

# Жиль Делёз среди новых материалистов: диалектическая неовитализма против неовитализма

**АНТОН СЮТКИН**

*Слушатель программы постмагистерского образования,  
Европейский университет в Санкт-Петербурге,  
преподаватель, университет ИТМО  
Кронверкский пр-т., 49, г. Санкт-Петербург, Россия 197101  
E-mail: asyutkin@eu.spb.ru*

## **Жиль Делёз среди новых материалистов: материалистическая диалектика против неовитализма**

### **Аннотация**

Статья посвящена рассмотрению философии Жюль Делёза в контексте дебатов внутри современного материализма, которые разворачиваются между двумя направлениями:

материалистической диалектикой и неовитализмом. Для неовиталистов (Йана Гамильтона Гранта и Джейн Беннет) Делёз является важнейшим предшественником, а для материалистических диалектиков (Алена Бадью, Славоя Жижека и других), напротив, объектом критики. В статье, однако, указывается на близость философии Делёза именно к материалистической диалектике. Парадоксальным образом эта близость обнаруживается в делёзовском понимании жизни, которое предполагает ее разделение на неорганическую и органическую формы, аффирмативное переосмысление инстинкта смерти и необходимость субъективной контрактуализации.

**Ключевые слова:**

Жиль Делёз, материалистическая диалектика, неовитализм, неорганическая жизнь, контрактуализация

## Новые материализмы

Два предыдущих десятилетия в современной философии были ознаменованы поворотом к материализму, который произошел после долгого господства феноменологии, герменевтики и логического анализа языка. В результате этого поворота старый спор между идеализмом и материализмом остается в истории: идеализм словно полностью исчезает, и все становятся материалистами. Однако спор между идеализмом и материализмом не отменяется, а лишь переносится внутрь самого материализма. В этом новом споре участвуют, прежде всего, две материалистические философии: современная материалистическая диалектика и неовитализм.<sup>1</sup>

Современная материалистическая диалектика как теоретическое движение возникает благодаря Алену Бадью и Славою Жижеку, предлагающим новый способ материалистического переосмысления гегелевской диалектики, отличный от Франкфуртской критиче-

---

<sup>1</sup> Другим важным направлением современной материалистической философии, несводимым к материалистической диалектике или неовитализму, является трансцендентальный нигилизм Рэя Брасье (Brassier 2007). Однако, на мой взгляд, его роль в рассмотрении отношений между Делёзом и новым материализмом не столь существенна.

ской теории и советского диалектического материализма. Для этих целей Бадью и Жижек обращаются к множеству источников: математической теории множеств, квантовой физике, лакановскому психоанализу, политическим работам Ленина и даже к фигуре апостола Павла.<sup>2</sup> Общим для Бадью, Жижека и их последователей является попытка материалистической реабилитации таких понятий как субъект, истина и абсолют.

Под именем неовитализма можно объединить множество философских проектов, отказывающихся от антропоцентрического понимания мира.<sup>3</sup> С одной стороны, это плоские онтологии Мануэля Деланда (Деланда 2018) и объектно-ориентированные философии Грэма Хармана, Леви Брайанта и Тимоти Мортон (Харман 2015; Bryant 2011; Morton 2016), настаивающие на нередуцируемой множественности мира, каждый элемент которого обладает, по крайней мере, относительной автономией.<sup>4</sup> С другой стороны, это натурфилософские концепции, стремящиеся вернуть природе статус активного творческого начала.<sup>5</sup> Наконец, «новые материалисты» — Джейн Беннет и Уильям Конноли (Bennett 2010; Connolly 2010) — одновременно утверждают существование единой материи-энергии, из которой состоит мир, и настаивают при этом на гетерогенности его элементов. Как современная материалистическая диалектика, так и неовитализм стремятся закрепить за собой статус «нового материа-

---

<sup>2</sup> В результате их ученики и последователи (наиболее заметные из которых Эдриан Джонстон, Франк Руда и Лоренцо Кьеза [Johnston 2014; Ruda 2015; Chiesa 2016]) придают современной материалистической диалектике институциональные академические формы: начинают издаваться тематические журналы, собираются конференции.

<sup>3</sup> В данной статье под «неовитализмом» я понимаю гетерогенное интеллектуальное движение, возникшее в период кризиса марксизма конца 80-х — 90-х годов и отчасти возвращающееся к идеям витализма начала XX века, представителями которого были такие авторы как Анри Бергсон и Ханс Дриш. В этом смысле неовитализм — это вид материализма, приписывающий материи свойства органической (и неорганической) жизни.

<sup>4</sup> Сами объектно-ориентированные онтологии критикуют витализм в его классической (Бергсон и Дриш) и современной (Делёз, новые материалисты) форме за «комковую» онтологию, в рамках которой отдельные объекты теряют свою автономию. Однако в действительности объектно-ориентированные онтологии всего лишь умножают количество жизненных порывов, помещая их внутрь объектов. Таким образом, если Гранта и классических виталистов можно назвать панпсихистами, то объектно-ориентированных онтологов — полипсихистами (Харман в свою очередь, соглашается с определением своей философии как полипсихистской).

<sup>5</sup> Так историко-философская работа Йана Гамильтона Гранта о Шеллинге (Grant 2006) является наиболее показательным примером подобного натурфилософского монизма в его современной форме.

лизма», но стратегии их различны. Современная материалистическая диалектика продолжает, вслед за 11-м тезисом Маркса о Фейербахе, ставить своей целью не только объяснение, но и политическое «изменение мира». Неовиталистская философия, напротив, противостоит ортодоксальному историческому материализму. В этом и заключается их конфликт: если современная материалистическая диалектика представляет неовитализм новой версией «старого материализма», то есть возвращением к домарксистскому созерцательному и аполитичному материализму, то для неовитализма, в свою очередь, современная материалистическая диалектика оказывается старым «новым материализмом»<sup>6</sup> с его антропоцентрическим гуманизмом и опасностью политического террора.

Особый интерес вызывает положение философии Жюль Делёза в этом споре, которое связано с двумя различными линиями рецепции его философии. Неовиталисты видят в нем своего важнейшего предшественника (Dolphijn, van der Tuinen 2012), в то время как современные материалистические диалектики посвящают ему множество критических текстов, обвиняя либо в мистическом бегстве из мира, либо в циничной апологии наличного порядка (Бадью 2004; Žižek 2012; Hallward 2006). Цель данной статьи состоит в том, чтобы, во-первых, поставить такое положение делёзианского наследия под вопрос, а во-вторых, показать его возможную продуктивность для развития современной материалистической диалектики.

Я начну с подробного описания двух соперничающих проектов материалистической философии. Для анализа *современной материалистической диалектики* я обращусь к проектам Алена Бадью и Славоя Жижека и укажу на точку, в которой их философские системы расходятся. Теоретическую стратегию *неовитализма* я рассмотрю на примере онтологических построений Йана Гамильтона Гранта и Джейн Беннет. Исходя из выявленных противоречий между современной материалистической диалектикой и неовитализмом, я перейду к обсуждению философии Делёза. Особенный интерес для меня будет представлять переплетение виталистских и диалектических элементов в его теоретическом наследии: в частности, понимание неорганической жизни и фрейдовского инстинкта смерти.<sup>7</sup> В заключение я укажу на возможную интерпретацию политики Делёза в свете материалистической диалектики.

<sup>6</sup> В «Тезисах о Фейербахе» Маркс дает известное определение своей философии, называя ее «новым материализмом» (Маркс, Энгельс 1955: 1–4).

<sup>7</sup> Делёз использует выражение «инстинкт смерти» (*Instinct de mort*), хотя сам Фрейд пишет о «влечении-к-смерти» (*Todestrieb*).

