



и Концерт: дисциплинарность политической философии Делёза и Гваттари

Гийом Коллетт

*Научный сотрудник центра критической мысли, университет Кента
Giles Ln, Canterbury, Kent, UK, CT2 7NZ
E-mail: guillaume.collett@hotmail.co.uk*

Понятие и история: (транс)дисциплинарность политической философии Делёза и Гваттари

Аннотация

Хотя творчество Делёза и Гваттари критиковалось с разных позиций, одно из самых разрушительных прочтений все же предложил Ален Бадью; с его точки зрения, Делёз и Гваттари в «Что такое философия?» (1991) приписывают несводимую

дисциплинарную модальность не политике, а философии, поэтому их философская онтология должна считаться одновременно предустановленной и в корне безразличной к конкретным политическим проблемам. В данной статье, обращаясь к вопросу о дисциплинарности делёзо-гваттарианского проекта в его динамическом отношении к вне-философским сферам, я демонстрирую, что несводимая концепция философии как дисциплины не только не является препятствием для развития политической критики, но и, напротив, обуславливает ее. Я разрабатываю этот тезис с учетом различия, которое Делёз и Гваттари проводят между историей и становлением, а также исходя из осуществленного в их творчестве сдвига от структуралистской к машинной философской онтологии.

Ключевые слова

Делёз, Гваттари, машина, структура, история, становление, событие, философия, дисциплина, трансдисциплинарность

1. Введение

В последние годы делёзианская политика подвергалась нападениям на разных фронтах, однако, вероятно, наиболее основательная из этих атак — как в плане влияния на современные дискуссии, так и ввиду того, что ей удалось поставить под вопрос сам фундамент делёзианской политической программы, — состоит в утверждении, согласно которому мысль Делёза не обращается к политическим вопросам напрямую. Мышление Делёза подчиняет сингулярность конкретных политических столкновений свободной и ленивой переработке предзаданных онтологических принципов, и в отсутствие непосредственного взаимодействия с актуальной историей — «неисчерпаемым многообразием конкретного» (Бадью 2004: 24), по выражению Бадью, — это в буквальном смысле приводит к философии «не от мира сего» (Hallward 2006).¹ Пожалуй, самый влиятельный вклад в критику такого рода был сделан Бадью, который

¹ Весьма показательное обсуждение этого вопроса — главным образом бадьюанской и делёзианской позиций — см. (Alliez et al. 2009).

согласует собственный политический и онтологический анализ философии Делёза на одном общем положении. Согласно Бадью, эта философия — вроде бы обращаясь к множественности — по своей сути остается онтологией Единого, в конечном счете индифферентной к различию, которое так занимает ее автора.

Отсюда вытекает более политически-ориентированная бадьюанская критика, основанная на том, что в книге «Что такое философия?» (Делёз, Гваттари 2009) определяют лишь три формы мышления — философскую, научную и художественную, — тем самым политика в этой модели предположительно отсутствует.² Это противоречит четырем бадьюанским «процедурам истины» (науке, искусству, любви и политике), трактуемым как дофилософские условия философии; каждое из них способно к производству независимых и сингулярных истин, которые, впрочем, могут быть верифицированы только после специфически философской операции концептуальной суперпозиции (такую операцию в политической сфере Бадью и называет «метapolитикой») (Бадью 2005 [1998]). Аргумент Бадью (Badiou 2009) малоубедителен. Реконструируем ход его мысли: поначалу Бадью (верно) указывает на то, что в работе «Что такое философия?» философия, наука и искусство объявляются «творческими» дисциплинами; таковыми, по Делёзу и Гваттари, они являются, поскольку каждая из них создает собственное несводимое дисциплинарное содержание в качестве компонента независимой практики. Однако затем — куда менее обоснованно — Бадью утверждает, что в качестве творческих (а также с учетом строгого различия между историей и становлением, которое действительно сохраняется на протяжении всего делёзовского пути) эти три дисциплинарные группы должны быть связаны исключительно со «становлением», а не с конкретной историей. На этом основании Бадью предполагает (опять-таки не вполне обоснованно), что делёзианская политика не может быть творческой, поскольку в «Переговорах» Делёз заявляет, что его политическая мысль сосредоточена на анализе «истории» капитализма (Делёз 2004а: 218). Согласно Бадью, политика, не поддающаяся схватыванию в рамках простого «социологического» анализа исторических форм, должна пониматься исключительно в терминах «становлений», или учредительных моментов разрыва, из которых проистекает история.³ Более того, Бадью (Badiou 2009) убежден, что Делёз так или иначе не

² См. также работу Менга (Mengue 2003: 45), который выдвигает схожий тезис.

³ См. эпизод «Contre-courant» 10 октября 2010 года. Эта дискуссия повторяет некоторые мысли, озвученные Бадью (2006: 42–47). URL: <https://www.youtube.com/watch?v=NJg49mBY3go>.

проявляет достаточного интереса к конкретным историческим сингулярностям — тем, исходя из которых могут быть предприняты действия, способные привести к подлинным политическим переменам; по Бадью, Делёз на самом деле озабочен лишь большими историческими нарративами, которые сами по себе безразличны к конкретным социальным акторам — все это воплощается в теории универсальной истории, отражающей предполагаемую онтологию Единого.

Покуда Бадью (Там же) решительно поддерживает идею о том, что политика (как и все дисциплины) должна быть исключительно творческой и никакой иной, его натянута трактовка Делёза приводит к установлению ложной оппозиции, основанной на слишком лаконичном отделении истории от становления в работах последнего. С одной стороны, есть дисциплины, связанные с творчеством (*disciplines of creation*), — они «политичны» лишь в той мере, в какой они, никак не пересекаясь с историей, занимаются созиданием исключительно в собственных сферах; с другой — политика, которая, не будучи творческой (о чем свидетельствует тот факт, что Делёз и Гваттари не наделяют ее автономной дисциплинарной модальностью), не является, следовательно, и подлинно политической. В результате Бадью утверждает, что у Делёза отсутствует политическая мысль как таковая. Есть лишь философия истории, с одной стороны, и псевдополитическая философия внеисторического («не от мира сего») творчества — с другой. Бадью (Там же) признает, что последнее подталкивает Делёза к разработке концепции сопротивления-через-творчество в поздних текстах (Делёз 2004а; Делёз 2004в) — в них он, как известно, артикулирует идею о том, что нынешние «общества контроля» функционируют через предписание глобальной «коммуникации», удушая подлинное творчество и становление. Бадью считает, что подобное творческое сопротивление осуществляется вне истории, где разыгрываются все политические эффекты, и это позволяет ему низвести делёзианское сопротивление-через-творчество до статуса дисциплинарно всеобщей «этики», не связанной с политикой как таковой.

Вопреки такой трактовке, в данной статье я хочу сфокусироваться на дисциплинарном поле и функции философии в творчестве Делёза и Гваттари, а также на конститутивном отношении философии к ее дофилософским предпосылкам — в особенности к истории. В той мере, в какой философский «концепт», по Делёзу, рассматривается как выражение «события» (понятого как становление, порывающее с историей), — а сама дисциплина понимается как несводимый модус мышления, который заключается в творчестве или «изобретении» концептов, устанавливающих историчность своего созидания, но *внеисторично* (Делёз, Гваттари 2009: 44), — философия на первый

взгляд кажется противостоящей истории и поэтому методологически неспособной принять онтологию и политику конкретно наличного (*actual*) и исторически творческого. Однако я, напротив, покажу, что философия Делёза, пусть и не сливаясь с историей, устанавливает все более отчетливую связь с последней, и что методологическое и онтологическое различие, сохраняющееся между историей и становлением, фактически наделяет философию оптикой, которая обеспечивает критический подход к истории через анализ контр-историй (или становлений), сопresentствующих с ней.

Я проанализирую эту усиливающуюся связь (философского) понятия и истории, сделав акцент на осуществленной Делёзом и Гваттари де-структурирующей — или «машинной» — критике раннего делёзианского творчества. Необходимо подчеркнуть этот момент, чтобы показать, что большая часть возражений Бадью в адрес Делёза исходит из недооценки тех важных концептуальных смещений в подходе последнего, которые стали результатом его сотрудничества с Гваттари. Наконец, я попытаюсь определить дисциплинарную — или скорее трансдисциплинарную — роль исторического и вне-философского по отношению к философии как таковой; это позволит удобнее расположить и разъяснить непосредственную политическую функцию философской дисциплинарности в рамках проекта Делёза и Гваттари.

2. Философская (транс)дисциплинарность

Отправной точкой для нас станет философская дисциплинарность и автономный модус мышления философии (концепт) по Делёзу. Несмотря на то, что во всех работах его подход к философскому мышлению остается строго дисциплинарным, я буду утверждать, что подобная философская дисциплинарность не только не исключает подлинной политической мысли, но и фактически обуславливает раскрытие мышления и практики для контр-историй, способных заново открыть исторически и географически ограниченное поле возможного.

