

# Делёз (и Жигеком)

**Ксения Капельчук**

*Ассистент университета ИТМО,  
Кронверкский пр-т., 49, г. Санкт-Петербург, Россия 197101  
E-mail: ksenya\_ka@list.ru*

## **Делёз и (анти)диалектика**

### **Аннотация**

Статья представляет собой анализ критики диалектики в философии Жюль Делёза и ответа на эту критику, предложенного Славоем Жижекком. Философия Делёза, как правило, считается антидиалектической и антигегелевской.

Параллельно такому прочтению существует и альтернативное, предложенное Жижекком, согласно которому Делёз сам оказывается диалектиком и гегельянцем. В статье предпринимается попытка ответить на вопрос, в каком смысле возможно говорить о философском проекте Делёза как проекте диалектическом. Автор выявляет различные смыслы диалектики, эксплицитно присутствующие в работах самого Делёза, а так же анализирует имплицитные сходства некоторых рассуждений Делёза с философией Гегеля, на которые указывает Жижек. Так, автор предлагает сравнительный анализ понятий, связывающих Гегеля и Делёза (виртуальное, случай, повторение), проводя различие между делёзовским и гегелевским проектами, в том числе в их интерпретации Жижекком.

**Ключевые слова**

диалектика, Делёз, Гегель, Жижек, виртуальность, случай, повторение, Хронос, Эон

В последние годы в континентальной философии наметился процесс, который можно обозначить как перезапуск гегелевской диалектики.<sup>1</sup> Немалую роль в этом процессе сыграл словенский философ Славой Жижек, и, пожалуй, именно он наиболее отчетливым образом сформулировал вопрос о характере присутствия диалектики в современной философии. Проблематичность данного присутствия связана, прежде всего, с тем разрывом, который оказался вписан в историю диалектической мысли — с тем закатом, который она пережила, и с той критикой, которая была выдвинута в ее адрес.

Может ли кто-либо все еще быть гегельянцем после постгегелевского разрыва с традиционной метафизикой, который произошел более или менее одновременно в работах Шопенгауэра, Кьеркегора и Маркса? <...> Хотя этот разрыв и представляется разрывом с идеализмом, вершину которого воплощает Гегель, он игнорирует ключевое измерение гегелевской мысли; то есть он в конечном итоге отчаянно пытается продолжать мыслить так, как если бы Гегеля никогда не было. Дыра, образованная этим отсутствием Гегеля, в таком случае, конечно, заполняется нелепыми карикатурами: Гегель — «абсолютный идеалист», который «овладел Абсолютным Знанием». Переутверждение гегелевской спекулятивной мысли, таким образом, является не тем, чем может показаться: не отрицанием пост-гегелевского разрыва, но скорее выдвиганием вперед того самого измерения, отрицание которого и поддерживает существование самого пост-гегелевского разрыва (Žižek 2012: 194).

Итак, речь идет о том, что постгегелевская метафизика и не имела дела с исходным посылом гегелевской мысли, каждый раз промахиваясь мимо него в своей критике. Задача Жижека и тех, кто движется с ним в одном направлении, представляется двоякой: указать на измерение гегелевской философии, упущенное постгегелевской метафизикой, которая называет себя антидиалектической, и продемонстрировать, что теоретическая интрига многих постгеге-

---

<sup>1</sup> Среди важнейших работ, посвященных гегелевской фигуре в контексте проблематики современной философии, можно упомянуть работы Ребекки Комей (Comay 2011; Zandvoort, Comay 2018), Катрин Малабу (Malabou 2004; 2009a; 2009b; Malabou, Butler 2010), Сьюзан Бак-Морс (2009) и др.

левских антидиалектических концепций все еще зависит от проблем, поставленных Гегелем при помощи диалектики. Сам Жижек формулирует свою позицию следующим образом: «Если вы спросите меня под дулом пистолета, что я хотел бы сделать, я отвечу, что на самом деле, мне хотелось бы актуализировать Гегеля. <...> Все, что было после Гегеля, было недопониманием» (Жижек 2007: 8).

Одним из пунктов программы реабилитации диалектики становится критика философии Жюль Делёза, знаковой фигуры философии XX века, концепция которого содержит в себе требование заменить гегелевскую диалектику как философию отрицания и противоречия философией различия. Эту критическую задачу по своему решают Алан Бадью в своей книге «Делёз. Шум бытия», а так же сам Жижек, посвятивший Делёзу отдельную работу «Органы без тел. Делёз и последствия» (Žižek 2004) и подробно комментирующий делёзовские ходы в книге, посвященной Гегелю (Žižek 2012). Однако если Бадью, называя метод Делёза «антидиалектикой», стремится прояснить философские основания его концепции в их отличии от теоретических предпосылок собственной мысли, оставляя зазор для молчаливого несогласия самого Делёза,<sup>2</sup> то Жижек стремится апроприировать делёзовские схемы, вызывая своим навязчивым жестом праведный гнев со стороны Делёзианцев<sup>3</sup> (Sinnerbrink 2006; Smith 2004):

[Он пытается] обратить против Делёза его собственное оружие и представить его в качестве криптогегельянца, причем не слишком впечатляющего образца. <...> Делёз то оказывается последователем Богданова, против которого выступает призрак диаматчика, то неверно понимает логику негативности, то просто демонстрирует не-

---

<sup>2</sup> «...По этому отдельному вопросу Делёз не вел подробной дискуссии. Здесь я начинаю ее, но то, что он уже не может ответить, приводит меня в замешательство. Как мне хочется, чтобы он еще раз сказал мне — как и прежде, смакуя это обстоятельство в стольких непохожих друг на друга пассажах, — до какой степени моя философия обладает рефлексивной, негативной и аналогической ценностью (следует понимать: антиценностью, массой непростительнейших недостатков), что она трансцендентна, что у нее налицо все признаки кантовской Идеи!» (Бадью 2004: 105).

<sup>3</sup> Можно говорить о существующем противостоянии в отношении толкования связи между мыслью Делёза и философией Гегеля. Роберт Синнербринк обозначает в этом контексте два полярных прочтения делёзовской философии как «радикально-сепаратистское», к которому принадлежит как сам Делёз, так и большинство его комментаторов, настаивающих на принципиальном противостоянии Делёза и Гегеля, и «рецидивистское», или «ассимиляционистское», к которому принадлежат философы, пытающиеся их примирить. Помимо Славоя Жижека ко второму направлению автор относит так же Джудит Батлер и Картин Малабу (Sinnerbrink 2006: 64).

способность прочесть Гегеля. Так или иначе, он самый близкий родственник Гегеля, только не знает об этом. Иначе говоря, Делёз — это пример стандартного невроза: невротик заявляет о том, что он ребенок «других родителей» — иногда более родовитых, а иногда наоборот. Делёз принудительно возвращается «домой», в его немецкий дом, где его никто никогда не ждал. Родители были бы в еще большем недоумении от их отпрыска, чем сам отпрыск (Кралечкин 2006).

Но действительно ли спрашивать об отношении Делёза к диалектике обязательно означает интересоваться его «родителями», или даже именно Гегелем? Не является ли сама диалектика некоторым множественным «семейным» понятием?