## Современная материалистическая диалектика: от субъекта к абсолюту

### *а) Ален Бадью и процессы истины*

Бадью разрабатывает один из наиболее последовательных проектов материалистической диалектики в своих поздних текстах. В «Логиках миров» (Badiou 2009) он противопоставляет материалистическую диалектику демократическому материализму.<sup>8</sup> Последний основывается на онтологической аксиоме «существуют только тела и языки» (Там же: 1), которая иногда дополняется соответствующей политической аксиомой «существуют только индивиды и сообщества» (Там же: 8). Иными словами, демократический материализм натурализирует данное, онтологическими компонентами которого являются тела и языки, а политическими — индивиды и сообщества. То, что не вписывается в порядок данного, будь то событие, субъект или истина, объявляется несуществующим. В результате подобной натурализации человеческое существование сводится к существованию животного, то есть, в конечном счете, к существованию в определенной замкнутой среде. В терминах самого Бадью, эта натурализация проявляется на четырех базовых уровнях<sup>9</sup> как наивность в научном исследовании (сведение числового ряда к простым натуральным числам), политическая нерешительность (ограничение свободы выбором в рамках системы капитало-парламентаризма), циничная любовь (отождествление любви и сексуальности, понимаемой как «взаимное пользование телами») и творческое бессилие (неспособность к созданию нового большого модернистского стиля).

Бадью использует математическую формализацию онтологии для того, чтобы поставить под вопрос натурализацию данного: в рамках математической мета-онтологии все данное является результатом операции счета-за-одно. Данное для Бадью существует на уровне ситуации, не совпадая с бытием как таковым. Если данное производится счетом, то бытие используется как «материал» для этого счета. Бытие предшествует счету-за-одно, однако доступ к нему открывается только изнутри ситуации, на основании ретроактивного полагания. Поскольку единое (так же, как и данное) оказывается результатом счета-за-одно, то бытие, предшествующее счету, Бадью именует не-единством, или пустотой. Существование онтоло-

---

<sup>8</sup> В данной статье рассматривается именно поздняя материалистическая диалектика Бадью, прошедшая через математическую формализацию «Бытия и события».

<sup>9</sup> Данные уровни соответствуют четырем условиям философии — науке, политике, любви и искусству.

гической пустоты тем самым подрывает однородность данного, выступая по отношению к нему в качестве исключения. Вместо субстанции данного, выражающейся в атрибутах тел и языков или индивидов и сообществ, Бадью предлагает субстанцию, изначально расколотую на единство и пустоту. Такой раскол задает динамику материалистической диалектики Бадью. Пустота «универсально включена» (Badiou 2007: 87) в любую ситуацию, но не имеет в ней определенного места. Локализация пустоты в материалистической диалектике и ее представление в ситуации осуществляется благодаря событию. Согласно Бадью, именно событие находится «на границе пустоты», на пересечении между пустотой и ситуацией. Однако без субъективного вторжения, признающего, что событие действительно имело место, оно остается лишь внутренним тупиком ситуации. Признание события запускает процесс субъективного выведения его последствий — процесс истины.

Между событием и истиной образуются сложные отношения, которые могут быть одновременно представлены и с помощью метафоры цикла, и с помощью метафоры скачка.<sup>10</sup> Событие является условием для возникновения истины как совокупности выведенных из события последствий, при этом о событии можно судить только на основании его последствий внутри ситуации, то есть на основании истины. Таким образом, событие и истина циклически замыкаются друг на друге. Вместе с тем событие обеспечивает переход человека с уровня человеческого животного на уровень субъекта истины, где открывается доступ к бесконечности. Будь у события конечная точка, оно превратилось бы в закон, а истина стала бы знанием, чего Бадью всячески стремится избежать. Поэтому конечный субъект, каждый раз принимая решение о том, что событие имеет место, оказывается причастен бесконечному процессу истины.

Как постгегельянец Бадью полагает абсолютом не только субстанцией, но и субъектом.<sup>11</sup> Расколотая субстанция не является абсолютной сама по себе: она дает место событию, но последнее еще не имеет действительности. Действительность ему придает только субъективное вторжение, выводящее из него все возможные внутри ситуации последствия. Так, процесс истины представляет собой аб-

<sup>10</sup> Отношения диалектического и не-диалектического, «циклической» и «скачковой» логики в философии Бадью подробно описывает Бруно Бостильс в книге «Badiou and politics» (Bosteels 2011).

<sup>11</sup> Сам Бадью видит в Гегеле, с одной стороны, одного из своих важнейших собеседников в истории философии, а с другой — «идеалистического» соперника, подчиняющего событие закону. Математическая формализация необходима Бадью для того, чтобы подчеркнуть событийный, «скачковый» характер диалектики, не отрицая при этом аффирмативного итога диалектического процесса — истины.

солют, в котором субстанция при помощи субъективного вторжения освобождается от превратных форм своего существования (от «состояния ситуации»). В этой связи две аксиомы материалистической диалектики Бадью формулируются следующим образом: «существуют тела и языки, но также и истины» (Badiou 2009: 4) и «существуют индивиды и сообщества, но также и субъекты» (Там же: 8–9).

Поскольку Бадью осуществляет материалистическое присвоение диалектики, процесс истины занимает у него место изменения мира: в этом процессе происходит не только локализация пустоты, но и «родовое расширение» ситуации (Badiou 2007: 342). В отношении к условиям философии, которые выделяет Бадью, преобразование мира означает, во-первых, науку, осуществляющую формализацию бесконечности, во-вторых, коммунистическую политику, направленную на установление всеобщего равенства, в-третьих, любовь как опыт рассмотрения мира с точки зрения Двоицы, несводимый только к сексуальности, и, в-четвертых, модернистское искусство, продолжающее создавать новые виды чувственности.

*б) Славой Жижек и влечение-к-смерти*

Примечательно, что Жижек также противопоставляет свой проект материалистической диалектики демократическому материализму.<sup>12</sup> К вульгарному демократическому материализму он относит когнитивизм, новый атеизм и пост-делёзовский витализм (Žižek 2012: 6). По мысли Жижека, все эти материалистические направления объединяет неспособность дать себе отчет о фундаментальном расколе внутри субстанции и вывести из него существование субъекта и истины.<sup>13</sup> Для создания своей материалистической диалектики Жижек осуществляет синтез гегелевского абсолютного идеализма и лакановского психоанализа, перенося его на почву марксистской идеологической критики. Так Жижек обнаруживает «рациональное зерно» гегелевской идеалистической диалектики в движении от критической внешней рефлексии к определяющей спекулятивной рефлексии, от раскола между данным и бытием к расколу внутри самого бытия (Там же: 292–311). Идеалистическое движение гегелевской рефлексии лучше всего утверждает материалистический раскол самой субстанции. Гегель в интерпретации Жижека вовсе не тот, кто примиряет все противоречия и преодолевает все разрывы. Напротив, спекулятивный жест Гегеля состоит в том, чтобы показать, что

<sup>12</sup> Стоит отметить, что если для Бадью демократический материализм — общая теоретическая рамка, внутри которой он создает свой проект, то Жижек наполняет его конкретным полемическим содержанием.

<sup>13</sup> Обе эти проблемы Жижек стремится разрешить в книгах «Меньше, чем ничто» и «Абсолютный возврат» (Žižek 2012, 2014).

любое представление о субстанции без внутреннего раскола является идеологическим фантазмом.

Похожий теоретический ход Жижек делает в отношении лакановского психоанализа, противопоставляя желание влечению-к-смерти (Там же: 496). Желание, погруженное в символический порядок, всегда связано с нехваткой бытия, а значит, с господствующим означающим, или фигурой большого Другого. Не достигая полноты наслаждения, субъект желания полагает, что эта полнота от него ускользает, продолжая погоню за ней. Влечение-к-смерти означает приостановку преследования наслаждения: оно обнаруживает, что за нехваткой символического бытия нет реальной полноты, но есть лишь реальное бытие нехватки. Реальное оказывается так же расколото, как и символическое. В движении от желания к влечению-к-смерти, которое Жижек называет актом перехода через фантазм, субъект сталкивается с бездной собственной свободы.

Влечение-к-смерти — имя абсолюта в материалистической диалектике Жижека. Абсолют оказывается расколотой субстанцией, которая приходит к самой себе через опосредование субъективной рефлексией. Здесь предполагается двойное параллаксное движение: с одной стороны, субъективная рефлексия отождествляет расколотую субстанцию с абсолютом, а с другой — расколотая субстанция освобождает субъекта от идеологической или фантазматической интерпелляции. В материалистической диалектике Жижека конечный субъект открывает для себя доступ к бесконечности. Однако это не бесконечность, лежащая по ту сторону конечности, а внутренний сбой конечности, ее неспособность обрести автономный статус.

