



Исток в бытии сосудов

Йоэль Регев

*Преподаватель Европейского университета в Санкт-Петербурге,
факультет социологии и философии
ул. Гагаринская, д. 6/1А, г. Санкт-Петербург, Россия 191187
E-mail: yregev@eu.spb.ru*

Исток сосудов выше, чем исток света (Жиль Делёз и материалистическая диалектика)

Аннотация

Статья посвящена прояснению отношений между философией Жюль Делёза и материалистической диалектикой. Опираясь на тексты Луи Альтюссера и Маркуса Габриэля, статья переформулирует основной вопрос материалистической диалектики — вопрос о «воспитании воспитателей» — в вопрос о возможности доступа к субсемантическому «множеству всех множеств». Подобная переформулировка позволяет выделить две основные стадии в истории материалистической диалектики: *материалистическую диалектику I, отождествляющую*

субсемантическое как таковое с практикой, и *материалистическую диалектику II*, разрабатывающую стратегии доступа к субсемантическому как данному в своей неданности и избыточности. Рассмотрение делёзовской философии в динамике ее развития позволяет указать на нее как на подготовку перехода к *материалистической диалектике III*, обеспечивающей нередукционистский и конкретный доступ к области «множества всех множеств».

Ключевые слова

Делёз, Альтюссер, Бадью, Габриэль, материалистическая диалектика

1. Материалистическая диалектика и проблема «множества всех множеств»

«Воспитатель сам должен быть воспитан» (Маркс, Энгельс 1955: 2) — вот самое краткое выражение фундаментальной позиции, лежащей в основе материалистической диалектики. Сами «воспитатели» при этом должны пониматься в предельно широком смысле и деантропоморфизированным образом. С одной стороны, мы являемся патологическими существами, «продуктами обстоятельств и воспитания» (Там же), детерминированными условиями собственного существования; все, что мы можем помыслить, и все, что мы можем сделать, определено социальными, психологическими, культурными, лингвистическими и какими угодно иными обстоятельствами. С другой стороны, мы обладаем способностью воздействовать на эти определяющие нас обстоятельства и тем самым детерминировать то, что детерминирует нас. Начиная действовать и говорить в рамках патологического и обусловленного, мы можем осуществить своего рода переключение, «переменить коня» (Лифшиц 2003: 107), и перевести наши высказывания и поступки в режим абсолюта, имеющего значимость для всех возможных обстоятельств и ситуаций, а значит наделенного властью переопределять границы обстоятельств и ситуаций, в которых мы начинали говорить и действовать.¹ Человек

¹ В этом своем аспекте материалистическая диалектика тесно связана с концепцией «авто-трансценденции»: режима функционирования способности, в котором она выходит за рамки породивших ее обстоятельств и начинает разви-

как видовое (природное) существо всегда обречен действовать внутри определяющего его мира, осваивать и усваивать его, но как существо родовое он наделен также способностью этот мир менять (Маркс 2000: 309–312). Второе утверждение не отменяет первого: специфичность позиции материалистической диалектики состоит именно в совмещении признания абсолютной обусловленности с не менее абсолютной возможностью на эту обусловленность влиять.

В наиболее отчетливом виде эта позиция и проблемы, с нею связанные, были сформулированы Луи Альтюссером в вопросе «трех всеобщностей» в статье «О материалистической диалектике» (Альтюссер 2006: 232–312). В любом процессе производства знания, с точки зрения Альтюссера, интерпретирующего марксов метод перехода от всеобщего к конкретному, происходит трансформация уже существующих, стихийных и идеологических «абстрактных» понятий (Альтюссер называет их «Всеобщность I») в специфические понятия, связанные конкретной структурой, формирующей основу того или иного поля знания («Всеобщность II»).² Такая трансформация составляет сущность всякого научного труда; осуществляется же этот труд с помощью всеобщности третьего рода, «Всеобщности III», отличной как от «Всеобщности I», так и от «Всеобщности II». Основной ошибкой Гегеля, превращающей его диалектику в идеалистическую, является именно неразличение этих трех типов всеобщего, отрицание качественной дисконтинуальности, существующей между различными «Всеобщностями» (Альтюссер 2006: 270). Именно из-за этого производство знания становится для Гегеля результатом саморазвития и самопорождения понятия, которое одновременно оказывается истоком, результатом и, главное, движущей силой и средством производства процесса собственного создания.

Идеалистический характер гегелевской диалектики заключается в том, что механизмы, детерминирующие производство смысла,

ваться в соответствии со своей собственной логикой, вне зависимости от намерений и целей тех, кто инициировал ее использование. Об автотрансценденции у Ханны Арендт и Ивана Иллича (см.: Дюпуа 2008: 7–71). Следует отметить, что у Дюпуа (равно как и у Арендт, и у Иллича) автотрансценденция «катастрофична» и разрушительна. Более позитивный подход можно найти в теории политического действия Рансьера (Рансьер 2006). Хотя термин «автотрансценденция» Рансьер не употребляет, именно способность действия переопределять то поле, в котором оно осуществляется, включая также и переопределение самого субъекта, является, по Рансьеру, основой «политического» и отличает его от «полицейского».

² Именно такое понимание материалистической диалектики лежит так же в основе утверждения Альтюссера о том, что гегелевская диалектика — это процесс без субъекта, которому не удастся удержаться в этой «бессубъектности», поскольку он сам оказывается своим собственным субъектом (Альтюссер 2005: 118).

редуцированы к самому смыслу и неотличимы от него. Таким образом, отличие материалистической диалектики от идеалистической заключается именно в том, что она не сводит обосновывающее к обосновываемому. Начиная с платоновского «Государства», диалектика определяется как способность иметь дело с а-гипотетическим, с областью, являющейся основанием для идей и аксиоматических наук с их региональными онтологиями, опирающимися на уже данное. Эта способность основана не на озарении и вдохновении поэтов, не на авторитете мифа и традиции, а на возможности методологического развертывания знания об этой области. Проблема идеалистической диалектики заключается в том, что она рассматривает область детерминирующего как своего рода «мышление плюс», сверхлогос. Материалистической окажется та диалектика, которая сможет обеспечить доступ к инстанции внерегионального «в себе» как к тому внешнему, что определяет мысль, но само по себе не является мыслью.³

Проблема материалистической диалектики близка к проблеме «субсемантического», которую формулирует Маркус Габриэль: «сущностной чертой мира является быть доступным через множество различных описаний» (Gabriel 2009: 15). Мир состоит из несводимых друг к другу региональных областей, каждая из которых предполагает собственные правила, определяющие, что для этой области является истинным и ложным, существующим и несуществующим. Такое положение вещей делает невозможным «наивный онтологический монизм», предполагающий соотносительность с тотальностью всего существующего, или с абсолютом как с «множеством всех множеств», описываемым с помощью предикативного языка (Gabriel 2009: 15–18). Такой монизм будет не в состоянии дать отчет о своем собственном генезисе: в этом случае «множество всех множеств» станет лишь еще одной предметной областью наряду со всеми остальными, и для описания тотальности мира потребуется бесконечная регрессия.

Именно в этой неспособности удержания области абсолютного, в редукции сознания, производящего фигуры, к еще одной из таких фигур, то есть в превращении его в еще одну объектную область, и состоит, с точки зрения Габриэля, ошибка Гегеля (Gabriel 2009: 45). Гегель признает существование дологического, но считает, что о нем можно дать логический отчет. Абсолютизируя понятие и подчиняя ему «множество всех множеств», Гегель не может выполнить сформулированную им же самим задачу — обеспечить доступ к области,

³ Сходную концепцию материалистической диалектики как имеющей дело с внешним, которое само по себе не является мыслью, но детерминирует мысль, развивает Славой Жижек, определяя детерминирующую область как «бессознательное» (Žižek 2004: 95–101).

