

The book cover features a dark, high-contrast, and highly textured background that resembles a close-up of a rough, possibly metallic or organic surface. A prominent red rectangular box is centered on the cover, containing the author's name and the title in Russian. The author's name is in white, while the title is in black.

Жиль Делез

**РАЗЛИЧИЕ
и
ПОВТОРЕНИЕ**

Жиль Делёз

РАЗЛИЧИЕ И ПОВТОРЕНИЕ

ПЕТРОПОЛИС

ББК 87.3 - 4Фр. Д-29

Ж. ДЕЛЁЗ. «Различие и повторение». — ТОО ТК «Петрополис», 1998.—384с.

Перевод с французского Н. Б. Маньковской (содержание с. 3—7 и вторая часть с. 215—382), Э. П. Юровской (первая часть с. 9—215).

Научный редактор — Н. Б. Маньковская.

Книга Жюль Делёза (1926—1995) — крупнейшего философа последней трети XX века, опубликованная в 1969 г., была одной из первых работ складывавшегося постмодернизма, привлекающего в настоящее время столь пристальное внимание. Известный теоретик постмодернизма Ж. Деррида называет представляемую книгу одной из лучших работ Делёза. Исследование философских проблем ведется Делёзом на фоне современного искусства и является выражением состояния европейской культуры, переживающей кризис традиционных представлений о мире и человеке.

Книга представляет большой интерес для философов, культурологов, искусствоведов, преподавателей вузов, студентов и всех, интересующихся состоянием современной философской мысли.

Данное издание выпущено в рамках программы Центрально-Европейского Университета "Translation Project" при поддержке Регионального издательского центра Института "Открытое общество" (OSI —Budapest) и Института "Открытое общество. Фонд Содействия" (OSIAF—Moscow).

© ТОО ТК «Петрополис», 1998 г. © Н. Б. Маньковская, 1998 г. © Э. П. Юровская, 1998 г.

Ж. Делёз «Различие и повторение»

Компьютерный набор и макетирование:

Данилова Е. Г., Копелевич М. Г., Костина Ю. Г., Шевчук Г. В. Корректор Старостина Н. Б. Художник Рассадина Н. В.

Лицензия ЛР № 061171 от 3 июня 1997 г. Сдано в набор 6.05.97. Подписано в печать 12.02.98.

Формат 60X90/16. Печать офсетная. Усл. печ. л. 24. Тираж 5000 экз. Заказ № 1305.
ТОО ТК «Петрополис». 190121, Санкт-Петербург, ул. Союза Печатников, д. 7 «Г», тел. 113-71-29.

Отпечатано с оригинал-макета в ГПП «Печатный Двор» Государственного комитета РФ по печати. 197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие. 9

Введение. Повторение и различие 13

Повторение и общность: первое различие с поведенческой точки зрения. Два порядка общности: подобие и равенство. Второе различие с правовой точки зрения. Повторение, закон природы и моральный закон.

Программа философии повторения по Кьеркегору, Ницше, Пеги. Истинное движение, театр репрезентации.

Повторение и общность: третье различие с понятийной точки зрения. Понимание концепта и феномен "блокировки". Три случая "естественной блокировки" и повторение: номинальные концепты, понятия природа.!, понятия свободы.

Повторение не объясняется тождественностью понятия или исключительно негативным состоянием. Функции "инстинкта смерти": соотношение повторения с различием, требующее позитивного принципа (Пример понятий свободы).

Два повторения: посредством тождественности понятия и негативного состояния; путем различия и избыточности Идеи (Пример естественных и номинальных концептов). Нью и травести в повторении.

Концептуальное и неконцептуальное различие. Но концепт различия (Идея) несводим к концептуальному различию, подобно тому как позитивная сущность повторения несводима к неконцептуальному различию.

Глава первая. Различие само по себе 45

Различие и тёмное содержание. Нужно ли изображать различие? Четыре аспекта представления (четырёхступенный корень). Удачный момент, различие, большое и малое.

Концептуальное различие: чем больше, тем лучше. Логика различия по Аристотелю и смешение концепта различия с концептуальным различием. Специфическое различие и различие врожденное. Четыре аспекта, или субординация различия: тождественность понятия, аналогия в суждении, оппозиция предикатов, подобие воспринятого. Различие и *органическое представление*.

Единообразие и различие. Два типа дистрибуции. Невозможность примирения единообразия и аналогии. Моменты единообразного: Скот, Спиноза, Ницше. Повторение в вечном возвращении определяет единообразие бытия.

Различие и *оргастическое представление* (бесконечно большое и бесконечно малое).

Обоснование как основание. Логика и онтология различия по Гегелю: противоречие.

Логика и онтология различия по Лейбницу: речь-заменитель (континуальность и неразличимое). — Каким образом оргастическое или бесконечное представление о различии не избегает четырех предыдущих аспектов.

Различие, утверждение и отрицание. Иллюзия негативного. Исключение негативного и вечное возвращение.

Логика и онтология различия по Платону. Символы метода разделения: претенденты, испытание-обоснование, вопросы-задачи, (не)-бытие и статус негативного.

Определяющее в проблеме различия: симулякр, сопротивление симулякра.

Глава вторая. Повторение для себя 95

Повторение: что-то изменилось. *Первый синтез времени*: живое настоящее. Габитус, пассивный синтез, сокращение, созерцание. Проблема привычки.

Второй синтез времени: чистое прошлое. Память, чистое прошлое и представление о настоящих временах. Четыре парадокса прошлого. Повторение в привычке и памяти.

Материальное и духовное повторение.

Картезианское *cogito* и кантовское *cogito*. Неопределенное, определение, определимое.

Треснувшее Я, пассивный мыслящий субъект и пустая форма времени. Недостаточность памяти: *третий синтез времени*. Форма, порядок, система и временной ряд. Повторение в

третьем синтезе: его недостаточное состояние, агент метаморфозы, незаданный характер.

Трагическое и комическое, история, вера с точки зрения повторения в вечном возвращении.

Повторение и бессознательное: "По ту сторону принципа наслаждения". Первый синтез связи: Габитус. Второй синтез: виртуальные объекты и прошлое. Эрос и Мнемозина. Повторение, смещение и маскировка: различие. Последствия для сущности бессознательного: ряды, дифференциальное и вопрошающее бессознательное. К третьему синтезу, или третьему "потустороннему": нарциссический мыслящий субъект, инстинкт смерти и пустая форма времени. Инстинкт смерти, оппозиция и материальное повторение. Инстинкт смерти и повторение в вечном возвращении.

Подобие и различие. Что такое система? Темный предшественник и "дифференцирующее". Литературная система. Фантазм или симулякр и три лика тождества в соотношении с различием.

Истинная мотивация платонизма заключена в проблеме симулякра. Симулякр и повторение в вечном возвращении.

Глава третья. Образ мышления163

Проблема предпосылок в философии. Первый постулат: принцип *Cogitatio natura universalis*.

Второй постулат: идеал обыденного сознания. Мышление и слово.

Третий постулат: модель узнавания. Двусмысленность кантовской Критики.

Четвертый постулат: элемент представления.

Дифференциальная теория способностей. Расходящееся применение способностей: насилие и граница каждой из них. Двусмысленность платонизма. Мысль: ее генезис в мышлении.

Пятый постулат: "негативное" ошибки. Проблема глупости.

Шестой постулат: привилегия обозначения. Смысл и предложение. Парадоксы смысла.

Смысл и задача. Седьмой постулат: модальность решений. Иллюзия решений в доктрине истины. Онтологическое и эпистемологическое значение категории задачи.

Восьмой постулат: результат знания. Что значит "узнавать"? Повторение постулатов как помех философии различия и повторения.

Глава четвертая. Мыслительный синтез различия 209

Идея как проблематичная инстанция. Неопределенное, определимое и определение: различие.

Дифференциал. Количественность и принцип определимости. Качественность и принцип взаимоопределения. Потенциальность и принцип полного определения (вид рядов).

Бесполезность бесконечно малого в дифференциальном исчислении. Дифференциал и проблематичное. Теория задач: диалектика и наука.

Идея и множественность. Структуры: их критерии, типы Идей. Приемы речи-заменителя: особенное и упорядоченное, выдающееся и обычное.

Идея и дифференциальная теория способностей. Задача и вопрос. Императивы игры.

Идея и повторение. Повторение, высшающееся и обычное. Иллюзия негативного. Различие, отрицание и оппозиция. Генезис негативного.

Идея и виртуальность. Реальность виртуального: *ens omnimodo*.... Дифференциация и дифференциация; две половины объекта. Два аспекта каждой половины. Различение виртуального и возможного. Дифференциальное бессознательное; *отчетливо-смутное*.

Дифференциация как процесс актуализации Идеи. Динамизмы или драмы.

Универсальность драматизации. Комплексное понятие дифференциации.

Глава пятая. Асимметричный синтез чувственного 271

Различие и разрозненное. Различие и интенсивность.

Исчезновение различия. Здравый смысл и обыденное сознание. Различие и парадокс.

Интенсивность, качество, объем понятий: иллюзия исчезновения. Глубина или *spatium*.

Первый признак интенсивности: неравное в себе. Роль неравного в числе. Второй признак: утверждать различие. Иллюзия негативного. Бытие чувственного. Третий признак:

импликация. Сущностное и пороговое различие. Энергия вечного возвращения. Повторение в вечном возвращении не качественно и не экстенсивно, но интенсивно. Интенсивность и дифференциал. Роль индивидуации в актуализации Идеи. Индивидуация и дифференциация. Индивидуация интенсивна. Индивидуальное различие и различие индивидуирующее. "Перпликация", "импликация", "экспликация". Эволюция систем. Центры упаковки. Факторы индивидуации, Я и Мыслящий субъект. Сущность и функция другого в психических системах.

Заключение. Различие и повторение.....317

Критика представления. Бесплезность альтернативы конечное-бесконечное. Тождество, подобие, оппозиция и аналогия: как они предают различие (четыре иллюзии). А также, как они предают представление.

Обоснование как основание: три значения. От обоснования к лишенному основы.

Безличные индивидуации и доиндивидуальные особенности.

Симулякр. Теория Идеи и задач. Другой. Два типа игры: их признаки. Критика категорий.

Повторение, тождественное и негативное. Два повторения. Патология и искусство, стереотипия и припев: искусство как место сосуществования всех повторений. К третьему, онтологическому, повторению.

Форма времени и три повторения. Избирательная сила третьего: вечное возвращение и Ницше (симулякры). То, что не возвращается. Три значения Одинакового: онтология, иллюзия и ошибка. Аналогия бытия и представления, единообразие бытия и повторение.

Примечания 365

Библиография..... 369

Именной указатель 383

Предисловие

Слабости книги часто бывают проявлениями бессодержательности неосуществленных намерений. Заявление о намерениях, в этом смысле, свидетельствует о подлинной скромности по отношению к идеальной книге. Нередко говорят, что предисловие следует читать лишь в конце. Заключение же, напротив, — вначале; это верно для нашей книги, в которой заключение могло бы сделать ненужным чтение всего остального.

Обсуждаемый здесь сюжет явно присутствует в воздухе нашего времени. Можно выделить знаки этого явления: все более и более подчеркнутая ориентация Хайдеггера на философию онтологического Различия; применение структурализма, основанное на распределении различительных признаков в пространстве сосуществования; искусство современного романа, вращающееся вокруг различия и повторения не только в наиболее отвлеченных размышлениях, но и в результативных техниках; открытия в разнообразных областях присущей повторению силы, свойственной также бессознательному, языку, искусству. Все эти признаки могут быть отнесены на счет обобщенного антигегельянства: различие и повторение заняли место тождественного и отрицательного, тождества и противоречия. Происходит это потому, что различие не включает отрицание, позволяя довести себя до противоречия лишь в той мере, в которой его продолжают подчинять тождественному. Главенство тождества, как бы оно ни понималось, предопределяет собой мир представления. Однако современная мысль порождается крушением представления, как и утратой тождеств, открытием всех тех сил, которые действуют под воспроизведением тождественного. Современный мир — это мир симулякров. Человек в нем не переживает Бога, тождество субъекта не переживает тождества субстанции. Все тождества только симулированы, возникая как оптический "эффект" более глубокой игры — игры различия и повторения. Мы хотим осмыслить различие само по себе и отношения различного с различным независимо от форм представления, сводящих их к одинаковому, пропускающих через отрицание.

Современная жизнь такова, что, оказавшись перед лицом наиболее механических, стереотипных повторений вне нас и в нас самих, мы не перестаем извлекать из них небольшие различия, варианты и модификации. И наоборот — тайные, замаскированные, скрытые повторения восстанавливают в нас и вне нас голые, механические, стереотипные повторения. В симулякре повторение

9

уже нацелено на повторения, различие — на различия. Именно повторения повторяются, различающее различается. Цель жизни — добиться сосуществования всех повторений в пространстве распределения различия; у истоков этой книги — два направления исследований: первое относится к понятию различия без отрицания, потому что именно различие, не подчиненное тождественному, не дойдет, "не должно бы дойти" до оппозиции и противоречия; второе направление исследования касается понятия повторения, когда физические, механические или голые повторения (повторение Одинакового) обнаруживают свою причину в более глубоких структурах скрытого повторения, где маскируется и смещается "дифференциальное" (*differentiel*). Оба эти направления исследования спонтанно соединились, потому что понятия чистого различия и сложного повторения во всех случаях, казалось, совпадают и смешиваются.

Постоянному расхождению и смещению различия непосредственно соответствуют смещение и маскировка в повторении.

Есть немало опасностей в обращении к чистым различиям, свободным от тождественного, ставшим независимыми от отрицания; Самая же большая опасность — впасть в прекраснодушные представления: имеются, мол, только различия, примиримые и соединимые, далекие от кровопролитной борьбы. Прекраснодушие говорит: мы разные, но не противостоящие... Понятие проблемы, связанное, как мы увидим, с понятием различия, также как бы питает состояние прекраснодушия: только задачи и вопросы имеют значение... Однако мы считаем, что как только проблемы достигают степени свойственной им положительности, как только различия становятся предметом соответствующего утверждения, они высвобождают силы агрессии и отбора, которые разрушают прекраснодушие, лишают его самотождественности, разбивая его благие намерения. Битвы и разрушения, вызываемые отрицательным, — лишь видимости по сравнению с теми, которые определяются проблематичным и различающим, а прекраснодушные — только видимые мистификации. Симулякру свойственно не быть копией, а опрокидывать все копии, опрокидывая также и образцы: всякая мысль становится агрессией.

Философская книга должна быть, с одной стороны, особым видом детективного романа, а с другой — родом научной фантастики. Говоря о детективном романе, мы имеем в виду, что понятия в некой зоне присутствия должны вмешиваться в разрешение локальной ситуации. Они сами меняются вместе с задачами. У них есть сферы влияния, где, как мы увидим, они осуществляются в связи с "драмами" и путем известной "жестокости". У них должно

10

быть соответствие, но оно не должно исходить от них. Соответствие должно прийти извне.

Таков секрет эмпиризма. Эмпиризм ни в коей мере не противодействует понятиям, не взывает просто к пережитому опыту. Напротив, он предпринимает самую безумную из ранее известных попыток создания понятий. Эмпиризм — это мистицизм понятий и их математизм. Но он трактует понятие именно как объект встречи, здесь—сейчас, или, скорее, как *Erewhon**, откуда появляются неисчерпаемые "здесь" и "сейчас", всегда новые, иначе распределенные. Только эмпиризм может сказать: понятия есть сами вещи, но вещи в свободном и диком состоянии, по ту сторону "антропологических предикатов". Я составляю, переделываю и разрушаю свои понятия, исходя из подвижного горизонта, из всегда децентрированного центра и всегда смещенной периферии, их повторяющей и

дифференцирующей. Современной философии свойственно преодолевать альтернативу временного—вневременного, исторического — вечного, частного — универсального. Вслед за Ницше мы открываем вневременное как более глубокое, чем время и вечность, — философия не есть философия истории или вечности, она вневременна, всегда и только вневременна, то есть "против этого времени, в пользу времени, которое, я надеюсь, придет". Вслед за Сэмюэлом Батлером мы открываем *Erewhon* как означающее одновременно исходное "нигде" и "здесь—сейчас", смещенное, замаскированное, измененное, постоянно пересоздаваемое. Ни эмпирические частности, ни абстрактное универсальное, а *Cogito* для распавшегося мыслящего субъекта (*moi*). Мы верим в мир, в котором индивидуации лишены персонификации, особенности — доиндивидуальны: великолепие "безличного" (*on*). Вот откуда тот аспект фантастики, который необходимо вытекает из *Erewhon*. Цель этой книги — выявить приближение к связности, не более присущей нам, людям, чем Богу или миру. В этом смысле это скорее апокалиптическая книга (третье время временного ряда).

Научная фантастика присутствует здесь еще и в другом смысле, выявляющем слабости. Как можно писать иначе, как не о том, чего не знаешь или плохо знаешь? Воображают, что именно об этом и есть что сказать. Берутся писать лишь в той точке знания, его высшей точке, которая разделяет наше знание и наше невежество и *переводит одно в другое*. Только так и решаются писать. Восполнить незнание значит лишь отложить письмо на завтра или, вернее, сделать его невозможным. Может быть, для письма это более опасная связь, чем та, которую оно будто бы поддерживает со смертью, с молчанием. Итак, о науке, к сожалению, говорилось, мы это чувствуем, явно не научным образом.