## Диалектика или диалектики?

Знаменитый делёзовский тезис, сформулированный в работе «Различие и повторение», гласит: «[P]азличие и повторение заняли место тождественного и отрицательного, тождества и противоречия» (Делёз 1998: 9). Связан ли этот тезис с попыткой вывести из строя диалектику за счет деактивации механизма отрицания отрицания? Такое прочтение провоцирует сам Делёз, собирающий целую традицию «антидиалектических» философов, привлекая на свою сторону Ницше, Кьеркегора, Шеллинга, Бергсона и др. в борьбе с отрицанием, тождеством, понятием, противоречием, опосредованием — то есть со всеми символами гегелевской философии. Здесь он во многом повторяет тезисы, высказанные ранее в книге «Ницше и философия» (пожалуй, самой антигегельянской из его книг), которая пронизана критикой диалектики как формы нигилизма. В этой работе диалектика предстает ничем иным, как точкой зрения злопамятного раба:

Злопамятный человек нуждается в постижении не-я, а затем — в противопоставлении себя этому не-я для того, чтобы, наконец, постулировать себя в качестве я. Странный силлогизм раба: ему нужны два отрицания, чтобы создать видимость утверждения. Мы уже предощушаем, в какой форме столь преуспел в философии силлогизм раба: это диалектика. Диалектика как идеология злопамятности (Делёз 2003: 247–248).

Вердикт Делёза в отношении диалектики, причем диалектики преимущественно гегелевского толка, состоит в том, что она вынуждена говорить о противоположностях, о развитии и разрешении

противоречий, поскольку «ей неведом реальный элемент, из которого происходят силы, их качества и отношения» (Там же: 313).

В итоге современная реабилитация Гегеля и диалектики зачастую оборачивается против делёзовской философии, воспринимаемой во многом через призму прочтения Делёза как философа-аффирмациониста и виталиста. Значит ли это, что диалектика включила в себя делёзовскую пару различие-повторение? Действительно ли до этого момента мы имели дело с закатом диалектики? И если здесь и в самом деле речь идет о тяжбе, то каким мог бы быть критерий победы в ней?

Для того чтобы говорить об антидиалектичности Делёза, необходимо указать, каким образом понимается сама диалектика. Гегелевское понимание диалектики предполагает представление об определенном прогрессе: существуют разные типы диалектики, и организованы они как восхождение к методу самого Гегеля, играющему ключевую роль во всяком возможном философском предприятии:

Я, разумеется, не могу полагать, что метод, которому я следовал в этой системе логики или, вернее, которому следовала в самой себе эта система, не допускает еще значительного усовершенствования, многочисленных улучшений в частностях, но в то же время я знаю, что он единственно истинный. Это само по себе явствует уже из того, что он не есть нечто отличное от своего предмета и содержания, ибо именно содержание внутри себя, диалектика, которую он имеет в самом себе, движет вперед это содержание. Ясно, что нельзя считать научными какие-либо способы изложения, если они не следуют движению этого метода и не соответствуют его простому ритму, ибо движение этого метода есть движение самой сути дела (Гегель 1970: 108).

Однако такого размаха диалектика достигает отнюдь не сразу. Можно указать на два образца диалектики, которые приводит Гегель, и которые, с его точки зрения, обнаруживают себя недостаточными в представлении «движения самой сути дела»: это античная диалектика Платона и диалектика Канта. Обе они, по Гегелю, обнаруживая различие между двумя суждениями и устанавливая между ними отношения противоположности, не осуществляют имманентный переход одного в другое и остаются в рамках внешней рефлексии. Причем если Кант все же демонстрирует «объективность видимости и необходимость противоречия, свойственного природе определенных мысли», не снимая это противоречие, но по крайней мере освобождая диалектику «от видимости произвола» (Там же: 110), то платоновская диалектика и вовсе «имеет своим результатом ничто», буду-

чи внешним и отрицательным действием со случайными ограниченными утверждениями (Там же: 109). При этом порой Гегель ставит диалектические ходы таких античных мыслителей, как Парменид, Гераклит и Аристотель даже выше кантовской диалектики (Там же: 271–273). Тем не менее, нельзя сказать, чтобы эти отдельные ходы носили систематический характер. Таким образом, элейская, платоновская, аристотелевская, кантовская диалектики у Гегеля предстают незавершенными формами одной единственной диалектики, в которой они и обретают свою окончательную истину.

Что касается Делёза, то, на мой взгляд, он предлагает по крайней мере три трактовки диалектического метода, в каждой из которых его отношение не так однозначно, как об этом пишет Бадью, определяя метод самого Делёза через отрицание диалектики (Бадью 2004: 45), а диалектику как «метод посредничеств, притязающий вводить внутрь негативность» (Там же: 46). Я исхожу из предположения, что в работах Делёза мы имеем дело не с одной диалектикой, как в случае Гегеля, а с диалектиками, отношение автора к которым весьма разнится.

Каковы же эти три трактовки диалектики? Первая трактовка, представленная в работе «Ницше и философия» (1962), является наиболее радикальной и критической. Уже здесь Делёз выделяет несколько «аватар»<sup>4</sup> диалектики. Прежде всего, это Сократ и Гегель. «Диалектика — это <...> смерть трагедии, замена трагического мировидения теоретической концепцией (у Сократа) или, того больше, — концепцией христианской (у Гегеля)» (Делёз 2003: 65). При этом о Платоне здесь говорится реже и вне прямой связи с диалектикой — диалектиком Делёз называет именно Сократа, расставляя совершенно иные акценты, нежели в случае с критикой Платона, о которой будет сказано далее. Ницшевское «попытайтесь охарактеризовать Платона без Сократа» (Там же: 225) Делёз реализует таким образом, что Платон практически выводится за рамки критики сократовской диалектики как теоретического отношения к жизни. Воспроизводя логику ницшевского хода в отношении нигилизма, Делёз осуществляет критику диалектики через критику диалектиков, затрагивая вопрос, самой *диалектикой*, согласно Делёзу, упускаемый: вопрос «кто?» (Там же: 315).

Помимо Сократа и Платона в этой работе Делёз упоминает еще одного классического автора, к которому принято возводить диалектический метод, — Гераклита, но тот и вовсе оказывается в лагере, противоположном Гегелю. Сама гегелевская диалектика описывается как ложное развитие кантовской критики, настоящие следствия

<sup>4</sup> Делёз цитирует Мерло-Понти: «У диалектики больше аватар, чем авантюр» (Делёз 2003: 321–322).

которой, по Делёзу, извлекает Ницше, в то время как негативную линию Гегеля продолжают Штирнер и Маркс. Таким образом, на этом этапе можно отметить не просто противостояние Делёза и Гегеля в отношении диалектики, но так же и несовпадение их описаний ее генеалогии.

Позднее в статье «Низвержение платонизма» (1966),<sup>5</sup> Делёз перейдет к исследованию обратной стороны призыва «попытайтесь охарактеризовать Платона без Сократа» (Делёз 2003: 225). Речь в данном тексте будет идти уже не о сократовском теоретическом отношении к жизни как истоке диалектики, а о методе Платона как методе диалектическом. Если прежде исследуемым и одновременно применяемым методом самого Делёза была критика, то в «Низвержении платонизма» это уже метод «переворачивания». «Перевернуть платонизм вверх ногами» (Делёз 1998b: 225) — вот еще один проект Ницше, раскрытие смысла которого составляет в данном случае предмет делёзовского рассуждения. Ницшевское переворачивание, по Делёзу, имеет дело с подлинным мотивом платонизма — с волей к отбору и методом деления, то есть с диалектикой. Другими словами, ход Делёза здесь состоит уже не в том, чтобы отличить свою мысль (и мысль Ницше) от диалектической, как это было ранее, а в том, чтобы недиалектически (в гегелевском смысле) исследовать диалектику (в платоновском смысле) особого толка:

Платонизм — философская «Одиссея», а платоновская диалектика — это не диалектика противоположностей или противоречия, а диалектика соперничества (*amphisbethesis*), диалектика соперников и истцов <...> Этот метод вновь стремится объединить в себе власть диалектики и власть мифа <...> Прежде всего, он связан с процессом отбора среди претендентов, различением хороших и плохих копий или, скорее, определением границы между копиями (обладателями хороших оснований) и симулякрами (всегда погруженных в пучину несходства) (Там же: 226–227, 229).