которая производит смысл, но находится вне всякого смысла.

Как в таком случае может быть обеспечен нередуцирующий подход к области субсемантического? Казалось бы, у материалистической диалектики есть ясный ответ на этот вопрос: в практике. Именно такова позиция Маркса, еще в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» утверждавшего, что ключевой проблемой гегелевской диалектики было сведение всякого труда к «абстрактно-духовному» труду, а всякой работы — к работе мысли (Маркс 2000: 306). Пожалуй, наиболее ясно этот подход описан Альтюссером: практика идентифицируется здесь с тем, что является абсолютно внешним по отношению к мышлению и представляет собой «процесс трансформации, подчиняющийся своим собственным условиям», сопротивляющийся всякой редукции к тотальности или к истине, выразимой в речи и охватываемой зрением (Althusser 1990).⁴ Социальная практика — это процесс без субъекта и цели, и главной чертой марксистской философии является настаивание на нередуцируемом характере этого внешнего.

Действительно ли размещение внешнего в области практики решает проблему статуса инстанции, «детерминирующей детерминирующее»? Практика остается человеческой способностью: человек определяется ею не в меньшей степени, чем способностью мыслить. Речь, правда, идет о практике, понимаемой в предельно широком смысле — об общественном производстве, противостоящем деятельности отдельного субъекта, о своего рода внечеловеческой⁵ практике. Но ведь и гегелевское мышление — это не партикулярный психологический процесс, разворачивающийся в сознании отдельного индивида, а универсальное и внечеловеческое мышление.⁶ В каждом из этих случаев внечеловеческое воспринимается че-

⁴ Уоррен Монтэг осуществляет подробный обзор этапов эволюции мысли Альтюссера (Montag 2013). Представляется, что именно вопрос о нередуцирующем подходе к области «детерминирующего» формирует стержень, объединяющий различные стадии философии Альтюссера и мотивирующей переход от одной из них к другой (ср. также примечание 6 ниже).

⁵ Внечеловеческое (*inhuman*), противостоящее как гуманизму, так и антигуманизму и постчеловеческому, описывает Негарестани (см.: Negarestani 2014).

⁶ В патологичности сколь угодно широко понимаемой практики состоит главный тезис Лифшица в его полемике с Ильенковым. Лифшиц выделяет у Ильенкова два противоположных подхода к природе идеального, то есть того абсолютного, которое доступно человеку, несмотря на его детерминированность обстоятельствами: «Одна мысль состоит в том, что идеальное не принадлежит только человеческой голове, но имеет объективное существование, также как объективно существует его более широкая основа — всеобщее. Другая мысль состоит в том, что идеальное существует не как сознание отдельного человека, а как сознание общественное, коллективное и притом воплощенное в предметах труда и культуры. Можно с полным убеждением сказать, что эти мысли не совпадают и

рез призму «слишком человеческого» и оказывается смешанным с ним.⁷ С этой точки зрения гегелевская «редукция к мышлению» ничем не лучше марксовой «редукции к практике».

2. Материалистическая диалектика II: вертикальное разрезание и горизонтальное замыкание

Что такое материалистическая диалектика? Этот вопрос подразумевает два возможных ответа. С одной стороны, материалистическая диалектика в узком смысле этого слова (*материалистическая диалектика I*) это результат попытки Маркса избежать отождествления с логической областью инстанции, что находится вне смысла и детерминирует всякий смысл. Маркс размещает эту инстанцию в области практики. Однако в ходе самого этого размещения раскрывается (пусть только как пропускаемое и остающееся за спиной) пространство *материалистической диалектики II* — материалистической диалектики, избегающей отождествления с инстанцией, «воспитывающей воспитателей», с какой угодно человеческой способностью, и настаивающей на том, что мы обладаем знанием, методом и протоколами, позволяющими иметь дело с этой областью «внечеловеческого». Особый характер этого знания и основанного на нем метода и становятся основным вопросом *материалистической диалектики II*. Каким же образом патологическое и конечное, то есть детерминированное своими способностями существо, может превзойти собственные пределы? Единственный ответ кроется в раскалывании самих способностей, выявлении того или иного внечеловеческого ядра, находящегося в самой сердцевине человеческого (Negarestani 2014),⁸ переводе способностей во внечеловеческий модус функцио-

даже прямо противоречат друг другу». (Лифшиц 2003: 199–200). Во втором случае идеальное является производным от труда, от человеческой практики и, по Лифшицу, все еще является слишком человеческим, недостаточно объективным и универсальным.

⁷ Такого рода разочарование в практике послужило причиной отказа позднего Альтюссера от «материалистической диалектики» и перехода к «философии встречи» и алеаторному материализму, фиксирующего области «соединения как такового», несводимого ни к логике, ни к практике. Паттерны этого соединения определяют возможные комбинации «атомов» и складывающихся из них «положений вещей» и «миров» (см.: Suchtig 2004).

⁸ Материалистическая диалектика в расширенном понимании (*материалистическая диалектика II*) включает в себя теоретические стратегии, авторы которых не всегда заявляют о себе как о сторонниках материалистической диалектики (Реза Негарестани — лишь один из таких примеров). Эта ситуация является

нирования (модус абсолюта). Я выделяю две ключевые стратегии такого раскалывания, которые можно обозначить как *вертикальное разрезание* и *горизонтальное замыкание*.

В основе стратегии *вертикального разрезания* лежит механизм двойной трансгрессии, действие которого определяет топику высшей способности и кардинальной неспособности, или тотальной мобилизации и абсолютной капитуляции. Его цель — обеспечить данность неданного, то есть данность того, что находится вне досягаемости человеческих способностей, но должно быть дано как таковое, именно как неданное. Это «данное неданное» приостанавливает функционирование способности и обеспечивает вторжение внешнего, которое именно за счет этой остановки будет зафиксировано как таковое. Для фиксации способность сначала задействуется в максимальной степени; затем первоначальная трансгрессия «высшего напряжения усилий» превосходит вторую трансгрессией, выходящей за пределы самого выхода за пределы, и ведущей в намечаемую им область «абсолютного бессилия», очерчиваемую как лежащую за пределами «высшего усилия».⁹

Именно такая стратегия двойного прыжка лежит в основе той формы, в которой материалистическая диалектика представлена в современной мысли: диалектическом материализме Алена Бадью и Славоя Жижека.¹⁰ Для обоих в равной степени важен как полюс ко-

следствием того, что материалистическая диалектика отождествляется с «материалистической диалектикой в узком смысле», или *материалистической диалектикой I*. Материалистическую же диалектику в широком смысле можно назвать, как выражался Гуссерль, «мечтой всей новоевропейской философии» (Гуссерль 1999: 135) — от Декарта и Спинозы до Деррида, Фуко и Мариона (постольку, поскольку для всей этой философии именно вопрос о доступе к области «субсемантического» является ключевым).