Иногда Жижек провокационно утверждает, будто целью его философского проекта является не марксистское изменение мира, а, напротив, его объяснение в духе Гегеля, которое имеет революционные последствия (Там же: 241–265). Под гегелевским объяснением понимается «ретроактивное полагание предпосылок» (Там же: 323), в котором каждый акт создает свое собственное прошлое заново, благодаря расколотости прошлого на актуальные и виртуальные части. Понятая таким образом гегелевская стратегия путем повторения в каждой ситуации виртуального, еще неосуществленного прошлого этой ситуации, тем самым изменяет и ее настоящее.

## Процессы истины против влечения-к-смерти

Что же объединяет философские проекты Бадью и Жижека и каковы принципиальные различия между ними? Как отмечает Эдриан Джонстон, общей характеристикой современной материалистической диалектики является идея материального генезиса идеального



(Johnston 2008, 2014). Материя или субстанция предшествует существованию субъекта, по крайней мере, в онтологическом смысле. Однако отличие от механистического материализма, существование субъекта в материалистической диалектике не исчерпывается его определением через субстанцию. Внутренняя расколотость субстанции позволяет возникающему в этом расколе субъекту обладать относительной автономией. В качестве второго, более точного имени для современной материалистической диалектики, Джонстон использует «трансцендентальный материализм» — материализм, в котором роль субстанции, с одной стороны, ограничивается «материалом» для возникновения субъекта, а с другой — внутренним препятствием, мешающим ему обрести идеалистическую самостоятельность. В применении к политике это означает отождествление идеи коммунизма с организованной партийной или государственной политикой, пусть и имеющей собственные пределы.

Джонстон предлагает наиболее систематическое описание современной материалистической диалектики на данный момент, но и оно остается недостаточным. Требуется совершить еще один шаг: от трансцендентального субъективного материализма к спекулятивному абсолютному материализму. Это не означает, что Бадью и Жижека должны стать спекулятивными материалистами, прославляющими гипер-хаос и виртуального Бога в духе Квентина Мейясу (Meillassoux 2006). Спекулятивный материализм здесь указывает на то, что субъект не является конечной точкой философского процесса ни у Бадью, ни у Жижека. За материальным генезисом идеального, прекрасно описанным Джонстоном, следует идеализация материального, где субъект обладает смыслом не сам по себе, а только как ее активный участник.

В случае Бадью идеализация материи осуществляется в процессе истины, в котором субъект пересматривает наличную ситуацию с точки зрения события. Субъект Бадью — это радикальный активистский субъект, но все его действия имеют значение лишь постольку, поскольку они локализуют пустоту в ситуации. Не опираясь на пустоту и ее событийное проявление, активистский субъект Бадью неизбежно превращается в террористического субъекта катастрофы. В случае Жижека идеализация осуществляется в процессе рефлексивного возвращения к влечению-к-смерти. В этом процессе онтологическая неполнота, «не-все» расколотой субстанции из ограничения, закрывающего доступ к бесконечности, превращается в условие самого этого доступа. Таким образом, в обоих случаях процесс истины и влечение-к-смерти именуют абсолютное измерение материалистической диалектики, где расколотая субстанция опосредуется субъективной рефлексией (или интервенцией) и освобождается от ложных форм собственного существования (будь то «состояние ситуации» по Бадью или же «идеологический фантазм» по Жижеку).

Несмотря на общую теоретическую рамку, между двумя пониманиями абсолюта — процессом истины у Бадью и влечением-к-смерти у Жижека — существует определенная несовместимость. Можно сказать, что Бадью мыслит абсолюта в логике исключения, тогда как Жижек описывает его в логике не-всего. Оба обвиняют друг друга в скрытом кантианстве:<sup>14</sup> Бадью видит в логике «не-всего» сохранение непознаваемой вещи-в-себе из первой Критики, а Жижек трактует логику исключения как дуализм свободы и необходимости из второй Критики (Livingston 2012: 238–291).

Этот конфликт определяет все дальнейшие расхождения между проектами Бадью и Жижека как по поводу роли философии, так и в отношении коммунистической политики. Бадью отождествляет философию со связкой между математизированной онтологией и процессами истины, различие между которыми должно предохранять философию от превращения во всеобъемлющую идеологию. Жижек, напротив, соединяет философию и антифилософию, онтологию и различные процессы истины в одно неразличимое целое, иногда называя это целое «спекулятивной антифилософией». Бадью видит задачей коммунистической политики создание сообщества равных по ту сторону государства, поэтому для него коммунистическое государство — это оксюморон. Переход к коммунистическому сообществу равных осуществляется с помощью революционной политической организации. Жижек, в отличие от Бадью, возвращается в своих последних текстах к идее коммунистического государства, которое продолжает существовать в процессе собственного отмирания. Так в конфликте между логикой исключения и логикой не-всего, философией процессов истины и спекулятивной антифилософией, коммунистической политической организацией нового типа и бесконечно отмирающим коммунистическим государством формируется общее поле современной материалистической диалектики.

## Неовитализм: между единой Природой и множественными ассамблеями

### *а) Йан Гамильтон Грант и активная Природа*

Йан Гамильтон Грант разрабатывает собственную и достаточно оригинальную версию современного неовитализма: обращаясь к шеллинговской натурфилософии, он стремится вернуть в современную мысль представление о Природе как об активном принципе

<sup>14</sup> Жижек полемизирует с философией Бадью во множестве своих книг, во время как Бадью крайне редко напрямую апеллирует к Жижеку и люблянской школе, лишь однажды описывая их как кантианцев (Badiou 2009: 536, 562).

(Grant 2006)<sup>15</sup>.<sup>16</sup> Грант восстает против всей посткантовской философии, которую он как участник спекулятивно-реалистического движения называет корреляционистской, поскольку она осуществляет забвение Природы. Начинается это забвение уже у Аристотеля, разрушающего одномирную физику Платона разделением на активную форму и пассивную материю, что порождает «философский соматизм», сводит природу к телу (Там же: 32–34). Критическая революция Канта, опровергнув пантеистические системы рационализма начала Нового времени, продолжает линию Аристотеля и закрепляет его соматическое представление о природе (Там же: 77). После Канта философия может вести речь только об отношении познающего субъекта к познаваемому объекту, но не об участии субъекта и объекта в едином творческом процессе Природы. Финальной точкой ее забвения оказывается Фихте, который подчиняет природу деятельности субъекта, претендующего на самоотждественность (Там же: 96–107). Природа у Фихте и его последователей может быть представлена только негативно: субстанция отрицает саму себя, тем самым порождая субъективность и становясь пассивным «материалом» для бесконечного разрастания этой субъективности. Грант без колебаний записывает в последователей Фихте почти всех современных философов: от Гегеля до Хайдеггера и вплоть до Бадью и Жижека.

Хотя ключевыми философами для Гранта являются Шеллинг и Делёз, его спекулятивная физика, тем не менее, имеет все черты спинозизма в его обновленной форме.<sup>17</sup> Она полагает субстанцию в качестве темной бездны, скрытой за видимой поверхностью атрибутов и модусов, лишенных собственного онтологического значения. Для него не является принципиальным разделение ни между химией и механикой, ни между органическим и неорганическим миром. Вместо диалектического признания одновременного тождества и различия разных слоев природы он подчеркивает непрерывность и однородность всех вещей. Грант прославляет Природу в качестве

---

<sup>15</sup> В этой книге Грант сводит всю философию Шеллинга к натурфилософии и философии тождества, отрицая самостоятельное значение его философии свободы и откровения, тем самым преуменьшая значение спекулятивно-диалектической логики в шеллинговских построениях.

<sup>16</sup> Грант не рассматривает свою философию как виталистскую, поскольку отрицает фундаментальное различие между органической и неорганической природой. Именно поэтому я определяю его философию как «неовиталистскую». Однако более точным определением натурфилософии Гранта возможно является панпсихизм (такое определение, в частности, предлагает Стивен Шавиро в книге «Вселенная вещей») (Shaviro 2014: 65).