Философская онтология Делёза, среди прочего, была рассмотрена в русле реалистического сциентизма (DeLanda 2002), с точки зрения глобального баланса имманенции, поддерживающей равновесие между бытием и мышлением (Montebello 2008), а также в трансцендентально-критической оптике, подходящей для осмысления реального опыта (Zourabichvili 1994; Sauvagnargues 2010). Пожалуй, все эти прочтения (за исключением научно-реалистической трактовки, к которой я позднее ненадолго вернусь) предоставляют ценные и точные подходы к делёзовской философской

онтологии. Другие трактовки успешно показали, что работы Делёза, предшествующие сотрудничеству с Гваттари, не безразличны к политическим вопросам, а, напротив, активно затрагивают их.⁴ Что, однако, всем этим прочтениям не удается открыто и/или убедительно показать — это дисциплинарность, которая поставлена на карту в философской онтологии Делёза. Анализ дисциплинарности необходим как для более полного понимания делёзовской политической онтологии, так и для того, чтобы понять, как именно эта онтология соединяется с политикой.

Что означает утверждение о том, что в период до сотрудничества с Гваттари Делёз разрабатывает специфически «философскую» онтологию, которая постепенно становится «политизированной» после их встречи? Чтобы разобраться в этом, нам прежде всего необходимо обратиться к определению философской мысли, данному в работе «Что такое философия?» (Делёз, Гваттари 2009). В этом тексте Делёз и Гваттари пишут, что философия суть мыслительный модус, для которого характерно мышление концептами. Последние выражают — с помощью нелингвистических концептуальных форм — «чисто концептуальные события» (Там же: 44). В делёзовском лексиконе событие — это бестелесная сущность (или «виртуальное»). Эта сущность выражена конструктивной формой благодаря тому, что телесные действия и страсти, индуцирующие творение или изобретение понятия, становятся предметом концептуального реагирования и, соответственно, формируются на основе события (через «квази-» или «двойную» причинность) (Делёз 2011: 128–135). Реагируя на телесные действия и страсти, концепт выражает консистентность, которой они лишены вне концептуального выражения. Однако консистентность не накладывается или не проецируется на них просто в силу того, что событие — это феномен, онтологически первичный по отношению к выражающему его концепту. Это имманентная динамика выражения. Событие сродни индексу или фрагменту имманентности, который, по Делёзу, является процессуальной единицей или «становлением», возникающим в момент достижения конструктивного соглашения между концептом и аффектом, приемлемого для обеих сторон. Это соглашение, в рамках которого ни одна из сторон сочленения не получает привилегии над другой. Речь также не идет и об отношениях взаимозависимости, при которых одна сторона извлекает из другой свои принципы и свое функционирование, как это происходит, например, в кантовской операции моделирования

⁴ См., например, дополнительный тематический выпуск третьего тома «Deleuze Studies», «Делёз и Маркс», под редакцией Джайн Дрив (ed. Jain Dhruv 2009).

трансцендентального исходя из эмпирического (Делёз, Гваттари 2009: 46–47).⁵

Таким образом, концепт вовлечен в экспериментальную селективную процедуру оформления поля консистентного или философского мира (который Делёз и Гваттари называют «планом имманенции» (Там же: 43–70) как определенного выражения интенсивного пространства отношений между аффектами, понятиями, а также между аффектами и понятиями. Это пространство не присутствует в самом аффективном, которое относится к чистому витальному потенциалу, нетелеологической и неактивной силе (Там же: 245–246); не присутствует оно и в понятии или концептуальных отношениях самих по себе, если рассматривать концепт независимо от творческого процесса выражения, опережающего концепт как таковой. Это пространство, скорее, обнаруживается в безличной перспективной перспективе концепта (или концептуальном «перцепте») на бестелесную жизнь. Эта перспектива контрпроизводится концептом в противовес чисто аффективной силе в качестве *активации* неактивной жизни силы. Композиция отношений, которые согласуются (одновременно между аффектами, концептами, между аффектами и концептами, а точнее — пересекают по диагонали все три измерения сразу) в рамках определенного приведения-в-отношение этих элементов, может быть установлена только в ходе экспериментального процесса, состоящего в тестировании их трехвалентных композиционных отношений, где любое из этих трех отношений зависит от двух других, и наоборот. Таким образом, история философии, осмысленная в подобном ключе, становится экспериментом по раскладыванию плана имманенции. Эксперимент может быть признан успешным лишь в результате, но не в процессе проведения.

Однако это лишь предварительное определение философской деятельности по Делёзу и Гваттари (Там же), поскольку сейчас мы рассматриваем отношения концепт-концепт, концепт-аффект и аффект-аффект только в рамках философского творчества, или «плана имманенции». Другими словами, на данном этапе мы измеряем успех их отношений только исходя из абстрактной идеи имманенции, понятой исключительно как пространственное (*dimensional*) равенство между концептуальным и аффективным. Если

⁵ Здесь под «аффектом» я подразумеваю специфически философский аффект (позднее определенный Делёзом как «жизнь», к чему так же отсылает двоеточие в названии статьи — «Имманенция: жизнь»), который должен быть отличен от «аффектов и перцептов» искусства, действующих с помощью радикально *неконцептуальных* средств конструирования (Делёз, Гваттари 2009: 189, 204–206). О неразделимости концептов и (философских) аффектов и перцептов внутри самой философии (см. Делёз 2004б: 178).

взглянуть на все это под несколько иным углом, обратившись к терминам, которые будут прояснены в дальнейшем, то можно сказать, что здесь мы заперты в пространстве отношений «внутренней консистентности» и «внешней консистентности» внутри концептов и между ними (Там же: 26, 29) — отношений, соответственно, чисто внутрифилософских и еще не занятых «диаграмматическими чертами» (Там же: 48, 87) или «машинными» компонентами плана; благодаря последним план выходит за пределы философской работы — к истории и географии, к своей социально-экономической среде, к тому, что Делёз и Гваттари называют «средой имманентности» (Там же: 100). Я вернусь к этому вопросу в конце статьи, но сначала я более детально исследую дисциплинарность, ставка на которую сделана в делёзовской концепции философии, а затем обращусь к тому сдвигу, который претерпела философия Делёза по мере того, как его интерес к структурализму сменился критическим машинизмом, размыкающимся на историю.

Как было указано выше, несмотря на то, что философия утверждает себя в качестве обособленной дисциплины на основе несводимой конструктивной формы (концепта), производя уникальную дисциплинарную единицу (событие как фрагмент имманенции), ее дисциплинарность — в отличие от конечного продукта — все же не является методологически автономной, если рассматривать ее процессуально или с точки зрения полной протяженности ее генеративных стадий. Философская онтология Делёза, скорее, с самого начала опирается на дофилософскую трансдисциплинарную проблематику, на основе которой и из которой философия извлекает свое несводимое дисциплинарное содержание. На круглом столе 1967-го года под названием «Метод драматизации» (Deleuze 2004), где Делёз защищает тезисы, которые впоследствии лягут в основу «Различия и повторения» (Делёз 1998), Фердинанд Алкье пронизательно замечает, что оптика Делёза не только не предполагает, но и фактически отрицает роль философии в установлении специфически философского объекта, всецело внутреннего по отношению к философской интенциональности (что, однако, отнюдь не означает, что философии не хватает собственно философского содержания):

Но я не могу принять ни его [Делёза] поспешного отказа от вопроса «Что это такое?», ни его слегка угрожающего заявления, будто ни один из философов, кроме Платона, никогда не задавался подобным вопросом — за исключением Гегеля. Должен признаться, что немного шокирован — лично я могу вспомнить большое количество философов, ставивших перед собой этот вопрос. Сам Лейбниц вопрошал: «что есть субъект?» и «что есть монада?»; Беркли задавался

вопросами: «что есть бытие?» и «в чем сущность и значение слова бытие?»; Кант, в свою очередь, спрашивал: «что есть объект?» (Alquié, in Deleuze 2004: 106).

Затем Алкье утверждает, что когда Делёз «ориентирует философию на другие проблемы», примеры, которые он использует, «не являются собственно философскими» (Там же: 106). В частности, Делёз обращается к биологии для описания процесса пространственно-временной «дифференциации» (*differenciation*) (как процессуального результата интенсивных динамизмов яйца, онтогенетически развернутых в пространстве и времени); аналогичным образом он мобилизует ресурсы психологии и психоанализа для понимания вопроса «что есть истина?» (который тем самым превращается в вопрос «кому нужна истина?», то есть какой психоаналитический диагноз соответствует этому вопросу?) (Там же: 106).

В ответ на это Делёз удваивает свои претензии, утверждая, например, что когда Иммануил Кант спрашивает о том, «что есть объект?», он делает это «в рамках более основополагающего вопроса — "как", а именно "как это возможно?» (Там же: 106). Делёз, впрочем, быстро оговаривается, подтверждая, что на самом деле верит в «своеобразие философии»: «будучи реально-виртуальной, Идея не должна описываться исключительно в естественно-научных терминах <...> движение научных концептов участвует в диалектике, которая их превосходит» (Там же: 106–107); и вопрос «кому нужна истина?» — это не просто психологический перехват и отход от собственно философского вопрошания, но пространственно-временная «фигура», относящаяся к самой *идее* [*notion*] истины» (Там же: 107), чьи «динамизмы» опережают психологию, отсылая к «философской системе», единственно способной выразить истину, которую эта система идентифицирует в способе постановки вопроса психологическими типами. В предисловии к американскому изданию «Различия и повторения» 1994-го года Делёз повторит эти тезисы, заявив, что в этой работе ему нужно было опереться на математику и биологию (обратившись, соответственно, к дифференциальному исчислению и дифференциации яйца), дабы «учредить философской понятие различения» (Deleuze 2007: 302), понятого как пространственно-временное разворачивание — или выражение — интенсивных потенциальных динамизмов как в материи, так и в идее.⁶ Делёз добавляет, что этот концепт является специфически философским, «коль скоро продвижение науки или искусства не входит в задачи философии»,

⁶ См. также: «наука по необходимости вступает в игру» в ходе «актуализации» философской «Идеи» дифференцирующей дифференциации (Deleuze 2004: 107).