11

Приходит время, когда писать философские книги так, как это делалось издавна, будет невозможно: "О, старый стиль...". Поиск новых средств философского выражения был начат Ницше и должен быть сегодня продолжен в связи с обновлением некоторых других искусств, например, театра и кино. По этому поводу мы уже сейчас можем поднять вопрос о применении истории философии. История философии, как нам представляется, должна играть роль, во многом аналогичную роли коллажа в живописи. История философии является воспроизведением самой философии. Следует, чтобы изложение истории философии действовало как подлинный двойник и включало присущее двойнику максимальное изменение. (Можно представить философски бородатого Гегеля, философски безволосого Маркса на том же основании, что и усатую Джоконду.) В реальной книге надлежит так рассказать о философии прошлого, как будто это книга — воображаемая и мнимая. Известно, что Борхесу великолепно удаются пересказы воображаемых книг. Но он идет еще дальше, рассматривая реальную книгу, например "Дон Кихота", как воображаемую, воспроизведенную воображаемым автором, Пьером Менаром, рассматриваемым, в свою очередь, в качестве реального. Таким образом, корреляция самого верного и точного повторения — максимум различия ("Текст Сервантеса и текст Менара словесно идентичны, однако второй бесконечно более богат...¹"). Изложения истории философии должны представлять собой некое замедление, застывание и остановку текста: не только текста, с которым они соотносятся, но также текста, в который они включаются. Так что у них двойное существование, в идеальном двойнике — чистое повторение старого и современного текста, *одного в другом*. Вот почему мы должны были иногда включать в наш текст исторические заметки ради приближения к этому двойному существованию.

1 Борхес Х. Л. Пьер Менар, автор "Дон Кихота" // Борхес Х. Л. Проза разных лет. М., 1984. С. 67.

Введение

Повторение и различие

Повторение не есть общность. Следует различными способами отличать повторение от общности. Любая смешивающая их формулировка ошибочна: например, когда мы говорим, что две вещи похожи как две капли воды, или когда устанавливаем, что "в науке есть лишь общее" и "в науке есть лишь повторяющееся". Различие между повторением и подобием, даже наиболее значительным, сущностно. Общность состоит из двух больших классов — качественного класса подобного и количественного класса равноценного. Ее символами являются циклы и равенства. Но в любом случае общность выражает точку зрения, согласно которой один термин может быть заменен, замещен другим. Обмен или замещение частного определяет наше поведение по отношению к общности. Эмпиристы не ошибаются, представляя общую идею как саму по себе частную, когда чувствуют возможность ее замены совершенно другой частной идеей, хотя бы одним словом сходной с ней. Напротив, совершенно очевидно, что повторение является необходимым и обоснованным действием лишь в отношении того, что не может быть заменено.

Повторение как действие и как точка зрения касается особенности, не подлежащей обмену, замещению. Отображение, отзвуки, двойники души — не из области подобия или равноценности; невозможно подменить одного из близнецов, невозможно обменять свою душу. Если обмен — критерий общности, то кража или дар — критерии повторения. Таким образом, между ними существует экономическое различие.

Повторять — значит вести себя по отношению к единичному или особенному, лишенному подобного или равноценного. Возможно, такое повторение, как внешнее поведение, является откликом на более тайную вибрацию, более глубокое, внутреннее повторение движущего им особенного. Праздник имеет один явный парадокс — повторять "возобновляемое". Не добавлять второй и третий раз к первому, а придавать первому разу "энную силу". От связи с этой силой повторение опрокидывается, интериоризируясь;

13

как говорил Пеги, не праздник Федерации чествует или представляет взятие Бастилии, но взятие Бастилии заранее празднует и повторяет все Федерации; так первая белая кувшинка Моне повторяет все остальные. Итак, противопоставляют общность как общность частного и повторение как универсальность особенного. Произведение искусства повторяют как непонятный особенный — не случайно поэму нужно выучить наизусть. Голова — орган обменов, а сердце — влюбленный орган повторения. (Несомненно, повторение также касается головы, но именно потому, что для головы оно — ужас или парадокс.) П. Сервен справедливо различал два языка: язык науки, где преобладает символ равенства и каждый термин может быть заменен другим, и лирический язык, каждый незаменимый термин которого может быть лишь повторен. Повторение всегда можно "представить" как исключительное подобие или полную равноценность. Но ступенчатый переход от одной вещи к другой не препятствует сущностному различию между ними.

С другой стороны, общность — из ряда законов. Закон же определяет лишь подобие подчиненных ему субъектов, их соответствие его формулировкам. Далекий от обоснования повторения, закон скорее выявляет невозможность повторения для чистых субъектов закона — частных лиц. Он обрекает их на перемены. Пустая форма различия, неизменяемая форма изменчивости, закон принуждает своих субъектов прославлять его лишь ценой собственных перемен. Безусловно, в формулировках закона столько же постоянных, сколько и переменных. В природе столько же непрерывности, сколько приливов и колебаний. Но постоянство тем не менее не является повторением. Константы закона являются, в свою очередь, переменными более общего закона, подобно тому как самые твердые скалы за миллионы лет геологического периода превращаются в мягкие,

текущие материалы. На каждом уровне субъект закона испытывает по отношению к великим постоянным объектам природы свою собственную неспособность к повторению и обнаруживает, что это бессилие включено в объект, отражено в постоянном объекте, в котором он видит свой приговор. Закон соединяет текучесть вод и постоянство реки. Эли Фор сказала о Ватто: "Он поместил самое мимолетное там, где наш взгляд встречает самое непреходящее, — в простор и высокие леса". Таков метод XVIII века. Вольмар в "Новой Элоизе" систематизировал это: невозможность повторения, изменение как общее условие, на

1 См.: Peguy C. *Clio*, 1917. 33-е. P. 45.114.

2 Servien P. *Principes d'esthetique*. P. 1935. P. 3—5; *Science et poesie*. P., 1947. p. 44—47.
14

которое, видимо, закон Природы обрек все частные создания, были постигнуты в соотношении с постоянными терминами (которые, несомненно, изменчивы относительно других постоянных, подчиняющихся иным, более общим законам). Таков смысл роши, грота, "священного" объекта. Сен-Пре узнает, что не может повторять не только из-за перемен, происходящих с ним или Юлией, но из-за великих постоянств природы, обретающих символическую ценность, тем не менее исключаящих его из подлинного повторения. Если повторение возможно, оно вытекает скорее из чуда, чем закона. Оно противозаконно: направлено против сходной формы и равноценного содержания закона. Если повторение можно найти даже в природе, то во имя противозаконно самоутверждающейся силы, работающей под законами, быть может, превосходящей их. Если повторение существует, оно одновременно выражает особенность — против общего, универсальность — против частного, примечательное — против обычного, одновременность — против переменчивости, вечность — против постоянства. Во всех отношениях повторение — это трансгрессия. Оно ставит под вопрос закон, оно изобличает его номинальный или всеобщий характер в пользу более глубокой художественной реальности.

Тем не менее, трудно полностью отрицать связь между повторением и законом с точки зрения научного экспериментирования как такового. Но при этом следует задаться вопросом, при каких условиях экспериментирование обеспечивает повторение. Явления природы происходят в открытых пространствах, возможны любые заключения относительно больших циклов подобий: именно в этом смысле все реагирует на все и все похоже на все (подобие неодинакового с собой). Экспериментирование же образует относительно закрытые среды, в которых мы определяем феномен в соответствии с небольшим количеством избранных факторов (минимум двух — пространство и время, например, для движения какого-либо тела в пустоте). Тогда неуместно задаваться вопросом о применении математики к физике: физика здесь — непосредственно математика, заданные факторы или закрытые среды образуют также системы геометрических координат. При этих условиях феномен необходимо предстает как равный некоторым численным отношениям между избранными факторами. В экспериментировании речь идет о том, чтобы заменить один порядок общностей другим: порядок равенства порядком сходств. Подобие разрушают для того, чтобы открыть равенство, позволяющее идентифицировать феномен в частных условиях экспериментирования. Повторение появляется здесь при переходе от одного порядка общностей к другому, проявляясь благодаря этому переходу, в связи с ним. Все происходит так, как если бы повторение проступило в какое-то

15

мгновение между двумя общностями, под ними. Но и тогда существует риск принять сущностно различное за различие уровней. Ведь общность предполагает и представляет собой лишь гипотетическое повторение: если даны одинаковые условия, то ... Эта формулировка означает следующее: в подобных целостностях всегда можно удержать и

отобразить тождественные факторы, представляющие бытие — равенство феномена. Но тогда нельзя понять, что устанавливает повторение, что в нем — категорическое или истинно ценное (истинно ценное — это "n" случаев как сила одного случая, при которой нет необходимости прибегать ко второму или третьему). Повторение по своей сути отсылает к особой силе, сущностно отличной от общности, даже когда она чтобы проявиться, пользуется искусственным переходом от одного общего порядка к другому. "Стоическая" ошибка состоит в ожидании повторения закона природы. Мудрец должен обратиться к праведнику. Мечта открытия закона, делающего повторение возможным, свойственна моральному закону. Вновь и вновь браться за дело, подтверждать в повседневной жизни верность, совпадающую с подтверждением Долга. Бюхнер вкладывает в уста Дантона слова: "Как же опостылело натягивать вначале рубашку, затем — штаны, вечером тащиться в постель, а утром из нее вылезать, всегда ставить одну ногу впереди другой. И нет надежды, что это когда-либо изменится. Очень грустно, что так делали миллионы людей, а другие миллионы будут делать то же самое после нас, грустно, что кроме всего прочего мы состоим из двух половинок, делающих одно и то же так, что все происходит дважды". Но на что бы годилась мораль, если бы она не освящала реитерацию и, главное, не делала ее возможной, давая нам законодательную власть, которой лишает нас закон природы? Случается, что моралист представляет нам категории Добра и Зла в следующем виде: каждый раз, когда мы пытаемся что-то повторить согласно законам природы, как природные существа (повторение удовольствия, прошлого, страсти), мы предпринимаем заранее проклятую демоническую попытку, чей результат — лишь отчаяние или скука. Добро же, напротив, дало бы нам возможность повторения, его успех и духовность, поскольку это зависело бы от закона долга, а не природы, и мы как моральные существа были бы его субъектами в качестве законодателей. Чем же может быть то, что Кант называет высшим испытанием, как не мыслительным испытанием, чья цель — определить, что *может* быть воспроизведено по праву, то есть непротиворечиво повторено в форме морального закона? Человек долга придумал "испытание" повторением, он определил то, что может быть повторено с правовой точки зрения. Итак, он считает, что победил и

16

демоническое, и надоевшее одновременно. Нет ли в таком отклике, ответе на заботы Дантона морализаторства, вплоть до удивительных подвязок, изготовленных Кантом, в том механизме повторений, который скрупулезно описывают биографы, например, неизменности ежедневных прогулок (в том смысле, что небрежность в одежде или недостаток движения — принадлежности поведения, максима которого не может быть непротиворечиво помыслена как всеобщий закон, а следовательно, стать обликом законного повторения)?

Но двойственность сознания такова: оно может помыслить себя, лишь выдвинув нравственный закон — внешний, высший, безразличный к закону природы; но применение нравственного закона мыслимо только при восстановлении образа и образца закона природы. Так нравственный закон, далеко не давая подлинного повторения, оставляет нам лишь общность. Общность на этот раз связана не с природой, а с привычкой как второй натурой. Не стоит ссылаться на существование имморальных, дурных привычек. Форма привычки или, как говорил Бергсон, привычка приобретать привычки (целостность долга) нравственна по сути, обладает формой добра. Тогда в этой целостности или общности привычек усматриваются два больших порядка: порядок подобию, вариативное соответствие элементов действия предполагаемого образца, когда привычка еще не приобретена; порядок равноценности с равенством элементов действия в различных ситуациях, когда привычка уже приобретена. Так что привычка никогда не дает подлинного повторения: или действие меняется и совершенствуется при постоянном намерении; или же действие — то же при различных намерениях и контекстах. Если здесь

и возможно повторение, оно появляется между двух общностей — совершенствования и интеграции, под ними, ценой их опрокидывания, свидетельствуя о совсем иной силе. Если повторение возможно, то только вопреки как нравственному, так и природному закону. Известны два способа отбросить нравственный закон. Или отбросить, восходя к его принципам:

опротестовывают порядок закона как вторичный, производный, заимствованный, "общий", в законе вскрывают принцип вторичности, который меняет направление силы закона или присваивает его исходную мощь. Или же, напротив, закон отбрасывается успешнее, когда обращаются к его последствиям, подчиняясь закону со слишком большим тщанием; именно в силу приятия закона душе, неискренне его принимающей, удастся обойти закон и вкушать радостей, которые ей следовало охранять. Это хорошо видно во всех доказательствах от противного: в забастовках "усердия", в мазохистском способе насмешки через подчинение.

Первый способ нарушения закона — иронический, ирония предстает здесь как владение принципами, как восхождение к принципам и их опровержение. Второй способ — это юмор, владение следствиями и нисхождениями, незавершенностью и падениями. Следует ли понимать, что повторение возникает как в этом неопределенном положении, так и в восхождении, как будто бы существование овладевает собой и "повторяется" в себе, когда его больше не стесняет закон? Повторение принадлежит к юмору и иронии; его сущность — в трансгрессии, исключении; оно всегда выступает в пользу особенности против частных, подчиненных закону, универсального против законополагающих общностей.

* * *

Кьеркегору и Ницше присуща одна и та же сила. (Следовало бы присоединить к ним Пеги, чтобы создать триптих: пастор, антихрист и католик. Каждый из троих по-своему превращает повторение не только в силу, свойственную языку и мышлению, пафосу и высшей патологии, но и в фундаментальную категорию философии будущего. Каждому из них соответствует Завет и Театр, концепция театра — и выдающийся персонаж этого театра как герой повторения: Иов — Авраам, Дионис — Заратустра, Жанна д'Арк — Клио). То, что их разделяет, значительно, очевидно и хорошо известно. Но ничто не зачеркнет чудо их встречи вокруг идеи повторения: *повторение они противопоставляют всем формам общности*. Слово "повторение" они употребляют не метафорически, у них, напротив, особая манера воспринимать его дословно и превращать в стиль. Можно и нужно перечислить сначала основные положения, свидетельствующие о совпадениях между ними:

1. Сделать из повторения даже нечто новое; соединить его с испытанием, отбором, отборочным испытанием; представить его высшим объектом воли и свободы. Кьеркегор уточняет: не извлекать из повторения нечто новое, не выманивать у него нечто новое. Только созерцание, только созерцающий извне дух "выманивает". Напротив, речь идет о том, чтобы действовать, превратить повторение как таковое в новизну, то есть свободу и задачу свободы. У Ницше: освободить волю от всего, что ее сковывает, сделав из повторения сам объект воли. Безусловно, уже само повторение сковывает; но если от повторения умирают, то оно же и спасает, лечит, прежде всего лечит от другого повторения. Итак, в повторении одновременно содержится мистическая игра гибели и спасения в целом, вся театральная игра смерти и жизни, положительная игра болезни и здоровья (См. Заратустра больной и Заратустра выздоравливающий благодаря одной и той же силе, силе повторения в вечном возвращении).

2. Отсюда — противопоставить повторение законам Природы. Кьеркегор заявляет, что он вовсе не говорит о повторении в природе, о циклах и временах года, об обменах и равенствах. Более того: повторение затрагивает самое внутреннее воли потому, что все меняется вокруг воли, в соответствии с законом природы. По закону природы повторение невозможно. Поэтому Кьеркегор не только как эпикурец, но и как стоик, идентифицирующий с законодательным принципом, говоря об эстетическом

повторении, осуждает всякую попытку вызвать повторение законов природы. Скажут, что у Ницше ситуация не так ясна. Однако заявления Ницше формальны. Если он открывает повторение в самой *physis**, то потому, что открывает в ней нечто превосходящее царство законов: воля, утверждающая себя, несмотря на все перемены, противозаконная сила, недра земли, противостоящие законам поверхности. "Свою" гипотезу Ницше противопоставляет гипотезе циклической. Повторение в вечном возвращении он понимает как Бытие, но противопоставляет это бытие любой узаконенной форме, как бытию-подобию, так и бытию-равенству. Каким образом мыслитель, дальше всех продвинувший критику понятия закона, мог бы вновь ввести вечное возвращение в качестве закона природы? И как он, знаток греков, имел бы основание считать свою собственную мысль чудодейственной и новой, удовлетворись он этой плоской банальностью общности природы, прекрасно известной древним? Дважды Заратустра поправляет ложные интерпретации вечного возвращения: с гневом возражая своему демону ("Дух тяжести... не слишком упрощает дело!") и ласково обращаясь к своим зверям ("О вы проказники и шарманки... вы уже сделали из этого уличную песенку!"). *Уличная песенка* — это вечное возвращение как цикл или круговращение, как бытие-подобие или бытие-равенство, короче, как естественная животная уверенность и как осязаемый закон самой природы.