<sup>17</sup> Эдриан Джонстон также относит натурфилософию Гранта именно к неоспинозизму (Johnston 2014: 55).

космической тотальной субстанции, все различия внутри которой не имеют существенного онтологического статуса.

Отвергая как аристотелианский дуализм формы и материи, так и кантовский дуализм познающего субъекта и объекта познания, Грант приходит не к монизму, а к дуализму — дуализму единой активной Природы и множества пассивных тел. Возвращая активной Природе онтологическое достоинство, он неизбежно обесценивает множество онтических тел; противопоставляет спекулятивную физику, исследующую Природу онтологически, эмпирическим наукам, изучающим ее онтическое измерение. Такая спекулятивная физика теряет тесную связь с экспериментальными науками, приближается к обскурантистскому панпсихизму.

На языке немецкого идеализма активная Природа — это не что иное, как субстанция, непосредственно тождественная субъекту. Именно она в спекулятивной физике Гранта представляет собой натуралистический мегасубъект (Там же: 160). Если субъект Фихте и неофихтеанских материалистических диалектиков — это субъект политического преобразования мира, то неошеллингианский субъект Гранта представляет собой онтическое тело, совершающее самоотречение во имя натуралистического мегасубъекта. Отсюда с необходимостью следует отказ от идеи политической революции, точнее, революция переносится на онтологический уровень самой Природы: все политические революции оказываются эпифеноменами революции космической и перманентной.

*б) Джейн Беннет и материя-энергия*

Альтернативную версию неовитализма предлагает Джейн Беннет. Для нее главной проблемой марксистского исторического материализма является уже не сведение активной природы к пассивному телу (как у Гранта), а дуализм, иерархическое разделение между человеком и миром, субъектом и объектом. Витальный материализм Беннет следует традиции Демокрита-Эпикура-Спинозы-Дидро-Делёза, а не традиции Гегеля-Маркса-Адорно (Bennett 2010: 13). Таким образом, она прямо противопоставляет свой неовиталистский проект материалистической диалектике, по крайней мере, ее гуманистическим образцам.

Ключевое понятие витального материализма Беннет — ассамбляж (Там же: 20–39). Ассамбляж сообщает динамику вещам и объектам, которые оказываются пластическими модификациями единой природной субстанции, понятой в спинозистском духе. Субстанция здесь мыслится скорее как несводимая к целому совокупность всех своих элементов, а не как органическая тотальность. Ассамбляж и его элементы взаимно определяют друг друга: ассамбляж придает элементам большую порождающую способность, а во-

влеченность элементов препятствует его превращению в инертный и неподвижный объект. Таким образом, ассамбляж представляет собой открытый процесс, в основании которого находится непредсказуемый случай. Здесь Беннет вступает в спор между витализмом и механицизмом: с одной стороны, она критикует витализм Анри Бергсона и Ханса Дриша за противопоставление жизненного порыва и материи, которая неизбежно превращается в пассивный и безжизненный «материал». С другой стороны, механицизм, устраняя жизненный порыв, оказывается сциентистской версией детерминизма. Разрешить этот спор, по Беннет, может только полагание жизненного порыва внутри самих тел. Жизненный порыв существует только в телах, внося в них момент случайности и непредсказуемости, тем самым мешая им стать статичными объектами. Тела же позволяют жизненному порыву воплотиться, уберегая его от участи идеалистической иллюзии. Сама же Беннет, по ее выражению, предлагает следующую формулу «Никейского символа веры» для витального материализма: за всеми видимыми и невидимыми, человеческими и нечеловеческими, культурными и природными вещами стоит деятельность единственной материи-энергии, однако множественная вселенная, возникшая благодаря ей, не сводится к единому принципу. Напротив, вселенная пронизана гетерогенностью, заставляющей материю-энергию бесконечно себя пересоздавать. Возможность участвовать в этом пересоздании принадлежит всем человеческим и нечеловеческим агентам, так как признание всеобщей материальности распределяет агентность между всем существующим.

Политическое следствие витального материализма — распространение демократии на нечеловеческих агентов. Беннет, словно следуя за Бруно Латуром, настаивает на необходимости всеобщей ассамбляжной демократии. Она не приемлет ограничения демократии человеческим миром, свойственное, по ее мнению, проекту Жака Рансьера (и, можно добавить, Бадью и Жижека). Уильям Коннолли проясняет эти политические расхождения, противопоставляя идею макрополитической революции, свойственную материалистической диалектике, микрополитической практике себя, которую витальный материализм заимствует у позднего Фуко (Connolly 2013: 179–197). Все входящие в ассамбляж агенты занимаются заботой о себе, спасающей их от экстремистского стремления<sup>18</sup> к революции, и взаимодействуют друг с другом демократическим образом.

Если в спекулятивной физике Гранта субстанция отождествля-

---

<sup>18</sup> Так Петер Слотердайк, близкий к витальному материализму, но занимающий более консервативную позицию, называет одну из глав своей критической работы о Бадью «К критике экстремистского разума» (Sloterdijk 2018).

ется с мегасубъектом, то в витальном материализме Беннет и Коннолли субстанция существует только как ассамбляж множества мини-субъектов. Их программы можно рассматривать как две стороны современного спинозизма — метафизическую и эмпирическую. Первая предполагает интуитивное схватывание бесконечной продуктивности субстанции, а вторая — растворение субстанции во множестве эмпирических взаимодействий; объединяет их лишь отказ от диалектико-материалистической идеи преобразования мира. Для Гранта изменение мира может производить только натуралистический мегасубъект, а для Беннет и Коннолли, напротив, изменение мира сводится к практикам самоизменения мини-субъектов.

### **Старый «новый материализм» против нового «старого материализма»**

Различие между современной материалистической диалектикой и неовиталистской философией можно прояснить в их отношении к 11-му тезису Маркса о Фейербахе. Этот тезис утверждает, что цель нового, то есть диалектического материализма состоит в изменении мира, а не в его объяснении, как это было в старом созерцательном материализме. В этом смысле неовитализм — это всего лишь обновленная версия старого материализма: он только описывает мир, но не изменяет его. В перспективе современной материалистической диалектики неовиталистская философия является сегодняшним воплощением деполитизированной и, следовательно, идеалистической мысли. К онтологическим причинам такой деполитизации можно отнести систематическое умаление субъективности, обусловленное представлением о субстанции как о позитивном и продуктивном начале, не имеющим в себе никакого раскола. И натуралистический мегасубъект Гранта, и ассамбляжные мини-субъекты Беннет, в конечном счете, являются псевдонимами субстанции: они не изменяют мир, поскольку они сами от него неотличимы.

Современная материалистическая диалектика Бадью и Жижека, напротив, сохраняет связь с 11-м тезисом о Фейербахе, продолжая ориентироваться на преобразование мира. Последнее осуществляется благодаря деятельности субъекта, возникающего из раскола самой субстанции. Так, необходимыми свойствами диалектико-материалистического абсолюта (будто процесс истины или влечение-к-смерти) являются субстанциональная расколотость и субъективная интервенция.<sup>19</sup> Без этих свойств абсолюта неизбежно

<sup>19</sup> В этом смысле диалектико-материалистический абсолюта существует только в бесконечном процессе своего собственного разворачивания: он не мо-

превращается в идеологический фантазм, каковым в перспективе материалистической диалектики и оказываются неовиталистские «абсолюты» — самопроизводящие Природа Гранта и ассамбляж Беннет.

## Делёз на материалистическом Kampfplatz

На первый взгляд, философия Жюль Делёза вписана в контекст современного спора между материалистами вполне определенным образом. Для неовиталистов Делёз представляет собой своеобразного «святого отца», одного из немногих представителей философии XX века, значимость которого со временем не уменьшается, а растет. В академических исследованиях делёзовской мысли теорию виртуального бытия принято связывать с другими историко-философскими примерами виталистского понимания природы: от Спинозы и Шеллинга до Бергсона, Уайтхеда и Симондона (см.: Shaviro 2014). В этом смысле Грант, создающий с помощью Делёза современный нео-шеллингианский витализм, хорошо вписывается в рамки академического делёзианства.<sup>20</sup> Вопрос о политической позиции Делёза часто отходит в таких исследованиях на второй план, хотя анализ показывает, что политика Делёза может обнаруживаться в аскетическом «бегстве из этого мира» (Hallward 2006).