Здесь явно имеется определенный сдвиг в понимании диалектики, это уже не только лишь гегелевское противоречие, но и платоновский отбор. Более того, если снова вернуться к книге «Ницше и философия», то нетрудно заметить, что понятие отбора играло и там немаловажную роль: оно описывало способ бытия вечного возвращения, одного из центральных терминов делёзовской философии. Здесь же метод отбора приписывается платонизму. Собственно, переворачивание платонизма и состоит в том, чтобы вывести этот от-

---

<sup>5</sup> Работа была переиздана в 1969 году под названием «Платон и симулякр».

бор из-под морального требования удержать симулякр и безумное становление на максимальной глубине. Именно высвобождение этих пространств и выведение их на поверхность вещей и совершается, согласно Делёзу, в ницшевском переворачивании платонизма.

Антиплатонизм и антидиалектичность Делёза в этом контексте предстает в двойственном свете. С одной стороны, отбор действует у Платона ущербным образом, подчиняя образ подобию, изгоняя симулякр и устанавливая власть «Того же Самого», что впоследствии через Аристотеля и Гегеля приводит к завершению системы репрезентации. С другой стороны, именно через Платона и его диалектику оказывается возможным возразить Аристотелю: «Не указал ли сам Платон на то направление, в котором платонизм должен “перевернуться”?» (Там же: 228). В итоге в самой характеристике платоновского отбора — «этот метод вбирает в себя всю власть диалектики» (Там же: 225) — можно уловить не только критические ноты, но и интонации восхищения.

Наконец, третья версия диалектики дана в «Различии и повторении». Здесь Делёз еще раз проясняет свои отношения с Платоном, Ницше и Гегелем, выстраивая новую и более полную теорию диалектического. Он продолжает развивать линию, намеченную в тексте о Платоне, то есть линию разделения платоновской и гегелевской диалектики, что в итоге позволяет ему сделать еще один шаг. В первом случае, в период работы «Ницше и философия», Делёз лишь критикует диалектический метод, указывая на его нигилистический исток; позже диалектика получает двоякую трактовку: гегелевская диалектика негативного и платоновская диалектика деления и отбора, причем последняя открывает выход к становлению и симулякру; наконец в «Различии и повторении» Делёз разрабатывает собственную диалектическую теорию — «диалектику задач и вопросов». Последняя так же, как и в первых двух случаях, представляет собой критику диалектики негативного, но уже не просто противопоставляет ей диалектику отбора, а включает в себя «(не)бытие» в качестве необходимого элемента. Таким образом, Делёз, во-первых, принимает на себя имя диалектика, а во-вторых, трактуя (не)бытие как бытие проблематичного, переопределяет (то есть в каком-то смысле осваивает) то, что составляет ядро критикуемой им гегелевской диалектики — негативность.

Гегелевская диалектика совершается за счет движения понятия в рефлексивном самоопосредовании, которое в свою очередь обеспечивается разворачиванием рефлексии — от полагающей, через внешнюю и к определяющей. Упрек Гегеля в сторону диалектики Платона и Канта состоит в том, что эта рефлексия не доводится до конца. Делёз же рассматривает это прерванное движение рефлексии как позитивный момент диалектики идеи. Идея, в отличие от поня-



тия, еще не включается в систему распределения тождеств и различий, организованных согласно общности рода и особенности вида,<sup>6</sup> и трактуется Делёзом как нечто проблематичное. Традиционному метафизическому ходу, движению от гипотезы к аподиктичности (сюда можно отнести и последовательность трех типов рефлексий Гегеля), Делёз противопоставляет иное движение — от проблематичного (*le problématique*) к вопросу. Идея представляет собой проблему и приоткрывает доступ к ключевому принципу делёзовской онтологии — смещению виртуального элемента. Делёз в этом смысле говорит о «долгой истории искажения диалектики, завершенной Гегелем»:

[O]на состоит в подмене игры различия и дифференциального работой негативного. Вместо того, чтобы определяться (не)-бытием как бытием задач и вопросов, диалектическая инстанция определяется теперь не-бытием как бытием негативного (Делёз 1998с: 323).

И здесь уже даже Маркс, которого Делёз однозначно не принимает в работе «Ницше и философия», оказывается на стороне философии различия (Там же: 255).

Различие, по Делёзу, вопреки распространенному тезису, проводится не между утверждением («бытие есть») и отрицанием («бытия нет») в пользу первого, но между двумя толкованиями не-бытия: отрицающее οὐχ ὄν и проблематизирующее μὴ ὄν. Первое трактуется Делёзом лишь как эффект утверждения дифференциации, как тень, обретающая плоть в рамках репрезентации и создающая иллюзию, что, напротив, утверждение есть эффект отрицания.<sup>7</sup> Таким обра-

<sup>6</sup> Конечно, и у Гегеля понятие нарушает эту родовидовую соотнесенность. Как описывает это нарушение Жижек, «основной принцип гегельянской логики» состоит в том, что «двумя видами рода являются собственно род и один из его видов» (Жижек 2012: 168). Сам Делёз говорит об «оргиастичности» гегелевского понятия, в которое оказывается введено бесконечное. Но проблема для Делёза здесь состоит в том, что эта оргиастичность в конечном итоге все равно оказывается подчинена органическому: «Высшее желание органического — стать оргиастическим, победить свое в себе. Благодаря Лейбницу и Гегелю это усилие обрело два кульминационных момента. <...> Но ничего не изменилось, на различии все так же лежит проклятие; просто нашли более тонкие и возвышенные способы исчерпать, подчинить или искупить его посредством категорий представления» (Делёз 1998с: 318).

<sup>7</sup> Критикуя понятие отрицания, Делёз вовсе не возвращается к формам чистого утверждения, отрицающего отрицание, но смещает его, ускользая от навязывания «сомнительной альтернативы: когда мы стремимся предотвратить отрицающее, то мы, показав, что “бытие” есть полная положительная реальность, не допускающая никакого небытия, объявляем себя удовлетворенными; и наоборот — когда мы стремимся обосновать отрицание, мы удовлетворены, если удается установить в бытии или в связи с бытием какое-либо не-бытие (нам представ-

зом, Делёз указывает на двойное переворачивание диалектики: гегелевское — по отношению к Платону, собственное — по отношению к Гегелю. Причем если первое переворачивание осуществляется как завершение системы репрезентации понятия, под которое подводится по-делёзовски понятая идея, то второе связано с выявлением «объективно ложного» движения.

Кроме того, стоит упомянуть, что в позитивном ключе Делёз использует имя диалектики и в «Логике смысла» (1969), правда, оставляя этот жест без подробной расшифровки. Диалектическим здесь оказывается само событие, понятое в стоическом смысле. Диалектику стоиков Делёз призывает отличать от платоновской, противопоставляя сократической иронии как искусству глубины стоический юмор как искусство поверхности: «Софисты и Киники уже сделали юмор философским оружием против сократической иронии, но со стоиками юмор обрел свою диалектику, свой диалектический принцип, свое естественное место и чисто философское понятие» (Делёз 1998а: 25). Именно у стоиков Делёз обнаруживает ту операцию со смыслом, которая могла бы носить имя диалектики и которая определяет сущность диалектической мысли:

Наверное, стоики пользовались парадоксом совершенно по-новому: одновременно как инструментом для анализа языка и как средством синтеза событий. Диалектика и есть наука о бестелесных событиях, как они выражены в предложениях, а так же наука о связях между событиями, как они выражены в отношениях между предложениями. В самом деле, диалектика — это искусство сопряжения (вспомним конфатальность, или серии зависящих друг от друга событий) (Там же: 24–25).