тогда как «сама философия не может двигаться вперед без того, чтобы должным образом формировать философские концепты, которые относятся — пусть и рудиментарно — к конкретной [научной] функции или [художественной] конструкции» (Alquié, in Deleuze 2004: 302).

По Делёзу, следовательно, вопрос «Что такое философия?» предполагает ответ, который можно назвать «транс/дисциплинарным». Иными словами, философия как дисциплина конституируется путем само-наложения (*superposing itself*) на трансдисциплинарную проблематику, охватывающую дисциплины, из которых она, впрочем, извлекает специфически философские феномены (виртуальные становления, или бестелесные события — например, «дифференциацию» как процесс). Философия Делёза лишена специфически философских объектов, поскольку в ней отсутствуют объекты, субъекты, субстанции, Формы, монады, и т. п. Когда, однако, подобное понятие все же появляется — как в случае с ключевым для «Различия и повторения» понятием «проблематической Идеи», — *проблематический* базис этой «Идеи» (ее интенциональное обрамление или точка доступа к дисциплинарным объектам) сам по себе является трансдисциплинарным (даже если его итоговое идейное содержание оказывается специфически философским).⁷ Мы видим это в четвертой части «Различия и повторения», где теория проблематической Идеи конкретизируется в соотношении с бесчисленным множеством дисциплинарных областей. Находясь под сильным влиянием французского структурализма 1960-х, Делёз всякий раз идентифицирует дифференциальные реляционные элементы некоторой области: он выявляет серии, в которых, структурное размещение этих элементов наделяет их дифференциальной ролью и, тем самым, субстанциальностью (учитывая отсутствие позитивных терминов внутри такой онтологии); и обнаруживает структурный оператор, который, бесконечно перемещаясь сквозь серии, позволяет этим элементам коммуницировать в открытой тотальности поля Идеи, задавая процесс дифференцирующей дифференциации, понятой как пространственно-временная дифференциация, вытекающая из интенсивных структурных соотношений, подобных математическому дифференцированию (см. Делёз 1998: 256–270). Из этой трансдисциплинарной проблематики философия извлекает виртуальные единицы (события), которые единственно объясняют бытие или процесс дифференцирующей дифференциации (а именно становление бытия). В то

⁷ В этом разделе я опирался на (еще не опубликованную) работу Маниглие о различии между объектом и проблемой у Башляра и Делёза. По Маниглие, «Башляр [а после него и Делёз] заменяет корреляцию между субъектом и объектом проблемами, которые устанавливают эту корреляцию в самой ее возможности».

время как конечный результат дифференцирующей дифференциации является в пространственно-временном отношении актуальным — то есть тем, что дисциплины (или, точнее, науки) изучают в качестве собственных эпистемологических объектов, — философия осуществляет концептуальную инверсию процесса дифференцирующей дифференциации, протекающего в этих дисциплинах, дабы онтологически укоренить их в общем процессе становления-актуальным относительно среды, в которой всякое становление-актуальным имеет место.

Это означает, что только философия способна проследить виртуальные, отвергнутые пути актуализации Идеи в дисциплинарном поле (что в эпистемологическом отношении принципиально недостижимо для других дисциплин), учитывая, что любой процесс дифференцирующей дифференциации предполагает плотный комплекс потенциальности (или интенсивных нетелеологических динамизмов), чье определенное выражение кульминирует в дисциплинарном объекте (в действительном). Дисциплинарный «объект» философии (онтологический избыток становления по отношению к становлению-действительным; и концептуальное, или спекулятивное, перевернутое проектирование этого процесса) не существует как таковой и не может быть абстрагирован от таких дисциплинарных сред, даже несмотря на свою несводимость к ним. Следовательно, Делёз определяет проблематическую Идею в терминах комплекса «структура-событие-смысл» (Делёз 1998: 209–270), конечным результатом которого, как мы видим, является производство (философского) «события», или, как он обозначает его в этот период, «смысла-события» (Делёз 2011: 40).⁸

Лучший способ подытожить и прояснить позицию Делёза — сказать, что только философия, будучи «виртуальной философией» (Alliez 2004a: 85),⁹ имеет дело с бытием (виртуальным); но поскольку

⁸ Как выразился Патрис Маниглие (в готовящейся к публикации работе), в «Различии и повторении» мысль (которая и есть проблема как таковая) существует в точке, где две или более «структуры» (здесь — философия и другая рассматриваемая дисциплина) расходятся; при этом (философская) «Идея» выступает трансцендентным объектом, имманентным иной дисциплинарной структуре.

⁹ Деланда (DeLanda 2002) также использует эту формулировку, но делает это для того, чтобы некритически сблизить философию с научным реализмом, рассматриваемым в терминах, которые предположительно подходят для адекватного моделирования делёзианской категории интенсивного или потенциального. Отказ Деланды от марксистского базиса значительной части делёзо-гваттарианской мысли, как и манера, в которой он переформулирует теорию ассамбляжей (см. Деланда 2018), по видимости, приводят к натурализации восплаемого неолиберализмом «самоорганизующегося» рынка; все это должно быть достаточным основанием для того, чтобы политически дискредитировать подобную трактовку

понятие «виртуального» в отсутствие действительного является бессмысленным, философия фундаментально *неполна*, ведь ее «объект» (бытие) не существует вне своего отношения к действительному. Есть и другой способ выражения этой идеи: бытие, по Делёзу, суть становление (Делёз 2003: 366), то есть понятие, которое опять же лишено всякого смысла, если мыслить бытие в отрыве от исторической хронологии, отдаляясь от которой оно *становится*. Как он выразился в одном из поздних интервью, если история (в отличие от становления) — это не «экспериментирование», а всего лишь «совокупность условий, почти всегда негативных, которые делают возможным экспериментирование с какой-либо вещью, ускользающей от истории», то без истории «экспериментирование осталось бы неопределенным, необусловленным» (Делёз 2004а: 217).

Прибегая к более сжатой формулировке, можно сказать, что становление следует мыслить как контр-актуализацию *настоящего*, а не просто как *контр-актуализацию* настоящего, и философия, таким образом, обретает свою подлинную функцию в качестве антиэссенциалистской и антиуниверсалистской *философии (в избытке) настоящего*.¹⁰ Как пишет Делёз:

К философии обращаются, чтобы выделить в современности нечто такое, что Ницше обозначил как *несвоевременное*, которое хотя и присуще нынешнему времени, но должно также и обернуться против него — «в пользу, я надеюсь, грядущих времен» (Делёз 2011: 345).

По мере того, как мы смещаемся от онтологии бытия к онтологии становления, «передний край критической современности» начинает соотноситься уже не с прошлым, а с «верой в будущее» (Там же). Историческое и антиэссенциалистское, недогматическое понимание бытия как становления следует искать на уровне *мирового избытка*, по ту сторону мира, но всегда в строгой корреляции с ним. Именно мировой избыток обеспечивает становление критической оптикой, сквозь которую можно взглянуть на настоящее; пространством для иного способа мышления, иного миропонимания — короче говоря, именно он [*избыток*] позволяет репогенциализировать исторически (и географически) ограниченное поле возможного.

Я утверждаю, что именно в здесь в философии Делёза появляется политика. Несмотря на то, что в главе «Различия и повторения»,

онтологии Делёза и Гваттари.

¹⁰ Помимо прочих, на такой трактовке настаивали Эрик Альез и Антонио Негри. См. монографию Ланди (Lundy 2012), в которой представлен доступный обзор активной и творческой роли истории в производстве становления у Делёза.

посвященной проблематической Идее (Делёз 1998: 209–270), исторический материализм рассматривается в качестве одного из тематических примеров, недостаточно сказать (по крайней мере применительно к позднему Делёзу), что политика — всего лишь *одна* из дисциплинарных областей, на которые должна полагаться философия для извлечения своего автономного содержания. Скорее возникает впечатление, что развитие делёзовского творчества — главным образом после его знакомства с Гваттари, последовавшим за такими текстами, как «Различие и повторение», — неотделимо от речентрирования политики как (транс)дисциплинарной проблематики *по преимуществу*, играющей ту же самую роль, что и проблематическая Идея в «Различии и повторении». В конечном счете, я попытаюсь показать, как именно такая политическая проблематика размыкается, прежде всего, в направлении поля истории и в особенности — социо-экономических сред (ввиду того, что для Делёза и Гваттари политика укоренена в анализе истории капитализма (Делёз 2004: 218).