Примечательно, что в социологической, антропологической и политической теориях усиливается значимость понятия «ассамбляж». На его основе Мануэль Деланда создает новую неиерархическую теорию общества (Деланда 2018). Также оно имеет огромное значение для «онтологического поворота» в современной антропологии (Кастру 2017). Кроме того, возникает множество вдохновленных Делёзом политических проектов: помимо уже упомянутой ассамбляжной демократии Беннет и Конноли, можно назвать, например, «демократию объектов» Леви Брайанта (Bryant 2011) и «темную экологию» Тимоти Мортон (Morton 2016). Объединяет все эти проекты, с одной стороны, анти-тоталитарный пафос, направленный против нововременного государства, а с другой — их собственная неспособность отделиться от капиталистической логики.

Так, Деланда, критикуя иерархичность монополистического капитализма, противопоставляет ему ассамбляжи, возникающие на малых локальных рынках. Его политическим идеалом оказывается «рынок без капитализма», то есть, по сути, капитализм без негатив-

---

жет быть отождествлен с субстанциональной наличной данностью, «состоянием ситуации» (Бадью) или «идеологическим фантазмом» (Жижек).

<sup>20</sup> Среди академических делёзианцев, близких к Гранту, можно назвать Изабелл Стенгерс и Стивена Шавиро.

ных свойств самого капитализма (DeLanda 1998). В этой связи материалистические диалектики обрушиваются на Делёза с яростной критикой, обнаруживая в нем виталиста, создавшего утопию позднего капитализма с рынками без монополий и коммуникационными сетями без контроля. Вместе с тем, несмотря на полемику, они признают парадоксальную близость философии Делёза к их собственным проектам.

Так Бадью отделяет Делёза академических исследований («Делёза виртуального») от Делёза, чья философия применяется к конкретному анализу современности («Делёза ассамбляжа»). Бадью настаивает на том, что для утверждения однозначности бытия Делёзу всегда требуется два термина — виртуальное и актуальное — которые находятся в иерархических отношениях. Виртуальное, как и спинозистская субстанция, является основанием самого себя, а актуальное имеет основание только в виртуальном. В прочтении Бадью Делёз пытается преодолеть опасность иерархического дуализма (впрочем, не вполне успешно), отождествляя бытие с круговым динамическим движением виртуального и актуального. Прочие ключевые понятия делёзовской философии (интуиция, смысл, время, складка и вечное возвращение) Бадью интерпретирует, делая акцент именно на взаимоотношении актуального и виртуального. Он также обнаруживает в системе Делёза сходство со своей материалистической диалектикой — в теории события как имманентного и, следовательно, материалистического исключения (Бадью 2004: 91–106). Делёзовское имманентное исключение — это участок актуального, переполненный виртуальным и потому открывающий возможность для его контрактуализации. Однако для Делёза виртуальное существует вне событийного участка актуального, оно самодостаточно, а контрактуализация (или виртуализация) представляет собой не событийное происшествие, а один из моментов кругового онтологического движения. Исключительный характер делёзовского события, в конечном счете, оказывается иллюзорным. Единственное подлинное событие у Делёза, как полагает Бадью, есть само виртуальное бытие, бесконечно повторяющее себя на каждом участке актуального. Бадью же, напротив, настаивает на том, что множественность событий, которая запускает множественность процессов истин, не совпадает с онтологической пустотой, и поэтому сохраняет свойства исключения. В итоге сходство между Бадью и Делёзом только радикализует их расхождение, но при этом ни с одним из других неовиталистов (то есть исключая самого Делёза) это сходство не может быть обнаружено в принципе.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Обратная критика Бадью с точки зрения делёзовской философии — популярная тема среди академических делёзианцев. Пожалуй, в наиболее подроб-



Жижек идет дальше Бадью и настаивает на существовании «двух несовместимых Делёзов» (Žižek 2012b: 17–23). Первый, один из авторов «Капитализма и шизофрении», утверждает абсолютную однозначность бытия, сохраняя при этом фундаментальное различие между производством и репрезентацией, шизофренией и паранойей, телом-без-органов и организмом. В виталистской логике «первого Делёза», которого, вслед за Бадью, он называет «Делёзом виртуального», репрезентация представляет собой реификацию, осадок онтологического производства.<sup>22</sup>

Новизна подхода Жижека заключается в обнаружении «второго Делёза» — «Делёза квази-причинности» (Там же: 23). Последний, автор монографий конца 60-х годов, гораздо чаще, чем «Делёз виртуального», заходит на философские территории Гегеля и Лакана. В частности, по Жижеку, в своей логике различия и повторения Делёз воспроизводит гегелевскую ретроактивность, а в логике квази-причинности (или парадоксального объекта между несовместимыми сериями) — лакановский «объект а». Все это дает Жижеку повод называть «Делёза квази-причинности» скрытым материалистическим диалектиком (Там же: 28). Однако делёзовская материалистическая диалектика не выдерживает испытания маем 68 года, поскольку не может предложить внятной политической программы, исходя из своей собственной онтологии: «Делёз квази-причинности» остается аполитичным мыслителем. Для того чтобы квази-причинность и ретроактивность приобрели революционное политическое значение, необходимо появление самого Жижека.

Итак, можно сказать, что позиция Делёза в современном споре материалистов оказывается гораздо более проблематичной, чем кажется на первый взгляд. Провозглашая свою верность Делёзу, неовитализм Гранта и Беннет, тем не менее, выбрасывает из его философии все «неудобные темы», опасно сближающие его с трансценденталистской и диалектической традициями. Неовиталистское делёзианство становится теоретически дефляционным и политически бессильным: оно либо сбегает от мира, либо фетишистски скрывает свойственную ему негативность. С другой стороны, критикуя Делёза, Бадью и Жижек, как было показано выше, обнаруживают свою парадоксальную близость к нему. Делёз как создатель

---

ном и систематичном виде эта критика представлена в книге «Бадьюанский Делёз» (Roffe 2012).

<sup>22</sup> Политический смысл онтологии «Делёза виртуального» выражается в анархистской теории Антонио Негри и Майкла Хардта, противопоставляющих учредительную имманентную власть множеств учрежденной трансцендентной власти Империи (Негри, Хардт 2004). Так, любой учрежденный политический порядок для того, чтобы избежать реификации и вновь обрести онтологическую значимость, вынужден бесконечно переучреждать себя.

теории квази-причинности, то есть имманентного событийного исключения, становится для них несостоявшимся материалистическим диалектиком, не сумевшим сделать последний шаг — отделить событие от пустоты (по версии Бадью) или отождествить событие с влечением-к-смерти (по версии Жижека) — что приводит его к философскому и политическому регрессу.

Моя гипотеза состоит в том, что материалистическая диалектика и витализм в наследии Делёза столь близки друг к другу, что граница между ними делается почти неразличимой. Далее я покажу, что материалистическая диалектика Делёза («Делёз квази-причинности») наиболее отчетливо задействована в самой виталистской проблематике из всех возможных — в его переосмыслении творческой эволюции. Именно из-за этого, вопреки прочтению Жижека, в рамках делёзовской философии невозможно хронологически локализовать различие между материалистической диалектикой и витализмом, объяснив его началом сотрудничества с Гваттари. Еще до этого в книге «Ницше и философия» (2003), Делёз формулирует основания своего виталистского проекта, а в двухтомнике «Кино» (2013), написанном позднее, возвращается к своей ранней материалистической диалектике. Моя задача состоит не только в том, чтобы провести границу между двумя этими перспективами, но также и в том, чтобы прояснить их взаимообусловленность.

## Делёз и неорганическая жизнь

Жизнь является главным именем бытия в философии Делёза. Это утверждение сразу требует уточнения: в философии Делёза существуют две жизни, органическая и неорганическая. Если органическая жизнь по определению связана с жизнью организма и сознания, которое этому организму присуще, то неорганическая — это жизнь по ту сторону организма. В центре философии Делёза находится именно неорганическая бессознательная жизнь.