Работы Делёза конца 60-х гг., «Различие и повторение» и «Логика смысла», знаменуют точку наиболее тесного сближения с диалектикой. Следующий этап — совместное творчество с Гваттари — связан с возвращением к ее критике, прежде всего, к критике диалектики гегелевского образца. В «Анти-Эдипе»<sup>8</sup> она критикуется

ляется, что это не-бытие — бытие с необходимостью отрицательного или обоснование отрицания). Итак, альтернатива заключается в следующем: либо не-бытия нет, и отрицание иллюзорно и необоснованно; либо не-бытие есть, оно вносит в бытие отрицание и обосновывает отрицание. Тем не менее, у нас, быть может, есть основание сказать одновременно, что “небытие” есть, но отрицательное иллюзорно» (Там же: 87).

<sup>8</sup> Несмотря на то, что некоторые построения «Анти-Эдипа» поддаются сопоставлению с гегелевскими схемами, как, в частности, это показывает в послесловии к русскому изданию Д. Кралечкин (Кралечкин 2007: 655), эксплицитный пафос книги остается антигегельянским и в этом смысле — антидиалектическим.

как концепция постепенного развития, соотносящая части и целое таким образом, что первые оказываются в подчинении у второго, тотализующего момента (что, с точки зрения авторов, является характерной ошибкой механицизма и *витализма*) (Делёз, Гваттари 2007: 72–74). В «Тысяче плато» к противопоставлению недialeктического множества диалектизируемой паре единого и многого<sup>9</sup> добавляется так же мотив, связанный с анализом языка и области выражения: стоическая теория выражения противопоставляется диалектическому смешению планов содержания и выражения условно марксистского толка (Делёз, Гваттари 2010: 148–149). В обоих случаях диалектика находится скорее на периферии основных сюжетов и не выступает в роли привилегированного объекта критики. Больше внимания ей уделяется в работе «Что такое философия?», где Делёз заново пересматривает основания античной диалектики, но по большей части повторяет то, что было сказано ранее — платоническая диалектика представляла собой отбор, а аристотелевская философия преобразовала диалектику в сопряжение, но не событий, как у стоиков, а мнений, что превратило философию «в одну нескончаемую дискуссию» (Делёз, Гваттари 1998: 104) и т. д.

Последний раз Делёз обращается к диалектике в работе «Кино»: здесь диалектика уже не несет негативных коннотаций, но рассматривается при этом не как философская практика, а как «концепция образов и их монтажа» (Делёз 2004: 77–87). Кинематографическая диалектика, погруженная в материю движения, минует те ловушки, в которые неизбежно попадала диалектика классическая, пытаясь — по Делёзу, безуспешно — это движение воспроизвести.

Последняя представляет собой порядок трансцендентных форм, актуализующихся в движении, тогда как первая заключается в производстве и сопоставлении между собой сингулярных точек, имманентных движению. Итак, это производство сингулярностей (качественный скачок) осуществляется путем накопления обычного (количественный процесс), и выходит, что сингулярное берется из произвольного, им может быть что угодно, лишь бы оно было попросту необычным или же незаурядным (Делёз 2004: 46).

---

<sup>9</sup> «Давайте вернемся к истории множества, ибо создание этого существительного было весьма важным моментом; его сотворили именно для того, чтобы избежать абстрактной противоположности между многим и единым, чтобы ускользнуть от диалектики, чтобы суметь продумать многое в чистом состоянии, перестать рассматривать его как числовой фрагмент утраченного Единства или Тотальности, или, напротив, как органический элемент Единства или грядущей Тотальности — и чтобы, скорее, различать типы множеств» (Делёз 2010: 56).

Диалектика как метод советской школой монтажа не сводится при этом к единой теории, что дает Делёзу возможность вновь продемонстрировать множественность диалектик — Эйзенштейна и Вертова, Пудовкина и Довженко.

Итак, противопоставление Гегеля-диалектика Делёзу-виталисту является довольно сильным упрощением. Начиная с резкой критики всего, что связано с диалектикой, Делёз в конце 60-х годов приближается к предельной черте. Он сам предпринимает попытку выстроить собственную диалектическую концепцию: иначе, чем это делает Гегель, двигаясь в иной, платоновской, кантовской, кьеркегоровской традиции, которая сопротивляется Гегелю (как его понимает Делёз), выводя на первый план небытие проблематичного в его отличии от небытия отрицательного. И именно в этой точке Жижек ловит Делёза на слове:

Делёз здесь неожиданно близок Гегелю <...> Переход на следующую «высшую» стадию диалектического процесса происходит именно тогда, когда вместо продолжения поиска решения мы *проблематизируем саму проблему* (курсив мой. — К. К.), отвергая ее условия, когда, например, вместо того, чтобы продолжать искать «настоящее» государство, мы перестаем говорить о нем и отправляемся на поиски совместного существования по ту сторону государства (Žižek 2012: 214–215).

Именно Славою Жижеку принадлежит одна из самых решительных попыток снять противоречие между делёзовским и гегелевским проектами.<sup>10</sup> Однако видит он это противоречие, главным образом, как противостояние диалектики и анти-

<sup>10</sup> Попытки увязать делёзовскую философию и диалектику могут подразумевать совершенно разные установки: 1) показать, что философия Делёза разделяет теоретический посыл диалектической мысли, но промахивается в силу различных обстоятельств мимо ядра диалектики — «негативности», вследствие чего не понимает сама себя и рискует обернуться своей «гваттаризированной» изнанкой (что проделывает в своих работах Жижек); 2) показать, как в отдельные периоды развития своей мысли Делёз оставался недостаточным антигегельянцем и не избежал следования диалектической схеме, чтобы подчеркнуть тем самым радикальность делёзовской антидиалектики в работах иных периодов (так, Синнербринк говорит о «раннем Делёзе» времен «Ницше и философия» как о ярком антигегельянце, критическая позиция которого все же не избежала остаточного диалектического аспекта [Sinnerbrink 2006: 64]); 3) продемонстрировать, каким образом Делёз, несмотря на антидиалектический пафос, подспудно опирается на собственную невяную и негегелевскую диалектику (по-своему этот сценарий реализует, например, Элеанор Кауфман [Kaufman 2012]). Последний способ работы с данной проблематикой, пожалуй, ближе всего к тому, который я пытаюсь реализовать в данном тексте, но на иных основаниях, нежели Кауфман.

диалектики, в то время как интригу данного сюжета можно представить иным образом — как противостояние идеи диалектики и множественности диалектик. Чтобы продвинуться далее, необходимо сместить угол рассмотрения с уровня декларации на уровень функционирования понятий.

## Случай, виртуальное, повторение

Жижековское прочтение Делёза состоит в том, что тот в своей критике Гегеля и диалектики не просто заходит далеко, но далеко настолько, что порой почти совпадает с Гегелем. Критикуя традиционный идеалистический образ Гегеля, Делёз, по Жижеку, пробивается к тем истинам, которые составляют подлинное ядро гегелевской философии.<sup>11</sup> Но не рискует ли и сам Жижек, настолько сближая Гегеля и Делёза, в какой-то момент совпасть с последним?