3. Противопоставить повторение нравственному закону, приостановить им этику, сделать его мышлением по ту сторону добра и зла. Повторение выступает как логос единичного, особенного, как логос "частного мыслителя". Кьеркегор и Ницше развивают оппозицию образа частного мыслителя, мыслителя-кометы, носителя повторения — образу официального профессора, узаконенного доктора, чья заемная речь *опосредована*; ее морализаторский источник — в общности понятий (Кьеркегор — против Гегеля, Ницше — против Канта и Гегеля, с такой точки зрения Пеги — против Сорбонны). Иов — бесконечный протест, Авраам — бес-

3 Ницше Ф. Соч. в двух томах. М., 1990. Т. 2. С. 158. Пер. Ю. М. Антоновского.

19

конечное смирение, но оба являются одним и тем же. Иов сомневается в законе иронически, отказывается от всяких объяснений из вторых рук, отвергает общее, чтобы достичь наиболее особенное как принцип, всеобщее. Авраам юмористически подчиняется закону, но именно в этом подчинении находит единственность единственного сына, которого закон предписывал принести в жертву. Повторение в понимании Кьеркегора — общий трансцендентный коррелят и протеста и смирения как психических интенций. (Оба эти аспекта можно обнаружить в раздвоении Жанна д'Арк — Жервеза у Пеги.) В свете вызывающего атеизма Ницше ненависть к закону и *amor fati**, агрессивность и согласие составляют двойной лик Заратустры, заимствованный из Библии и противопоставленный ей. В испытании повторением нравственного закона Заратустра некоторым образом соперничает с Кантом. Вечное возвращение говорит себе: чего бы ты ни желал, желай этого так, чтобы желать также его вечного возвращения. Здесь есть "формализм", который разбивает Канта на его же территории, испытание, которое заходит еще дальше, как бы превращая само повторение в единственную форму закона по ту сторону морали вместо того, чтобы отнести его к некоему предполагаемому нравственному закону. Но в реальности это еще более сложно. В вечном возвращении повторение имеет грубую форму непосредственного, всеобщего и особенного одновременно, свергающую всеобщий закон как таковой, разрушающую опосредование, губящую подчиненных закону частных лиц. Существует нечто по ту и по эту сторону закона, объединенное вечным возвращением, как ирония и черный юмор у Заратустры.

4. Противопоставить повторение не только общим местам привычки, но и частностям памяти. Возможно, именно привычке удастся "извлечь" нечто новое из повторения, созерцаемого извне. По привычке мы действуем лишь при условии, что в нас есть маленький созерцающий мыслящий субъект: именно он извлекает новое, то есть общее из

псевдо-повторений частных случаев. Быть может, память обнаруживает частности, растворенные в общности. Эти психологические движения мало что значат; у Ницше и Кьеркегора они уступают место повторению как двойному осуждению привычки и памяти. Именно в силу этого повторение является мышлением будущего: оно противостоит древней категории припоминания и современной категории *habitus***.

Именно в повторении и через него Забвение становится позитивной силой, а бессознательное — высшим положительным бессознательным (например, забвение как сила является неотъемлемой частью пережитого опыта вечного возвращения). Все сводится к *силе*. Когда Кьеркегор говорит о повторении как второй силе сознания, "вторая" означает не второй раз, но бесконечность, называющую себя единственным разом; вечность, называющую себя мгновением; бессознательное, называющее себя сознанием, — силу "н". И когда Ницше представляет вечное возвращение как непосредственное выражение воли к власти, воля к власти вовсе не означает "хотеть власти", как раз напротив: придать желаемому "энную" власть, то есть выявить его высшую форму благодаря избирательной операции мышления в вечном возвращении, благодаря особенности повторения в самом вечном возвращении. Непосредственное тождество вечного возвращения и сверхчеловека — высшая форма всего сущего⁴. Никакого подобия между Дионисом Ницше и Богом Кьеркегора мы не предлагаем. Напротив, мы полагаем, мы считаем, что различие между ними непреодолимо. Но тем более важно спросить: откуда возникло это совпадение в теме повторения — фундаментальной цели, даже если цель понимается по-разному. Кьеркегор и Ницше принадлежат к тем, кто вводят в философию новые средства выражения. По их поводу охотно говорят о выходе за пределы философии. Однако тема движения обсуждается в их творчестве в целом. Гегеля они упрекают в том, что он ограничивается ложным, абстрактным логическим движением, то есть "опосредованием". Они же хотят привести метафизику в движение, активизировать ее. Они хотят, чтобы она перешла к действию, к немедленным действиям. Им недостаточно предложить новое представление о движении, поскольку представление уже есть опосредование. Речь, напротив, идет о том, чтобы вызвать в произведении движение, способное привести в движение рассудок вне всякого представления; без опосредования превратить самое движение в произведение; заменить опосредующие представления непосредственными знаками; изобрести вибрации, вращения, кружения, тяготения, танцы и прыжки, достигающие рассудок непосредственно. Какова идея театрального деятеля, режиссера, опередившего свое время? В этом смысле с Кьеркегора и Ницше начинается нечто совершенно новое. Они уже не думают о театре по-гегелевски. Тем более не создают

4 В приведенных сравнениях мы ссылались на самые известные тексты Ницше и Кьеркегора. Что касается Кьеркегора, речь идет о "Повторении", отрывках из "Дневника" IV Б. 117, "Страхе и трепете"; очень важном "Понятии страха". О критике памяти см.: "Стадии на жизненном пути". Что касается Ницше — о "Так говорил Заратустра" (особенно ч. 2, "Об избавлении"; два больших отрывка из книги III, "О призраке и загадке" и "Выздоровливающий" — с первым речь идет о больном Заратустре, беседующем со своим демоном, во втором — о выздоравливающем Заратустре, говорящем с животными), а также "Заметки 1881—1882 годов" (где Ницше отчетливо противопоставляет "свою" гипотезу циклической и критикует все понятия сходства, равенства, равновесия и тождества, см. "Воля к власти", т. 1). Наконец, применительно к III. Пеги сошлемся главным образом на "Жанну д'Арк" и "Клио".

они и философский театр. Они изобрели в философии невероятный эквивалент театра, основывая, тем самым, театр будущего и одновременно — новую философию. Возможно, скажут, что, по крайней мере в театральном плане ничего не осуществилось. Но ни Копенгаген 1840 года и профессия пастора, ни Байреит и разрыв с Вагнером не создавали

благоприятных условий. Одно все-таки несомненно: когда Кьеркегор говорит об античном театре и о современной драме, мы уже в другой стихии, не в стихии рефлексии. Мы открываем мыслителя, живущего проблемой маски, чувствующего внутреннюю пустоту, присущую маске, стремящегося заполнить ее, наполнить, пусть и "совершенно различным", то есть помещая в нее различие конечного и бесконечного вообще, создавая таким образом идею театра юмора и веры. Когда Кьеркегор объясняет, что рыцарь веры неразличимо подобен разодетому мещанину, это философское указание следует воспринимать как замечание постановщика, показывающее как нужно *играть* рыцаря веры. Когда же он истолковывает Иова или Авраама, придумывает варианты сказки "Агнесса и Тритон", его приемы не могут обмануть, это приемы создания сценария. Даже в Аврааме и Иове звучит музыка Моцарта, под звуки которой следует "прыгать". "Меня интересуют только движения", — это фраза режиссера, поднимающего самую главную проблему театра, проблему движения, непосредственно западающего в душу как душевное движение⁵.

Это тем более верно для Ницше. *Рождение трагедии* — не размышление об античном театре, а практическое обоснование театра будущего, открытие пути, на который Ницше считает еще возможным подтолкнуть Вагнера. Разрыв с Вагнером — не вопрос теории и, тем более, музыки. Он касается взаимосвязи ролей текста, истории, шума, музыки, света, песни, танца и декораций в том театре, о котором Ницше мечтает. В *Заратустре* повторяются две драматические попытки, связанные с Эмпедоклом. Если Бизе и превосходит Вагнера, то лишь с театральной точки зрения, применительно к танцам в *Заратустре*. Ницше упрекает Вагнера за изменение, искажение "движения": заставил спотыкаться и плавать, а не ходить и танцевать, создав плавающий театр. *Заратустра* целиком задуман для философии, но также и для сцены. Здесь все озвучено, визуализировано, приведено в движение, превращено в шаг и в танец.

5 См.: Кьеркегор С., *Страх и трепет*, — о природе реального движения, являющегося "повторением", а не опосредованием, противостоящего ложному абстрактно-логическому движению у Гегеля; см. также заметки к *Дневнику*. У Пеги также есть глубокая критика "логического движения", вскрывающая его консервативное, аккумулирующее и накопительное псевдо-движение. Это близко к кьеркегоровской критике.

22

Как можно его читать, не ища точное звучание крика сверхчеловека, как читать пролог, не представив себе канатного плясуна, открывающего всю историю? Порой это — опера-буфф об ужасных вещах; и совсем не случайно Ницше говорит о комичности сверхчеловеческого. Вспомните песню Ариадны, вложенную в уста старого Волшебника: одна на другую здесь надеты две маски — маска молодой женщины, почти Кору, которую натянули на маску отвратительного старика. Играя роль Кору, актер должен играть и роль старика. И здесь для Ницше речь идет о заполнении внутренней пустоты маски в сценическом пространстве: умножая надетые одна на другую маски, вписывая в это наложение вездесущность Диониса, вводя бесконечность реального движения как полное различие в повторении вечного возвращения. Когда Ницше говорит, что сверхчеловек похож скорее на Борджиа, чем на Парсифаля, когда предполагает, что сверхчеловек принадлежит одновременно к ордену иезуитов и корпусу прусских офицеров, даже в этом случае понять эти тексты можно, только принимая их за то, чем они являются, — за замечания постановщика, указывающего, как нужно играть сверхчеловека.

Театр — это реальное движение; он извлекает реальное движение из всех искусств, которыми пользуется. Итак, нам говорят: таким движением, его сущностью и внутренней сутью является повторение, а не *противопоставление*, не *опосредование*. Гегель осуждается за предложение движения абстрактного понятия вместо движения *physis* и Психеи. Гегель подменяет подлинное соотношение особенного и всеобщего в Идее абстрактным отношением между частным и понятием вообще. Он ограничивается, таким

образом, рефлексивной частью "представления", простой общностью. Вместо драматизации Идей он воспроизводит понятия: он создает ложный театр, ложную драму, ложное движение. Надо видеть, как Гегель предает и искажает непосредственное, чтобы на этом непонимании основать свою диалектику и ввести опосредованно в движение, являющееся лишь движением его собственной мысли, общими местами этой мысли. Спекулятивные последовательности заменяют сосуществование, оппозиции покрывают и скрывают повторения. Когда говорят, что движение — это, напротив, повторение, что в этом наш настоящий театр, не имеют в виду актера, который "репетирует", пока пьеса не выучена. Думают о сценическом пространстве, о пустоте этого пространства, о том, как оно заполнено, определено знаками и масками, посредством которых актер играет роль, играющую другие роли; о том, как ткется повторение от одной выдающейся точки к другой, включая в себя различия. (Когда Маркс критикует также ложное абстрактное движение или опосредование гегельянцев, то сам приходит

23

к скорее обозначенной, чем развитой, идее, по сути "театральной": поскольку история — театр, то повторение, трагическое и комическое в повторении образуют состояние движения, при котором "актеры" или "герои" совершают в истории нечто действительно новое.) Театр повторения противостоит театру воспроизведения так же, как движение — понятию и представлению, отсылающему его к понятию. В театре повторения ощущают чистые силы, пространственные динамические пути, непосредственно воздействующие на рассудок, напрямую соединяя его с природой и историей; речь, говорящую раньше слов; жесты, возникающие раньше изготовившегося тела, маски — лиц, приведения и призраки — раньше персонажей, весь аппарат повторения как "страшную силу".

Теперь легче говорить о различиях между Кьеркегором и Ницше. Но даже этот вопрос не должен ставиться на спекулятивном уровне высшей сущности Бога Авраама или Диониса из *Заратустры*. Важнее выяснить, что значит "сделать движение" или повторить, достичь повторения. Значит ли это прыгать, как полагает Кьеркегор? Или же танцевать, как считает Ницше, не любящий, чтобы путали танец и прыжки (прыгает только обезьяна Заратустры, его демон, карлик, скоморох)⁶. Кьеркегор предлагает нам театр веры: он противопоставляет логическому движению — духовное, движение веры. Он может также пригласить нас преодолеть эстетическое повторение, преодолеть иронию и даже юмор, с болью сознавая, что при этом он предлагает нам только эстетический, иронический и юмористический образ такого преодоления. У Ницше же это — театр безверия, движения как *physis*, и даже театр жестокости. Юмор и ирония в нем непреодолимы, действуя в глубине природы. И чем было бы вечное возвращение, если забыть, что оно — головокружительное движение; оно одарено как силой отбора, изгнания, так и творчества, как разрушения, так и производства, но не возвращения одинакового вообще? Великая идея Ницше — обоснование повторения в вечном возвращении одновременно смертью Бога и растворением мыслящего субъекта. В театре же веры совсем другой союз: Кьеркегор мечтает о союзе Бога и обретенного мыслящего субъекта. Всякого рода различия связываются: существует ли движение в сфере духа или в недрах земли, не знающей ни Бога, ни мыслящего субъекта? Где будет оно лучше защищено от общих мест, от опосредований? Является ли повторение сверхъестественным в той мере, в которой превышает законы природы? Или же оно — наиболее естественное, воля природы в самой себе, желающей себя как *physis*, поскольку природа

6 "Но только скоморох думает: «Через человека можно *перепрыгнуть*»". Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Соч. в двух томах. М., 1992. Т. 2. С. 143. Перев. Ю. М. Антоновского.

24

сама по себе превосходит *свои собственные* царства и *свои собственные* законы? Не смешал ли Кьеркегор в своем осуждении "эстетического" повторения совсем разные вещи: псевдо-повторение, приписывающееся общим законам природы, истинное

повторение в самой природе; повторение страстей патологическим образом, повторение в искусстве и произведении искусства? Мы не можем в настоящее время разрешить ни одну из этих проблем; нам достаточно найти театральное подтверждение неустранимого различия между общностью и повторением.

* * *

Повторение и общность противопоставлялись с точки зрения поведения и закона. Следует уточнить и третью оппозицию — с точки зрения понятия или представления. Поставим вопрос *quid juris**: правовое понятие может относиться к отдельной существующей вещи, обладая, таким образом, бесконечным содержанием понятий. Бесконечное содержание понятий — коррелят объема понятия = 1. Очень важно, чтобы эта бесконечность содержания понятий полагалась как актуальная, а не как виртуальная или просто неопределенная. Именно при этом условии предикаты как моменты понятия сохраняются и воздействуют на субъект, к которому относятся. Бесконечное содержание понятий делает таким образом возможными воспоминание и припоминание, память и самосознание (даже когда эти две способности сами по себе не бесконечны). В этом двойном аспекте представлением называют связь понятия со своим объектом, осуществляющуюся в памяти и самосознании. Отсюда вытекают принципы вульгаризированного лейбницианства. Согласно принципу различия, любое определение в конечном счете понятийно или действительно является частью содержания понятий. Согласно принципу достаточного основания, понятие соответствует каждой частной вещи. От противного — принцип неразличимых — одна и только одна вещь соответствует понятию. Совокупность этих принципов формирует представление о различии как различении понятийном, или развитии представления как медиации.

Однако понятие всегда может быть заблокировано на уровне каждого из этих определений, каждого из включенных в него предикатов. Свойство предиката как определения — не меняться в понятии, изменяясь в вещи (животное становится иным в человеке и лошади, человечестве, Петре и Павле). Именно поэтому содержание понятия бесконечно: став иным в вещи, предикат подобен объекту другого предиката в понятии. Вот почему каждое определение остается общим или определяет сходство как также зафиксированное в понятии, по праву соответствуя бесконечности вещей.

Понятие учреждено здесь таким образом, что при реальном применении его содержание простирается до бесконечности, но всегда подлежит искусственному блокированию при логическом применении. Любое логическое ограничение содержания понятия придает ему объем, превышающий 1, по праву бесконечный, такой степени общности, что ни один существующий индивид *не может* соответствовать ему *hie et nunc** (закон обратного соотношения содержания и объема понятий). Так принцип различия, как различия понятийного, не препятствует, а напротив, дает наибольший простор постижению подобий. Уже с точки зрения загадок вопрос "какая разница?" всегда может превратиться в: "какое сходство?". И особенно при классификациях, определение видов включает и предполагает постоянную оценку сходств. Конечно, сходство не является частичным тождеством, но только потому, что предикат в понятии в силу своего превращения в иное в вещи, не является частью этой вещи.

Нам хотелось бы отметить разницу между этим типом искусственного блокирования и совсем другим типом, который следует называть естественным блокированием понятия. Один из них отсылает к простой логике, другой же — к логике трансцендентальной или диалектике существования. Предположим, действительно, что понятию в определенный момент, когда его содержание конечно, насильственно придается место в пространстве и времени, то есть существование, обычно соответствующее объему понятий = 1. Тогда можно сказать, что род, вид переходит к существованию *hie et nunc* без увеличения содержания понятия. Налицо разрыв между этим объемом понятий = 1, навязанным понятию, и объемом понятий = ∞ (знак бесконечности), которого требует, в принципе, его узкое содержание. Результатом будет "дискретный объем" понятий, то есть кишение

множества индивидов, совершенно тождественных в понятийном плане, причастных одной и той же особенности в существовании (парадокс двойников или близнецов)⁷. Такой феномен дискретного объема понятий влечет естественное блокирование понятия, сущностно отличающееся от блокирования логического: оно образует подлинное повторение в существовании вместо порядка подобий в мышлении. Существует очень большая разница между общностью, всегда означающей логическую силу понятия, и повторением, свидетельствующим о его бессилии или реальном пределе. Повторение — это чистый факт понятия с законченным содержанием, вынужденного как таковое перейти в существование: знаем ли мы примеры такого перехода? Один из таких примеров — атом

⁷ формулировка и феномен дискретного объема понятий убедительно выявлены Мишелем Турнье в работе, ждущей публикации.