⁹ Основа стратегии *вертикального разрезания* — гегелевская диалектика. Впрочем, она лишь развивает и выводит за пределы эпистемологии кантовскую модель «легкокрылого голубя», которому следует удерживаться «над» почвой эмпирического, не полностью отрываясь от нее, но и не отказываясь вовсе от полета (Ревев 2015: 17–18). По Канту, изначальной диспозицией высшей способности и высшей неспособности оказываются взаимоотношения между рассудком и разумом, или между трансцендентальной аналитикой и диалектикой. Этот механизм затем перезапускается в философиях различия, причем вторая стадия движения двойного прорыва как бы складывается внутрь первой, а над ней надстраивается еще одна. Наиболее показательна здесь философия Жака Деррида, в особенности его текст о гегелянстве без границ: гегелевская негация здесь выступает первой ступенью прорыва как высшее усилие разума, впрягающее внешнее в работу производства смысла и истории, а над ней надстраивается батаевская суверенность, «безработная негативность», обеспечивающая доступ к чистому внешнему «различанию» с его абсолютным бессилием (Деррида 2000).

¹⁰ О диалектическом материализме Бадью и Жижек как об утверждении

нечности, обусловленности и патологичности человеческого, так и возможность доступа к абсолюту, которая не отменяет этой конечности и осуществляется как бы вопреки ей.¹¹ В обоих случаях инстанция, детерминирующая детерминируемое, не отождествляется с практикой. Доступ к ней обеспечивается именно благодаря механизму «выхода за пределы выхода». В случае Бадью этот механизм устроен как движение от «сосчитанного как одного» к пустому множеству как основанию всякой онтологии, а от него — к ультраединому событию (Badiou 1988). В случае Жижека аналогичный механизм задействован в движении от воображаемого к некогерентному и расколотому символическому, а от него — к «синтому», находящемуся по ту сторону раскола (Жижек 1989; 2003).¹²

Доступ к абсолюту в рамках стратегии *вертикального разрезания* обеспечивается как минимальное проникновение внешнего, приостанавливающее регулярное функционирование способности, то есть буквально выбивающее ее из колеи. Это не противоречит тому, что подобного рода приостановка (и выбивание из колеи) может и должна фундировать последующий процесс сверхинтенсифицированного разворачивания способности в новой ситуации (в смещенной колее). Вся история развития стратегии *вертикального разрезания* — это история попыток сохранить равновесие между выбиванием из колеи и интенсифицированным движением, возникающим в результате этого выбивания. *Горизонтальное замыкание* противопоставляет этому механизму двойного выхода стратегию *резонанса*, основанную на взаимной отсылке способностей. Абсолют здесь дан не как прорыв (или прорыв внутри прорыва), а как то, что находится между способностями и раскрывается в их отсылке друг к другу. Так, например, именно удержание абсолюта во взаимной отсылке способностей у Лифшица можно противопоставить редукции к практике со стороны Ильенкова: «сверхидеальное», вещь, приходящая к собственному понятию, дана в «движении реального навстречу мысли»; сознание отыскивает в практике точки, «зараженные всеобщностью», но нуждающиеся в освобождении от патологического, которое может быть завершено лишь мыслью (Лифшиц 2003: 117–293).

автономности идеального, несмотря на его фундированность материальным (см.: Johnston 2014).

¹¹ Ср. утверждение Бадью о существовании истины «по диагонали» по отношению к «телам и языкам» (Badiou 2007: 9–49).

¹² Жижек применяет этот механизм, разъясняя суть «материалистического ядра христианства» (Жижека 2003). Однако наиболее ясно стратегия «двойного прыжка» представлена в «топике дискурсов», развернутой Бадью в книге об апостоле Павле: дискурс апостола находится по ту сторону дискурса пророка или дискурса различия, который в свою очередь представляет собой «обратную сторону» гомогенизирующего дискурса закона (см.: Бадью 1999).

Аналогичные отношения между практикой и теорией присутствуют в ранних маоистских текстах Бадью, противопоставляющего анархии желания Делёза и Гваттари процесс, в ходе которого спонтанность масс и интеллектуальное лидерство партии постоянно отсылают друг к другу (Badiou 1977). Точно так же в проекте «ингуманистического просвещения» Негарестани следовать взятому на себя обязательству, существующему в темпоральности «назад из будущего», получается благодаря постоянной взаимной коррекции практики и теории, отсылающих друг к другу (Negarestani 2014).

Таким образом, каждая из способностей развивается по своим собственным законам, но они, тем не менее, замыкаются друг на друге отсылая друг к другу. И именно в этой никакими рациональными средствами не гарантированной «пинг-понговой» взаимоотсылке способностей и разворачивается абсолютное — как своего рода «пространство упругости», не могущее быть сведенным ни к одной из способностей и раскрывающееся только в результате взаимодействия между ними, как «порядок и связь», общие для них, но при этом не предшествующие их разворачиванию, а возникающие лишь по ходу его и данные лишь в подобного рода «между».¹⁵

История взаимоотношений между этими двумя типами переключения способностей в режиме «перемены коня», различных модусов и эпох *вертикального разрезания* и *горизонтального замыкания* еще только должна быть написана. По сути дела, это будет история всей новоевропейской философии. Эта история во многом окажется историей взаимной слепоты: конфликт *вертикального разрезания* и *горизонтального замыкания* имеет место на всем ее протяжении, однако ни разу не становится объектом рефлексии в чистом виде, не превращается в ее содержание «для себя». Меня здесь, однако, интересует момент завершения этой истории — момент, благодаря которому ее контуры и суть лежащего в ее основании конфликта ретроактивно делаются различимыми. Это момент возникновения философии Жюль Делёза. Впрочем, как будет показано далее, и в его случае слепота исцеляется лишь частично.

¹⁵ В наиболее полной и законченной форме стратегия резонанса присутствует в текстах Делёза, о чем будет сказано далее в статье. Делёз также убедительно демонстрирует, что отношение к «словам и вещам» именно как к дивергентным сериям, отсылающим друг к другу, является ядром мысли Мишеля Фуко (Делёз 1998). Стоит отметить, что выявление *вертикального разрезания* и *горизонтального замыкания* как доминирующих стратегий *материалистической диалектики II* возможно во многом благодаря формализации этих стратегий в делёзовской мысли.

3. Делёз: опыт материалистической демонологии

Взаимоотношения между *двойной трансгрессией* и резонансом движет делёзианской философией, однако эта движущая сила практически никогда не делается ее темой и объективным содержанием. Единственное исключение — книга про Захер-Мазоха: здесь резонанс и трансгрессия становятся предметом рассмотрения в качестве организующих принципов двух перверсий, садистской и мазохистской (Делёз 1992). Утверждение махозистской стратегии в ее автономии выражает «искусство фантазма» как отсылку друг к другу двух невозможных миров. Наряду с садистской стратегией «двойного прорыва», подталкивающей героя Сада к тому, чтобы всегда добавлять к уже совершённом преступлению еще одно, мазохистский резонанс описывается Делёзом как способ выявления раскола в поле трансцендентального, как средство обеспечить данность «той стороны» принципа наслаждения — то есть как средство сделать невозможное данным и осуществленным без того, чтобы оно утратило свою невозможность (1992: 292–293).¹⁴

Трансгрессия и резонанс делают объектами делёзовской философии «для себя», однако происходит это под маской дескрипции, как описание художественных различий между мирами Сада и Мазоха, или симптоматологических различий между двумя типами перверсии. Важность дополнения двойной трансгрессии резонансом объясняется необходимостью воздать справедливость Мазоху (Там же: 312). Так, Делёз указывает на нечто ускользавшее от внимания, с одной стороны, теоретиков, писавших о Саде, но игнорировавших Мазоха (Батай, Сартр, Клоссовски и Бланшо), а с другой, психоаналитиков, рассматривавших садизм и мазохизм как различные формы одного феномена (прежде всего Фрейда). Речь здесь идет о «естественной истории» перверсий, как позже скажет Делёз (Делёз 2004: 39).¹⁵ У нас нет никаких оснований не доверять этому утверждению, кроме одного — немотивированного и навязчивого повторения: именно алгоритм *трансгрессия/резонанс* является схемой делёзов-

¹⁴ В первом случае «возможность невозможного» обеспечивается как «данность неданного», которое дано именно как постоянно ускользающее, как «момент божественной анархии», «хаотической природы», возможной лишь в переходе от одного порядка к другому; во втором — как совмещение двух несовместимых друг с другом миров в невозможном фетишистском объекте (см.: Ревев 2016: 57–73).