Поскольку задача сейчас состоит в том, чтобы разобрать те тезисы, в которых, согласно Жижеку, Делёз и Гегель говорят об одном, мне хотелось бы здесь выделить и кратко проанализировать три понятия, через которые, с одной стороны, Жижек прочитывает Гегеля, и которые, с другой, являются центральными концептами делёзовской философии: случай, виртуальность и повторение.

Делёз прочитывает Гегеля по-своему: для него отрицание и опосредование являются тем, что с необходимостью отсылает к общности и некоему финальному тождеству. Именно это прочтение и отвергает Жижек:

[Ч]то если Гегель на самом деле проделывает нечто совершенно противоположное? Что если ставкой в его диалектике является не принятие «точки зрения завершенности» на настоящее, из которой оно видится так, как будто бы оно уже прошло, но, напротив, *заново ввести в прошлое открытость будущего, схватить то, что пребывало в процессе своего становления*, усмотреть тот случайный процесс, который произвел существующую ныне необходимость? (Žižek 2012: 464)

Ключом к такому прочтению Гегеля выступает для Жижека императив «понять субстанцию как субъект»:

---

<sup>11</sup> При этом Жижек, как и Бадью, делит творчество Делёза на два этапа: до встречи с Феликсом Гваттари и после. Именно к первому периоду относятся те работы Делёза, которые, с точки зрения Жижека, заслуживают наиболее пристального внимания и могут быть прочитаны в рамках гегелевско-лакановской схемы (Žižek 2004: xi, 20–21).

«Понимая абсолют как субстанцию, а не как субъект», мы все еще предполагаем, что есть некий предсуществующий Дух, навязывающий свою субстанциальную необходимость истории, и в то же время соглашаемся, что в знании этой Необходимости нам отказано. Однако чтобы быть последовательными гегельянцами, мы должны сделать следующий, решающий шаг и настаивать на том, что историческая Необходимость не существует до случайного процесса ее актуализации, то есть что исторический процесс так же является в себе «открытым», непредрежденным — эта беспорядочная смесь «производит смысл *в той мере, в какой раскрывает себя*» (Žižek 2012: 217).

Ход гегелевской философии, делающей ставку на субъект, таким образом, заключается во введении особой темпоральности, идущей против линейного временного порядка каузальности, и эту темпоральность Жижек называет ретроактивной. Именно этот диалектический поворот, вводящий случайность не просто как обратную сторону необходимости, но как элемент, производящий эту необходимость ретроактивным образом, и оказывается, с точки зрения Жижека, упущен критиками диалектики. Здесь жижекковский Гегель и Делёз поразительным образом единодушны, поскольку в центре их проектов находится императив утверждения случайности. «Самое трудное — превратить случайность в объект *утверждения*, но таков смысл императива и поставленных им вопросов» (Делёз 1998с: 243), описывает Делёз задачу своей диалектики. «Да, Гегель снимает случайность в универсальном порядке, но этот порядок сам держится на случайном эксцессе» (Žižek 2012: 226), настаивает Жижек, обосновывая случай через форму ретроактивной диалектической схемы.

Другое понятие, играющее в этом контексте чрезвычайно важную роль, — это понятие «виртуального», которое как Жижек, так и Делёз предлагают понимать как нечто принципиально отличное от «потенциального». Если потенциальность, понятая в аристотелевском смысле, оказывается еще не исполненной актуальностью (движение происходит в направлении от первого ко второму, настоящее оказывается производным от прошлого), то виртуальность указывает на такую точку в прошлом, которая была актуализирована задним числом как всегда уже бывшая, но которая является производной от настоящего. Измерение возможности, обычно связываемое с будущим, имплантируется в прошлое как «открытое целое» — этот жест, по Жижеку, объединяет Гегеля, Бенямина, Фрейда и Делёза. Актуализация не воплощает уже потенциально имеющееся виртуальное, но ретроактивно отбрасывает в прошлое тень своей возможности, указывая на измерение виртуального.

Поскольку мы являемся гегельянцами, решающий вопрос для нас состоит в следующем: какую позицию занимает Гегель в этом разделе потенциального и виртуального? При первом приближении мы видим множественные свидетельства того, что Гегель — это *образцовый* философ потенциальности: не состоит ли весь смысл диалектического процесса как развития, движения от «в-себе» к «для-себя», в том, что в процессе становления вещи просто «становятся тем, чем они уже являются» (или были от века)? Не является ли диалектический процесс временным разворачиванием вечного набора потенциальностей, и поэтому гегелевская система представляет собой самозамкнутый ряд необходимых событий? Однако эта иллюзия бесспорной очевидности рассеивается, когда мы по-настоящему берем в расчет радикальную *ретроактивность* диалектического процесса: процесс становления сам по себе не является необходимым, но таковым является становление (постепенное случайное возникновение) *самой необходимости* (Там же: 231).

Место виртуальности у Гегеля, с точки зрения Жижера, занимает субъект, понятый как ничто, и из него, то есть *ex nihilo*, или случайным образом, появляется новый диалектический виток, новое событие, которое вместе со своим появлением устанавливает собственную необходимость в прошлом.

Прибегая к понятиям актуального и виртуального в объяснении парадоксов ретроактивности и каузальности, Жижер в открытую отсылает к «Логике смысла» и «Различию и повторению». Он комментирует три концепта Делёза, которые соотносят виртуальное и актуальное диалектическим образом: *чистое прошлое, идея, чистое различие*. Контекст использования этих понятий двойной: во-первых, это контекст диалектически понятой историчности, во-вторых, контекст устройства всей диалектической системы вообще. Другими словами, вопрос о соотношении виртуального и актуального оказывается ключевым как для истории, так и для логики.

«Чистое прошлое» является не просто неким прошедшим настоящим, оно парадоксальным образом соотносится со всеми временами и событиями, прошедшими, настоящими и будущими, неся в себе элемент судьбы. Однако его виртуальность работает таким образом, что этот абсолютный элемент прошлого оказывается ретроактивно переопределяемым в настоящем (Там же: 209, 613). Здесь вновь появляется фигура «открытого целого», изобретение которой Жижер приписывает диалектической философии.

Каким образом вечное чистое прошлое, которое полностью определяет нас, само оказывается подвержено ретроактивному изменению? Мы одновременно менее свободны и более свободны, чем мы

думаем: мы полностью пассивны, определены и зависимы от прошлого, но у нас есть свобода определять область этой детерминации, (сверх)детерминировать прошлое, которое будет детерминировать нас (Žižek 2012: 212).

Для онтологии Делёза чрезвычайно важным оказывается вводимое стойками различие на телесные вещи и бестелесные эффекты, или идеи, смыслы, события, при этом первые являются актуальными, вторые виртуальными. Отношения каузальности как таковые присущи порядку актуальных вещей, но актуальный порядок так же служит причиной виртуальных эффектов (смыслов, идей, событий) посредством операции выражения. Идеи же, будучи пассивными выражаемыми сущностями, вступают в отношения с другими идеями по принципу квази-причин. И эта делёзовская трактовка «идеи» вновь прочитывается Жижекком через логику ретроактивности, оказываясь вписана в контекст гегелевской диалектики. Ключевым здесь для Жижека является то, что изменения в области идей, по Делёзу, происходят *«только посредством изменений в актуальных вещах, которые выражают идеи, поскольку вся производящая сила находится в актуальных вещах»* (Там же: 216). Подобная интерпретация виртуального дает возможность Жижеку опровергнуть представление о диалектике как о методе, который подгоняет актуальную реальность под заранее имеющееся, постепенно раскрывающееся потенциальное «закрытое целое» или под предустановленную идею, которая существует независимо от этой актуальной реальности. Согласно представленной логике ретроактивности, сама идея возникает и порождается через изменения в актуальном в случайный момент, переопределяющий всю структуру, а диалектика является теорией механизма или даже самим механизмом такого порождения.