26

эпикурейцев как локализованный в пространстве индивид; он тем не менее имеет бедное содержание, которое восполняется в дискретном объеме понятий так, что существует бесконечное число атомов одинаковых формы и размера. Однако в существовании атома эпикурейцев можно сомневаться. Зато нельзя сомневаться в существовании слов, своего рода лингвистических атомов. Слово с необходимостью обладает конечным содержанием, поскольку по своей природе оно является предметом лишь номинального определения. Такова причина, в силу которой содержание понятия не может расширяться до бесконечности: слово определяется только конечным числом слов. Однако речь и письмо, от которых оно неотделимо, придают слову существование *hic et nunc*. То есть род переходит в существование как таковое; объем здесь снова восполняется в дисперсии, дискретности под знаком повторения, образующего реальную силу языка в речи и письме. Вопрос в следующем: существуют ли естественные блокировки, кроме связанных с дискретным объемом или конечным содержанием понятия? Представим себе понятие с неопределенным содержанием (виртуально бесконечным). Как бы далеко ни заходить в таком понимании, всегда можно полагать, что оно подразумевает совершенно тождественные объекты. В отличие от актуальной бесконечности, где понятие вправе ограничиться отличием своего объекта от всякого другого, мы встречаемся здесь со случаем, когда понятие может бесконечно развивать свое содержание, в то же время вбирая неопределенное множество объектов. И снова понятие — это одинаковое — неопределенно одинаковое — для различных объектов. Тогда мы должны признать существование непонятийных различий между этими объектами. Кант — вот кто лучше других отметил корреляцию между понятиями, обладающими только неопределенной спецификацией и неконцептуальными, сугубо пространственно-временными или оппозиционными (парадокс симметричных объектов) детерминациями⁸. Но как раз эти

⁸ У Канта спецификация понятия действительно бесконечна; но поскольку эта бесконечность только виртуальна (не определена), она не дает никаких доводов в пользу утверждения принципа неразличимых. Напротив, по Лейбницу, очень важно, чтобы содержание понятия существующего (возможного или реального) было *актуально* бесконечным: Лейбниц ясно утверждает это: "Один только Бог видит хотя и не конец процесса разложения, ибо его вообще не существует...". (Соч. в четырех томах. М., 1982. Т. 1. С. 315.) Когда Лейбниц употребляет слово "возможно" для характеристики включенности предиката в субъект в случае истин факта ("Рассуждение о метафизике". § 8. Указ. соч. С. 131, 132), возможное должно быть понятно не как противоположное актуальному, а как означающее нечто "прикрытое", "вовлеченное", "отпечатанное", что никак не исключает актуальности. В точном смысле категория возможного действительно приведена Лейбницем, но только по поводу одного вида необходимых истин, не обратных предположений (см. "О свободе").

27

определения являются лишь фигурами повторения: пространство и время сами являются повторяющимися средами; реальная оппозиция представляет не максимум различия, а минимум повторения, повторение, сведенное к двум, возвращающееся, вторящее себе; повторение, нашедшее способ самоопределения. Повторение предстает, таким образом, как непонятное различие, не поддающееся бесконечно длящемуся понятийному различию. Оно выражает силу, свойственную сущему, интуитивное упорство сущего, сопротивляющегося любой понятийной спецификации, как бы далеко она ни заходила. Как бы далеко вы ни зашли в понятия, говорит Кант, вы всегда сможете повторить, то есть согласовать с ним, многие объекты, по меньшей мере два, справа и слева, больше или меньше, положительное или отрицательное.

Подобную ситуацию легче понять, если считать понятия с неопределенным содержанием понятиями Природы. В этом качестве они всегда находятся в другом: они не в Природе, но в сознании, созерцающем или наблюдающем и представляющем ее себе. Поэтому говорят, что Природа — это понятие отчужденное, отчужденное сознание, противопоставленное самому себе. Таким понятиям соответствуют объекты, сами лишенные памяти, то есть не имеющие и не хранящие в себе собственные моменты. Спрашивается, почему Природа повторяет: потому, что она — *panes extra partes**, *mens momentanea***. Новизна в таком случае приходит со стороны представляющего себя познания: благодаря тому, что сознание обладает памятью или приобретает привычки, оно способно создавать понятия вообще и извлекать нечто новое, выманивать, перенимать нечто новое у повторения, которое созерцает.

Понятия с конечным содержанием являются номинальными. Понятия с неопределенным содержанием, но лишенные памяти, — понятия Природы. Однако эти два случая еще не исчерпывают примеры природной блокировки. Допустим, имеется единичная категория или частое представление с бесконечным содержанием, наделенным памятью, но лишенным самосознания. Содержательное представление, действительно, в себе, налицо воспоминание, охватывающее частность действия, сцены, события, существа. Но, естественно, детерминированному разуму не хватает для-себя сознания, узнавания. Памяти недостает припоминания, или, скорее, обработки. Сознание устанавливает между представлением и Я отношение гораздо более глубокое, чем то, что представлено выражением: "У меня есть представление"; оно соотносит представление с Я как свободной способностью, не ограничивающейся своими производными, мыслящей и признающей каждое производное в качестве прошлого, случая определенного изменения в

глубинном смысле. Когда не хватает осознания знания или выработки воспоминаний, знание в себе — лишь повторение своего объекта: оно сыграно, то есть повторено, инсценировано, но не познано. Повторение выступает здесь как бессознательное свободного понятия, знания или воспоминания, бессознательное представления. Фрейду принадлежит указание на естественную причину такой блокировки: вытеснение, сопротивление, превращающие самое повторение в настоящее "принуждение", "вынужденность". Таков третий случай блокировки, касающийся на этот раз понятий свободы. Здесь также с несколько фрейдистской точки зрения можно выявить принцип обратной пропорциональности повторения и сознания, повторения и припоминания, повторения и узнавания (парадокс "погребения" или спрятанных предметов): чем реже вспоминают прошлое, тем меньше отдают себе об этом отчет, тем чаще повторяют прошлое, — вспоминайте, воссоздайте воспоминание, чтобы не повторять⁹. В узнавании самосознание предстает как способность или функция будущего, функция нового. Не правда ли, что возвращаются лишь те умершие, которых слишком быстро и глубоко погребли, не воздав им должного, а угрызения совести свидетельствуют не столько об избытке памяти, сколько о бессилии или неудаче в выработке воспоминаний?

В повторении есть и трагическое, и комическое. Повторение всегда появляется дважды. Один раз как трагическая судьба, а второй — как комический характер. В театре герой

повторяет именно потому, что он отделен от сущности бесконечного знания. Это знание находится в нем самом, погружено в него, действует в нем, но как спрятанная вещь, заблокированное представление. Различие между комическим и трагическим определено двумя моментами: природой вытесненного знания — то непосредственного естественного знания, простых данных обыденного сознания, то страшного эзотерического знания. Отсюда и способ, которым персонаж исключен из этого знания, способ, благодаря которому "он не знает, что знает". Практическая задача вообще состоит в следующем: это непознанное знание должно быть представлено как заполняющее всю сцену, пропитывающее все составляющие пьесы, вбирающее в себя все силы природы и духа. Но в то же время герой не может *себе* это представить, он, напротив, должен обратить это

9 Freud S. *Rememoration. repetition et elaboration* // De la technique psychanalytique. P., 1914. По этому пути отрицательной интерпретации психического повторения (повторяют, поскольку ошибаются, не вырабатывают воспоминания, не отдают себе отчета, не обладают инстинктами) никто не продвинулся дальше и точнее Фердинана Алькье. См.: Alquier F. *Le desir d'eternite*. P., 1943, гл. II—IV.

29

в действие, сыграть, повторить. Все это до того пронзительного момента, который Аристотель называл "узнаванием", в котором повторение и представление смешиваются, сталкиваются, хотя уровни их не совпадают. Они отражаются друг в друге, питают друг друга; знание же, представленное на сцене и повторенное актером, признается неизменным.

* * *

Дискретное, отчужденное, вытесненное—три случая естественной блокировки, соответствующие номинальным концептам, понятиям природы и свободы. Но во всех случаях, чтобы объяснить повторение, обращаются к форме тождественности понятия, форме Одинакового в представлении. Повторение состоит из действительно различных элементов, относящихся, однако, к строго одинаковому понятию. Повторение, следовательно, предстает в этом случае различием, но совершенно непонятным, и в этом смысле безразличным различием. Слова "действительно", "строго", "совершенно" призваны отсылать к феномену естественной блокировки, противостоящей логической блокировке, определяющей только общность. Однако эту попытку в целом подрывает серьезное затруднение. Обращаясь к абсолютной тождественности понятия применительно к различающимся объектам, мы подразумеваем только отрицательное объяснение или недостаточное объяснение, обоснованность такой нехватки сущностью понятия или самого представления ничего не меняет. В первом случае повторение происходит потому, что у номинального понятия — сущностно конечный объем. Во втором случае повторение имеет место, поскольку понятие природы сущностно лишено памяти, отчуждено, внешне по отношению к себе. В третьем случае — так как понятие свободы остается бессознательным, а воспоминание и представление — вытесненными. Во всех этих случаях то, что повторяет, повторяет лишь потому, что не "понимает", не помнит, не знает или не осознает. Повсюду — призванная дать отчет о повторении недостаточность понятия и сопутствующих ему представлений (память и самосознание, припоминание и узнавание). Таков недостаток любого аргумента, основанного на форме тождественности понятия: эти аргументы дают нам лишь номинальное определение и отрицательное объяснение повторения. Конечно, можно противопоставить формальное тождество, соответствующее простой логической блокировке, реальному тождеству, *одинаковому*, как оно проявляется в естественной блокировке. Но естественная блокировка сама нуждается в положительной

30

сверхпонятийной силе, способной объяснить ее, одновременно объяснив и повторение.

Вернемся к примеру психоанализа — повторяют, потому что вытесняют ... Фрейда никогда не устраивала такая негативная схема, где повторение объясняют амнезией. Действительно, вытеснение изначально означает положительную силу. Но эту позитивность оно заимствует у принципа удовольствия и принципа реальности; позитивность здесь только производная и оппозиционная. Большой поворот фрейдизма знаменует *"По ту сторону принципа удовольствия"* — открытие инстинкта смерти связано не с деструктивными тенденциями, агрессивностью; оно — результат непосредственного рассмотрения феноменов повторения. Станным образом инстинкт смерти обретает значение как позитивный порождающий принцип повторения, здесь — его сфера и его смысл. Он играет роль трансцендентального принципа, тогда как принцип удовольствия только психологичен. Поэтому он прежде всего молчалив (не дан в опыте), в то время как принцип удовольствия — шумный. Итак, первый вопрос: как тема смерти, вобравшая, казалось бы, все самое негативное в психологической жизни, может быть позитивной в себе, трансцендентально позитивной в такой степени, что утверждает повторение? Как она может быть отнесена к основному *инстинкту*? Но второй вопрос тут же снимает первый. В какой форме повторение утверждается и предписывается инстинктом смерти? В самом глубоком смысле речь идет о связи повторения и маскировок. Покрывают, смягчают ли маскировки в работе сновидения или симптома (сгущение, смещение, драматизация) грубое голое повторение (как повторение одинакового)? Начиная с первой теории вытеснения, Фрейд указывал другой путь — Дора создает собственную роль и повторяет любовь к отцу лишь посредством других ролей, сыгранных другими, которую она сама играет по отношению к этим другим (К., госпожа К., гувернантка). Маскировка и варианты, маски и травести не приходят "сверху", а напротив, являются внутренними генетическими моментами самого повторения, его неотъемлемыми составными частями. Этот путь мог бы направить анализ бессознательного к настоящему театру. Но если этого не происходит, то только в той степени, в какой Фрейд не может отказаться от модели сырого повторения, по крайней мере в тенденции. Это очевидно в наделении Оно установкой. Маскировка становится тогда частью простого силового противостояния, замаскированное повторение — лишь плодом второстепенного компромисса противоположных сил Я и Оно. Даже по ту сторону принципа удовольствия форма голого повторения сохраняется, поскольку Фрейд интерпретирует инстинкт смерти как тенденцию возврата к состоянию неодушевленной материи, поддерживающей полностью психическую или материальную модель повторения.

Смерть не имеет ничего общего с материальной моделью. Напротив, достаточно понимать инстинкт смерти в его духовной связи с масками и травести. Повторение действительно маскируется, создаваясь; создается, лишь маскируясь. Оно не замаскировано, но создается от одной маски к другой, как от одной выдающейся точки к другой, от одного особого мгновения к другому, с вариантами, при вариантах. Маски скрывают лишь другие маски. Нет первого слова, которое повторяют. Даже наша детская любовь к матери повторяет иную взрослую любовь к другим женщинам, подобно тому, как герой *В поисках утраченного времени* проигрывает со своей матерью страсть Свана к Одетте. Итак, ничто повторяющееся нельзя изолировать или абстрагировать от создающего, но одновременно и скрывающего его повторения. Нет голого повторения, абстрагированного от самой маскировки или выведенного из нее. Одно и то же маскирует и маскируется. Решающий момент психоанализа — отказ Фрейда от некоторых моментов его гипотезы реальных событий детства, подобных последним замаскированным терминам, и их замены силой фантазма, погружающегося в инстинкт смерти, где все уже — маска и новая маскировка. Короче, повторение символично по своей сути: символ, симулякр — буква самого повторения. Посредством маскировки и символического порядка различие включается в повторение. Поэтому варианты не приходят извне, не выражают второстепенный компромисс между вытесняющей и вытесненной инстанциями; они не должны

пониматься исходя из все еще негативных форм оппозиции, переворачивания или опрокидывания. Варианты выражают скорее дифференциальные механизмы, которые являются сутью и генезисом того, что повторяется. В повторении следовало бы даже перевернуть связь между "голым" и "одетым". Представим себе голое повторение (как повторение Одинакового), например, навязчивый церемониал или шизофреническую стереотипию — механическое в повторении, часть действия, кажущегося повторяющимся, служит прикрытием для более глубокого повторения, разыгрывающегося в ином измерении, в скрытой вертикальности, где роли и маски питаются инстинктом смерти. Театр террора, — говорил Бинсвангер по поводу шизофрении. "Никогда не виденное" не противоположность "уже виденному" (*deja vu*), оба означают одно и то же и переживаются друг в друге. *Сильвия* Нервалю уже вводила нас в этот театр, а *Идущая вперед*, столь близкая Нервалю по духу, показывает нам героя, который одновременно переживает повторение как таковое и то, что всегда повторялось в нем как переряженное. В анализе навязчивых идей появление темы смерти совпадает с моментом, когда одержимый

32

ими располагает всеми персонажами своей драмы, собирает их в повторении, "церемониал" которого — лишь внешняя упаковка. Повсюду маска, трагедия, одетый — правда обнаженного. Именно маска является истинным субъектом повторения. В силу того, что повторение по своей природе отличается от воспроизведения, повторяемое не может быть воспроизведено, но всегда должно быть означено, замаскировано тем, что оно означает, само маскируя то, что оно значит.

Я не повторяю, потому что вытесняю. Я вытесняю, потому что повторяю, я забываю, потому что повторяю. Я вытесняю, потому что, прежде всего, я могу проживать некоторые вещи или опыт лишь в плане повторения. Я вынужден вытеснять то, что помешало бы мне переживать их таким образом — а именно воспроизведение, опосредующее пережитое, соотнося его с формой тождественного или сходного объекта. Эрос и Танатос различаются тем, что Эрос должен быть повторен, может быть прожит лишь в повторении, а Танатос (как трансцендентальный принцип) — то, что дает Эросу повторение, подчиняет Эрос повторению. Только такой взгляд дает нам возможность продвинуться в неясных проблемах истоков вытеснения, его природы, причин и строгих терминов, к которым оно относится. Ведь когда Фрейд кроме вытеснения "в прямом смысле", относящегося к *представлениям*, показывает необходимость исходного вытеснения, касающегося прежде всего чистых *показов* или способа, которым необходимо переживаются пульсации, он, как мы полагаем, максимально приближается к позитивной внутренней причине повторения, которая позже покажется ему определяемой в инстинкте смерти и способной объяснить блокировку представления собственно в вытеснении, а вовсе не объясняясь им. Именно поэтому закон обратного отношения повторения-припоминания подчиняющий повторение вытеснению, во всех отношениях неудовлетворителен.