¹⁵ Справедливую критику этого утверждения и указание на «мессианский» характер Делёзовской теории кино можно найти у Рансьера (Rancière 2001: 150).

ской мысли.¹⁶ На разных этапах развития свой философии Делёз будто компульсивно повторяет один и тот же жест. Он выстраивает механизм двойной трансгрессии, обеспечивающей удерживание внешнего как разрыва, а затем присоединяет к нему механизм резонанса, связи без связи между сериями. Различные концептуальные поля (принадлежащие онтологии, психоналитической теории, истории кино) служат Делёзу полигонами, на которых раз за разом разворачивается одна и та же последовательность механизмов. При этом сам этот «пражест» — *трансгрессия/резонанс* — ни разу не объясняется и не рефлексивируется: Делёз не предупреждает о том, что он делает, не сообщает постфактум о пройденном пути, но раз за разом идет по нему, и, дойдя до конца, начинает его заново.

Философия Делёза словно одержима неким демоном (впрочем, начиная с Сократа, это верно для всякой философии): по ее поверхности то и дело пробегают корчи и судороги. Такого рода регулярная судорога конституирует поверхность, то есть содержание понятий и порядок их разворачивания. Имя этого демона, заставляющего двигаться мысль Делёза и определяющего последовательность его шагов, не высказывается и остается неизвестным, и именно на этой невысказанности основывается его власть.

Наша цель заключается в проведении ритуала материалистического экзорцизма. Следует обернуться к демону лицом к лицу, узнать его имя и его суть. Материалистической эта демонология является постольку, поскольку при прояснении сущности демона в сторону отбрасывается антропоморфная мишура вроде воли, намерений и целей. Всякий демон — это динамически-пластическая последовательность жестов, схем, предшествующих телеологии и смыслу.¹⁷ Уметь обращаться с демонами означает уметь осознать эту силу навязывания — только так можно превратить взаимодействие с ним

¹⁶ Бадью справедливо указывает на «монотонный» характер мысли Делёза, и на тот факт, что различные смысловые поля служат Делёзу пространством для запуска одного и того же концептуального механизма (Бадью 2004: 24–30). Книга Бадью остается наиболее последовательной попыткой выявления системы делёзовской мысли, однако «мазохистская» составляющая этой системы остается для Бадью полностью неразличимой. Так, его книга кладет начало целому ряду исследований, обнаруживающих в философии Делёза механизм двойного прыжка (двойной трансгрессии) и критикующих его за то, что этот прыжок недостаточно радикален, так как вторая его стадия все еще может обернуться первой (см.: Zizek 2012; Culp 2016).

¹⁷ Истоком подобного понимания жеста как области «субсемантического», области, где формируется смысл и которая поэтому первична по отношению ко всякому установленному и данному смыслу, является феноменология Мерло-Понти (см.: Мерло-Понти 1999: 198–203). О близком понимании жеста у русских формалистов (см.: Сироткина 2014: 16–17).

из пассивного подчинения неизвестной силе в активный допрос этой силы, в ходе которого она может быть расколота и перенаправлена.¹⁸

В пляске демона, пока остающегося безмянным, можно обнаружить три этапа, или три логических такта. Внутренним ядром корпуса делёзовской философии являются три цикла, каждый из которых состоит из двух книг (любопытным образом тематическое деление этих циклов соответствует разделению кантовских критик): «Различие и повторение» и «Логика смысла» (онто-эпистемологический цикл); «Анти-Эдип» и «Тысяча плато» (этико-политический цикл); «Образ-движение» и «Образ-время» (эстетический цикл). Первая из книг каждого цикла организована в соответствии с садистско-трансгрессивной, а вторая — с мазохистско-резонансной логикой. Причем с каждым следующим циклом растет степень осознания того, что обе книги являются частью одного механизма: «Различие и повторение» и «Логика смысла» формально совершенно различны; «Анти-Эдип» и «Тысяча Плато» входят в диалогию «Капитализм и шизофрения», а «Образ-движение» и «Образ-время» представляют две части одной книги о кино, объединенные хронологической последовательностью развития кинематографа.

Если выделить в упомянутом выше корпусе садистскую линию («Различие и повторение», «Анти-Эдип», «Образ-движение») и мазохистскую («Логика смысла», «Тысяча плато», «Образ-время»), то несложно увидеть, что именно связывает эти тексты, и зафиксировать их узловые моменты. Речь здесь, правда, идет скорее о квазипричинности,¹⁹ нежели о структуре, так как эти узловые моменты не только появляются в разных понятийных контекстах, но и сама связь между ними разнится: их появление мотивируется в разных случаях различным способом. Повторяющаяся последовательность не отменяет, но разворачивается поверх концептуальных связей книг, при этом факт повторения этой последовательности указывает на то, что для его объяснения этих связей недостаточно.

Для «садистской серии» можно указать на три таких сверхпричинных повторяющихся момента: 1) историю падения, 2) тройственный механизм устройства заблокированного мира, 3) двойной прыжок

¹⁸ Квентину Мейясу, предлагающему относиться к Делёзу как к философу-досократу, от которого сохранились только два высказывания (Meillassoux 2007: 65), я предлагаю относиться к текстам Делёза как к сохранившейся документации, описывающей отправление эзотерического ритуала; эзотерического хотя бы потому, что не только о его сути ни разу ничего не говорится, но и сам факт его существования тщательно скрывается.

¹⁹ О понятии квазипричинности (см.: Делёз 2011: 128–136). Не заявляя об этом открыто, Делёз развивает здесь альтюссеровское понятие «сверхдетерминации», обосновывая его логически и онтологически.

к искуплению. Во всех трех книгах «садистской серии» все начинается со своего рода квазигностического мифа: истории о том, как реальность выпадает из самой себя и запутывается в самой себе. Мир, как он нам дан, дан как результат этого самозапутывания и находится под властью своего рода «злого демиурга» — инстанции, блокирующей всякий прорыв к изначальному²⁰ (точнее, подменяющей собой это изначальное, которое не совсем верно называть изначальным, поскольку для мира, с которым мы обычно имеем дело, этого изначального вообще никогда не было). Власть этой инстанции приобретает тройственную структуру, определяющую основные черты падшей реальности. Важно, что блокирующая инстанция как бы присваивает себе и перенаправляет всякий прорыв и всякую попытку освобождения (и может его даже всячески поощрять): любые попытки выхода за пределы будут неминуемо приводить к ней и только к ней. Именно поэтому для настоящего восстания против сил блокирования необходим двойной прорыв. Знание условий порабощения — необходимое условие освобождения: гнозис книг «садистской серии» разворачивает историю коллапса реальности только затем, чтобы указать на способы и условия конструирования механизма двойной трансгрессии, обеспечивающей доступ к началу, которого никогда не было (впрочем, в тот момент, когда оно все-таки достигается, ретроактивно выясняется, что никогда и не было ничего кроме него).