3. Машина и структура

Ключевым поворотным пунктом здесь, несомненно, является отказ Делёза и Гваттари от категории структуры, от которой по умолчанию зависела значительная часть «Различия и повторения». Речь пойдет о принципиальном тексте Гваттари «Машина и структура», написанном в 1969 году, но опубликованном только в 1971-м. Текст был заказан Жаком Лаканом, пожелавшим лучше разобраться в текстах Делёза 1968–69 годов: «Различие и повторение» и «Логика смысла». Итак, в «Машине и структуре» Гваттари выделяет две концепции повторения. Они описаны во вступительной главе к «Различию и повторению», которая начинается с того, что «повторение» нельзя смешивать с «родовым обобщением» (Делёз 1998: 13). Гваттари предлагает чисто структуралистское прочтение этого отрывка, рассматривая повторение, соответствующее общим свойствам, как то, что указывает на стерильное, производное измерение структуры, которое «характеризуется позицией обмена или замещения частных» (Guattari 1984: 111). В свою очередь, подлинное повторение обнаруживает то, что на структуралистском жаргоне Лакана может быть названо «реальным» ядром, или, как пишет Делёз на той же странице «Различия и повторения» «особенностью, не подлежащей обмену, замещению» (Делёз 1998 [1968]: 13), вокруг которой вращается формальное измерение порожденной обобщенности структуры.

По Гваттари, повторение как родовое обобщение способно лишь задним числом воспроизводить — не привнося никакой реальной новизны — творческую потенциальность интенсивного дифференциального базиса Идеи. Иными словами, принимая учение Делёза о дифференцирующей дифференциации в его онтологически конституирующем измерении (онтогенезе актуального), Гваттари считает, что использование Делёзом структуралистской рамки заканчивается возвратом к пресловутой «структуре». В результате то, что в этом процессе онтогенеза действительно является творческим и онтологически продуктивным (дифференцирование), неверно определяется как принадлежащее к тому же структурному измерению, что и бесстрастное, стерильное, порожденное (дифференциация). То же напряжение возникает и в «Логике смысла», где категория лингвистического и пропозиционального «смысла» парадоксальным образом рассматривается в контексте кажущейся несовместимости этих двух измерений (Делёз 2011). В целом, Делёзу удается в значительной степени обновить структуралистский анализ — как в «Логике смысла», так и в «Различии и повторении», — рассматривая структуры как неотделимые от населяющих их событий (продуктов их выражения). Это вносит вклад в борьбу с распространенным заблуждением, будто структура просто противоположна генезису. Однако решающий аспект гваттарианской критики состоит в том, что оптика Делёза уступает слишком много ответственности за этот баланс самой структуре.

Можно предположить, что это могло бы привести Делёза к лишению философского приоритета относительно вне-философского, учитывая, что важнейшее тождество дифференцирования (или генезиса) м дифференциации (или стерильного эффекта) схвачено в философском понятии дифференцирующей дифференциации (*différent/ciation*). Однако я покажу, что это вовсе не так. Скорее, это заставляет Делёза отделить философский концепт от всех отношений со структурой, смыслом и языком. Следовательно, уже в «Что такое философия?» философское понятие будет пониматься исключительно в терминах нелингвистической концептуальной формы, выражающей «событие» (тогда как выше было показано, что проблематическая Идея сводится к комплексу «структура-смысл-событие») (см. Делёз, Гваттари 2009: 29). В оставшейся части статьи я хотел бы подробнее рассмотреть то влияние, которое указанный концептуальный сдвиг оказал на отношение философии к политике в творчестве Делёза и Гваттари. Однако для начала мы должны продолжить отделение «машины» от структуры.

В «Машине и структуре» (Guattari 1984) Гваттари формулирует общую критику делёзовской концепции, исходя из необходимости отделить радикально неструктуралистское понимание «машины»

или «машинного» от процессов дифференцирующей дифференциации, где машинное трактуется как конструктивный механизм, заменяющий в проблематической Идее то, что сочленяет философский концепт с вне-философскими сферами. Я бы сказал, что основной эффект этого концептуального и методологического сдвига состоит в обеспечении теоретической и практической рамки для обращения — в конкретной и политически ангажированной манере — к тем средствам, с помощью которых философское событие способно заново включиться в процессы дифференцирующей дифференциации, с тем чтобы репотенциализировать актуально ограниченное поле пространственно-временного возможного. В контексте рассмотрения дисциплинарности мы видели, как «Различие и повторение» стремится концептуально реверсировать проектирование процессов дифференцирующей дифференциации, протекающих в любой дисциплине, и, таким образом, вернуться к источнику их открытого потенциала, интенсивного возникновения исторически актуального (дифференцированного в пространстве и времени). Таким образом, текст Гваттари предлагает способ усовершенствовать представленную в «Различии и повторении» позицию, исходя из которой мир в том виде, в каком он дан нефилософским эпистемологическим сферам (включая политику), не является трансисторически необходимым или фиксированным. Скорее, он представляет собой продукт характерных процедур дифференцирующей дифференциации — результат случайной выборки различных путей, открытых ее процессам. Действительно, в самом начале текста Гваттари утверждает: «Мне кажется принципиально важным начать с установления различия [между машиной и структурой], чтобы облегчить выявление специфических позиций субъективности по отношению к событиям и истории» (Там же: 111). С точки зрения более позднего делёзовского творчества становится ясно, что (пусть и не проговариваемая) опора на структуралистскую оптику ограничивает содержащиеся в ранних работах Делёза возможности философской критики, или, выражаясь конкретнее, способность его ранних работ к теоретическому осмыслению практического осуществления указанных спекулятивно осмысляемых процессов обратного проектирования.

Здесь гваттарианская «машинная» критика делёзианского структурализма приобретает принципиальное значение: в то время как предложенная Делёзом концепция структуры оставляет место для обратное проектирование или контрактуализации дифференцированного положения дел, это обратное проектирование в лучшем случае может иметь место лишь в рамках самой структуры, тем самым препятствуя теоретическому осмыслению попыток переработать эту структуру в пользу актуализации альтернатив. В техническом отношении Гваттари рассматривает «третий» элемент общей

делёзовской теории структуры — смещенный элемент (или «пустую клетку»), позволяющий дифференциальным элементам серии коммуницировать и резонировать сквозь дисциплинарные поля и между ними, — как инстанцию, в которой Делёз не распознает машину как оперативный компонент самой структуры (Там же: 111, n2). Идея Гваттари состоит в том, что машинное не нуждается в структуре, или, точнее, оно де-структурирует структуру (будучи агентом тех самых процессов обратного проектирования); и поэтому критическая функция философии должна состоять не в концептуализации самой структуры, а скорее в процессах машинного де-структурирования, протекающих между дисциплинами. Таким образом, философия становится машинной критикой, и мы наконец-то видим, как политика обеспечивает философию Делёза ее трансдисциплинарным и проблематическим базисом. Философия, в свою очередь, продолжит функционировать как дисциплина, теоретически осмысляющая обратное проектирование между дисциплинами (теперь понимаемое в качестве машинных де-структурирующих процессов).

Справедливости ради стоит отметить, что практика, соответствующая де-структурированию структуры, спорадически проявляется уже в ранних работах Делёза — в виде фрагментов манифеста философии будущего. В «Логике смысла» утверждается, что «задача сегодняшнего дня в том, чтобы заставить пустое место циркулировать» (Делёз 2011: 101), тогда как уже в 1967-м Делёз завершает свое важное эссе «По каким критериям узнают структурализм?» разделом, где разбираются понятия практики и субъекта, которого — в качестве «структуралистского героя» (Делёз 1999: 172 — курсив в оригинале) — требует подобная циркуляция пустого места.¹¹ В этом эссе Делёз одобрительно заявляет, что «символическое» — наиболее фундаментальное измерение структурализма и его принципиальный вклад в философию — вытесняет наивное традиционное философское различие воображаемого и реального. Тем не менее он, кажется, подразумевает, что структура в конечном счете не устраняет это различие, интериоризируя то, что можно было бы назвать «структурированным» или (лучше) «символизированным» воображаемым, которое в конечном счете сохраняет слабую «дву-мирную» модель репрезентации (феномен/ноумен). По словам Делёза, структура *«начинается с того, что имеет свои первичные результаты в себе самой»* (Делёз 1999: 172 — курсив в оригинале):

¹¹ См. также заключительный параграф «Различия и повторения», где указана практика, необходимая для утверждения однозначности дифференцирующей дифференциации (Делёз 1998: 363) — то есть процессуальной имманенции ее структурных долей, а именно — ницшеанского утверждения вечного возвращения (возвращения «несвоевременного» в истории).

Речь идет об идеальных событиях, которые составляют часть самой структуры и символически принимают вид ее пустой клетки, или субъекта. Мы называем их «акциденциями», чтобы лучше отметить не случайный или внешний характер, а их характер весьма специального события внутри структуры, поскольку последняя никогда не сводится к простой сущности. Отсюда в структурализме встает ансамбль сложных проблем, касающихся структурных «мутаций» (Фуко) или «форм перехода» от одной структуры к другой (Альтюссер). Всегда в зависимости от пустой клетки дифференциальные отношения приобретают новые значимости или вариации <...> пригодные для новых конститутивных распределений другой структуры (Делёз 1999: 172).