Фрейд с самого начала отмечал, что для того, чтобы прекратить повторение, недостаточно ни отвлеченно вспомнить (без аффекта), ни сформировать понятие вообще, ни даже представить во всех подробностях вытесненное событие во всем его своеобразии: следует искать воспоминание там, где оно было, целиком уйти в прошлое, чтобы осуществить живое соединение между знанием и сопротивлением, представлением и блокировкой. Итак, простой амнезией не вылечиться, так же как и не заболеть от амнезии. В этом случае, как и в других, сознательная установка мало что значит. У весьма театрального и драматичного действия, которым вылечиваются, а также не вылечиваются, есть название — трансферт. Однако трансферт также относится к повторению, прежде

33

всего повторению¹⁰. Если мы заболеваем от повторения, то оно же нас и лечит. Если оно связывает и разрушает нас, то оно же и освобождает, свидетельствуя в обоих случаях о

своем "демоническом" могуществе. Лечение в целом — путешествие в глубь повторения. В трансферте есть нечто, аналогичное научному экспериментированию, поскольку больной предположительно целиком повторяет свою тревогу в особых искусственных условиях, используя личность аналитика в качестве "объекта". Но функция повторения в трансферте — не столько идентифицировать события, личность и страсти, сколько удостоверять роли, выбирать маски. Трансферт — это не опыт, а принцип, обосновывающий аналитический опыт в целом. Сами роли сущностно эротичны, но испытание ролями вызывает к более высокому принципу, более глубокому судье — инстинкту смерти. Действительно, размышление о трансферте было решающим в открытии "потустороннего". Именно в этом смысле повторение само по себе устанавливает избирательную игру нашей болезни и здоровья, гибели и спасения. Как соотносится эта игра с инстинктом смерти? Без сомнения, в смысле, близком словам Мийе в его замечательной книге о Рембо: "Я понял, что свободен, что смерть, которую я узнал на опыте, освободила меня". Представляется, что идея инстинкта смерти должна быть понята в связи с тремя парадоксально дополняющими друг друга требованиями — придать повторению изначально позитивный принцип, но также и автономную силу маскировки, имманентный смысл, наконец, где ужас тесно переплетается с движением отбора и свободы.

* * *

Наша задача связана с сущностью повторения. Вопрос в том, чтобы узнать, почему повторение не поддается объяснению через форму тождественности понятия или представления, в каком смысле оно требует высшего "позитивного" принципа. Это исследование посвящено системе понятий природы и свободы. Рассмотрим

10 Фрейд обращается именно к трансферту, чтобы поставить вопрос о глобальном законе обратного отношения. См. Фрейд З. *По ту сторону принципа наслаждения*// "Я" и "Оно". Труды разных лет. Книга I. Тбилиси, 1991. С. 149—154. Воспоминание и воспроизведение, припоминание и повторение в принципе противостоят Друг другу, но практически приходится согласиться на то, что больной при лечении переживает некоторые вытесненные элементы, "отношение, которое устанавливается таким образом между представлением и воспоминанием меняется от случая к случаю". Ференци и Ранк наиболее твердо настаивали на терапевтическом и освобождающем аспекте повторения, как оно проявляется в трансферте. См.: Ferencz S. Rank O. *Entwicklungsziele der Psychoanalyse II Neue Arbeiten zur artzlichen Psychoanalyse*. Vienne, 1924.

34

на границе двух случаев повторение декоративного мотива: изображение воспроизводится согласно совершенно тождественному понятию... Но в действительности художник так не поступает. Он не противопоставляет образцы изображения. Каждый раз он соединяет элемент образца с *другим* элементом следующего. В динамический процесс созидания он вносит неуравновешенность, нестабильность, асимметрию, некое зияние, которые предотвращаются лишь в конечном результате. Комментируя подобный случай, Леви-Строс пишет; "Элементы наслаиваются друг на друга как чешуя, и лишь в конце изображение приобретает равновесие", которое одновременно и подтверждает, и опровергает тот динамический способ, которым эта фигура была выполнена" ¹. Эти замечания ценны для понятия каузальности вообще. В художественной или природной причинности значение имеют не элементы наличной симметрии, а те, которых в причине недостает. В этом возможность последней быть менее симметричной, чем конечный эффект. Более того, причинность вечно останется гипотетической, простой логической категорией, если эта возможность не будет в какой-то момент продуктивно использована. Поэтому логическая связь причинности неотделима от физического процесса *сигнализации*, без которого эта связь не перешла бы в действие. Мы называем "сигналом" систему, наделенную элементами нарушения симметрии, порядком несоответствующих

величин: "знаком" мы называем то, что происходит в такой системе, вспыхивает в интервале, — такова коммуникация, которая устанавливается между несоответствиями. Знак — это действительно эффект, но эффект двусторонний — первый аспект в качестве знака, выражает продуктивное нарушение симметрии; второй стремится его аннулировать. Знак не в полной мере относится к классу символов, но вместе с тем готовит его, вводя внутреннее различие (но все еще оставляя вовне условия его воспроизведения).

Отрицательное выражение "недостаток симметрии" не должно вводить в заблуждение: оно указывает на возникновение и позитивность причинного процесса. Оно — сама позитивность. Тогда главное для нас, как об этом свидетельствует пример декоративного мотива — расчленение причинности ради усмотрения в ней двух типов повторения — одного, касающегося лишь конечного абстрактного эффекта, и другого — как действующей причины. Первый — это тип статического повторения, а второй — динамического. Одно повторение возникает из произведения, другое же подобно "эволюции" жеста. Одно отсылает к одному и тому же

11 Леви-Строс К. *Печальные тропики*. М., 1994. С. 142.

35

понятию, оставляющему лишь внешнее различие между заурядными образцами образа. Другое является повторением внутреннего различия, включенного в каждый из его моментов и передаваемого от одной примечательной точки к другой. Можно попытаться уподобить эти повторения друг другу, утверждая, что от первого типа ко второму меняется лишь содержание понятия либо образ рисуется иначе. Но это было бы недооценкой порядка, соответствующего каждому из этих повторений. Ведь в динамическом порядке нет больше ни представляющего понятия, ни фигуры, представляемой в пространстве, предшествующем существованию. Есть Идея и чистый динамизм — создатель соответствующего пространства.

Изучение ритмов и симметрии подтверждает эту двойственность. Различают арифметическую симметрию, отсылающую к шкале целых или дробных коэффициентов, и симметрию геометрическую, основанную на-иррациональных пропорциях или связях; статическую симметрию кубического или шестиугольного типа и симметрию динамическую пятиугольного типа, проявляющуюся в спиралевидной линии или пульсации в геометрической прогрессии, короче — в живой и смертной "эволюции". Таким образом, этот второй тип заключен в сердцевине первого, он — его сердце и активный, позитивный образ действия. В сетке двойных квадратов открываются лучевые линии, чей асимметричный полюс — центр пятиугольника или пентаграммы. Эта сетка подобна ткани на основе, но "покрой, главный ритм этой основы — тема, почти всегда не зависящая от сетки: таков элемент нарушения симметрии, служащий одновременно принципом генезиса и отражения симметричного ансамбля¹². Итак, статическое повторение в сетке двойных квадратов отсылает к динамическому повторению, сформированному пятиугольником и "нисходящим рядом пентаграмм, естественно вписывающихся в него". Ритмология также приглашает нас к непосредственному различению двух типов повторения. Повторение — мера — равномерное разделение времени, изохронное возвращение тождественных элементов. Но существование длительности всегда обусловлено тоническим ударением, подчинено интенсивности. Сказать об ударениях, что они воспроизводятся с равными интервалами, значит заблуждаться относительно их функции. Наоборот, тонические и интенсивные значения действуют, создавая неравенства, несоразмерности в метрически равных длительностях или пространствах. Они создают примечательные точки, привилегированные мгновения, всегда отмечающие полиритмию. Здесь также неравное — наиболее позитивное. Мера — только упаковка ритма и соотношение ритмов.

36

Возвращение к точкам неравенства, флексии, ритмическим событиям более глубоко, чем воспроизведение обычных гомогенных элементов. Это настолько верно, что повсюду мы должны различать повторение-меру и повторение-ритм: первое — только видимость и абстрактный эффект второго. Повторение материальное и обнаженное (как повторение Одинакового) появляется лишь там, где другое повторение в него рядится, образуя его и само образуясь в этом переодевании. Даже в природе изохронные ротации являются лишь видимостью более глубоких движений, вращательные циклы — всего лишь абстракция. При сопоставлении они обнаруживают циклы эволюции, спирали причин различной кривизны, чья траектория наделена двумя диссимметричными сторонами — правой и левой. В этом зиянии, которое не смешивается с отрицанием, существа всегда плетут свои повторения, получая одновременно дар жить и умереть.

Вернемся, наконец, к номинальным понятиям. Объясняет ли повторение слов тождество номинального понятия? Возьмем в качестве примера рифму. Конечно, она — словесное повторение, но повторение, предполагающее различие двух слов, включающее его в самое поэтическую Идею, в определяемое ею пространство. К тому же разве ее смысл не в том, чтобы отмечать равные интервалы, или скорее — как это видно в концепции сильной рифмы — поставить ценность тембра на службу тонического ритма, способствовать независимости тонических ритмов относительно ритмов арифметических? Что же касается повторения одного и того же слова, мы должны рассматривать его как "обобщенную рифму", а не рифму как сокращенное повторение. Существует два способа такого обобщения: или слово, взятое в двух смыслах, обеспечивает сходство или парадоксальное тождество двух этих смыслов. Или же слово, взятое в одном смысле, оказывает притягательное воздействие на соседей, сообщая им чудодейственную гравитацию, пока одно из соседних слов ни приходит на смену, становясь, в свою очередь, центром повторения. Раймон Руссель и Шарль Пегги были мастерами литературного повторения. Они сумели возвести патологическую силу языка на высший художественный уровень. Руссель исходит из слов с двойным смыслом или омонимов и заполняет расстояние между этими смыслами историей и объектами, предметами, в свою очередь раздвоенными, представленными дважды. Так он побеждает омонимию на ее собственной территории и вписывает максимум различия в повторение как открытое пространство в глубине слова. К тому же это пространство представлено Русселем как место масок и смерти, где одновременно вырабатывается сковывающее и спасающее повторение — прежде всего освобождающее от сковывающего. Руссель создает язык-последствие, где все повторяется и возобновляется, когда все

37

случае различие — внутреннее Идеи; оно разворачивается как чистое движение, как создатель динамических пространства и времени, соответствующих Идеи. Первое повторение — повторение Одинакового, объясняемое тождественностью понятия и представления. Второе повторение включает различие и само включается в изменчивость Идеи, разнородность "апрезентации". Одно — отрицательно из-за недостаточности понятия, а другое — утвердительно из-за избыточности Идеи. Одно — гипотетично, другое — категорично. Одно — статично, другое — динамично. Одно — повторение в результате, другое — в причине. Одно — экстенсивно, другое — интенсивно. Одно — обыкновенно, другое — необычно и особенно. Одно — горизонтально, другое — вертикально. Одно раскрыто и объяснено, другое скрыто и подлежит объяснению. Одно движется по кругу, другое эволюционирует. Одно принадлежит равенству, соизмеримости, симметрии, другое основано на неравном, несоизмеримом или диссимметричном. Одно — материально, другое — духовно, даже в природе и земле.

Одно неодоушевлено, другое владеет секретом наших смертей и жизней, скованностей и освобождений, демонического и божественного. Одно — это "обнаженное" повторение, другое — повторение облаченное, формирующееся одеваясь, прикрываясь маской, меняя одежды. Одно — это точность, критерий другого — подлинность.

Оба повторения не независимы друг от друга. Одно — особенный субъект другого, его сердце и внутреннее, его глубина. Другое — только внешняя оболочка, абстрактный эффект. Повторение диссимметрии прячется в симметричных ансамблях и эффектах; повторение примечательных точек — подточками обычными; всюду Другой — в повторении Одинакового. Это скрытое, самое глубокое повторение, только оно дает другому основание для блокировки понятий. В этой области, как в *Sartor Resartus**, маска, ряженный, трагедист обнаруживают себя как правда неприкрытого. Это несомненно, поскольку повторение не просто чем-то скрыто, оно формируется переодеваясь. Оно не предшествует этим переодеваниям, но при формировании создает неприкрытое повторение, в которое и заворачивается. Это имеет важные последствия. Когда перед нами повторение, которое движется под маской или предполагает смещения, ускорения, замедления, варианты, различия, способные, в конце концов, увести нас весьма далеко от начала, у нас появляется тенденция усматривать в этом смешанное состояние, при котором повторение является не чистым, а только приблизительным, — само слово "повторение" кажется употребленным символически, как метафора или аналогия. Верно, что мы строго определили повторение как неконцептуальное различие. Но мы бы

40

ошиблись, сведя его к различию, возвращающемуся к внешнему в понятийной форме Одинакового, не заметив, что оно может быть внутренним. Идеи и обладать всеми ресурсами знака, символа и альтерации, которые превышают понятие как таковое. Приведенные выше примеры касались самых разных случаев, номинальных понятий, понятий природы и свободы. Нас можно было бы даже упрекнуть в том, что различные виды психического и физического повторения оказались перемешаны; в области психического повторения стереотипические, обнаженные спутаны с латентными и символическими. Дело в том, что мы хотели выявить в любой структуре повторения сосуществование этих инстанций и то, как повторение с очевидно тождественными элементами необходимо отсылало к латентному субъекту, повторяющемуся посредством этих элементов, образуя "другое" повторение в сердцевине первого. Об этом другом повторении мы скажем только, что оно ни в коей мере не приблизительное или метафорическое. Напротив, это дух любого повторения. Это даже буква всякого повторения, как водяной знак или удостоверяющий шифр. Именно оно составляет сущность неконцептуального различия, различия неопосредованного, в чем и состоит всякое повторение. Именно оно — первичный, буквальный и духовный, смысл повторения. Материальный смысл вытекает из другого смысла, как секреция раковины. Мы начали с различия общности и повторения. Затем мы различили две формы повторения. Эти два различия неразрывны: первое развивает свои следствия только во втором. Ибо если мы удовлетворимся абстрактным рассмотрением, лишая повторение его внутреннего, то окажемся не в силах уразуметь, почему и каким образом понятие может быть естественно заблокировано, и позволим возникнуть повторению, не совпадающему с общностью. И наоборот, открывая в повторении его истинно внутреннее, мы обретаем не только способ понимания внешнего повторения как покрова, но и восстановления порядка общности (выполняя тем самым пожелание Кьеркегора о примирении особенного и общего). Ибо в той мере, в какой внутреннее повторение просвечивает сквозь повторение обнаженное, покрывающее его, различие проявляется как факторы, которые противостоят повторению, ослабляют его и заставляют меняться по "общим" законам. Но под общей работой законов всегда сохраняется игра особенностей. Общности природных циклов — маска особенности, проступающей сквозь их интерференции. И в моральной жизни под общностями привычек мы обнаруживаем особенности их приобретения. Область законов

всегда должна пониматься, исходя лишь из Природы или Духа, стоящих над собственными законами, в глубинах

41

земли или сердец плетущих свои повторения до того, как эти законы появятся. Внутреннее повторение всегда затронуто порядком различия. В той мере, в которой нечто соотносено с порядком повторения, отличным от собственного, повторение, в свою очередь, выступает как внешнее и обнаженное, а сама вещь как подчиненная категориям общности. Неадекватность различия и повторения устанавливает класс общего. В этом смысле Габриель Тард полагал, что сходство само по себе — лишь приведенное в движение повторение: подлинное повторение — то, которое непосредственно соответствует различию того же уровня. Никто лучше Тарда не смог выработать новую диалектику, открыв в природе и духе скрытое усилие установления все более совершенной адекватности между различием и повторением¹⁴.

* * *

Когда мы полагаем различие как различие понятийное, внутренне понятийное, а повторение как внешнее различие между объектами, представленными одним понятием, представляется, что проблема их связей может быть решена на основе фактов. Да или нет, имеется ли повторение? или любое различие в конечном счете внутренне и понятийно? Гегель высмеял Лейбница за то, что он пригласил придворных дам заняться экспериментальной метафизикой, прогуливаясь по садам, для выяснения того, что два листка на дереве не связаны с одним понятием. Заменим придворных дам научными сыщиками: нет абсолютно тождественных пылинок, нет двух рук с одинаковыми примечательными точками, двух машин одинаковой штамповки, двух револьверов с одинаковой траекторией пуль... Но почему мы предчувствуем, что проблема

14 В "Законах подражания" (1890) Габриель Тард показывает как сходство, например, между видами разного типа, отсылает к тождественности физической среды, то есть к процессу повторения, затрагивающему низшие по отношению к рассматриваемым формам элементы. Вся философия Тарда, мы это увидим яснее, основана на двух категориях различия и повторения. Различие — одновременно и начало, и предназначение повторения при все более "мощном и изобретательном" движении, "все более и более учитывающем уровни свободы". Этим дифференцирующим и дифференцирующим повторением Тард пытается заменить оппозицию во всех областях. Рассел или Пеги могли бы воспользоваться его выражением: "Повторение — гораздо более энергичный и менее утомительный стилевой прием, чем антитеза, и более подходящий для обновления сюжета" (Tarde O. *L'opposition universelle*. P., 1897. P. 119). В повторении Тард видел сугубо французскую идею; правда и Кьеркегор видел в нем очень датское понятие. Они хотели сказать, что повторение обосновывает совсем другую диалектику, чем у Гегеля.