Для того, чтобы сделать неорганическую жизнь предметом мышления, он переосмысляет кантовскую трансцендентальную философию. Неорганическая жизнь здесь становится синонимом трансцендентального поля, населенного интенсивными сингулярностями, которые несводимы к единству организма или сознания, является ли это сознание картезианским *cogito*, трансцендентальным единством апперцепции или феноменологическим восприятием (Делёз 1998с: 134–135). Вместе с тем, отделяя трансцендентальное поле от сознания, Делёз не наделяет это поле свойствами бездны безосновности (*Abgrund*) в духе Якоба Бёме или позднего Шеллинга (Там же: 145). Хотя неорганическая жизнь всегда выходит за рамки

организма, она, тем не менее, требует строгой организации своего трансцендентального поля. Делёз почти не использует понятие «неорганическая жизнь» в своих книгах конца 60-х годов, однако система, разрабатываемая им в «Различии и повторении» и «Логике смысла» (Делёз 1998b, 1998c), нацелена как раз на выполнение этого требования.

Различие между неорганической и органической жизнью соответствует различию между двумя видами плазмы — герменом и сомой, заимствованными у биолога второй половины XIX века Августа Вейсмана<sup>25</sup> (Делёз 1998b: 302). В этом смысле неорганическая жизнь оказывается также зародышевой жизнью, а органическая — жизнью тела. Зародышевая плазма передает врожденные и неизменные свойства, а соматическая — свойства, приобретенные организмом в ходе эволюции. У самого Вейсмана первенство зародышевой плазмы над соматической приводит к консервативному и пессимистическому видению эволюции, обесценивающему приобретенные свойства. Однако в эссе об Эмиле Золя Делёз парадоксальным образом отождествляет зародышевую жизнь с трещиной инстинкта смерти (Делёз 1998c: 428). Если приобретенные инстинкты бесконечно воспроизводят сами себя, тем самым приводя эволюционный процесс в состояние энтропии, то врожденный и неизменный инстинкт смерти каждый раз спутывает карты энтропийного принципа, заставляя эволюцию творчески переизобретать себя и находить новые пути развития.

Здесь необходимо провести различие между инстинктом смерти у Делёза и Фрейда: для Делёза фрейдовское понимание инстинкта смерти является слишком трагическим и негативным. Инстинкт смерти означает желание организма вернуться к неорганическому неодушевленному состоянию, к неразличенному тождеству нирваны (Фрейд 1992). В этом смысле Фрейд лишь указывает на негативный предел существования организма, и никакого собственного позитивного содержания неорганическая жизнь не получает. Для Делёза, напротив, инстинкт смерти переходит из трагической области в пространство эпоса. Вслед за Морисом Бланшо, он выделяет две стороны смерти. Одной своей стороной она тесно связана с личным существованием человека, налагая на него предел и превращая его в хайдеггеровское бытие-к-смерти. Другая сторона смерти абсолютно безлична и не имеет никакого отношения к индивидуальному существованию: это зародышевая неорганическая жизнь, рассмотренная с точки зрения конечного организма. Встреча психологиче-

---

<sup>25</sup> Лучший, на мой взгляд, анализ делёзовской биофилософии в ее связи с неodarвинистской эволюционной теорией содержится в книге «Зародышевая жизнь» (Ansell-Pearson 1999).

ской смерти, привязанной к личному существованию, со смертью онтологической и безличной (Делёз 1988с: 196) в лучших христианско-диалектических традициях, столь нелюбимых Делёзом на уровне риторики, приводит к подлинному осуществлению творческой эволюции — рождению новой жизни. При встрече с трещиной инстинкта смерти организм перестает энтропийно сворачивать внутри себя трансцендентальное поле интенсивных сингулярностей и выпускает его наружу, открывая возможность для новой, неорганической организации. Таким образом, для Делёза спекулятивная неорганическая жизнь всегда проходит через диалектическое испытание инстинктом смерти.

В своих ранних работах, прежде всего в «Холодном и жестоком» (1992), Делёз приводит мазохизм в качестве примера такого испытания.<sup>24</sup> Насилие как необходимый элемент мазохистской практики направлено не на самого мазохиста, а на отцеподобие в нем. В делёзовских терминах отцеподобие представляет собой не что иное, как организм и сознание, привязывающие к себе все поле сексуальных сингулярностей. Таким образом, мазохистское насилие подчинено цели освобождения сексуальных сингулярностей из-под власти организма и сознания: за десексуализацией, в которой инстинкт смерти нарушает привычную работу принципа удовольствия, следует его сублимирующая ресексуализация на новых неорганических основаниях. Делёз приписывает мазохистские черты христианской истории крестного страдания: в его прочтении насилие по отношению к Христу осуществляет Богоматерь, чтобы освободить своего Сына от господства Бога-Отца (Делёз 1992: 280).

Необходимо отметить, что для Делёза инстинкт смерти является не трагическим вытесненным травматическим желанием, а, напротив, эпическим знаком будущей новой жизни, которая может появиться только в трещинах настоящего. Однако для того, чтобы творческая эволюция продолжала свое движение вперед, требуется еще один элемент — субъективное признание.<sup>25</sup> Если органическая жизнь

<sup>24</sup> Йозель Регев делает из противопоставления мазохизма и садизма в «Холодном и жестоком» методологический ключ для переосмысления всей философии Делёза (Регев 2016). Так, он приходит к необходимости отделить «Делёза резонанса» (смысла между сериями сингулярностей) от «Делёза трансгрессии» (контр-актуализации, броска костей или «скачка на одном месте»). Однако такое отделение, на мой взгляд, неизбежно ведет к одностороннему видению делёзовской философии. Необходимо диалектически удерживать оба эти момента: контрактуализация без смысла действительно превращается в садистское насилие, но точно также смысл без контрактуализации оказывается всего лишь языковой игрой.

<sup>25</sup> В отношении к субъекту позиция Делёза неустойчива. В некоторых книгах он вовсе отказывается от этой категории, тогда как в других предлагает ее виталистское переосмысление в духе Уайтхеда, определяя субъект как «суперъ-

в терминологии «Логика смысла» представляет собой положение вещей, то проходящая по нему трещина инстинкта смерти оказывается событием. Поэтому внутри положения вещей событие всегда отождествляется с разрушительной катастрофой. Оно перестает быть источником распада и становится началом новой жизни лишь после обретения своего бытия благодаря субъективному признанию. Делёз сравнивает такое признание со стоическим «скачком на месте», полностью изменяющим ситуацию (1998с: 196).

Прежде всего субъект должен увидеть в катастрофическом событии действие зародышевой неорганической жизни, а в процессе распада — высвобождение сингулярностей. На первом этапе ему следует разместить событие на определенной дистанции по отношению к наличному положению вещей в разрушенном состоянии. На втором этапе событие должно быть возведено в статус квази-причины новой организации высвобожденных сингулярностей. Следовательно, субъективное признание события есть, с одной стороны, контрактуализация события, отделяющая его от положения вещей, а с другой, его актуализация, делающая положение вещей адекватным событию. Субъекту при этом необходимо принимать как различие между событием и положением вещей, так и тождество между ними. Сингулярности в новой «вторичной организации» остаются несвязанными между собой, но они, тем не менее, вступают в коммуникацию с помощью квази-причины как своего парадоксального посредника (Делёз 1998с: 313–326). Делёз называет такую новую организацию сингулярностей смыслом, придающим событию его подлинное существование. Подобным образом, неорганическая зародышевая жизнь проявляет себя в творческой эволюции на уровне мышления и сублимированной сексуальности, имеющих лишь косвенное отношение к организму и сознанию.

Цель философии Делёза — создание автономного и организованного трансцендентального поля сингулярностей, независимого от организма и сознания, — не может быть достигнута без субъективного признания. Смысл, в котором независимые друг от друга серии сингулярностей связываются между собой квази-причинным событием, не подчиняясь больше трансцендентным принципам организации, не проваливается в бездну безосновности. Происходит это благодаря тому, что квази-причина обретает не только виртуальное, но и актуальное бытие в субъективном признании. Вместе с тем, субъект, возникающий в момент распада сознания, обретает свободу по отношению к собственному положению вещей через утвержде-

---

ект». В данной статье я исхожу из делёзовского понимания субъекта в работах «Различие и повторение» и «Логика смысла», где субъект противопоставляется эго и понимается как «распавшееся эго», ставшее началом новой организации.