Но уже здесь можно заметить ту радикальную разницу между проектами Жижека и Делёза, которая все же не позволяет объединить их в единое диалектическое движение. Как поясняет сам Жижек: «Под реальностью виртуального я подразумеваю силу, действительность, реальные эффекты, произведенные, сгенерированные чем-то, что еще не в полной мере существует, чем-то, что еще не полностью актуально»<sup>12</sup> (Жижек 2003). Показательным в этой формулировке является то, что при всей радикальности заявления темы виртуального, основным фокусом рассмотрения остаются те след-

<sup>12</sup> Характерно, что данное определение Жижек дает в своей известной видеолекции, которая носит название «Реальность виртуального», что практически воспроизводит название одного из подразделов четвертой главы «Различия и повторения» Делёза, «Реальность виртуального: *ens omnimodo*».



ствия и «реальные эффекты», которые оно производит в актуальном. Именно этими эффектами измеряется его степень реальности. Как следствие, для Жижека идея ретроактивности не столько нацелена на работу с виртуальным, сколько призвана показать механизм его *актуализации*. Безусловно, эта актуализация должна быть понята иным образом, нежели актуализация заранее преднаходимого потенциального, но все же принципиальный момент практической и теоретической свободы, который, по Жижеку, предоставляет диалектика, связан именно с моментом события изменения в актуальном, пусть его существенной характеристикой и является то, что это событие отмечено изменением в измерении виртуального. Что касается Делёза, то он наивысший момент эмансипации мыслит скорее через высвобождение самого виртуального, чистой формы времени и чистого различия. Идея ретроактивности, посредством которой Жижек описывает виртуальное в его отличии от возможного, понимается Делёзом скорее в контексте последнего:

[В] той мере, в какой возможное подлежит «осуществлению», оно само понимается как образ реального, а реальное — как сходство с возможным. Вот почему так плохо понимают, что именно существование добавляет к концепту, удваивая подобное подобным. Таков изъян возможного, выдающий вторичность его происхождения, *ретроактивность* (курсив мой. — К.К.) измышления по образу того, что на него похоже. Напротив, актуализация виртуального всегда происходит посредством различия, расхождения или дифференциации (Делёз 1998с: 260).

Только поняв виртуальное как чистое различие, «дифференциацию» деи, или задачи, мы можем перейти к проблеме его актуализации, «дифференциации» на уровне решений. В этом, можно сказать, и состоит та диалектика, которую предлагает Делёз.

Различие позиций Жижека и Делёза в этом отношении можно обозначить, используя аппарат самого Делёза — как различие точки зрения Хроноса и точки зрения Эона, как они представлены в делёзовской «Логике смысла» (Делёз 1998а: 216–224). Речь идет о двух темпоральностях: о Хроносе, представляющем все время через настоящее, и об Эоне, бесконечно делящем настоящее на прошлое и будущее и таким образом от настоящего ускользающим. Если Хронос соотносится с актуальным порядком телесных вещей и глубиной, то Эон — с виртуальным порядком симулякра и поверхностью. Однако принципиальное и более тонкое различие проводится не между ними, а между соотношением актуального и виртуального в каждом из них. Для Жижека, как уже было сказано, наиболее важным моментом является «разоблачение в самом сердце актуально-

сти тайного стремления к потенциальности» (Žižek 2012: 464). Это стремление в терминах Делёза можно описать как «умопомешательство глубины», то есть как тот момент, когда актуальность вдруг начинает обнаруживать некое смещение и неравенство по отношению к самой себе, а время, которое привязано к этой актуальности, начинает «уклоняться от настоящего» (Делёз 1998а: 218). Сама метафора Жижека указывает на некую глубину, в которой обнаруживается нестабильность, волнение. Правда, в случае Хроноса такое волнение не покидает пределов актуальности:

«[У]клониться от настоящего» становлению как раз и не удастся (ибо становление происходит «теперь» и не может, следовательно, перескочить через это «теперь»... Реванш будущего и прошлого над настоящим Хронос *должен еще выразить в терминах настоящего* (курсив мой. — К. К.) — единственно для него понятных и доступных (Делёз 1998: 218).

Делёз противопоставляет этот момент «теперь» Хроноса моменту «вдруг» Эона (Делёз 1998а: 219–220). Момент «вдруг» так же отмечает становление и отклонение от настоящего, но иным образом, нежели момент «теперь» Хроноса. Здесь на первый план выходит не преобразование в актуальном вещей, но чистое пространство становления бестелесных эффектов. Делёз сравнивает их, рассматривая две ситуации, связанные с темпоральной дескрипцией события, которое мыслится им как своеобразное уклонение от настоящего.

Первая гипотеза касается глубины, или Хроноса, вторая — поверхности, или Эона: «Если от настоящего уклоняется глубина, то это происходит со всей силой “теперь”, которое противопоставляет своему паническому настоящему мудрое настоящее меры» (Там же: 220). Данный тезис можно прочесть в духе жижековской трактовки диалектики: на смену одного порядка актуальности в результате события «умопомешательства глубины», когда актуальное отклоняется от настоящего, обнаруживая в себе виртуальность, присущую прошлому и будущему, приходит новый порядок меры. Основной жест Жижека связан с обнаружением под этим новым порядком события «умопомешательства».

«Если же от настоящего уклоняется поверхность, — то со всей силой “вдруг”, *отличающего свой момент от всякого настоящего* (курсив мой. — К. К.), подлежащего разделу и переделу» (Там же: 220). Этот момент совпадения актуального и виртуального не на территории актуального, но на территории виртуального интересует Делёза прежде всего. В этом смысле и императив «утверждения случайности», о котором шла речь выше, у Делёза так же имеет совершенно иной, внеисторический смысл: здесь случай предстает не просто как

одна из вероятностей или вмешательство патологического актуального в сферу чистого виртуального,<sup>13</sup> но как утверждение случайности в целом, как единого случая и тотальной игры хаоса, в которой не остается место произволу, а актуальное и виртуальное переходят друг в друга без опосредования (Делёз 1998а: 89–90; Делёз 1998с: 243–248).

Конечно, этот виртуальный элемент не является полностью оторванным от настоящего времени и актуальности, однако их сопряжение мыслится не как мера Хроноса, а как парадоксальный элемент, настоящее «без толщины», или «настоящее чистого действия, а не телесного воплощения» — то, что должно быть помыслено как «контр-осуществление» (Делёз 1998а: 224). Таким образом, актуальное, помысленное уже из этой перспективы, оказывается вовсе не таким, какое описывает Жижек, а принципиально множественным. Эту множественность Жижек не принимает и критикует, но, как кажется, упускает тот момент, в который эта множественность происходит из тех самых понятий, которые он так поспешно записывает в лексикон гегелевской диалектики.

Делёз описывает разворачивание Эона в тех же терминах, что и вечное возвращение, или т. н. третий синтез времени<sup>14</sup> (Делёз 1998с: 147): «Эон — это вечная истина времени: чистая пустая форма времени, освободившаяся от телесного содержания настоящего, развернувшая свой цикл в прямую линию и простершаяся вдоль нее» (Делёз 1998а: 220). Именно это освобождение чистой пустой формы времени в третьем синтезе, по Делёзу, и служит тем, что восполняет недостаточность памяти второго синтеза, имеющей дело с чистым прошлым, которое так ценит Жижек. Виртуальность понимается Делёзом неоднозначно в том смысле, что она присутствует на разных уровнях, в разных синтезах и сочетаниях. Мой тезис состоит в том, что Жижек, трактуя виртуальное, обращается только к одному из уровней его разворачивания, упуская тот, что является ключевым для Делёза, и потому не видит в его философии действительного рычага, позволяющего перезапустить машину гегелевской диалектики в ином направлении.