42

поставлена неверно, когда ищем в фактах критерий *principium individuationis**? А потому, что различие может быть внутренним и, тем не менее, не понятийным (таков уже смысл парадокса симметричных объектов). Динамическое пространство должно быть определено не извне, а с точки зрения наблюдателя, связанного с этим пространством. Есть внутренние различия, драматизирующие Идею до того, как представить объект. Здесь различие внутренне Идее, хотя оно и внешне по отношению к понятию как представлению об объекте. Поэтому противопоставление Канта и Лейбница как бы смягчается по мере учета динамических факторов, присутствующих в обеих доктринах. Если Кант признает в формах интуиции внешние различия, не сводимые к классу понятий, то различия при этом не становятся менее "внутренними", хотя пониманием они и не могут быть признаны как "внутренне присущие" и представимы только в их внешнем соотношении с пространством в целом¹⁵. Сказать так — согласно некоторым интерпретациям неокантианства — означает, что существует неподалеку динамическая

внутренняя конструкция пространства, которая должна предшествовать "репрезентации" всего как форме внешнего. Нам представляется, что стихия этого внутреннего генезиса — скорее интенсивное количество, чем комплекс ощущений; она соотносится скорее с Идеями, чем с концептами понимания. Если пространственный порядок внешних различий и понятийный порядок внутренне присущих различий в конечном счете гармонизируются, как свидетельствует комплекс ощущений, то на более глубинном уровне, благодаря тому интенсивному дифференцирующему элементу, синтезу континуального в мгновении, который в форме *continua repetitio*** прежде всего внутренне порождает пространство сообразно Идеям. Вот и у Лейбница сродство внешних и внутренних присущих понятийных различий уже вызвало к внутреннему процессу *continua repetitio*, основанному на интенсивном дифференцирующем элементе, осуществляющем синтез континуального в точке, ради порождения пространства изнутри. Есть повторения, которые не являются только внешними различиями. Существуют внутренние повторения, не являющиеся внутренне присущими либо понятийными. Тогда мы в состоянии лучше определить место источника предшествующих двойственностей. Когда мы определяем повторение как неконцептуальное различие,

15 О внутреннем различии, которое тем не менее не внутренне или концептуально см.: Кант И. *Пролегомены* § 13 (оппозиция между *innere Verschiedenheit* и *innerlich V*).

43

полагаем, что приходим к заключению только о внешнем характере различия в повторении. При этом мы считаем, что любой внутренней "новизны" достаточно, чтобы отклонить нас от буквального смысла, что она согласуется только с приблизительным повторением, как сказали бы, по аналогии. Но это не так. Ведь мы еще не знаем, какова сущность повторения, что именно означает выражение "непонятийное различие", какова та природа внутреннего, которая может заключаться в ней. И наоборот, когда мы определяем различие как понятийное, мы думаем, что этого достаточно для определения понятия различия как такового. Однако и здесь у нас нет никакой идеи различия, никакого понятия и собственно различия. Возможно, что ошибкой философии различия от Аристотеля до Гегеля, включая Лейбница, было смешение понятия различия с различием просто понятийным, ограничение включением различия в понятие вообще. В действительности, пока различие включено в понятие вообще, отсутствует особая Идея различия, остается лишь стихия некоего различия, уже опосредованного представлением. Тогда перед нами встают два вопроса: каково понятие различия, не сводимые к простому концептуальному различию, но требующее собственной Идеи как особенности в Идее? С другой стороны, какова сущность повторения, не сводимая к неконцептуальному различию, несовпадающая с видимым характером объектов, представленных одним понятием, но, в свою очередь, свидетельствующая об особенности как силе Идеи? Встреча двух понятий — различия и повторения — не может быть представлена в самом начале, она должна появиться благодаря интерференциям и пересечениям этих двух линий, одна из которых касается сущности повторения, а другая — идеи различия.

Глава первая

Различие само по себе

Неразличимость имеет две стороны: недифференцированную пропасть, черное небытие, неопределенное животное, в котором все растворено, но также и белое небытие, вновь ставшую спокойной поверхность, где плавают не связанные между собой определения в виде разрозненных членов, подобные голове без шеи, руке без плеча, глазам без лба. Неопределенное совершенно безразлично, а также — плавающие определения по

отношению друг к другу. Не является ли различие неким связующим звеном между двумя этими крайностями? Или не является ли оно единственной крайностью, единственным моментом присутствия и точности? Различие — состояние, в котором можно говорить об Определении. Различие "между" двумя вещами лишь эмпирическое, и соответствующие определения будут внешними. Вообразим вместо вещи, которая отличается от другой, некую вещь, которая отличается, но при этом то, *от чего* она отличается, не отличается от нее. Молния, например, отличается от темного неба, но должна тянуть его за собой, как если бы отличалась от того, что неразлично. Дно как бы поднимается на поверхность, не переставая быть дном. С обеих сторон эта борьба с неуловимым противником жестока и чудовищна; отличающееся противостоит здесь не отличному от него, продолжая состоять в браке с тем, что с ним разводится. Различие — состояние определения как одностороннего различения. О различии следует сказать, что его создают, или оно создается, как в выражении "проводить различие". Это различие, или определение, тоже жестокость. Платоники говорили, что Не-единое отличается от Единого, но не наоборот, поскольку Единое не уклоняется от того, что уклоняется от него; а на другом полюсе форма отличается от материи или содержания, но не наоборот, поскольку само различие — это форма. По правде говоря, все формы рассеиваются, отражаясь в этом всплывающем дне. Оно само уже не чистое неопределенное, остающееся в глубине; ведь формы также перестают быть сосуществующими или дополнительными определениями.

45

Поднимающееся дно уже не в глубине, но обретает автономное существование; форма, отражающаяся в этом содержании, — уже не форма, а абстрактная линия, непосредственно воздействующая на душу. Когда дно поднимается на поверхность, человеческое лицо искажается в этом зеркале, где неопределенное и определения сливаются в одном определении, "проводящем" различие. Чтобы получить чудовище, нагромождение разнородных определений или сверхопределение животного — не лучший путь. Лучше извлечь содержание и растворить форму. Гойя прибегал к аквантинте и офорту, гризайле одной и резкости другого. Одилон Редон — к светотени и абстрактной линии. Абстрактная линия, отказываясь от моделирования, то есть пластического символа формы, обретает всю свою силу и участвует в содержании тем яростнее, чем больше отличается от него, хотя содержание и не отличается от нее¹. Как же искажаются лица в этом зеркале! И неизвестно, только ли сон Разума порождает чудовищ. Делает это и бодрствование, бессонница мысли, поскольку мысль — это тот момент, когда определение обретает единство благодаря односторонней и точной связи с неопределенным. Мысль "проводит" различие, но различие — это чудовище. Не следует удивляться тому, что различие представляется проклятым, что оно — ошибка или грех, образ Зла, требующий искупления. Нет другого греха, кроме извлечения содержания и рассеивания формы. Вспомним идею Арто: жестокость — это только определение, точный пункт, в котором определенное поддерживает сущностную связь с неопределенным, это резкая абстрактная линия, питающаяся светотенью. Вырвать различие из его положения проклятого представляется в таком случае задачей философии различия. Не может ли различие стать гармоническим организмом и соотнести определение с другими определениями посредством формы, то есть соответствующего элемента органического представления? Стихии представления как "рассудка" присущи четыре основных аспекта: тождество в форме *неопределенного* понятия, аналогия в соотношении последних определяемых понятий, оппозиция в связи определений внутри понятия, подобие *определяемого* объекта и самого понятия. Эти формы подобны четырем головам или четырем связям опосредования. Скажут, что различие "опосредованно" в той степени, в какой его удастся подчинить четырехстепенному корню тождества

¹ См.: Redon O. *A soi-meme* // Journal. P. 63: "Никакой пластической формы, я имею в виду, объективно воспринимаемой сама по себе по законам тени и света, отвечающей условным

приемам моделирования, нельзя найти в моих произведениях... Все мое искусство ограничено только возможностями светотени, и многим обязано также эффектам абстрактной линии, этому глубинному фактору, воздействующему непосредственно на сознание".

46

и оппозиции, аналогии и подобия. Уже по первому впечатлению (различие — это Зло) предполагают "спасти" различие путем представления и представить его, соотнося с требованиями понятия вообще. Речь здесь идет о том, чтобы определить удачный момент — греческий счастливый момент, — когда различие как бы примирилось с понятием. Различие должно выйти из своей пещеры, перестать быть чудовищем, по крайней мере, не должно больше существовать как чудовище, как то, что избегает удачного момента, представляя собой лишь неприятную встречу, неудачный случай. Тогда выражение "проводить различие" изменит смысл. Оно будет означать отборочное испытание, которое должно определить, какие различия и каким образом могут быть вписаны в понятие вообще. Представляется, что подобное испытание, подобный отбор может быть эффективно реализован Большим и Малым, поскольку Большое и Малое, естественно, соотносят себя не с Единым, но прежде всего с различием. Спрашивается, как далеко может и должно зайти различие — до какой величины? до какой малости? — чтобы войти в пределы понятия, не теряясь по эту сторону и не ускользая за его пределы. Трудно, очевидно, сказать, правильно ли поставлена проблема: действительно ли различие есть зло в себе? следовало ли ставить вопрос в терминах морали? следовало ли "опосредовать" различие, чтобы сделать его одновременно жизненным и мыслительным? Состоит ли отбор в этом испытании? Должно ли испытание быть понято таким образом и с этой целью? Ответить на эти вопросы мы сможем, однако, только если более точно определим предполагаемую природу благоприятного момента.

* * *

Аристотель говорит: есть различие, одновременно и самое

еще отличается от разнообразия и искажения; так, два термина различаются, когда они — другие не сами по себе, а из-за чего-то, то есть они также подходят чему-то другому: роду для видовых различий или даже видовых числовых различий или же "бытию по аналогии" для родовых различий. Каково в этих условиях самое большое различие? Самое большое различие — всегда противопоставление. Но какова самая совершенная, самая полная из всех форм противопоставления, "подходящая" больше всего? Относительности заявляют о себе друг через друга; противоречие заявляет себя уже через субъект; но для того, чтобы сделать его существование невозможным, оно только определяет изменение, при котором тот начинает или заканчивает свое бытие; лишение

47

еще выражает определенное бессилие существующего субъекта.

Только противоположность свидетельствует о возможности субъекта воспринимать оппозиции, оставаясь субстанционально тем же (в материи и роде). Но при каких все же условиях противоположность сообщает различию свое совершенство? Пока мы рассматриваем конкретное существо, взятое в его материальности, затрагивающие его противоположности являются лишь телесными изменениями, дающими нам только эмпирическое акцидентальное понятие еще внешнего различия (*extra quidditatem*). Акциденция может быть отделимой от субъекта, как "белый" или "черный" от "человека", или неотделимой, как "самец" или "самка" от "животного". В зависимости от случая различие будет названо *communis* или *propria*, но оно всегда будет акцидентальным, поскольку оно идет от материи. Следовательно, только сущностная или формальная противоположность дает нам понятие различия сущностного самого по себе (*differentia essentialis aut propriissima*). Противоположности являются в таком случае модификациями, которые затрагивают субъект, рассмотренный в своем роде. В сущности,

роду действительно присуща разъединенность такими различиями, как "пешие" или "летающие", соотносящимися как противоположности. Короче говоря, максимально полное различие — это родовая противоположность, а родовая противоположность — это специфическое различие. По ту и по эту сторону различие пытается совпасть с простым искажением и почти избегает тождественности понятия: родовое различие слишком велико, оно устанавливается между несоединимыми, не входящими в противоречие; индивидуальное различие слишком мало, между неделимыми также нет противоречия². Зато действительно специфическое различие отвечает всем требованиям гармонического понятия или органического представления. Оно чисто, потому что формально, внутренне присуще, поскольку действует в самой сущности. Оно качественно, и в той степени, в которой род указывает на сущность, различие — весьма особое качество "согласно сущности", качество самой сущности. Оно синтетично, поскольку спецификация — это состав, и различие актуально добавляется к роду, который содержит его как силу. Оно опосредовано, оно само — опосредованность, персонифицированный средний термин. Оно — продуктивное, поскольку род не делится на различия, но разъединение различиями, порождающими в нем соответствующие виды. Поэтому оно всегда — причина, формальная причина: самое короткое специфическое

2 Аристотель. Метафизика. X, 4, 8, 9. О трех видах различия—общем, частном и сущностном. См.: "Введение" Порфирия к "Категориям" Аристотеля. Глава III. В кн. Аристотель. Категории. Перев. А. В. Кубицкого. М., 1939. См. также томистские учебники. Например, глава "De differentia": Gredt J. *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. Fribourg T. 1. P. 122—125.

48

различие прямой линии; подавляющее — законченное различие черного цвета, а разъединяющее — для белого. Поэтому оно является также предикатом особого типа: приписывая себя к виду, оно одновременно сообщает ему род и образует вид, к которому себя относит. Такой синтетический и образующий предикат, скорее присваивающий, чем присвоенный, подлинное правило производства, имеет, наконец, последнюю особенность: уносить с собой то, что оно атрибутирует. Действительно, сущностное качество достаточно особенно, чтобы сделать род чем-то другим, а не только отличающимся другим качеством³. Таким образом, роду свойственно оставаться тем же для себя, становясь другим в различиях, которые его разделяют. Различие переносит с собой род и все промежуточные различия. Как перенос различия, различие различия, спецификация соединяет различие с различием на последующих уровнях разделения, вплоть до последнего различия, различия *species infima**, сгущая в избранном направлении систему сущности и ее непрерывного качества, помещая этот ансамбль в интуитивное понятие и обосновывая его определенным термином для дефини-

связность и непрерывность содержания понятия.

Вернемся к выражению "самое большое различие". Стало очевидным, что специфическое различие является самым большим лишь весьма относительно. Строго говоря, противоречие больше, чем противоположность и, несомненно, родовое различие больше специфического. Уже то, как Аристотель отличает различие от разнообразия или инакости, указывает нам путь: законченное различие названо самым большим только относительно предполагаемой тождественности понятия. Более того, именно по отношению к форме тождества в родовом понятии различие доходит до оппозиции, доводится до противоположности. Специфическое различие никак не представляет собой универсального понятия для всех особенностей и поворотов различия (то есть Идеи), но отмечает частный момент, когда различие лишь согласуется с понятием вообще. Также и различие различия у Аристотеля — лишь ложное перемещение: различие при этом

никогда не меняет своей природы; невозможно обнаружить *различающее различия*, которое установило бы связь между наиболее общим и самым особенным в соответствующей им непосредственности. Специфическое различие означает лишь

3 "Различающий признак разумности, присоединившийся к животному, образовал другую вещь, а различающий признак движения создал только некоторые изменения по сравнению с той же вещью, которая покоится..." — См.: Порфирий. Глава третья. С. 60—61 // Аристотель. Категории. Перев. А. В. Кубицкого. М., 1939.

49

самый относительный максимум, точку аккомодации глаза греков, к тому же глаза греков именно той среды, которая утратила смысл дионисийских перемещений и метаморфоз. Таков принцип разрушительной путаницы философии различия в целом: путают выявление собственно понятия различия с причислением различия к тождественности неопределенного понятия. Наступает очередь уловки, включенной в благоприятный момент (возможно, отсюда все и вытекает подчинение различия противоположности, аналогии, сходству, всем аспектам опосредования). В этом случае различие может быть только предикатом содержания понятия. Об этой предикативной природе специфического различия постоянно напоминает Аристотель; но он вынужден придать ему такие чуждые способности, как способность атрибутировать и атрибутироваться, а также изменять род, модифицировать его качество. Итак, все способы, с помощью которых специфическое различие представляется отвечающим требованиям собственно понятия (чистота, интериорность, продуктивность, перемещение...), предстают иллюзорными и даже противоречивыми, начиная с путаницы в главном.

Таким образом, законченное различие мало по сравнению с большим различием, касающимся самих родов. Даже в биологической классификации оно становится совсем малым сравнительно с большими родами: конечно, не материальным различием, но все же неким различием "в" материи, действующим с помощью большего или меньшего. Дело в том, что специфическое различие — максимум и совершенство, но только при условии тождественности неопределенного понятия (род). И, наоборот, оно мало что значит, если сравнить его с различием между родами как высшими определяемыми понятиями (категории). Ведь последние больше не подчинены условию иметь, в свою очередь, тождественное понятие или общий род. Запомним довод, согласно которому само Бытие не является родом: и это потому, как говорит Аристотель, что различия *бытийствуют* (нужно было бы, чтобы род мог относить себя к различиям в себе: как если бы животное относилось себя в одном случае к человеческому виду, а в другом — к разумному различию, создающему другой вид)⁴. Но этот аргумент, заимствованный у природы специфического различия, позволяет сделать вывод о *другой* природе родовых различий. Происходит так, как если бы существовало два "Логоса", сущностно различных, но переплетенных друг с другом. Один — логос Видов, логос того, о чем думают и говорят, покоящийся на условии тождественности или однозначности понятия вообще, взятого как род. Другой — логос Родов, логос того, что мыслится и говорится благодаря нам,

4 См.: Аристотель. Метафизика, 111, 3, 998 b. Топика, VI, 6, 144 a.