Такая трактовка (состоящая в том, что структуралистское событие в пределе всего лишь конституирует символизированное воображаемое) действительно совершает некоторое насилие над оригинальным делёзовским текстом и оказывается в чем-то близкой лакановскому аргументу, согласно которому делёзовская категория виртуального суть не что иное, как воображаемое (а вовсе не то, что Делёз называет «символическим»; Делёз провоцирует это смещение, перепрочитывая структурализм в терминах собственной онтологии).¹² Тем не менее, кое-что в этой критике попадает в цель, поскольку первый шаг, предпринятый Делёзом и Гваттари в «Анти-Эдипе» (Делёз, Гваттари 2008), действительно будет заключаться в отказе от синхронического измерения виртуального (разработанном в «Различии и повторении» и «Логике смысла»), с тем, чтобы разместить виртуальное в куда более безопасной сфере исторической хронологии или диахронии.¹³

Я оставляю открытым вопрос о том, в какой степени два последующих «структуралистских» текста Делёза («Различие и повторение» и «Логика смысла») преуспели в теоретическом осмыслении этого структурного «внешнего», которое выявлено в последнем разделе эссе 1967 года. Кроме того, очевидно, что теория проблематической Идеи из «Различия и повторения» во многом выходит за рамки той узкой лингвистической сферы, к которой относится категория «символического». В любом случае, мы видим, что в этих работах Делёз открыто обращается к проблеме репотенциализации. Теория «контрактуализации», впервые представленная в «Логике смысла», имеет дело не только с уклонением от актуализованных пространственно-временных ситуаций, обозначаемых языком, — уклонением, которое осуществляется путем подключения к недействительной и

¹² См. (Alliez 2006: 66, п32)

¹³ По всем этим пунктам см. (Alliez 2011).

принципиально не актуализуемой части события, его чистому измерению виртуального становления, сопresentствующего с любым лингвистически актуализованным событием (или языковым «смыслом-событием»). Она также связана с предполагаемой здесь этикой, или манерой, в которой виртуальная часть события позволяет этическому актору переориентировать свое отношение к актуальным ситуациям, с тем чтобы этически действовать в мире — что в данном тексте приводит к этике несводимости события к положениям дел в мире (см. Делёз 2011: 195–201). Согласно некоторым критикам Делёза (прежде всего Холлуорд) (Hallward 2006), эта несводимость может означать, что этика события направляет мирские отношения этического актора на элемент, отсутствующий в самом мире (как пространственно-временной актуальности), — однако это элемент, по отношению к которому жизнь этического актора обретает свой смысл. Вместе с тем, допустима и обратная интерпретация: посредством сохранения дистанции между событием и ситуацией (становлением и историей), а так же путем сочленения структуры с ее внешним, этический (и политический) актор способен предвидеть альтернативные сценарии будущего, которые, бросая вызов фиксированности исторически действительного, способствуют его модификацию (для живущих в мире конкретных социальных акторов).

4. Политика события

Не прибегая к подробному толкованию соответствующих пассажей из «Логики смысла» и других текстов, я бы хотел в большей степени сосредоточиться на новой силе, которую получает эта вторая интерпретация при обращении к совместным работам Делёза и Гваттари.

В первую очередь я обращаюсь к «Тысяче плато» (2010) — тексту, который следует считать кульминацией их совместной попытки учредить философскую транс/дисциплинарную машинную критику, теперь эксплицитно оформленную в политических терминах. Выше я уже упомянул, что первым эффектом этой попытки является диахронизация становления, что, впрочем, не равнозначно отказу от него. В «Логике смысла» развита целая метафизика виртуального синхронического пространства чистого события, онтологически доступного лингвистической структуре, когда та освобождается от репрезентативных ограничений блага и здравого смысла (обусловленных синтетическим апперцептивным узнаванием объекта и самостождественности); события, которое, сверх того, понимается как более или менее дискретный разрыв с интенсивной длительностной темпоральностью телесных действий и страстей

(и хронологической процессией пропозиционально обозначенных положений дел) (Делёз 2011: 244–255). Одним из основных онтологических сдвигов, отразившихся в «Тысяче плато», является настойчивое и систематическое присоединение становления к истории. Вместо того, чтобы дуализировать отношение между действительным и виртуальным по двум темпоральным и онтологическим осям (как это происходит в рамках структуралистского подхода «Логики смысла»), — где одна ось поляризована между интенсивной длительностью и эмпирическими положениями дел («Хронос»), а другая — между чистым (или бессубъектным) временем без начала или конца и математическим мгновением без длительности («Эон»), — «Тысяча плато» соединяет оба измерения («этовость») (Делёз, Гваттари 2010 : 429–438). Этости относятся уже не к универсальному «беспредельному становлению» (Делёз 2011: 10) всех событий в едином Событии, а, скорее, к «этости» (*this-ness*) каждого конкретного становления относительно его среды. Хотя в тексте 1980 года широко освещаются становления, последние сопresentуют с историей (даже продолжая радикально ей сопротивляться), — отсюда посвященное становлению «плато» (глава 10, «1730: Становление-интенсивностью, становление-животным, становление-невоспринимаемым...»), которое, как и все остальные, имеет конкретную дату (1730): год, когда становление достигло точки наивысшей интенсивности. Отныне всецело постструктурная, онтологическая категория «реального» решительно вторгается сюда в качестве трансмутационного шарнира между актуальным и виртуальным: это одновременно и окно, сквозь которое актуальное открывается контрактуализующим становлениям, и всегда формализованная (или семиотизированная) материя, благодаря которой такие становления порождают семиотически-материальные потоки в социально-экономической, пространственно-временной среде.

Эта новая онтологическая рамка опирается на другую теорию языка, полученную путем машинного де-структурирования. Мы видим это, например, в главе о «постулатах лингвистики», которая возвращается к предложенной в «Логике смысла» модели «смыслов-событий», но последние — в ходе дальнейшей спецификации — становятся «бестелесными трансформациями», ведь язык теперь неразрывно связан (через «двойную артикуляцию») с недискурсивными образованиями в социальном поле (Делёз, Гваттари 2010 : 158–170). Речевой акт выражает бестелесное событие (Делёз никогда полностью не откажется от своей модели концептуального выражения), но теперь это событие не вверяется символическому, а удерживает свои первичные эффекты в собственной сфере, и т. д. Двойная артикуляция с недискурсивным освобождает поле опыта от тотализующего структурного захвата, поскольку элементарной еди-

ницей языка теперь считается не дифференциальный элемент, а, скорее, высказывание (*l'énoncé*) (Там же: 139–141). Поле и функция высказывания неотделимы от его прагматического контекста, простирающегося вплоть до недискурсивных институциональных общественных форм. Последние помогают определить, что может быть сказано в тех или иных контекстах, а что — нет, поскольку они производят социоэкономически обусловленную рамку или среду, которая контекстуализирует и семиотически-материально поддерживает функцию слов, состоящую в производстве бестелесных трансформаций. В сущности, речь идет о том, чтобы «делать вещи при помощи слов» — феномене, изученном лингвистической прагматикой, но переработанном в терминах делёзо-гваттарианского машинизма. Таким образом, эти бестелесные трансформации равнозначны смыслам-событиям, чьи первичные эффекты отныне располагаются *вне сферы языка* как такового, или вне общественного «режима знаков» — пусть и выражаясь через эти знаки.

Иногда утверждается, что упущенная в «Тысяча плато» сфера исследования — это сфера философии. Однако вопреки этому, кажется, что она наделена здесь весьма специфической и действительно важной функцией. Когда Делёза спросили о внушительном массиве дисциплин, задействованных в этой книге, и о жанре, к которому ее можно отнести, он ответил: «Это всего лишь старая добрая философия», поскольку она создает концепты («ризома», «этовость» и т. д.) (Deleuze 2006 : 176). Этот комментарий не слишком многое проясняет, однако, ранее в том же интервью Делёз вводит весьма интересное уточнение, заявляя, что «Тысяча плато» «изобретает свои собственные поля<...>. Поля не существуют заранее; они размечаются различными частями книги» (Там же: 175). Вслед за Мишелем Фуко (1996), он полагает, что Карл Маркс и Зигмунд Фрейд создали дискурсивные поля, которые не предшествуют им самим как авторам (поле истории, рассматриваемой в контексте производственных отношений, и поле бессознательного, осмысляемого через дискурсивно учреждающее понятие вытеснения); точно так же нам следует относиться и к работе Делёза и Гваттари, которая задает (на сей раз скорее концептуальные, нежели дискурсивные) проблемные поля. Я предположу, что эти поля сосредоточены прежде всего на становлениях, сосуществующих с историей (пусть и превосходя ее), поскольку если философский концепт и выражает событие, чье становление отделяется от исторического времени, то в «Тысяче плато» это не мешает событию вмешиваться в историю. Тем не менее, дисциплинарная специфика философии в этом тексте сохраняется, и здесь мы видим почему: ее критическая сила простирается как раз из концептуального выражения — или, точнее, семиотической формализации — событий, порывающих с историей *внутри* истории. Короче, если историю

в некотором смысле можно считать главным объектом теоретического фокуса в работе «Тысяча плато» — тем (транс)дисциплинарным полем, на которое накладывается (*superposed*) делёзо-гваттарианская философия, — то философская функция текста состоит именно в творчестве концептов, способных извлекать из истории становления (то есть выражать философские события). Последние, впрочем, еще и помогают пролить на историю свет.