ние события. Делёз многократно повторяет, что стоический императив «быть достойным того, что с тобой происходит» (1998с: 196). Таков единственный этический императив. При этом Делёз подчеркивает, что достоинство возникает лишь тогда, когда мы обнаруживаем событие в происходящем и придаем этому событию смысл. Отсюда следует, что делёзовский стоицизм не имеет ничего общего со смиренным принятием мира. В стоической контрактуализации субъект не «бежит из этого мира» и не занимается индивидуалистской «практикой себя», а, напротив, изменяет его, делая положение вещей адекватным событию, тем самым продолжая процесс творческой эволюции.

### Делёз и будущее материалистической диалектики

Различие между неовитализмом и материалистической диалектикой становятся наглядным. Если неовиталисты, такие как Грант и Беннет, исходят из способности субстанции к самоорганизации, то для Делёза субстанция жизни, во-первых, всегда раскалывается на органическое и неорганическое, а во-вторых, требует субъективного вмешательства для продолжения собственного существования. Неорганическая жизнь, в отличие от активной Природы у Гранта, не является основанием для самой себя: она развивается, проходя по органической жизни трещиной, и воплощается в субъективной контрактуализации. Ассамбляжи Беннет, в которых элементы сосуществуют без подчинения внешнему принципу, также не присущи жизни как таковой: они появляются лишь в дизъюнктивном синтезе смысла. Без субъективного опосредствования ассамбляж либо провалится в бездну безосновности, либо подчинится организму и сознанию. Таким образом, главное расхождение между Делёзом и неовиталистами заключается в том, что Делёз дополняет свои представления о творческой эволюции теорией субъекта, имеющей как этическое, так и политическое значение.

Материалистические диалектики, напротив, полагают, что субстанция изначально расколота и может прийти к относительному тождеству только с помощью субъективной интервенции или субъективной рефлексии. Здесь вместо спинозистской субстанции мы имеем дело с переосмыслением классического гегелевского определения абсолюта, который является «не только субстанцией, но и субъектом» (Гегель 2010: 15). Несмотря на явный интерес к Спинозе и Лейбницу, Делёз признается, что доступ к «невинным рационалистическим размышлениям о бесконечности» после Канта невозможен (Делёз 2015: 50). Путь к абсолюту лежит только через конечную

человеческую субъективность.<sup>26</sup> Поэтому в «Спинозе и проблеме выражения» Делёз заставляет субстанцию вращаться вокруг конечного модуса, тем самым переворачивая структуру Спинозистской метафизики (Делёз 2014: 155–164). Эта версия Спинозизма на деле решает проблемы, поставленные Кантовской «Коперниканской революцией», и оказывается современным продолжением проекта немецкого идеализма. В этом смысле совершенно неудивительно, что современные материалистические диалектики обнаруживают сходство между системой Делёза и своими собственными построениями.

Тем не менее, существует одна черта Делёзовской философии, которая не позволяет Бадью и Жижеку признать Делёза своим соратником. Эту черту можно назвать аффирмативным монизмом Делёза. В отличие от него, пустота, которую Бадью рассматривает в качестве субстанции, и влечение-к-смерти, описанное Жижеком, не имеют позитивного содержания. Делёзовская неорганическая жизнь хотя и проваливается в бездну безосновности в отсутствие контрактуализации со стороны субъекта, обладает позитивным существованием. Здесь возникает опасность превращения субъекта в пассивного переносчика неорганической зародышевой жизни, в силу чего аффирмативный монизм Делёза всегда предполагает возможность регресса к витализму, с которой борется материалистическая диалектика.

Однако рассмотрение философии Делёза внутри общего поля материалистической диалектики может послужить в пользу последней. Основной конфликт внутри этого поля — конфликт между Бадьюанской логикой исключения, отрывающей человеческое животное от бессмертного субъекта истины, и жижековской логикой не-всего, в которой влечение-к-смерти открывает пространство немертвого (и, следовательно, бесконечного) существования. В первом случае Бадью лишает смерть статуса события-истины: смерть имеет место только на уровне человеческого животного. Жижек, напротив, придает смерти значение онтологической неполноты, из которой возникают субъект и истина. Это различие проявляет себя также в предпринятых ими попытках анализа христианства, направленных на выявление его материалистической сущности. Согласно Бадью, смерть Христа есть лишь условие возникновения универсальной благодати, и самостоятельного значения она не имеет (Бадью 1999).

---

<sup>26</sup> Подробное изложение интерпретации Делёзом немецкого идеализма и анализ влияния немецкого идеализма на Делёза содержится в книге «Имманентность и головокружение философии» (Kerlake 2009). Делёз в прочтении Керслеика становится трансцендентальным и диалектическим виталистом, следующим за поздним (а не натурфилософским, как считает Грант) Шеллингом.

Жижек, напротив, видит благодать в самой смерти Христа, поскольку она означает смерть Бога и утверждение онтологической неполноты (Жижек 2009).

Философия неорганической зародышевой жизни, разработанная Делёзом, указывает материалистической диалектике путь выхода из того тупика, в котором она оказалась в результате конфликта между логикой исключения и логикой не-всего. С одной стороны, вопреки Бадью, Делёз отождествляет инстинкт смерти и событие, тем самым делая невозможным дуализм человеческого животного и субъекта истины. С другой стороны, в отличие от Жижека, Делёз не придает инстинкту смерти собственного онтологического значения. На уровне организма инстинкт смерти всего лишь свидетельствует о существовании зародышевой жизни. В своем прочтении христианства Делёз утверждает, что смерть на кресте также является торжеством новой жизни, в котором происходит «второе рождение» Христа и, следовательно, всего человечества без трансцендентного Бога-Отца. Неорганическая жизнь обретает смысл и становится спекулятивной только после того, как проходит испытание инстинктом смерти, который освобождает интенсивные сингулярности от их закрепощенности в организме. Тем самым, аффирмативный, но вбирающий в себя негативность монизм Делёза указывает на возможность примирения аффирмативного дуализма бадьюанской логики исключения и негативного монизма жижекской логики не-всего. Однако вопрос о политической позиции, следующей из философии неорганической жизни, по-прежнему остается для материалистической диалектики проблематичным. Не приводит ли опасность регресса к витализму, всегда сохраняющаяся в этой философии, либо к мистическому бегству из этого мира, либо к его циничному принятию?

## Революционно-демократический постскрипtum

Как уже было сказано, важной чертой материалистической диалектики является ставка на политическое изменение мира. Делёз делает эту ставку с помощью своего понятия контрактуализации. Это понятие, однако, не имело конкретного политического содержания до сотрудничества Делёза с Гваттари. В двухтомнике «Капитализм и шизофрения» Делёз, напротив, осуществляет прямую политизацию своей философии. При этом он отказывается от контрактуализации как центрального понятия, что приводит к неоднозначным последствиям. Именно на политическое наследие коллективного проекта Делёза и Гваттари опираются Ник Лэнд (Лэнд 2019), воспевающий нечеловеческую детерриторизирующую силу Капитала, и Мануэль



Деланда (DeLanda 1998), мечтающий о рыночных ассамбляжах без монополий. В этой связи критика со стороны материалистических диалектиков в адрес этого проекта — от Бадью (2012) до Холлуорда (Hallward 2006) — продолжает сохранять свою значимость.

Пожалуй, только в книге «Что такое философия?» Делёзу удается найти точное политическое выражение для понятия контрактуализации (Делёз, Гваттари 1998b). Здесь политической целью философии является создание «нового народа», отсутствующего в рамках текущего капиталистического порядка (Там же: 115). На онтологическом уровне контрактуализации интенсивные сингулярности освобождаются от власти организма и сознания, благодаря чему они обретают неорганическую форму. Похожим образом на уровне политики философия дает народу новую жизнь, указывая на имманентную утопию по ту сторону капитализма (Там же: 128). Проблема политики Делёза заключается в том, что она не является автономной областью в рамках его философии. Иными словами, делёзовская политика осуществляется философскими средствами, и, в конечном счете, целиком сливается с ней.