50

что в свободном состоянии движется в двусмысленности Бытия как и в разнообразии самых общих понятий. Не двусмысленность ли говорит в нас, когда мы говорим об однозначности? Не следует ли здесь признать наличие в мышлении некой трещины, которая не перестает углубляться в иной (не аристотелевской) атмосфере? Но главное — не является ли это новым шансом для философии различия? не приблизится ли она, освобождаясь от состояния относительного максимума, к абсолютному понятию? Однако у Аристотеля ничего этого нет. Дело в том, что родовое или категориальное различие остается различием в аристотелевском смысле и не превращается в простое

разнообразие или инакость. Это означает, что тождественное или общее понятие еще остается, хотя и особым образом. Такое понятие Бытия не коллективно, как род по отношению к своим видам, но лишь дистрибутивно и иерархично; у него нет содержания в себе, а только содержание, соответствующее формально разным терминам — его предикатам. Эти термины (категории) не нуждаются в равных связях с бытием, достаточно того, чтобы для каждого из них связь с бытием была *внутренней*. Эти две особенности бытия — иметь только дистрибутивный общий смысл и первичный иерархический смысл — ясно показывают, что бытие не играет по отношению к категориям роль рода по отношению к однозначным видам. Но эти особенности также показывают, что двусмысленность бытия совершенно особенная: речь идет об аналогии⁵. Если спрашивается, какая же инстанция способна перенести понятие на утверждающие

⁵ Известно, что сам Аристотель не говорит об аналогии в связи с бытием. Он оп-

с единичным термином. Последний подоен *обыденному сознанию*, но такое обыденное сознание не является родом. Ведь оно образует только дистрибутивную единицу (имплицитную и смутную), а не подобную роду, коллективной, экспли-

рархию. Схоластика говорила бы об "анalogии пропорций": вместо дистрибутивного понятия, которое формально соотносится с различными терминами, появляется понятие родов, в высшей степени соотнесенное с основным термином, и в меньшей степени — с другими. Бытие в действии — прежде всего аналогия пропорциональности; но не представляет ли оно также "виртуальную" аналогию пропорций?

51

термины и субъекты, то совершенно очевидно, что это — суждение. Дело в том, что у суждения две, и только две основные функции: дистрибуция, которую оно обеспечивает разделением понятия, и иерархизация, которую оно обеспечивает *мерой* субъектов. Одной соответствует способность суждения, которую называют обыденным сознанием, а другой — та, которую называют здравым смыслом (или первичным смыслом). Обе они составляют истинную меру, "справедливость" как ценность суждения. В этом смысле вся философия категорий берет за образец суждение — это видно у Канта и даже у Гегеля. Однако аналогия в суждении — с присущими ей обыденным сознанием и первичным

смыслом — сохраняет тождественность понятия, либо в имплицитной смутной форме, либо в виртуальной форме. Сама аналогия — аналогия тождественности в суждении. Аналогия — сущность суждения, но аналогия в суждении является аналогом тождественности понятия. Именно поэтому мы не можем ждать от родового или категориального различия, как и от различия специфического, чтобы оно представило нам собственное понятие различия. В то время, как специфическое различие довольствуется тем, что вписывает различие в тождественность неопределенного понятия вообще, родовое различие (дистрибутивное и иерархическое), в свою очередь, довольствуется тем, что вписывает различие в квазитождественность самых общих определимых понятий, то есть в аналогии в самом суждении. Вся аристотелевская философия различия состоит в этом двойном взаимодополнительном вписывании, основанном на одном и том же постулате, намечающем произвольные пределы благоприятного момента. В представлении между родовыми и специфическими различиями возникает дружественная связь. Совсем не из-за общей сущности: род определим лишь извне посредством специфического различия, а тождественность рода по отношению к видам контрастирует с неспособностью Бытия создать подобную тождественность в отношении самих родов. Но именно сущность специфических различий (факт их *наличия*) обосновывает эту невозможность, препятствуя родовым различиям соотноситься с бытием как с общим родом (если бы бытие было родом, его различия уподобились бы специфическим различиям, но уже нельзя было бы сказать, что они "есть", поскольку род атрибутируется такими различиями в себе). В этом смысле однозначность видов в общем роде отсылает к двусмысленности бытия в различных родах: одно отражает другое. Это будет очевидно из требований идеала классификации: и большие общности —

, которые в конечном счете назовут типами, — определяются согласно отношениям по аналогии, предполагающим выбор характерного, осуществляемый суждением в абстрактном представлении; и малые общности, малые роды или

52

виды определяются через прямое восприятие подобий, предполагающее непрерывность чувственной интуиции в конкретном представлении. Даже неозволюционизм возвращается к этим двум отношениям, связанным с категориями Большого и Малого при различении значительных ранних эмбриологических дифференциаций и малых, поздних, зрелых, внутриспецифических или специфических. И хотя между двумя аспектами может возникнуть конфликт в зависимости от того, воспринимаются ли большие роды или виды как понятия Природы, являясь вместе границами органической репрезентации, и *реквизиты*, также необходимые для классификации: для суждения по аналогии методичная непрерывность восприятия подобий столь же необходима, как и систематическое распределение. Но и с той и с другой точки зрения Различие предстает только как понятие *рефлексии*. Различие, действительно, позволяет перейти от подобных соседних видов к тождеству включающего их рода, то есть выделить или вычленить родовые тождества в потоке непрерывного чувственного рода. На другом полюсе различие позволяет перейти от взаимотождественных родов к отношениям аналогии, которые они поддерживают в сверхчувственном. Как понятие рефлексии различие свидетельствует о своем полном подчинении всем требованиям представления, именно благодаря ему становящейся "органическим представлением". Действительно, опосредующее и опосредованное различие как понятие рефлексии по праву подчиняется *тождественности* понятия и *оппозиции* предикатов, *анalogии* в суждении и подобию в восприятии. Здесь вновь говорит о себе четырехчастность представления. Следует узнать, не утрачивает ли одновременно различие свойственные ему понятие и реальность с точки зрения этих аспектов рефлексии. Различие, действительно, не перестает быть понятием рефлексии и не становится подлинно реальным понятием лишь в той мере, в какой указывает на катастрофы: либо перерывы непрерывности в ряде подобий, либо непреодолимые пустоты между аналогичными структурами. Оно сохраняет

рефлексивность, лишь чтобы стать катастрофическим. Безусловно, оно одно без другого в нем невозможно. Но разве различие как катастрофа как раз и не свидетельствует о его бунтарском неустранимом содержании, которое продолжает действовать под кажущимся равновесием органического представления?

* * *

Всегда существовало только одно онтологическое предположение: Бытие однозначно. Всегда была лишь одна онтология, онтология Дунса Скота, дающая бытию лишь один голос. Мы говорим Дунс Скот, потому что именно он сумел возвести единое бытие на самый высокий уровень тонкости, заплатив за это абстракцией.

53

Но от Парменида до Хайдеггера возникал тот же голос, эхо которого образовывало развертывание однозначного. Один голос создает гул бытия. Нам нетрудно понять, что Бытие, будучи абсолютно общим, не становится из-за этого родом; достаточно заменить модель суждения на модель предположения. В предположении, взятом как сложная целостность, различают: смысл, или выраженное предположением; означаемое (то, что выражается в предположении); выражающие или означающие, которые являются числовыми модусами, то есть дифференциальными факторами, характеризующими элементы, наделенные смыслом или значением. Полагают, что имена и предположения, точно означая одно и то же, не обладают одним и тем же смыслом (знаменитый пример — вечерняя звезда — утренняя звезда, Израиль — Иаков, гладкое — белое). Различение этих смыслов — реальное различие (*distinctio realis*), но оно вовсе не числовое, еще менее — онтологическое: это формальное, качественное и семиологическое различие. Вопрос о том, непосредственно ли категории уподобляются таким смыслам или, скорее, вытекают из них, следует на время оставить в стороне. Главное, можно постигать многие формально различные смыслы, относящиеся при этом к бытию как к единственному означаемому, онтологически единому. Действительно, такая точка зрения не запрещает нам считать эти смыслы аналогами, а единство бытия — аналогией. Следует добавить, что бытие, это общее означаемое, по мере выражения, в свою очередь, выражается в *одном и том же смысле* — во всех означающих или численно различных выражающих. Итак, в онтологическом предположении не только означаемое является онтологически одинаковым для качественно различающихся смыслов, но и смысл — онтологически одинаковый для способов индивидуации, численно различных означающих или выражающих. Таково движение внутри онтологического предположения (выражение в целом).

Действительно, главное в однозначности — не то, что Бытие выражается одним-единственным смыслом. Главное, что оно выражается в одном и том же смысле *во всех* различиях индивидуации или присущих ей модальностях. Бытие одинаково во всех своих модальностях, но последние неодинаковы. Оно "равно" для всех, но сами они не равны. Оно выражается в них в одном смысле, но сами они не обладают одним смыслом. Сущности однозначного бытия свойственно соотноситься к индивидуирующим различиям, но сущность этих различий неодинакова, они не изменяют сущности бытия — подобно тому, как белый цвет соотносится с различными интенсивностями, оставаясь сущностно все тем же белым. Нет двух "путей", как представлялось в поэме Парменида, но лишь один "голос" Бытия, относящийся ко всем модусам, самым разным, меняющимся, дифференцированным. Бытие выражается в

54

одном-единственном смысле во всем, в чем выражается, но то, в чем оно выражается, различается: оно выражается в самом различии.

В однозначном бытии, несомненно, есть также иерархия и дистрибуция, касающиеся факторов индивидуации и их смыслов. Но дистрибуция и даже иерархия — два совершенно разных значения, и согласие здесь невозможно; это относится и к выражениям *logos, nomos* как отсылающим к проблеме дистрибуции. Мы должны, прежде

всего, выделить распределение, включающее раздел распределяемого, — речь идет о том, чтобы распределить распределяемое как таковое. Именно здесь полновластны правила аналогии в суждении. Обыденное сознание или здравый смысл как качества суждения предстают принципами распределения, считающими себя *наилучшим распределением*. Такой тип распределения осуществляется фиксированными и пропорциональными определениями, подобно "особенностям" или ограниченным участкам в представлении. Возможно, когда-то аграрный вопрос и имел большое значение для подобного формирования суждения как способности отличить разные стороны ("с одной стороны и с другой стороны"). Но среди богов у всякого свое владение, своя категория, свои атрибуты, и все они распределяют между смертными лимиты и выигрыши сообразно судьбе. Совсем иным является распределение, которое следует назвать кочевым, кочевым *nomos** без собственности, надела или меры. Здесь уже больше нет раздела распределяемого, но, скорее, распределение распределяющихся в пространстве, открытом и безграничном, во всяком случае лишенном точных границ.⁶ Ничто не возвращается и не принадлежит никому, но все люди размещены там и сям таким образом, чтобы занять как можно большее пространство. Даже когда речь идет о жизненно важном, кажется, что это игровое пространство, правило игры — в противоположность пространству как оседлому *nomos*. Заполнить пространство, распределиться в нем — это совсем иное, чем разделить пространство. Это распределение бродяжничества и даже "брёда", где вещи разворачиваются по всей протяженности однозначного и неразделенного Бытия. Не бытие делится по требованиям представления, но все вещи распределяются в нем в однозначности простого присутствия (Единое).

6 См. Laroche E. Histoire de la racine nem — en grec ancien. P., 1949. Э. Ларош по-

впоследствии включит раздел земли. Гомеровское общество не знало ни огороженных участков, ни собственности на пастбища — речь шла не о том, чтобы распределить землю для животных, а напротив, о том, чтобы распределить самих животных там и сям на неограниченных пространствах, в лесах, на склонах гор. *Nomos* означало прежде всего занятое место без точных границ (например, пространство вокруг города). Отсюда и тема "кочевника".

55

Такое распределение — скорее демоническое, чем божественное, поскольку особенность демонов в том, что они действуют в промежутках полей деятельности богов, перескакивая, например, через барьеры и огражденные участки и нарушая собственность. Эдиповский хор восклицает: "Что за демон прыгнул дальше самого длинного прыжка?" Прыжок свидетельствует здесь о будоражащем беспокойстве, которое кочевое распределение вносит в оседлые структуры представления. Это же относится к иерархии. Есть иерархия, меряющая существа согласно их пределам, уровню их близости или отдаленности от какого-то принципа. Но есть также иерархия, рассматривающая вещи и людей с точки зрения силы, — речь идет не о степени силы, рассмотренной абсолютно, но лишь о том, чтобы узнать, может ли существо "прыгать", то есть выходить за свои пределы, доходя до предела своих возможностей, каким бы он ни был. Могут возразить, что выражение "до предела" также означает предел. Но предел, , не означает здесь того, что удерживает вещь под властью какого-либо закона, ни того, что ее завершает или отделяет, но, напротив, именно то, начиная с чего вещь раскрывается и раскрывает всю свою силу. *Hybris** не будет больше просто подвергаться осуждению, самое малое становится равным самому большому, как только его не отделяют от того, на что оно способно. Эта всеобъемлющая мера одинакова для всех вещей, она одинакова и для

субстанции, качества, количества и та» далее, поскольку она образует единственный максимум, при котором развитое многообразие любых степеней соприкасается с обнимающим его равенством. Эта онтологическая мера ближе несоразмерности вещей, чем первичной мере. Эта онтологическая иерархия ближе *hybris* и анархии существ, чем первичной иерархии. Она — чудовище всех демонов. В таком случае слова: "Все равно" могут прозвучать, и прозвучать радостно, при условии, что будет сказано о том, что не является равным в этом однозначном равном Бытии; равное бытие присуще сразу всем вещам без посредника и опосредования, хотя вещи неравны в этом равном бытии. Но все они находятся в абсолютной близости к тому, куда относит и? *hybris*, и ни одна из них, большая или малая, низшая или высшая не участвует в бытии в большей или меньшей степени и не обретает его по аналогии. Таким образом, однозначность бытия означает также и равенство бытия. Однозначное Бытие — одновременно кочующее распределение и завершенная иерархия.

Нельзя ли, однако, предположить примирение аналогии и однозначности? Поскольку бытие однозначно в себе как бытие, не является ли оно, при рассмотрении всех его внутренних модусов или факторов индивидуации (названных выше выражающими или

56

означающими), аналогичным? Но если оно равно в себе, не является ли оно неравным в содержащихся в нем модальностях? Если оно означает общую целостность, то не для тех ли существующих, которые "действительно" не имеют ничего общего? Если оно обладает метафизическим состоянием однозначности, нет ли у него физического состояния аналогии? И если аналогия признает тождественное квазипонятие, то не признает ли однозначность квазисуждение по аналогии, хотя бы для того, чтобы соотнести бытие с частными сущими? Но подобные вопросы рискуют извратить те два тезиса, которые они стремятся сблизить. Происходит это потому, что сущность аналогии, как мы уже видели, покоится на некоем сообщничестве (несмотря на их сущностное различие) родовых и специфических различий: бытие не может полагаться как общий род, не разрушая причины, по которой его полагают таковым, то есть возможность для специфических различий *быть*... В таком случае не будет странным, что с точки зрения аналогии все происходит опосредованно и обобщенно, — тождественность понятия вообще и аналогия самих обобщенных понятий — в пограничных областях между родом и видом. Исходя из этого, аналогия неизбежно попадает в безвыходное положение: она, по сути дела, должна одновременно сообщать бытие частным сущим, но не может ничего сказать о составляющей их индивидуальности. Поскольку аналогия удерживает в частном лишь то, что соответствует общему (форма и материя), она ищет принцип индивидуации в том или ином элементе уже сложившихся индивидов. Напротив, когда мы говорим, что однозначное бытие сущностно и непосредственно относится к факторам индивидуации, мы, конечно, не имеем под ними в виду индивидов, сформированных опытом, а то, что действует в них как трансцендентальный принцип, как принцип пластичный, анархический и кочевой, сопутствующий процессу индивидуации, способный как растворить или разрушить индивиды, так и временно их создать: внутренние модальности бытия, переходящие от одного "индивида" к другому, циркулирующие и сообщающиеся под формами и материалами. Индивидуирующее не является просто индивидуальным. При таких условиях недостаточно сказать, что индивидуация сущностно отлична от спецификации. Недостаточно даже сказать это а la Дунс Скот, который тем не менее не довольствовался анализом элементов уже сформировавшегося индивида, а поднимался до концепции индивидуации как "высшей актуальности формы". Следует показать

7 Этьен Жильсон поднимает эти вопросы в своей книге об Иоанне Дунсе Скоте. См.: Gilson E. *Jean Duns Scot.* P., 1952. P. 87, 88, 236, 237, 629. Он настаивает на связях аналогии и суждения, в частности, суждения о существовании (P. 101).

не только, как индивидулирующее различие сущностно отличается от различия специфического, но, прежде всего и в особенности, как индивидуация по прав *предшествует* форме и материи, виду и органам и любому другому элементу сложившегося индивида. Однозначность бытия, поскольку она непосредственно относится к различию, требует, чтобы показали, каким образом индивидулирующее различие предшествует в бытии различиям родовым, специфическим и даже индивидуальным, — как в бытии предварительное поле индивидуации обуславливает и спецификацию форм, и определение частей, их индивидуальные вариации. Если индивидуация не создается ни формой, ни материей, ни качественно, ни экстенсивно, то потому, что она уже предполагается формой, материей и экстенсивными частями (не только из-за сущностного различия).