Сходство структурных моментов более всего заметно в «Анти-Эдипе» и «Образе-движении» (что согласуется с уже прежде отмечавшимся фактом нарастания степени ясности присутствия демона по мере хронологического развития делёзовской мысли). Здесь «история падения» воспроизводится дважды практически буквально, но с разными действующими лицами. В «Анти-Эдипе» это история о машинах желания, функционирование которых в режиме «коннективного» синтеза (где то, что продуцирует, одновременно является продуцируемым, а прерывание потока в то же время оказывается его возобновлением) прерывается появлением кататонического «тела без органов» (Делёз, Гваттари 2007: 11–43). В «Образе-движении» та же история рассказывается на манер Бергсона: о плане имманентности материи света, вселенной, в которой все воздействует на все всеми своими гранями, но чья универсальная изменчивость блокирована «черным экраном» сознания живого существа, осуществляю-

²⁰ О философии Делёза как о «спиритуализме искупления», направленном на разрушение всего конкретного и материального ради бегства к «экстра-мирной» интенсивности творчества (см.: Hallward 2006). Следует отметить, однако, что, как и во многих других случаях (см. примечание 12), такая критика принимает во внимание лишь одну, садистскую составляющую делёзовского философского механизма, полностью игнорируя вторую.

щим селекцию образов в соответствии с жизненными потребностями (Делёз 2004: 106–112). В «Различии и повторении» имеется своего рода протоистория коллапса, персонажами которой являются понятия: здесь речь идет о подчинении унивокального и виртуального «вечного возвращения различного» тождеству и идентичности (Делёз 1998: 45–95).

Однако различие действующих лиц не может скрыть общность нарратива: речь идет о мире, который в терминах лурианской каббалы²¹ можно обозначить как «мир света без пределов», мир бесконечной текучести, делающей невозможной установление границ, которые разделяют воздействующего и принимающего воздействие, причину и следствие, и учреждают иерархию сущего.²² В этом мире появляется «искра тьмы», объект=х, замораживающий и затормаживающий — но не довольствующийся этим.

Главным следствием появления блокирующей инстанции во всех этих случаях становится своего рода *подворачивающее присваивание*: сила блокирования переподчиняет себе изначальный «мир текучести», превращая себя в его творца и утверждаясь в качестве ультимативного истока, дающего всему, что существует, санкцию на то, чтобы быть. Тело без органов не только вытесняет машины желания, но как бы «подвешивает» их *на себя*, представляя себя порождающей их инстанцией. Точно так же «черный экран» сознания представляет себя источником тех образов, которые он на деле «вычитает» из вселенной материи-света: отныне они существуют лишь как данные сознания, тем или иным образом порождаемые им. (Это не совсем ложное утверждение: поскольку в качестве замороженных и нарезанных кадров эти образы действительно представляют собой порождение «вычитающей» деятельности сознания. Сходным образом зарегистрированные и распределенные по различным носителям интенсивности желания являются результатом затормаживающего эффекта тела без органов, и именно в таком качестве, как зарегистрированные и распределенные, они оказываются следстви-

²¹ См. Vital (1974: 5–9).

²² Ср.: «Дело в том, что всегда есть машина, производящая поток, и другая, подсоединения к ней, производящая срез, выборку из потока... А поскольку первая машина, в свою очередь, подключена к другой, по отношению к которой она действует как срез или выборка, бинарная серия оказывается линейной во всех направлениях... Желание заставляет течь, само течет и меняется» (Делёз 2007: 18) «Не существует движущегося тела, которое отличалось бы от произведенного им движения, и не существует тела движимого, которое отличалось бы от воспринятого им движения. Все предметы, то есть все образы, совпадают с собственными действиями и реакциями: такова универсальная изменчивость... Каждый образ воздействует на другие, на “все их грани” и “всеми своими элементарными частицами”» (Делёз 2004: 108).

ем действия тела без органов и, следовательно, порождены им.) Аналогично тождество представляется необходимым условием различия и повторения, предшествуя им и определяя их.

Три типа образов: образ-перцепция, образ-эмоция и образ-действие (Делёз 2004: 112–118) и три типа исторически существовавших способа кодификации потоков желания и «полного тела социума: варварский, деспотический и капиталистический (Делёз 2007: 217–414) — определяют модус существования «покоренной интенсивности», форму потоков желания и потоков света-материи, отфильтрованных и подчиненных блокирующему их демиургу. Описание взаимоотношений и параллелизма, существующих между этими механизмами, гарантирующими устойчивость запутанного в себе мира, стоит рассматривать как отдельную задачу. Можно утверждать, что в обоих случаях они представляют собой «историю падения», пересказанную с точки зрения порабощителей, то есть «тела без органов» и «черного экрана». Каждый из видов полного тела социума и каждый из типов образов соответствует одному из этапов этой истории (мир до падения — демиург — порабощенный мир), но истории, увиденной «косым взглядом» демиурга. Что касается «Различия и повторения», то в этом произведении три синтеза времени образуют протоформу тройственной организации «мира падения», подчиняющую «симулякр» тождественному и единому.

Переворачивающий демиург блокирует все попытки подрыва своей власти прежде всего с помощью фальсификации. В перевернутой вселенной все попытки прорыва будут упираться в поддельное внешнее как в картонный очаг, нарисованный на стене и скрывающий за собой настоящий выход. В условиях подмены вытесненного его репрезентацией, абстрактным представлением нехватки и пустоты, протест никак не угрожает господствующим силам вытеснения; они могут даже одобрять и поддерживать такой протест, упрочивающий и утверждающий их власть.

Противоядие, призванное остановить подобного рода двойное запираение, заключается в последнем такте, общем для текстов «сэдистской серии». Для того чтобы противостоять блокированию переворачивающего демиурга, необходимо прыгнуть «дальше самого далекого прыжка» (Делёз 1998: 56). Двойная трансгрессия представляет собой именно такую стратегию выхода за пределы выхода: для преодоления поддельного внешнего необходимо всегда добавлять к прыжку, ведущему к псевдовнешнему, еще один, пробивающий картонные декорации.

Это двухфазовое движение разворачивается в каждой из книг «сэдистской серии» по нескольким разным траекториям:²⁵ власть са-

²⁵ Наиболее полный список форм двухфазового движения, встречающегося-

дистской трансгрессии осуществляется не путем превращения двойной трансгрессии в «глубинную структуру», в соответствии с которой распределяются понятия в книге. Навязчивое повторение функционирует также и внутри каждого отдельного текста: двойная трансгрессия становится чем-то вроде аттрактора, притяжение к которому приводит к тому, что двухфазовое движение, ведущее «дальше самого далекого прыжка», воспроизводится раз за разом, прочерчивая собою пространство каждой из книг. Тем не менее для каждой из них можно выделить доминирующую фигуру, вокруг которой располагаются все остальные, формируя ее шлейф.