Наиболее отчетливо это становится видно в случае с третьим понятием, которое мы взяли для рассмотрения, понятием *повторение*. Подводя виртуальное и случай под общую концепцию ретроактивности, исторической и логической, Жижек подходит к еще одной

---

<sup>13</sup> Примерно так звучит эта тема у Жижека: «любая идеализирующая/универсализирующая негативность должна быть отнесена к сингулярному, случайному, “патологическому” содержанию» (Žižek 2012: 503).

<sup>14</sup> Теория трех синтезов времени представлена у Делёза в работе «Различие и повторение».

проблеме, объединяющей философию Делёза и диалектику — к проблеме повторения. Дело в том, что гегелевская диалектика действительно имеет дело с повторениями одного и того же на новых логических уровнях. В контексте же истории это повторение мыслится как становление истины посредством ошибки (Жижек 1999: 65–68). В жижекской трактовке такого повторения задействуется вся мощь механизма ретроактивности, включая утверждение случайности и логику виртуального. Но Делёз, как заявляет Жижек, проблематизирует иное, «недиалектическое» повторение, то есть то, которое не проходит через снятие, но которое, тем не менее, несет в себе нечто новое. В этом смысле повторение Кьеркегора, Фрейда, Делёза представляет для (гегелевской) диалектики настоящую проблему.<sup>15</sup> Повторение — это непонятнейшее различие, и его концептуализация неразрывно связана и совпадает у Делёза с перетолкованием самого различия как чистого различия, не зависящего от тождества.

Чистое прошлое и идея, как было показано выше, поддаются логике ретроактивности, и ее механизм можно описать следующим образом: изменение в области виртуального, то есть в области идей, происходит «*посредством изменений в актуальных вещах, которые выражают идеи, поскольку вся производящая сила находится в актуальных вещах*» (Žižek 2012: 216). Однако с чистым различием и повторением все обстоит с точностью до наоборот:

Тезис Делёза, согласно которому новое и повторение не противопоставляются друг другу, поскольку новое возникает только из повторения, нужно воспринимать на фоне различия между виртуальным и актуальным: изменения, которые касаются только актуального аспекта вещей, это изменения внутри уже существующих координат, а не возникновение чего-то по-настоящему нового: новое возникает только тогда, когда изменяется виртуальная подпорка актуального, и эта перемена происходит именно под маской повторения, когда вещи остаются теми же в своей актуальности (Там же: 483).

Итак, если в ретроактивном жесте виртуальная структура устанавливается как «всегда уже» бывшая за счет изменения в порядке

<sup>15</sup> Жижек заявляет об этом в своей более поздней работе, посвященной Гегелю: «У Гегеля повторение играет ключевую роль, но в рамках экономики *Aufhebung*: посредством простого повторения непосредственность поднимается на уровень универсального, случайность трансформируется в необходимость <...> В гегелевской системе нет места для мысли о “чистом” повторении, повторении, еще не пойманном движением *Aufhebung*» (Žižek 2012: 491). В более же ранней книге о Делёзе повторение Кьеркегора и Делёза все еще представляется исключительно в контексте логики ретроактивности (Žižek 2004: 9–14).

актуального, то в ситуации повторения наоборот: новое возникает на уровне виртуального, тогда как актуальный порядок остается без изменений. Может показаться, что здесь формула соотношения актуального и виртуального переворачивается, но на деле все остается на месте: изменения в сфере виртуального по-прежнему зависят от порядка актуального, просто в одном случае мы имели дело с его изменениями, а во втором — с его остановкой.

Новое возникает тогда, когда вместо того, чтобы процесс просто «естественно» развивался в своем потоке порождения и упадка, этот поток стопорится, а элемент (жест) фиксируется, упорствует, повторяется и, таким образом, нарушает «естественное» течение (де)композиции. Это упорство Старого, его «застопоренность» — единственно возможное условие возникновения Нового: если кратко, *минимальное определение Нового — это Старое, которое застопорилось и потому отказывается проходить* (Там же: 483).

Это определение, опять же, удивительно точно перекликается с делёзовской характеристикой Хроноса который, как указывает Делёз, «неотделим от происшествий, типа ускорений и стопорений, взрывов и застываний» (Делёз 1998а: 220). На что Жижек, как кажется, не обращает внимания, так это на то, что делёзовское понимание становления, повторения, нового связано с выходом за рамки второго синтеза и логики Хроноса.<sup>16</sup>

Жижек увязывает проблематику повторения и гегелевскую диалектику следующим образом: хоть Гегель и мыслит повторение че-

---

<sup>16</sup> По Делёзу, для обоснования последнего необходим Эон (чистое различие, третий синтез времени, вечное возвращение, дифференцирующий парадоксальный элемент), переопределяющий все соотношение актуального и виртуального, позволяющий выйти за рамки тождеств и противоречий, отрицания и идентичности, в противном случае мы остаемся на уровне репрезентации. Такое определение виртуального предполагает и переопределение актуального, так что уже становится невозможным релевантно применить контр-аргумент Жижека: «Не является ли «чистое» различие самим именем для актуальной самоидентичности? Не является ли оно конститутивным актуальной идентичности? <...> Если более точно, в терминах делёзовского трансцендентального эмпиризма, чистое различие — это виртуальная поддержка или условие актуального тождества: сущность воспринимается как «самоидентичная» тогда (и только тогда), когда ее виртуальная поддержка оказывается сведена к *чистому* различию» (Žižek 2012: 482). Весь проект делёзовской диалектики направлен на то, чтобы развести два уровня: уровень репрезентации, на котором различие подчиняется тождеству, и уровень, на котором выкристаллизовывается идея как проблематичное дифференцирующее чистое различие (или замаскированное повторение). Последнее позволяет истолковывать актуальное не как пространство тождества и идентичности, но как пространство дифференциации.

рез снятие, оставляя голое механическое повторение за пределами зоны внимания, оно, будучи неотрефлексируемым в рамках его диалектики, остается на уровне «действия». Диалектика позволяет интериоризировать внешнее, и поэтому чистое повторение переносится Жижекком в самое сердце процесса снятия.

В кьеркегоровско-фрейдовском чистом повторении... диалектическое движение сублимации встречает само себя, свое собственное ядро вне себя под маской «слепого» принуждения к повторению. Именно здесь нам следует применить великий гегелевский девиз, касающийся интернализации внешней преграды: в борьбе со своей внешней противоположностью, слепым несублимируемым повторением, диалектическое движение борется со своим собственным глубинным основанием, со своим собственным ядром; другими словами, финальный жест примирения состоял бы в признании в этом угрожающем эксцессе негативности ядра самого субъекта (Žižek 2012: 502–503).

Таким образом, Жижек представляет «чистое повторение», то есть повторение Кьеркегора, Фрейда, Делёза, не столько как самостоятельную проблему, сколько как «ответ на гегелевскую проблему»: отказ от гегелевской философии в осмыслении этой темы означает утрату того измерения, в котором она обретает свой подрывной смысл (Там же: 502–503).

Но здесь следует возразить, ведь термин «чистое повторение», к которому отсылает Жижек, является не совсем делёзовским (а так же не совсем кьеркегоровским). Понятие повторение действительно вводится Делёзом как антигегелевское в том смысле, что оно не проходит через опосредование и снятие. Он продолжает в этом смысле линию Кьеркегора, одного из первых философов, поднявших эту тему в современной философии. Однако Жижек описывает это понятие как некумулятивное и механическое, следуя, как кажется, прежде всего, Фрейду: синдром навязчивого повторения — преимущественная тема психоанализа. Что касается Делёза, то он, конечно, так же уделяет ей немало внимания, но в целом его концепция повторения в ее антигегелевском пафосе содержит иной аргумент.