Отсюда, например, теория номадизма, с помощью которой можно рассмотреть Монгольскую империю — пусть и в качестве виртуальности, информирующей историю машинным образом (*machinically*), то есть независимо от уровня исторических субъектов и объектов. Как упоминалось выше, в контексте более позднего творчества Делёза и Гваттари (где отказ от структуры стал совершившимся фактом) машина функционирует именно в качестве стыка между философским концептом и его дисциплинарным полем. Выражаемые философским понятие события теперь неотделимы от своих прагматических эффектов в социальном поле. Если «Тысячу плато» в конечном счете следует понимать в терминах наложения (*superposing*) делёзианской конструктивной или креативной философской методологии на поле самой истории (а не наук, анализируемых в структурных терминах), то основным политическим эффектом книги является возможность теоретически осмыслить коллективные мысль и действие гораздо более мощным и детальным образом, чем в ранних работах. Событие теперь неотделимо (и рассматривается именно в таком качестве) от своих прагматических эффектов и виртуальных машинных процессов, протекающих в изобретенных им полях. Иными словами, специфическая функция события теперь состоит в том, чтобы заново открывать исторически и географически ограниченное поле возможного («стратифицированную» среду) путем выявления виртуальных машинных процессов, протекающих в этом поле (вне его исторической темпоральности), — процессов, обуславливающих дифференцирующую дифференциацию, но вместе с тем превосходящих любую телеологию, которой дифференцирующие процессы неявно наделяются, когда осмысляются исходя из *исторически фиксированных* структурных понятий. Повторяющаяся в «Тысяче плато» критика структуры сводится к тому, что последняя, пусть и не являясь эпистемологически ложной (в той мере, в какой в определенных исторически контингентных семиотических режимах язык действительно функционирует согласно структуралистскому принципу лишенной позитивных терминов дифференциальности) (Делёз, Гваттари 2010 : 211–218), слепа к собственным историческим условиям. Таким образом, способность структурализма теоретически осмыслить сопротивление процессам дифференцирующей диф-

ференциации, которые структурируют социальное поле,¹⁴ эпистемологически ограничена историческими условиями, определяющими ту или иную структуру.¹⁵

Вероятно, работой, где Делёз и Гваттари наиболее четко артикулируют свою машинную политику события (и здесь мы обращаемся к истории как социально-экономической среде более непосредственно), является текст 1984 года под названием «Мая 68-го не было» (Делёз 2016 [1984]: 69–73). Там они пишут, что хотя в исторических феноменах «всегда есть что-то от события» (то есть виртуального становления), «несводимого к социальному детерминизму и причинным рядам», принципиально то, что исторически «возможное не существует заранее», не предшествует событию, которое его «создает» (Там же: 69–70; *курсив мой.* — Г. К.). Это следует понимать в контексте «нового отношения к телу, времени, сексуальности, среде, культуре, работе» (Там же: 70), ставшего возможным благодаря воплощению события в коллективном социальном теле. Но чтобы в полной мере прояснить этот пункт, мы должны вернуться к идее (философского) концепта и роли философской критики в этом процессе. Событие (как «бестелесная трансформация», выраженная концептуальной формой) не существует до своего концептуального выражения через сотворенный концепт — так же, как поле исторически (и географически) возможного не существует до события. Неистовое коллективное теоретическое усилие, предпринятое на волне мая 68-го и по его следам, должно быть понято как своеобразный коллективный «философский» процесс, равнозначный попытке заставить такое «событие», как май 68-го, привести к преобразованию социальной практики (на уровне политики идентичности и новых социальных движений, которые расцвели в 1970-е).

Термин «философский» уместен здесь потому, что эта коллективная теоретическая работа (непосредственным продолжением и расширением которой стал делёзо-гваттарианский проект «Капитализма и шизофрении») концептуально ориентирована на событие, а в своей экстремальной и предельно интенсивной точке — на его *невозможность* (его бесконечный резерв потенциального), что отразилось в майском лозунге «Будьте реалистами, требуйте невозможного!». Более того, событийная ориентация такой коллективной теории является «философской», поскольку творчество (или конструирование) суть ее интегральный компонент: единичная и случайная мане-

¹⁴ Например, индивидуацию субъективности — см. у Делёза и Гваттари (Делёз, Гваттари 2010 : 219–247; Guattari 1995: 1–32).

¹⁵ Это помогает понять делёзо-гваттарианскую машинно-историцистскую критику фукианского «структуралистского» историцизма. Об этом см. также у Хардта и Негри (2004: 40).

ра, в которой через концептуальную разработку выражается событие, задает контуры поля возможности. Эту последнюю событие, посредством концептуальной проработки, сумеет передать исторической актуальности. Короче, континуум, существующий между бесконечным потенциалом виртуального события и ограниченным полем возможного (где разыгрывается история), модулируется социально интегрированной практикой концептуального творчества, чья мера успеха связана уже не просто со степенью «имманентности», но теперь и со способностью к выражению свободной (то есть коллективно желаемой) институции.

Здесь принципиально важна делёзо-гваттарианская идея «ассамбляж», затронутая выше в связи с языковыми «бестелесными трансформациями»: она позволяет осмыслить двусторонний характер этой одновременно теоретической и практической коллективной работы, а также связанной с ней либидинальной политэкономии. В той же самой статье о мае 68-го Делёз и Гваттари пишут: произошедшее событие может быть использовано для оживления социального поля лишь в том случае, если общество сумеет концептуально выразить (или семиотически формализовать) подобный «социальный сдвиг» с помощью «коллективных ассамбляжей высказывания» — так, чтобы «желать этого сдвига» (Делёз 2016: 70 — *пер. изменен*). Иными словами, неразрывная двусторонность (язык, рассмотренный прагматически, и сопутствующие ему социальные ассамбляжи — всегда одновременно «коллективные ассамбляжи высказывания» и «машинные ассамбляжи желания») (Делёз, Гваттари 2010 : 163–165) означает, что концепты, канализирующие событие, могут быть сконструированы лишь на уровне коллективной социальной практики, в рамках которой эффекты репотенциализации будут переживаться аффективно, а социальные или институциональные эффекты будут аффективно и либидинально формировать новые коллективные агентивные пути, желаемые социальными акторами. Этот пункт станет понятнее, если мы обратимся к оригинальному французскому варианту используемого в «Тысяче плато» термина «ассамбляж» — *agencement*: он предполагает измерение коллективной агентности или агентивной субъективности, отсутствующее в английском переводе. Это согласуется с концепцией «производства субъективности» (знаковым вкладом Гваттари в исторический материализм), понятого как процесс, который является внутренним по отношению к самому экономическому базису (см. Там же: 165–167; Guattari 1995: 1–32). Если, таким образом, роль ассамбляжей состоит в том, чтобы производить субъективность тем же самым движением, которым они машинным образом (*machinically*) вписывают возможность этой субъективности в реальные социальные и экономические отношения (на уровне семиотически-матери-

альных потоков желания), то можно увидеть, как коллективное концептуальное конструирование выражает актуальные исторические возможности, от которых этот процесс социально и экономически неотделим.

Вторжение события в историю (против истории), его выход за пределы монокаузальных «рядов экономического или политического плана» (Делёз 2016: 70) является, таким образом, неотделимым от коллективной экспериментальной и социальной практики концептуального творчества и зависимым от нее; благодаря этой практике из бесконечного виртуального резерва событийного потенциала извлекаются строго ограниченные перспективы возможного. Другими словами, обсуждение «значения» политического события конституирует его как таковое, ретроактивно устанавливая определенный конечный способ, которым бесконечный виртуальный потенциал события будет использован для того, чтобы реабилитировать и заново открыть устойчивые и седиментированные исторические возможности, накопленные в социальном поле. На коллективном уровне творчество концептов становится важнейшей частью политической историчности события, или того влияния, которое это событие может оказать на актуальную историю. Теперь, наконец, мы отчетливее видим, как, по Делёзу, концептуальная репотенциализация возможного конституирует политическое измерение философии.¹⁶

Хотя «Что такое философия?» оставляет в стороне обсуждение коллективного концептуального творчества такого рода и на первый взгляд кажется совершенно оторванной от политических вопросов, можно показать, что в этой работе развивается идея концептуального события, имеющего непосредственно политические эффекты в истории. В ходе обсуждения политического измерения этой книги, как правило, подчеркивается философская функция «сопротивления

¹⁶ Аргумент, согласно которому политика Делёза сводится к репотенциализации возможного, довольно хорошо обоснован (см.: Zourabichvili 1998; Делёз 2004а). Однако в ходе рассмотрения политики события я не ставлю того же акцента на политическом инволютаризме, который, по Франсуа Зурабишвили, предполагается делёзовской концепцией события, учитывая важность, которой выше были наделены активные процессы концептуального творчества, укорененного в агентивных теоретико-практических коллективах. Мой подход также отличается от подхода Негри, который считает, что эта формулировка лучше характеризует более ранние, догваттарианские работы Делёза, тогда как я предполагаю, что дело обстоит ровным счетом наоборот. По Негри, у раннего Делёза «политика — как возможность, событие, сингулярность» сводится к «коротким замыканиям, в момент которых будущее приоткрывается в настоящем; и которые таким образом изменяют даже институты» (Делёз 2004а: 216), тогда как у Делёза после встречи с Гваттари превалирует «мгновенная контрактуализация»; последняя, на мой взгляд, лучше характеризует как раннего Делёза, так и Делёза после 1984-го.