Для «Анти-Эдипа» такой доминирующей фигурой является организующее все концептуальное пространство книги двойное движение от кодификации «поток» в полном теле социума к их капиталистической декодификации, сопровождающейся, однако, аксиоматизацией (классический «эдипальный» психоанализ — господствующая идеология этой «прерванной революции», высвобождающей желание из частичных инвестиций, лишь для того, чтобы полнее привязать его к кастрации и нехватке). Второе движение ведет уже от этой капиталистической полумеры к полному высвобождению потоков в шизоанализе. В «Образе-движении» функцию «высвобождения реальности» из самозапутанности осуществляет кино как «мир наизнанку»: механизм «самозастревания» плана имманентности запускается в обратную сторону двойным движением от застывших срезов к плану, а от плана к «незамкнутому целому» монтажа (Делёз 2004: 118–124).²⁴ В «Различии и повторении» виртуальное высвобождается движением от тождества метафизического образа мышления, основанного на идентичности и узнавании, к различию, а от него — к «вечному возвращению различного», которое происходит за счет различения между *differentiation* и *différenciation*. (Делёз 1998: 148) Этим триумфальным размыканием власти демиурга завершается движение всех трех текстов, составляющих «садистскую» часть делёзовского корпуса. Однако именно в момент триумфа над демиургом происходит нечто непредусмотрен-

ся у Делёза, можно найти у Бадью, называющего это движение «двойной аскезой», ведущей от связности к отсутствию связи, а от него — к связанности нового типа (Бадью 2004: 126–137).

²⁴ Возврат к «плану имманентности» прежде всего осуществляется благодаря тому, что в процедуре, обратной «онтологической» редукции движения к застывшим срезам, отдельные кадры превращаются в движение в «монтажном плане», то есть в отрезки пленки между двумя склейками. План представляет собой «единство движения, достигающееся с помощью включаемых в него и ему не противоречащих коррелятивных множеств» (Делёз 2004: 71). Фильм, Однако представляет собой «целое», образующееся путем комбинирования подобных отрезков восстановленного движения в монтаже.

ное: к трем элементам добавляется четвертый, полностью смешивающий карты и выбивающий почву из под ног. Именно эта смещающая функция и выполняется механизмом двойного резонанса.

В наиболее законченной форме это выдергивание ковра из-под ног осуществляется в дилогии о кино. После того как первый том завершает описание самораспутывания реальности и ее возвращения к плану имманентности, выясняется, что эта имманентность была уже «изначально падающей». Движение материи-света в двойном восхождении — всего лишь срез времени, его косвенная и абстрактная репрезентация. Ключевым механизмом, обеспечивающим данность времени в его чистом и нередуцированном виде, является гевавтономия²⁵ акустического и визуального: время дано здесь как «всегда-еще», как основание и движущая сила для следующего шага, как «порядок и связь», общие для звуков и для образов, но не предшествующие им, а разворачивающиеся только в резонансе и их взаимной отсылке, но разворачивающиеся как то, что конституирует и собирает их (Делёз 2004: 567–593).

Точно так же за американскими горками падений и восхождений «Анти-Эдипа» следует ризоматическая и плоская вселенная «Тысячи плато», в которой план консистентности дан как «система страт», при этом каждая страта конституирована взаимной отсылкой плана выражения и плана содержания, не связанными друг с другом (Делёз, Гваттари 2010: 66–123). Абстрактная машина плана консистентности дана в резонансе между содержанием и выражением, а их отношение характеризуется не как соответствие, но как «изоморфизм и взаимное предположение» (Делёз, Гваттари 2010: 74). Такая машина конституируется резонансом между сериями как конституирующая и порождающая их, как «абстрактная Машина», которая «существует одновременно как развитая на дестрагифицированном плане, которой она чертит... и как обернутая каждой стратой, чье единство композиции определяется ею, и даже как наполовину воздвигнутая на некоторых стратах, чью форму схватывания она определяет» (Делёз, Гваттари 2010: 117).²⁶

²⁵ Делёз использует этот кантовский термин для обозначения особого типа фильмов, в которых акустическое и визуальное развиваются по своей собственной логике, не иллюстрируя и не репрезентируя друг друга. При этом между ними существует «связь без связи», предотвращающая распад фильма и превращение его в хаотический поток образов (Делёз 2004: 567–592).

²⁶ Марксизм и структурализм критикуются Делёзом именно как попытки замкнуть резонанс, остановить движение, в котором дана парадоксальная порождающе-порождаемая инстанция, свести его к зависимости одной серии от другой, редуцировав содержание к выражению или выражение к содержанию. Диктат означающего проблематичен не в меньшей степени, чем диктат содержания (базиса и инфраструктуры) — поскольку абстрактная машина дана лишь как диа-

«Логика смысла» представляет собой первый случай, в котором рядом с машиной двойного выбрасывания наружу устанавливается машина резонанса. Тактика этой книги, пожалуй, ближе всего к кантовскому трансцендентальному проекту, причем роль рационализма и эмпиризма здесь исполняют аналитическая философия и феноменология. Если Кант отказывается и от рационалистической попытки редуцировать чувственность к идеям, и от эмпиристской редукции идей к ощущениям, пытаясь выявить трансцендентальные микромеханизмы, существующие в резонансе между сериями чувственного и рассудочного, то Делёз сходным образом отказывается и от аналитической попытки редуцировать смысл к логике, и от стремления выявить бездну хаотического становления телесности как нечто, лежащее в основе всякого смысла. Механизмы поверхности первичны и по отношению к аналитической высоте, и по отношению к феноменологической глубине. Парадоксальный объект *смысл/событие* существует между языком и вещами как выражаемое предложение, атрибутируемое вещам (Делёз 2011: 23–44), или как то, что может быть удержано лишь в качестве поверхности, данной в резонансе между глубиной и высотой, одновременно порожденное и порождающее (Делёз 2011: 128–135).

4. Свет и сосуды: материалистическая диалектика III

Вернуть падшую реальность к той изначальной точке падения, которой никогда не существовало, удержать эту реальность в выходе за пределы всякого выхода, а потом отодвинуть в сторону и расположить рядом с этим маниакально-депрессивным аттракционом другой, упруго отбрасывающий нас от одной стенки к другой: таковы предписания ритуала служения демону, коим одержима делёзовская философия. Каково имя этого демона? Сопоставив два предыдущих раздела, можно без труда ответить на этот вопрос. Делёзовская философия одержима *материалистической диалектикой*. Именно две основные стратегии расщепления конечных человеческих способностей и их перевода в модус абсолюта образуют те полюса, движение между которыми образует «делёзианский ритуал».

В чем секрет этой навязчивости, какова та сила, что заставляет Делёза раз за разом проходить маршрут от трансгрессии к резонансу и размещать их рядом друг с другом? Можно приблизиться к ответу, если обратить внимание на тот факт, что две основные стра-

грамма, существующая во взаимной отсылки серий. Точно такую же критику можно обнаружить уже в «Логике смысла» (см.: Делёз 2011: 71).

тегии *материалистической диалектики II* не до конца достигают поставленной цели. *Материалистическая диалектика II* основана на предположении, что, во-первых, при определенном использовании всякой способности в ней может обнаружиться нечто большее, чем она сама, а во-вторых, при условии высвобождения этой «нечеловеческой сердцевины человеческого» мы можем попасть в область «воспитания воспитателей» и разработать метод манипулирования инстанцией, детерминирующей нас. Оба пункта этой программы, однако, в рамках *материалистической диалектики II* выполняются лишь частично. Способности сохраняются в целостности и неприкосновенности. С этой целостностью, правда, производятся определенные операции: она вводится либо в режим мерцающего прерывания, либо в контакт с другой, не менее целостной способностью. Такое изменение режима функционирования способностей открывает доступ к абсолюту, но всегда только как к тому, что может быть дано, лишь будучи пропущенным. И при садистской трансгрессии, и при мазохистском резонансе абсолюту удерживается лишь как нечто «проскакиваемое» (то есть как то, что всегда находится либо еще впереди, либо уже позади), как сбой или как отбрасывание, но никогда не как область, в которой можно задержаться и расположиться.