На основе философской теории «нового народа» политическую программу создают уже современные исследователи Делёза. В контексте сегодняшних дискуссий о значении популизма и его отношения к демократической или коммунистической политике Гийом Сибертин-Бланк называет позицию позднего Делёза «миноритарным популизмом» (Sibertin-Blanc 2013). Мне представляется, что для ее описания лучше подходит понятие «революционной демократии». Демократия в условиях капитализма оказывается расколотой и отчужденной от себя в репрезентативных парламентских формах. Только революционная организация, необходимо связанная с насильем, может помочь демократии освободиться от парламентских форм своего существования. Вместе с тем, опора на демократическое стремление к самоорганизации позволяет революционному движению избежать становления террором. Разумеется, рассмотрение Делёза как теоретика современной революционной демократии требует более подробного анализа. Однако уже сейчас можно указать на преимущества такой интерпретации делёзовской политики по отношению к идее коммунизма, представленной в современной материалистической диалектике. Так, настаивая на философской теории субъекта, Бадью и Жижек отождествляют идею коммунизма с той или иной формой революционной организации. Бадью пишет об аффирмативной партии (или организации нового типа) (Badiou 2012: 62–70), а Жижек о негативном, отменяющем само себя, государстве<sup>27</sup> (Žižek 2012: 843–844). Проблема заключается в том, что, от-

---

<sup>27</sup> Более конкретные политические программы на их основе создают Бру-

талкиваясь от исторических неудач «радикальной демократии» (Laclau, Mouffe 2014) и «абсолютной демократии» (Негри, Хардт 2004), современные материалистические диалектики приходят к антидемократическому пониманию идеи коммунизма. В случае Бадью и Жижека об этом свидетельствует противопоставление материалистической диалектики и демократического материализма. Это не абстрактное, а диалектическое противопоставление: коммунизм материалистической диалектики тоже должен стать демократическим, но не в смысле капиталистического «демократического материализма». Для демонстрации необходимости второго шага, возвращающего коммунизм к подлинной демократичности, требуется интерпретация политики Делёза как революционной демократии. Представляется, что она позволяет дополнить организационно-большевистскую составляющую идеи коммунизма необходимыми для нее анархо-демократическими элементами.

## Библиография

- Бадью, Ален (1999). *Апостол Павел. Обоснование универсализма*. М.: Университетская книга.
- Бадью, Ален (2004). *Делёз: Шум бытия*. М.: Прагматика культуры, Логос-Альтера.
- Гегель, Георг (2010). *Феноменология духа*. М.: Наука.
- Деланда, Мануэль (2018). *Новая философия общества*. Пермь: Гиле пресс.
- Делёз, Жиль (1992). «Холодное и Жестокое: Представление Захер-Мазоха». В кн.: *Венера в мехах*. Под ред. Алексея Гараджи. М.: Культура.
- Делёз, Жиль, Гваттари, Феликс (1998). *Что такое философия?* СПб.: Алетейя.
- Делёз, Жиль (1998b). *Различие и повторение*. М.: ТОО ТК «Петрополис».
- Делёз, Жиль (1998с). *Логика смысла*. Екатеринбург: Деловая книга.
- Делёз, Жиль (2003). *Нищие и философия*. М.: Ad Marginem.
- Делёз, Жиль, Гваттари, Феликс (2007). *Анти-Эдип*. Екатеринбург: У-Фактория.
- Делёз, Жиль, Гваттари, Феликс (2010). *Тысяча плато*. Екатеринбург: У-Фактория.
- Делёз, Жиль (2013). *Кино*. М.: Ad Marginem.
- Делёз, Жиль (2014). *Спиноза и проблема выражения*. М.: Институт общегуманитарных исследований.
- Делёз, Жиль (2015). *Лекции о Лейбнице*. 1980. 1986–87. М.: Ad Marginem
- Жижек, Славой (1999). *Возвышенный объект идеологии*. М.: Издательство «Художественного журнала».
- Жижек, Славой (2009). *Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом*. М.: Европа.
- Кастру, Эдуарду Вивейруш (2017) *Каннибальские метафизики*. М.: Ad Marginem.
- Лакан, Жак (2011). *Еще*. М.: Гнозис, Логос.

---

но Бостильс (Bosteels 2012) и Джоди Дин (Dean 2012).

- Лэнд, Ник (2019). *Кибер-готика*. Пермь: Гиле пресс.
- Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих (1955). *Собрание сочинений*, изд. 2, т. 3. М.: Политиздат.
- Негри, Антонио, Хардт, Майкл (2004). *Империя*. М.: Праксис.
- Реgev, Йоэль (2016). *Невозможное и совпадение*. Пермь: Гиле пресс.
- Фрейд, Зигмунд (1992). *По ту сторону принципа удовольствия*. М.: Прогресс-Литера.
- Харман, Грэм (2015). *Четвероякий объект*. Пермь: Гиле пресс.
- Ansell-Pearson, Keith (1999). *Germinal Life*. London: Routledge.
- Badiou, Alain (2007). *Being and Event*. London: Continuum.
- Badiou, Alain (2009). *Logics of Worlds: Being and Event, Volume 2*. London: Continuum.
- Badiou, Alain (2012). *The Rebirth of History*. London: Verso
- Badiou, Alain (2015). *The Communist Hypothesis*. London: Verso.
- Badiou, Alain (2015). *The Adventure of French Philosophy*. London: Verso.
- Bennet, Jane (2010). *Vibrant Matter*. Durham: Duke University Press.
- Bosteels, Bruno (2011). *Badiou and Politics*. Durham: Duke University Press.
- Bosteels, Bruno (2011). *The Actuality of Communism*. London: Verso.
- Brassier, Ray (2007). *Nihil Unbound*. London: Palgrave Macmillan.
- Bryant, Levi R. (2011). *The Democracy of Objects*. Ann Arbor: University of Michigan Library.
- Chiesa, Lorenzo (2016). *The Not-Two: Logic and God in Lacan*. Cambridge: The MIT Press.
- Connolly, William (2013). *Fragility of Things*. Durham: Duke University Press.
- Dean, Jodi (2012). *The Communist Horizon*. London: Verso.
- DeLanda, Manuel (1998). "Markets, Antimarkets in The World Economy." *Alamut*. [http://www.alamut.com/subj/economics/de\\_landa/antiMarkets.html](http://www.alamut.com/subj/economics/de_landa/antiMarkets.html).
- Dolphin, Rick, van der Tuinen, Iris (2012) *New Materialism: Cartographies and Interventions*. Michigan: University of Michigan Library.
- Grant, Iain Hamilton (2006). *Philosophies of Nature After Schelling*. Continuum: London.
- Hallward, Peter (2006). *Out of this World*. London: Verso.
- Johnston, Adrian (2008). *Žižek's Ontology: A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*. Northwestern University Press.
- Johnston, Adrian (2014). *Adventures in Transcendental Materialism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Kerslake, Christian (2009). *Immanence and Vertigo of Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Laclau, Ernesto and Mouffe Chantal (2014). *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso.
- Livingston, Paul M. (2012). *The Politics of Logic: Badiou, Wittgenstein, and the Consequences of Formalism*. New York: Routledge.
- Meillassoux, Quentin (2006). *After Finitude*. Continuum, London.
- Morton, Timothy (2016). *Dark Ecology*. New York City: Columbia University Press.
- Roffe, Jon (2012). *Badiou's Deleuze*. Montreal: McGill-Queen's University Press
- Ruda, Frank (2015). *For Badiou: Idealism without Idealism*. Northwestern University

Press.

Sibertin-Blanc, Guillaume (2013). "From Democratic Simulacrum to the Fabulation of the People: Minority Populism" *Actuel Marx* 2.54: 71–85.

Sloterdijk, Peter (2018). *What happened in the Twentieth Century?* Cambridge: Polity Press.

Žižek, Slavoj (2012). *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso.

Žižek, Slavoj (2012b). *Organs without Bodies*. London: Routledge.

Žižek, Slavoj (2014). *Absolute Recoil: Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*. London: Verso.