настоящему» (Делёз, Гваттари 2009: 126; см. также Делёз 2004а: 221) через творческий акт конструирования «плана имманенции» — в силу того, что план является виртуальным, он «абсолютно детерриториализован» относительно исторических и географических сред и тем самым задает режим бегства от них (Делёз, Гваттари 2009: 102). Действительно, авторы сильно акцентируют это измерение, но остановиться на этом означало бы довольствоваться крайне ограниченным прочтением работы. Если можно показать, что делёзовский философский «экспедиционализм» (эпистемологическая позиция, состоящая в том, что философия несводима к социальным, историческим и психологическим причинам)¹⁷ последовательно проявляется от самых ранних его текстов до поздних работ, то я стану утверждать, что наиболее интересное политическое решение книги «Что такое философия?» состоит во введении в делёзианский экспедиционализм едва заметной, но весьма значительной модификации, которая наделяет акт абсолютной детерриториализации не только способностью становиться и тем самым сопротивляться настоящему, но и способностью реагировать на историю.

В «Что такое философия?» Делёз не отказывается от своей ранней экспедиционистской позиции, согласно которой философ несводим к «психосоциальным типам», определяемым историей и географией, но теперь он так же утверждает, что и сама философия не может быть полностью от них отделена (Там же: 82, 102). Разработанная в этом тексте идея «концептуальных персонажей» предназначена именно для того, чтобы показать, как философия способна охватывать среду и абсолютно детерриториализованный философский план — и между этим понятием и понятием события вновь обнаруживается сильнейшая связь (см. Там же: 128). Концептуальные персонажи указывают на несинтезированные или шизоидные привычки философа, которые обычно синтетически нормализуются средой через актуализацию и выражение в психосоциальных типах (Там же: 78). Поскольку концептуальная практика состоит в активации жизни (понятой как неактивная сила, нуждающаяся в конструировании) посредством концептуального реагирования на аффект, она, тем самым, служит *повторному выражению* (или деконструированию) социально-экономической и даже биополитической нормализации/конструкции привычки — будем (политически) мыслить последнюю как определенное выражение или активацию неактивной силы доминирующими в социальном поле властными отношениями.

«Диagramматические черты» философского плана имманенции (о которых было сказано выше) тем самым выступают машинным шарниром между чистыми (не семиотизированными) понятия и их

¹⁷ См. Bianco (готовится к изданию).

социально-экономическими средами, благодаря которым концепты могут иметь прямые (био)политические эффекты независимо от рассмотренных ранее коллективных ассамбляжей. Более того, вовсе не обязательно ограничивать концептуальную практику узким, специализированным философским полем, поскольку в более общем смысле она затрагивает любое взаимодействие с понятием, которое подчеркивает присущее последнему измерение чистой креативности, превалирующей над семиотически-материальным измерением перепроектирования социально-экономических потоков в общественном поле. Если ранее я предположил, что считать имманентность единственной мерой плана значит трактовать ее внутренне — в отношении философской работы, а не более полно — в отношении истории (и географии), то это, следовательно, было верным лишь наполовину. Если изначально было заявлено, что план имманенции, населенный своего рода коллективными мыслью и практикой, которые стали возможными после мая 68-го, должен быть более фундаментально оценен теми материально-семиотическими потоками, которые он обуславливает (в пределе — своей способностью желаться на коллективном имперсональном уровне), а не только с точки зрения «философской» имманентности, то «Что такое философия?» предлагает вторую модель политически ангажированной концептуальной практики, в большей мере сфокусированную на концептуальном творчестве, нежели на использовании понятий в коллективных ассамбляжах.

5. Заключение

Каковы в таком случае дисциплинарное положение и функционирование политики в работах Делёза и Гваттари, если она не является, согласно утверждению Бадью, ни родовой этикой творения, охватывающей различные дисциплины и проистекающей из предустановленной философской онтологии, ни, напротив, философией истории, неспособной мыслить конкретные и сингулярные становления? Я утверждаю, что политика в их творчестве суть — это конкретная функция репотенциализации возможного. Для Делёза и Гваттари политика — это скорее политическая философия, основанная на философской дисциплинарной несводимости, которая обеспечивает философии уникальный доступ к (транс)дисциплинарному полю происходящих в истории концептуальных становлений. Мы видим, что как только философия отрывается от структуры и размывается на поле истории, из которого затем извлекает собственное философское содержание, исторически обусловленные становления могут быть концептуально выражены как философские события. Эти

события, или становления, не предшествуют определенным процессам философского конструирования концептов, нацеленных на то, чтобы объяснить (придать «консистентность») — пусть и частично — хаосу (никогда полностью не определимому потенциалу события). Будучи философскими и, следовательно, виртуальными, эти события, тем не менее, связаны с машинным измерением, благодаря которому коллективное мышление и действие могут репотенциализировать исторически и географически очерченное поле возможного, оказывая непосредственное политическое и практическое влияние на индивидуальное и коллективное тело.

Я предположил, что философское понятие раздваивается, обретая тем самым две дисциплинарные судьбы. Первая предполагает конструирование концепта на уровне коллективных ассамбляжей высказывания; в сфере практики это конструирование подводит черту под философией как автономной дисциплиной. С одной стороны, я показал, что структуралистскую проблематическую Идею заменяет история как трансдисциплинарная основа для извлечения событий философским понятием; с другой — мы увидели, что воплощение событий в социальном теле посредством коллективного мышления и действия на уровне машинных процессов желания реверсирует направленность философской дисциплинарности (производство событий) таким образом, что события уже нельзя рассматривать в отрыве от семиотически-материальных потоков, направляемых концептуальным конструированием (как семиотической формализацией) в коллективных ассамбляжах высказывания. Здесь уместнее говорить о том, что Гваттари позже назовет «этико-эстетической» практикой, в которой именно (эстетическое) ощущение виртуального события, или его аффективный заряд, используется для запуска творческого и коллективного мышления и действия, оказывающих влияние на политику. Тем не менее, извлечение этого ощущения из события требует некоторой степени концептуальной проработки в коллективных теоретических процессах. Именно здесь философия, взятая в качестве несводимой дисциплины, по-прежнему сохраняет свое вторичное сцепление с этими процессами, будучи незаменимым критическим инструментом.¹⁸

¹⁸ Об искусстве как дисциплине, которая, по Делёзу, мыслит ощущение виртуального события, см. (Vogue 2003: 178, 185). Действительно, у позднего Делёза (несомненно, находившегося под влиянием Гваттари) политическая категория «репотенциализованного возможного» онтологически ближе к полю искусства, чем философии. Чувственное становление события соответствует отношению «возможное/реальное», которое затрагивает только искусство, тогда как концептуальное становление события соответствует виртуальному и относится только к философии, а актуализация события связана с наукой и логикой (Делёз, Гваттари 2009 [1991]: 205; Делёз 1997: 180–181). Об эстетическом измерении политики Делёза и Гваттари см. (Alliez 2004b).

И все же в «Тысяче плато» возникает определенное напряжение между делёзовским пониманием текста как сугубо «философского» продукта и более практически ориентированными активистскими и «эстетическими» интересами Гваттари. Кажется, возникший раскол увеличивается: достаточно сопоставить трансдисциплинарную «этико-эстетическую» методологию позднего гваттарианского текста «Хаосмос» (Guattari 1995) с дисциплинарностью опубликованной за год до него книги «Что такое философия?». Это и есть вторая судьба философского концепта, состоящая в том, чтобы сохранять (и на деле реинтенсифицировать) дистанцию, отделяющую его от истории (даже если последняя мыслится как воплощение коллективно концептуализированных событий), но именно затем, чтобы успешнее вмешиваться в историю *против* истории. Это обсуждалось в терминах чистого творческого акта «сопротивления настоящему», который, однако, имеет место в воплощенном настоящем концептуальной практики и осуществляется через нее.

Здесь стоит вернуться к заявлению, которое Делёз сделал в одном из поздних интервью: он сказал, что (его с Гваттари) политическая философия основана на анализе исторического развития капитализма, или структурных мутаций, претерпеваемых его доминирующим способом накопления (Делёз 2004а: 218). Если их политическая философия должна быть рассмотрена в качестве политической онтологии (в избытке) (капиталистического) настоящего, чьи становления коэкстенсивны истории (сохраняя внешний характер по отношению к ней), тогда их творчество предстанет перед нами как трансформирующий ответ на одну из самых значимых мутаций капитализма в XX веке. Действительно, мы увидели, как на фоне мая 68-го и глобальных восстаний, которые сыграли роль поворотного пункта в истории капитализма прошлого столетия (пусть и в качестве становления, несводимого к этой хорошо задокументированной истории), концептуальный сдвиг подводит Делёза к «машинному» пути. Стоит заметить, что после этого работу Делёза больше нельзя считать ответом на послевоенную институциональную и «дисциплинарную» территориальность структурализма.¹⁹ Последний пункт требует дальнейшего развития в других исследованиях, но уже сейчас можно предположить, что трансформация «структурализма» в «постструктурализм» отражает, на теоретическом уровне, распад послевоенных институциональных форм, соответствующих фундаментальной мутации в накоплении капитала (по сути, его упадку в начале 1970-х).