Именно стремление к такой задержке является той силой, что заставляет делёзианскую философию повторять один и тот же маршрут. Постоянное пребывание в поле детерминирующего оказывается здесь недостижимым пределом, который может быть дан лишь косвенно: невозможность остановки компенсируется постоянно возобновляющимся движением. И это движение не превращается в тавтологическое повторение того же самого именно благодаря наличию в нем двух несводимых друг к другу полюсов: садистской трансгрессии и мазохистского резонанса. С одной стороны, совокупность двух книг каждого из циклов может быть описана как метасадизм: книга «мазохистской серии» будет тогда представлять ультимативную вторую стадию движения, ведущего «дальше самого далекого прыжка», осуществленного в первой. С другой стороны, та же самая совокупность может быть описана и как метамазохизм: садистская и мазохистская трансгрессия в таком случае оказываются двумя дивергентными сериями, резонанс между которыми и представляет собой весь цикл. Это описание взаимодействия между стратегиями уже и есть тот недостижимый предел, к которому обе они стремятся, — предел, позволяющий остановиться в области детерминирующего. Однако этого предела делёзовская философия не достигает из-за того, что никогда не высказывает истину собственного движения, не превращает ее из истины в себе в истину для себя.

Тем не менее даже в рассуждении, приведенном выше, одновременность является результатом всего лишь спекулятивного рассмотрения. Для того чтобы остановка осуществилась, необходимо пре-

доставить двойной трансгрессии и резонансу пространство, в котором они могут разворачиваться одновременно. Необходимо ответить на вопрос, чем, кроме архитектурной формы движения мысли и построения книг, являются садизм и мазохизм. Ответ на этот вопрос возвращает нас к первому пункту программы *материалистической диалектики II* — к вопросу о расщеплении способностей. В рефлексии нет ничего, кроме рефлексии, и в то же время в ней есть нечто, превосходящее ее саму. Точно так же в практике нет ничего, кроме практики, и в то же время в ней есть нечто, превосходящее ее: вся материалистическая диалектика (или даже вся посткритическая философия) представляет собой не что иное, как попытку выявить это «превосходящее», не аннулируя при этом первую половину утверждения. И *вертикальное разрезание*, и *горизонтальное замыкание* представляют собой два способа принимать во внимание этот избыточный характер способностей по отношению к ним самим. Избыток фиксируется, но не обнаруживает, чем он является (отсюда и необходимость фиксации его именно в качестве *избытка*, то есть данного в своей неданности — того, что всегда ускользает и пропускается).

Что в таком случае представляют собой сами стратегии, используемые для фиксации избытка? Если мы не располагаем ничем, кроме наших способностей, то какова та способность, с помощью которой мы приводим их в режим подключения к абсолюту и производства избытка? Аналитика избытка дает ясный ответ на этот вопрос: производство избытка фундировано типологией минимального *соприкосновения*.²⁷ Для того чтобы неданное было дано и при этом сохраняло свою неданность, оно должно соприкасаться с полем данного, принадлежать ему, при этом сама эта принадлежность должна быть *минимальной*. Садизм и мазохизм представляют собой схемы двух способов, с помощью которых подобное минимальное соприкосновение может быть осуществлено: *минимальное проникновение* и *максимальное прилегание*.

Однако именно в этом качестве садизм и мазохизм также представляют собой ту составляющую каждой из способностей, которая эту способность превосходит, но при этом все равно не является ничем иным, как самой этой способностью. И *рефлексия*, и *практика* — это в первую очередь связывание: связывание смыслов и идей, или связывание габитусов. В них нет ничего, кроме этого связывания, ничего, кроме самой связи. Садизм и мазохизм являются схемами этой связи в себе: схематизируя удерживание вместе разделенного, которое может осуществляться либо как *минимальное проникновение*, либо как *максимальное прилегание*.

²⁷ Подробнее об этом см. (Регев 2016: 72–73).

Исток сосудов выше истока света: реализация этого каббалистического принципа²⁸ позволяет сделать истину философии Делёза в себе высказанной и избавить ее от одержимости. Трансгрессия и резонанс в рамках *материалистической диалектики II* функционируют как средство достижения абсолюта, как путь, ведущий к цели. На деле, они сами являются собственной целью: тем «внутренним срезом» способности, который превосходит саму способность как партикулярный модус удерживания-вместе-разделенного и которым она вместе с тем является, будучи удерживанием-вместе-разделенного как таковым.

Именно выявление *минимального проникновения* и *максимального прилегания* как двух способов, которыми может осуществляться какое бы то ни было удерживание-вместе, позволяет произвести кодификацию области «множества всех множеств».²⁹ Динамические схемы *вхождение/выхождение* и *смыкание/размыкание*, в которых как предельные точки, разворачиваются эти типы минимального соприкосновения, должны послужить основой для четверичного кода, делающего возможным ясное и отчетливое знание об этой области субсемантического без того, чтобы редуцировать ее к той или иной региональной онтологии, фигуре сознания или смысла.³⁰ Знание та-

²⁸ (Ср.: Schneersohn 2017: 153–154).

²⁹ В онтологии Бадью, основанной на теории множеств, включение и принадлежность рассматриваются как базисные онтологические операторы, первичные по отношению ко всякого рода способам «подсчета как одного» и, соответственно, первичные по отношению ко всем возможным смыслам (Бадью 1988). О первичности современной математической аксиоматики по отношению ко всякой семантике (см.: Meilassoux 2014). Этот подход все еще остается чересчур абстрактным: необходимо задаться также вопросом о том, каким образом может осуществляться включение и принадлежность. Только типология минимального прикосновения, указывающая на минимальное проникновение и максимальное прилегание как два базисных способа, которым осуществляется включение, может сделать онтологию Бадью действительно материалистической.

³⁰ Дальнейшее прояснение вопроса об области «субсемантического» требует выявления той «сверхспособности» или (не)-способности, благодаря которой мы можем «вычленять» типы удерживания-вместе-разделенного, вырезая их из конкретного разворачивания логического и практического. Здесь необходимо будет заново пересмотреть кантовскую теорию трансцендентального воображения, особенно в той форме, которую она приобретает в трансцендентальной дедукации в первой редакции «Критики чистого разума» (Хайдеггер справедливо указывает именно на эту теорию трансцендентального воображения в первой редакции «Критики» как на главный «прорыв» кантовской философии, от которого она же сама впоследствии отступает) (см.: Хайдеггер 1997). Это «вскрытие» кантовской философии изнутри сделает возможным также ответ на два вопроса, ставящихся поздней делёзовской философией — вопрос о возможности «неолейбницианства», осуществляющего выбор всех возможных миров сразу (Делёз 1997: 144), и вопрос о третьем типе образа, первичного по отношению ко времени (Делёз 2004: 99): *минимальное проникновение* и *максимальное прилегание* как основные схемы трансцендентального воображения позволяют разработать теорию управляемых