Их расхождение можно кратко описать следующим образом: Делёз, говоря о непосредуемом повторении, которое не подлежит снятию, описывает повторение как понятие, принадлежащее плану виртуального. Именно это повторение выступает для Делёза непосредуемым, но вовсе не «чистым», голым и механическим, а «одетым» и «замаскированным», в то время как Жижек отсылает в своем анализе к актуальному плану механических повторений. Но они-то как раз, выступая для Делёза так же «голыми» повторениями, сами по

себе вовсе не противопоставляются тождеству, негации, снятию. Указать на развилку, в которой можно выбрать иной путь и поместить их в иную, нерепрезентативную перспективу составляет задачу диалектического проекта Делёза.

Делёз, призывающий помыслить чистое различие, далек от утверждения «чистого повторения». Тезис Делёза состоит в том, что «сила повторения в смещении и маскировке» (Делёз 1998с: 347), и задача состоит в том, чтобы помыслить «голое повторение» как эффект «маскирующегося повторения»: «Повторение действительно маскируется, создаваясь; создается, лишь маскируясь. <...> Нет голого повторения, абстрагированного от самой маскировки или выведенного из нее. Одно и то же маскирует и маскируется» (Там же: 32).

Имя повторения носит одновременно актуальный процесс и виртуальный. При этом проблематизация актуального, механического повторения, по Делёзу, не исключает, а даже провоцирует его «гегелевское» прочтение через тождество, негацию и т. д. Открытие Делёза связано не столько с актуальным, сколько с виртуальным повторением, то есть с повторением, имеющим место на уровне виртуального. Здесь у Делёза появляется целая система распределения повторения, в котором механическое повторение обнаруживается лишь на первом шаге (Там же: 355–359). Впрочем, если проанализировать целый ряд делёзовских приемов, таких как, например, движение от первого синтеза времени (настоящее, Габитус) ко второму (прошлое, Мнемозина) как к обоснованию первого, то сложно не узнать знакомые приемы гегелевской диалектики. Кроме того, третий синтез времени, обосновывающий первые два и порывающий при этом как с репрезентацией, так и с самой логикой обоснования, выходит к уровню виртуального и предстает в каком-то смысле как выход за пределы диалектики, но выход весьма диалектический.<sup>17</sup> Возможно, здесь и вправду располагается некое слепое пятно делёзовской философии, отказывающейся видеть в гегелевском послые ничего, кроме сведения чистого различия к противоречию и, в конечном итоге, к тождеству, в то время как, возможно, само противоречие следовало бы попытаться прочесть как интерпретацию, как попытку приблизиться к проблеме чистого различия.

---

<sup>17</sup> В определенном смысле сам этот переход к третьему синтезу, так же как и «выворачивание наизнанку» актуального более всего напоминает гегелевский прием из «Феноменологии духа», когда чтобы отличить чувственный мир и мир сверхчувственный, Гегель настаивает на троичном делении этой операции: чувственный мир не просто обнаруживает свое иное в сверхчувственном мире, но сам сверхчувственный мир должен подвергнуться еще одному переворачиванию внутри себя самого, стать «миром наизнанку», чтобы потом снова соотноситься с чувственным миром (Гегель 2015: 85–88).

В свете проведенного рассмотрения трех рефлексивных сдвигов — от критической позиции Делёза в отношении Гегеля, к точке зрения Жижека, прочитывающего Делёза через Гегеля, и обратно к позиции Делёза в ее отличии от позиции Жижека — наконец открывается перспектива, в которой представляется возможным совершить еще один сдвиг — прочтение диалектики Гегеля с точки зрения диалектики Делёза. И если тексты Славоя Жижека позволяют заново прочитать Делёза в свете диалектики Гегеля, то, возможно, и обратная операция, прочтение Гегеля не с эксплицитной позиции Делёза, а с позиции его собственной диалектики, может вновь переопределить существо и переписать предысторию диалектического движения.

## Библиография

- Бадью, Ален (2004). Делёз. *Шум бытия*. М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», издательство «Логос-Альтера» / «Ессе homo».
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1970). *Наука логики*, т. 1. М.: Мысль.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1971). *Наука логики*, т. 2. М.: Мысль.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (2015). *Феноменология духа*. СПб.: Наука.
- Делёз, Жиль (1998а). *Логика смысла*. М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга.
- Делёз, Жиль (1998b). «Платон и симулякр». В кн.: *Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века*. Томск: Водолей.
- Делёз, Жиль (1998с). *Различие и повторение*. СПб.: Петрополис.
- Делёз, Жиль (2003). *Нищие и философия*. М.: Ad Marginem.
- Делёз, Жиль (2004). *Кино*. М.: Ad Marginem.
- Делёз, Жиль, Гваттари, Феликс (1998). *Что такое философия?* М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя.
- Делёз, Жиль, Гваттари, Феликс (2007). *Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения*. Екатеринбург: У-Фактория.
- Делёз, Жиль, Гваттари, Феликс (2010). *Тысяча плато: Капитализм и шизофрения*. Екатеринбург: У-Фактория, М.: Астрель.
- Жижек, Славой (1999). *Возвышенный объект идеологии*. М.: Художественный журнал.
- Жижек, Славой (2003). «Реальность виртуального». *Youtube*. [https://www.youtube.com/watch?v=JKu\\_WUgyu3Y](https://www.youtube.com/watch?v=JKu_WUgyu3Y).
- Жижек, Славой (2007). «Философия начинается с Канта и заканчивается Гегелем». *Логос*, № 1 (58): 3–13.
- Жижек, Славой (2012). *Чума фантазий*. Харьков: Издательство Гуманитарный центр.
- Кралечкин, Дмитрий (2006). «Делёз без осложнений». *Censura.ru*. <http://www.censura.ru/articles/Žižekondeleuze.htm>.



- Кралечкин, Дмитрий (2007). «Антипослесловие переводчика. Критика не в фокусе». В кн.: Делёз, Жиль, Гваттари, Феликс, *Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения*. Екатеринбург: У-Фактория.
- Buck-Morss, Susan (2009). *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Comay, Rebecca (2011). *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*. Stanford: Stanford University Press.
- Kaufman, Eleanor (2012). *Deleuze, the Dark Precursor: Dialectic, Structure, Being*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Malabou, Catherine (2004). *La Plasticité au soir de l'écriture*. Paris: Éditions Léo Scheer.
- Malabou, Catherine (2009a). *La Chambre du milieu, de Hegel aux neurosciences*. Paris: Hermann.
- Malabou, Catherine (2009b). *Plasticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction*. New York: Columbia University Press.
- Malabou, Catherine, Butler, Judith (2010). *Sois mon corps: Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*. Paris: Bayard.
- Sinnerbrink, Robert (2006). "Nomadology or Ideology? Žižek's Critique of Deleuze." *Parrhesia*, 1: 62–87.
- Smith, Daniel W. (2004). "The Inverse Side of the Structure: Žižek on Deleuze on Lacan." *Criticism*, 46.4: 635–650.
- Zandvoort, Bart, and Rebecca Comay, eds. (2018). *Hegel and Resistance*. London: Bloomsbury.
- Žižek, Slavoj (2004). *Organs without Bodies. On Deleuze and Consequences*. London and New York: Routledge.
- Žižek, Slavoj (2012). *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London, New York: Verso.