¹⁹ О переходе от послевоенной «дисциплинарной» институциональной власти к возникшим после 1970-х модусам детерриториализованного «контроля» см. «*Post scriptum* к обществам контроля» (Делёз 2004в: 226–233).

В этом смысле можно указать на зарождающуюся (так полностью и не развитую) «вторую» делёзианскую политическую философию, возникшую приблизительно после 1984-го (в этом же году опубликован текст «Мая 68-го не было») и достигшую кульминации в «Что такое философия?», где присутствуют ламентации на тему провала, который май 68-го потерпел в попытке исторического осуществления радикальных социальных перемен. С точки зрения конъюнктуры, климат Франции после 84-го так же должен быть осмыслен в свете капитуляции коммунистической фракции правительства Миттерана (в 1984-м), а так же сопутствовавшего введению мер жесткой экономии; этот период Гваттари (2009) обозначал как «зимние годы». Это происходило в контексте наползающей тотализации глобализованного и (позднее) сетевого капитализма, то есть возникновения делёзовских обществ «контроля» и «коммуникации» (Делёз 2004в: 226–233). В то время как Гваттари пытается ответить на исходящие от описанного контекста вызовы посредством повторного утверждения «этико-эстетической» практики — на деле расширяя ее, с тем чтобы охватить «экософские» (Guattari 1995: 119–135) проблемы, отчасти разработанные с целью противостояния глобализационному видению мировой капиталистической экосистемы, — Делёз, в соответствии с моим предположением, движется в обратном направлении, повторно утверждая измерение философской несводимости и чистого концептуального творчества. Это приводит к реинтенсификации отличия становления от истории в рамках философской программы. Эта реинтенсификация предположительно должна была обеспечить импульс для обновления (так и не завершенного) теории репотенциализации, которое должно было сделать ее более адекватной современному миру — особенно в свете неолиберального проекта по систематическому демонтажу коллективностей.²⁰

Перев. с англ. Валерии Левчук и Дениса Шалагинова

²⁰ В этом контексте уместно противопоставить комментарии Негри касательно революционного потенциала «общего интеллекта» куда более пессимистичным взглядам Делёза на способность современных технологий коммуникации и контроля задавать своего рода коммунистические коллективности, связанные с понятием «множества» (Делёз 2004а: 215–225).

Библиография

- Бадью, Ален (2004). *Делёз. Шум бытия* [1997]. Москва: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», издательство «Логос-Альтера»/«Ессе homo».
- Бадью, Ален (2005). *Мета/политика: можно ли мыслить политику?* [1985] Краткий трактат по метаполитике [1998]. Москва: Логос.
- Деланда, Мануэль (2018). *Новая философия общества: теория ассамбляжей и социальная сложность* [2006]. Пермь: Гиле Пресс.
- Делёз, Жиль (1997). *Складка. Лейбниц и барокко* [1988]. Москва: Логос.
- Делёз, Жиль (1998). *Различие и повторение* [1968]. Санкт-Петербург: Петрополис.
- Делёз, Жиль (1999). «По каким критериям узнают структурализм?» [1967]. В кн.: Делёз, Жиль, *Марсель Пруст и знаки*. Санкт-Петербург: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетея.
- Делёз, Жиль (2003). *Нищие и философия* [1962]. Москва: Ad Marginem.
- Делёз, Жиль (2004а). «Контроль и становление» [1990]. В кн.: Делёз, Жиль, *Переговоры, 1972–1990*. Санкт-Петербург: Наука.
- Делёз, Жиль (2004б). «О философии» [1990]. В кн.: Делёз, Жиль *Переговоры, 1972–1990*. Санкт-Петербург: Наука.
- Делёз, Жиль (2004в). «*Post scriptum* к обществу контроля» [1990]. В кн.: Делёз, Жиль, *Переговоры, 1972–1990*. Санкт-Петербург: Наука.
- Делёз, Жиль (2011). *Логика смысла* [1969]. Москва: Академический проект.
- Делёз, Жиль, Гваттари, Феликс (2008). *Анти-Эдип: капитализм и шизофрения* [1972]. Екатеринбург: У-Фактория.
- Делёз, Жиль, Гваттари, Феликс (2009). *Что такое философия?* [1991]. Москва: Академический проект.
- Делёз, Жиль, Гваттари, Феликс (2010). *Тысяча плато: капитализм и шизофрения*. Екатеринбург: У-Фактория; Москва: Астрель.
- Делёз, Жиль, Гваттари, Феликс (2016). «Мая 68-го не было» [1984]. В кн.: Делёз, Жиль, *Мая 68-го не было*. М.: Ad Marginem.
- Фуко, Мишель (1996). «Что такое автор?» [1971]. В кн.: Фуко, Мишель, *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности*. Работы разных лет. Москва: Касталь.
- Хардт, Майкл, Негри, Антонио (2004). *Империя* [2000]. Москва: Праксис.
- Alliez, Éric (2004а). *The Signature of the World: What is Deleuze and Guattari's Philosophy?* Trans. Eliot Ross Albert and Alberto Toscano. London: Continuum.
- Alliez, Éric (2004б). "The BwO Condition or, the Politics of Sensation." In *Discernments: Deleuzian Aesthetics/esthétiques deleuziennes*, eds. Joost de Bloois, Sjeff Houppermans, and Frans-Willem Korsten, 93–112. Amsterdam: Editions Rodopi.
- Alliez, Éric (2006). "Deleuze avec Masoch." *Multitudes* 25: 53–68. <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2006-2-page-53.htm>
- Alliez, Éric (2011). "Rhizome (With no return)." *Radical Philosophy* 167 (May/June): 36–42. <https://www.radicalphilosophy.com/article/rhizome-with-no-return>

- Alliez, Éric, Claire Colebrook, Peter Hallward, Nicholas Thoburn, and Jeremy Gilbert (2009). "Deleuzian Politics? A Roundtable Discussion." *New Formations* 68.1: 143–87.
- Badiou, Alain (2009). "Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne?" *Cités* 4.40: 15–20. <https://www.cairn.info/revue-cites-2009-4-page-15.htm>
- Bianco, Giuseppe (forthcoming). "Philosophy and History of Philosophy. Deleuze as a Trainee Guard of Philosophy's Epistemological Borders." In *Deleuze, Guattari, and the Problem of Transdisciplinarity*, ed. Guillaume Collett. London: Bloomsbury Academic.
- Bogue, Ronald (2003). *Deleuze on Music, Painting and the Arts*. New York: Routledge.
- DeLanda, Manuel (2002). *Intensive Science and Virtual Philosophy*. London: Continuum.
- Deleuze, Gilles (2004). "The Method of Dramatization" [1967]. In *Desert Islands and Other Texts, 1953–1974*, ed. David Lapoujade, trans. Mike Taormina, 94–116. Los Angeles, CA: Semiotext(e).
- Deleuze, Gilles (2006). "Eight Years Later: 1980 Interview" . In *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews, 1975–1995*, trans. Ames Hodges and Mike Taormina, 175–80. Los Angeles, CA: Semiotext(e).
- Deleuze, Gilles (2007). "Preface to the American Edition of Difference and Repetition" [1994]. In *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews, 1975–1995*, trans. Ames Hodges and Mike Taormina, 300–303. Los Angeles, CA: Semiotext(e).
- Guattari, Félix (1984). "Machine and Structure." [1971]. In *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*, trans. Rosemary Sheed, 111–19. Harmondsworth: Penguin.
- Guattari, Félix (1995). *Chaosmosis. An Ethico-aesthetic Paradigm* [1992]. Trans. Paul Bains and Julian Pefanis. Bloomington: Indiana University Press.
- Guattari, Félix (2009). *Les Années d'Hiver. 1980–1985*. Paris: Les Prairies Ordinaires.
- Hallward, Peter (2006). *Out of this World: Deleuze and the Philosophy of Creation*. London: Verso.
- Jain, Dhruv, ed. (2009). *Deleuze and Marx*. Deleuze Studies 3 Supplement. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lundy, Craig (2012). *History and Becoming: Deleuze's Philosophy of Creativity*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Maniglier, Patrice (forthcoming). "Problem-Sharing." *Theory, Culture, and Society*. London: SAGE.
- Mengue, Philippe (2003). *Deleuze et la question de la démocratie*. Paris: Editions L'Harmattan.
- Montebello, Pierre (2008). *Deleuze. La passion de la pensée*. Paris: Vrin.
- Sauvagnargues, Anne (2010). *Deleuze: L'empirisme transcendantal*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Zourabichvili, François (1994). *Deleuze: Une philosophie de l'événement*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Zourabichvili, François (1998). "Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)." In *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, ed. Éric Alliez, 335–53. Paris: Synthélabo.