кого рода делает возможной материалистическую и имманентную постановку вопроса о переводе способностей в режим «автотрансценденции», не оставляя его в руках вдохновения, события и какого бы то ни было другого проявления «дара богов», которого мы, смертные, можем только лишь смиренно ожидать. Настоящее «воспитание воспитателей» может осуществляться лишь как модерирование видами одержимости, власть над демонами, владеющими нами. Процедура материалистического экзорцизма, осуществленная здесь по отношению к делёзовской философии, — прообраз базирующегося на протоколах четверичного кода процедур модерирования и раскалывания навязывающего себя, становящихся доступными благодаря кодификации субсемантического. «Грехопадение — это неспособность осознать, что мы находимся в Раю» (Борхес 1994: 204–207). Так, начиная с гегелевской феноменологии духа, задача диалектики определяется именно как избавление грешника (современного духа) от «метафизических предрассудков» (стремления находить свою сущность в субстанции), мешающих ему осознать, что он не вычеркнут из истинного и реального, а, напротив, обладает абсолютным знанием (Гегель 2014: 11–50). Философия Делёза — это уже почти обретенный рай: вся она представляет собой взаимоотношения между минимальным проникновением и максимальным прилеганием в качестве атрибутов удерживания-вместе-разделенного. Однако же она отделена от разворачиваемого ею же рая и не ведает о нем, для нее самый рай может быть дан лишь как постоянно возобновляющаяся демоническая судорога. Как и в случае Гегеля, лекарством от разорванности «современного духа» может быть лишь изменение самого понимания истины, знания и реального. Именно такого рода онто-экономическое перераспределение реальности, выявляющее пространство, в котором смогут развернуться взаимоотношения между минимальным проникновением и максимальным прилеганием, и является главной задачей, стоящей на повестке материалистической диалектики III.

Библиография

- Альтюссер, Луи (2005). *Ленин и философия*. М.: Ad Marginem.
 Альтюссер, Луи (2006). *За Маркса*. М.: Практис.
 Бадью, Ален (1999). *Апостол Павел. Обоснование универсализма*. М.: Университетская книга.
 Бадью, Ален (2004). *Делёз: Шум бытия*. М.: Прагматика культуры, Логос-Альтера.

синтезов темпоральных рядов, которая подразумевает нарезание и сведение оптимальных отрезков каждого из возможных миров.

- Гегель, Георг (2014). *Феноменология духа*. М.: Академический проект.
- Делёз, Жиль (1992). «Холодное и Жестокое: Представление Захер-Мазоха». В кн.: *Венера в мехах*. Под ред. Алексея Гараджи. М.: Культура.
- Делёз, Жиль (1997). *Складка: Лейбниц и барокко*. М.: Логос.
- Делёз, Жиль (1998). *Различие и повторение*. М.: ТОО ТК «Петрополис».
- Делёз, Жиль, Гваттари, Феликс (1998). *Что такое философия?* СПб.: Алетейя.
- Делёз, Жиль (2003). *Нищие и философия*. М.: Ad Marginem.
- Делёз, Жиль (2004). *Переговоры*. СПб: Наука.
- Делёз, Жиль (2011). *Логика смысла*. М.: Академический Проект.
- Делёз, Жиль (2013). *Кино*. М.: Ad Marginem.
- Делёз, Жиль, Гваттари, Феликс (2007). *Анти-Эдип*. Екатеринбург: У-Фактория.
- Делёз, Жиль, Гваттари, Феликс (2010). *Тысяча плато*. Екатеринбург: У-Фактория.
- Деррида, Жак (2000). «От экономики ограниченной к экономике всеобщей: гегельянство без утайки». В кн.: Деррида, Жак, *Письмо и Различие*. М.: Академический Проект.
- Жижек, Славой (1999). *Возвышенный объект идеологии*. М.: Издательство «Художественного журнала».
- Жижек, Славой (2003). *Хрупкий абсолют*. М.: Издательство «Художественного журнала».
- Лифшиц, Михаил (2003). *Диалог с Эвальдом Ильенковым (проблема идеального)*. М.: Прогресс-Традиция.
- Маркс, Карл (2000). *Экономическо-философские рукописи 1844 года*. М.: Академический проект.
- Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих (1955). *Сочинения*, издание второе. М.: государственное издательство политической литературы.
- Мерло-Понти, Морис (1999). *Феноменология восприятия*. СПб.: Наука.
- Рансьер, Жак (2006). На краю политического. М.: Праксис.
- Ревев, Йоэль (2015). *Коинциденология: краткий трактат о методе*. СПб.: Транслит.
- Ревев, Йоэль (2016). *Невозможное и совпадение*. Пермь: Гиле Пресс.
- Сироткина, Ирина (2014). *Шестое чувство авангарда: танец, движение, кинестезия в жизни поэтов и художников*. СПб.: Издательство Европейского университета.
- Althusser, Louis (1990). "The Transformation of Philosophy." In *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists & Other Essays*, 241–67. London: Verso.
- Althusser, Louis (1994). *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre, Ecrits philosophiques et politiques, Vol 1*. Paris: Stock/IMEC.
- Badiou, Alain (1977). "Le Flux et le parti (dans les marges de l'Anti-Oedipe)." In *La situation actuelle sur le front de la philosophie*, ed. Alain Badiou and Sylvain Lazarus. Paris: La Decouverte.
- Badiou, Alain (1988). *L'Être et l'Événement*. Paris: Seuil.
- Badiou, Alain (2006). *Logiques des mondes: l'être et l'événement 2*. Paris: Seuil.
- Culp, Andrew (2016). *Dark Deleuze*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dupuy, Jeane-Pierre (2008). *La marque du sacre*. Paris: Carnets Nord.
- Gabriel, Markus, (2006). "The Mythological Being of Reflection—An Essay on Hegel,

- Schelling, and the Contingency of Necessity.” In *Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism*, ed. Marcus Gabriel and Slavoj Žižek, 15–94. New York: Continuum.
- Hallward, Peter (2006). *Out of this World*. London: Verso.
- Johnston, Adrian (2014). *Adventures in Transcendental Materialism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Meillassoux, Quentin (2007). “Subtraction and Contraction: Deleuze, Immanence, and Matter and Memory.” *Collapse* 3: 63–107.
- Meillassoux, Quentin (2012). “Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign.” https://cdn.shopify.com/s/files/1/0069/6232/files/Meillassoux_Workshop_Berlin.pdf.
- Montag, Warren (2013). *Althusser and His Contemporaries: Philosophy's Perpetual War (Post-Contemporary Interventions)*. Duke: Duke University Press Books.
- Negarestani, Reza (2014). “The Labour of the Inhuman—Part 1” *e-flux* 52. <https://www.e-flux.com/journal/52/59920/the-labor-of-the-inhuman-part-i-human/>
- Negarestani, Reza (2014). “The Labour of the Inhuman—Part 2” *e-flux* 53. <https://www.e-flux.com/journal/53/59893/the-labor-of-the-inhuman-part-ii-the-inhuman>.
- Rancière, Jaques (2001). *La Fable cinématographique*. Paris: Seuil.
- Schneersohn, Sholom Dovber (2017). *B'shaah Shehikdimu 5672* [When the Sons of Israel preceded 5672]. New York: Kehot.
- Sirotkina, Irina (2014). *Shestoye chuvstvo avangarda: tanets, dvizheniye, kinesteziya v zhizni poetov i khudozhnikov* [The sixth sense of the avant-garde: Dance, movement, kinesthesia in the life of poets and artists]. St Petersburg: European University Press.
- Suchtig, Wal (2004). “Althusser’s Late Thinking About Materialism.” *Historical Materialism* 12.1: 3–70.
- Vital, Haim (1974). *Sefer shar ha hakdamot* [The gate of the beginnings]. Jerusalem: Mekor haim.
- Zizek, Slavoj (2012). *Organs without Bodies*. London: Routledge.