Итак, при аналогии бытия родовые различия и вообще различия специфические совсем не одинаково опосредуются по сравнению с различиями индивидуальными; и при однозначности однозначное бытие непосредственно приобщено к индивидулирующим различиям, а универсальное независимо от опосредованного приобщено к наиболее особенному. Если верно, будто аналогия отрицает, что бытие — общий род, поскольку различия (специфические) "наличествуют", то верно и обратное: однозначное бытие — действительно общее в той мере, в какой различия (индивидулирующие) "не наличествуют" и не должны быть. Мы, конечно, увидим, что они не наличествуют в особом смысле: они не наличествуют потому, что зависят — в однозначном бытии — от не-бытия без отрицания. Теперь проясняется, что не различия наличествуют и должны наличествовать в однозначности. Именно бытие и есть Различие в том смысле, в котором оно приписывает себе различие. Не мы однозначны в Бытии, которое таковым не является; мы сами, наша индивидуальность остается двусмысленной в Бытии для Бытия однозначного.

История философии определяет три главных момента в разработке однозначности бытия. Первый представлен Дунсом Скотом. В Оксфордском сочинении (*Opus Oxoniense*), самой великой книге чистой онтологии, бытие мыслится как однозначное, но однозначное бытие мыслится как нейтральное, *neutrum*, безразличное к конечному и бесконечному, к особенному и всеобщему, к сотворенному и несотворенному. Скот достоин звания "проницательный доктор", поскольку его взгляд различает бытие под переплетениями всеобщего и особенного. Чтобы нейтрализовать в суждении силы аналогии, он забегают вперед и прежде нейтрализует бытие в абстрактном понятии. Вот почему он только помыслил

58

однозначное бытие. Понятно, от какого врага он стремится убежать в соответствии с требованиями христианства: это пантеизм, в который он впал бы, если бы общее бытие не было нейтральным. Тем не менее, он сумел определить два типа различения, относящие к различию это нейтральное безразличное бытие. *Формальное различие* — это, действительно, реальное различие, поскольку оно имеет основание в бытии или вещи, но не обязательно является численным, поскольку оно устанавливается между сущностями или смыслами, между "формальными основаниями", способными допустить существование единства субъекта, к которому их относят. Таким образом, не только однозначность бытия (по отношению к Богу и его созданиям) продолжается в однозначности "атрибутов", но, при условии бесконечности, Бог может обладать этими формально различными однозначными атрибутами, ни в чем не теряя своего единства. Другой тип различения, *модальное различие*, устанавливается между бытием или атрибутами, с одной стороны, и интенсивными вариациями, на которые они способны, — с другой. Эти вариации, как степени белизны, — индивидулирующие модальности, бесконечность и конечность которых как раз и создают особые интенсивности. С точки зрения собственной нейтральности, однозначное бытие не только включает качественные формы или, в свою очередь, однозначные различающиеся атрибуты, но относит себя и их

к интенсивным факторам или индивидуирующим уровням, меняющим их модус, не меняя сущности как бытия. Если верно, что различие вообще относит бытие к различию, то различие формальное и различие модальное являются двумя типами соотнесения однозначного бытия с различием в себе, через себя.

Второй момент: Спиноза добивается значительного прогресса. Вместо того чтобы мыслить однозначное бытие как нейтральное или безразличное, он превращает его в объект чистого утверждения. Однозначное бытие совпадает с субстанцией — уникальной, универсальной и бесконечной: оно полагается как *Deus sive Natura**. Борьба, которую Спиноза ведет против Декарта, не лишена связи с той, что вел Дунс Скот против Св. Фомы. Спиноза организует превосходное разделение субстанции, атрибутов и модусов, противостоящее картезианской теории субстанций, целиком проникнутой аналогией картезианской концепции различения, в которой тесно переплетены онтологическое, формальное и численное (субстанция, качество и количество). С первых страниц *Этики* он подчеркивает, что реальные различия никогда не бывают численными, а только формальными, то есть качественными или сущностными (сущностные атрибуты единой субстанции); и наоборот — численные различия никогда не бывают реальными,

59

а только модальными (внутренне присущие модусы единой субстанции и ее атрибутов). Атрибуты действительно ведут себя как качественно разные смыслы, относящиеся к субстанции как к одному и тому же означаемому; в свою очередь, эта субстанция ведет себя как онтологически единый смысл по отношению к выражающим ее модусам, которые являются в ней как бы индивидуирующими факторами или внутренними интенсивными уровнями. Отсюда вытекает определение модуса как уровня силы и единственное "обязательство" модуса, состоящее в том, чтобы развернуть всю свою силу или бытие в самом пределе. Тогда атрибуты являются совершенно общими для субстанции и модусов, хотя у субстанции и модусов не одна и та же сущность; само бытие говорит о себе в одном и том же смысле как о субстанции и модусах, хотя модусы и субстанции и не несут одного и того же смысла, или же не обладают этим бытием одинаковым способом (*in se* и *in alio**). Всякая иерархия, всякое превосходство отрицается, несмотря на то, что субстанция равно означена всеми атрибутами, соответственно их сущности, и равно выражена всеми модусами, соответственно уровню их силы. Со Спинозой однозначное бытие перестает быть нейтрализованным и становится выразительным, становится истинно выразительным утвердительным предположением. Однако при этом остается еще неразличимость субстанции и модусов: спинозовская субстанция предстает не зависимой от модусов, а последние зависят от субстанции, но как от иной вещи. Следовало бы, чтобы субстанция сама приобщилась к модусам, и только к модусам. Это условие может быть выполнено лишь ценой более общего решительного переворачивания, согласно которому бытие приобщается к становлению, тождество — к различному, единому, множественному и так далее. То, что тождество не первично, что оно существует как принцип, но принцип вторичный, *ставший*; то, что оно кружит вокруг Различного, — вот сущность коперниковской революции, которая открывает различию возможность обретения собственного понятия вместо удерживания его под властью понятия вообще, уже представленного как тождество. Вечным возвращением Ницше не хотел сказать ничего иного. Вечное возвращение не может означать возврата Тожественного, поскольку оно, напротив, предполагает мир (мир воли к власти), где все предшествующие тождества отменены и разрушены. Возврат — это бытие, но только бытие становления. Вечное возвращение не возвращает "одинаковое", но возврат создает единственное Одинаковое становящегося. Возврат — становление-тождество самого становления. Возврат тогда — единственное тождество, но тождество как вторичная власть, тождество различия; тождество, приобщающееся к различному, кружащее вокруг различия. Такое тождество, произведенное различием,

60

определяется как "повторение". Мыслить одинаково исходя из различного — вот в чем состоит повторение в вечном возвращении. Но эта мысль вовсе не является теоретическим представлением: она практически осуществляет отбор различий по их способности производить, то есть возвращать или переносить испытание вечного возвращения. Избирательный характер вечного возвращения ясно виден в идее Ницше: возвращается не Все, не Одинаковое или предшествующее тождество вообще. Это тем более не малое или большое как части целого или элементы одинакового. Возвращаются только крайние формы — те, большие или малые, которые предельно разворачиваются и исчерпывают власть до конца, трансформируясь и переходя друг в друга. Возвращается только то, что чрезвычайно, чрезмерно, то, что переходит в другое и становится тождественным. В силу этого вечное возвращение говорит о себе только как о театральном мире метаморфоз и масок Воли к власти, чистых интенсивностях этой Воли как подвижных индивидулирующих факторах, которые уже не позволяют удержать себя в искусственных границах того или иного индивида, того или иного Я. Вечное возвращение, возврат выражает общее бытие всех метаморфоз, меру и общее бытие всего чрезвычайного, всех осуществленных уровней власти. Это бытие — равенство всего неравного, сумевшего полностью реализовать свое неравенство. Все чрезвычайное, становящееся одинаковым, сообщается в равном и общем Бытии, определяющем их возвращение. Поэтому сверхчеловек определен высшей формой всего, что "есть". Следует догадаться, что Ницше называет благородным: для этого он заимствует язык физики энергий, он называет благородной энергию, способную трансформироваться. Когда Ницше говорит, что *hybris* — истинная проблема всего гераклитовского, или что иерархия — проблема свободных умов, он хочет сказать только одно: в *hybris* каждый находит бытие, которое дает ему возможность вернуться, а также тот вид завершенной анархии, той опрокинутой иерархии, которая для обеспечения отбора различия начинает с подчинения тождественного различному. Во всех этих аспектах вечное возвращение — однозначность бытия, эффективная реализация этой однозначности. В вечном возвращении однозначное бытие не только мыслится или даже утверждается, но и эффективно осуществляется. Бытие говорит о себе в одном-единственном смысле, но это смысл вечного возвращения

8 См. Ницше: "Это опасное слово *hybris* является пробным камнем всего гераклетианства". (Философия в эпоху греческой трагедии в *"Рождении философии"*.) О проблеме иерархии — "...именно *проблему иерархии* мы, свободные умы, можем назвать нашей проблемой". См.: Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов // Ницше Ф. Соч. в двух томах. Перев. С. П. Франка. Т. 1. С. 237.0
высшем человеке как "наивысшем проявлении всего сущего" см.: Ницше Ф. *Ессе homo*. Как становятся сами собою // Ницше Ф. Соч. в двух томах. Т. 2; Так говорил Заратустра // Там же. С. 208.

61

как возвращения или повторения того, чем оно себя объявляет. Колесо в вечном возвращении — одновременно производство повторения исходя из различия и отбор различия исходя из повторения.

* * *

Нам показалось, что испытание Большим и Малым исказило отбор, поскольку оно отказалось от собственного понятия различия в пользу требований тождественности понятия вообще. Оно только обозначило границы, в которых определение становилось различием, вписываясь в тождественное понятие или в понятия аналогичные (минимум и максимум). Вот почему отбор, состоящий в "проведении различия", показался имеющим другой смысл: скорее позволить появиться и развернуться крайним формам в простом присутствии однозначного Бытия, чем измерять и распределять средние формы согласно требованиям органического представления. Однако можем ли мы сказать, что нами

исчерпаны все ресурсы Малого и Большого в их отношении к различию? Не обнаружены ли они нами как характерная альтернатива крайних форм как таковых? Ведь крайность как бы определяется через бесконечность в малом и большом. Бесконечность в этом смысле означает одинаковую тождественность малого и большого, тождественность крайностей. Когда представление обнаруживает в себе бесконечность, оно предстает как *оргастическое*, а не как *органическое*: оно открывает в себе смятение, беспокойство, страсть под кажущимся спокойствием или же в пределах упорядоченности. Оно вновь встречает чудовище. Теперь уже речь не идет о счастливом моменте, который бы отметил вход и выход определения в понятие вообще, относительные минимум и максимум, *punctum proximum** — *punctum remotum***.

Нужен, напротив, близорукий или дальнзоркий глаз, чтобы понятие приняло на себя все моменты: понятие теперь стало Всем, благословляет ли оно все свои части или раскол и несчастье частей отражаются на нем, чтобы получить своего рода отпущение. Понятие, таким образом, следует за определением и принимает его форму от начала до конца, во всех его метаморфозах, и представляет его как чистое различие, относя его к *основанию*, по отношению к которому уже необязательно знать, находишься ли перед относительными минимумом или максимумом, перед большим или малым, перед началом или концом, поскольку они совпадают в основании как один и тот же "тотальный" момент, который является также моментом затухания и выработки различия, моментом исчезновения и появления. Заметим в этом смысле, в какой степени Гегель, не менее, чем Лейбниц, придает значение бесконечному движению исчезновения

62

как такового, то есть моменту, когда различие исчезает и тут же возникает. Само понятие границы полностью меняет значение: оно больше не означает границ законченного представления, но, напротив, матрицу, где законченное определение постоянно исчезает и возникает, упаковываться и разворачиваться в представление органическое. Оно означает уже не ограничения формы, но *сведение* к основанию; не различение форм, но корреляцию обоснованного с обоснованием; не остановку силы, но — элемент, в котором сила осуществляется и обосновывается. Действительно, дифференциальное исчисление не в меньшей степени, чем диалектика, — дело "власти", и власти границы. Если рассматривать границы законченного представления как два абстрактных математических определения Малого и Большого, снова заметим, что Лейбницу (как и Гегелю) совершенно безразлично, является ли определяемое малым или большим, самым большим или самым малым: рассмотрение бесконечности делает определяемое не зависимым от этого вопроса, подчиняя его архитектурному элементу, который во всех случаях обнаруживает самое совершенное или лучше обоснованное. Именно в этом смысле об оргастическом представлении следует говорить как о проводящем различие, поскольку оно его отбирает, вводя ту бесконечность, которая соотносит его с обоснованием (будь то обоснование Благom, действующим как принцип отбора и игры, будь то обоснование негативностью, действующей как боль или работа). И если речь идет о границах законченного представления, то есть самих Малого или Большого в конкретном духе или содержании, придаваемом родами и видами, то и в этом случае введение бесконечного в представление делает определяемое не зависимым от рода как определяемого и от вида как определения, удерживая в среднем термине как подлинную универсальность, ускользающую от рода, так и аутентичную особенность, ускользающую от вида. Короче, принцип оргастического представления имеет обоснование, бесконечность — его составная часть; напротив, принцип органического представления — форма,

9 О безразличии к малому или большому см.: Лейбниц Г. В. Аналогический опыт исследования причин // Лейбниц Г. В. Соч. в четырех томах. Перев. Н. Ф. Каврус. М., 1984. Т.3. С. 126—137. Заметим, что для Лейбница, как и для Гегеля, бесконечное представление не поддается сведению к математической структуре: в дифференциальном

исчислении и континуальности есть архитектурный элемент, нематематический или сверх-математический. И наоборот — Гегель, кажется, признает в дифференциальном исчислении присутствие подлинной бесконечности, являющейся бесконечностью "отношения"; он упрекает исчисление только в выражении этой подлинной бесконечности в математической форме "рядов", которая является "дурной бесконечностью". (См. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 1. Известно, что современная интерпретация представляет дифференциальное исчисление в терминах конечной репрезентации; мы анализируем эту точку зрения в гл. V.

63

а конечное — составная часть. Бесконечное делает определение мыслимым и подлежащим отбору; различие предстает тогда как оргиастическая репрезентация определения, а не его органическая репрезентация.

Вместо того чтобы одушевлять суждение о вещах, оргиастическая репрезентация превращает сами вещи в выразительность, предположения: аналитические или бесконечные синтетические предположения. Но почему же в оргиастическом представлении заключена альтернатива, хотя обе точки, малое и большое, максимум и минимум, стали неразличимыми или тождественными в бесконечности, а различие — совершенно не зависимым в обосновании? Это произошло потому, что бесконечность — не то место, где исчезла конечная детерминация (это было бы перенесением на бесконечность ложного понимания границы). Оргиастическое представление может открыть в себе бесконечность, только позволяя существовать конечной детерминации, даже более того — считая ее бесконечность конечной, представляя ее не как потухшую или исчезнувшую, но как затухающую или почти исчезающую, то есть и как зарождающуюся в бесконечности. Представление это таково, что у бесконечного и у конечного одно и то же "беспокойство", как раз и позволяющее представить одно в другом. Но когда бесконечность на условиях репрезентации относит себя к самому конечному, то происходит это двумя способами: как к бесконечно малому и бесконечно большому. Эти два способа, два этих "различия" ни в коей мере не симметричны. Так в Оргиастическое представление вновь вводится дуальность, но теперь не в форме дополнительности или отражения двух законченных, точно определяемых моментов (как это было в случае специфического различия и различия родового), но в форме альтернативы двух неопределяемых бесконечных процессов, в виде альтернативы Лейбниц — Гегель. Если верно, что малое и большое идентифицируются в бесконечности, то бесконечно малое и бесконечно большое вновь разделяются, и еще более резко, поскольку бесконечное заявляет о себе как о конечном. Лейбниц и Гегель, каждый в отдельности, избегают альтернативы Большого и Малого, но оба впадают в альтернативу бесконечно малого и бесконечно большого. Вот почему Оргиастическое представление ведет к дуальности, которая удваивает его беспокойство или даже является его истинной причиной, делящей его на два типа.

Представляется, что "противоречие", по Гегелю, не слишком озадачивает. У него совсем иная функция: противоречие разрешается и, разрешаясь, разрешает различие, относя его к некоему основанию. Единственная задача — это различие. Гегель упрекает своих предшественников в том, что они остановились на весьма

64

относительном максимуме, не доходя до абсолютного максимума различия, то есть противоречия, бесконечности (как бесконечно большого) противоречия. Они не решились пойти до конца: "Различие вообще есть уже противоречие в себе... Лишь *доведенные до крайней степени* противоречия, многообразные [моменты] становятся деятельными и жизненными по отношению друг к другу и приобретают в нем ту отрицательность, которая есть имманентная пульсация самодвижения и жизненности... При более тщательном различении реальности различие ее превращается из разности в противоположность и тем самым в противоречие, а совокупность всех реальностей

вообще — в абсолютное внутреннее противоречие". Гегель, как и Аристотель, определяет различие через оппозицию крайностей или противоположностей. Но оппозиция остается абстрактной, пока не доводится до бесконечности, а бесконечность остается абстрактной всякий раз, как ее полагают вне конечных оппозиций: введение бесконечности влечет здесь тождество противоположностей или превращает противоположности Другого в свою противоположность. Верно, что только в бесконечности противоположность представляет движение внутреннего; последнее допускает существование неразличимости, поскольку каждое определение, в той степени, в которой оно содержит другое, является не зависимым от другого как от связи с внешним. Нужно также, чтобы каждая противоположность удаляла своего другого, то есть удалялась сама и становилась тем другим, которое она удаляет. Таково противоречие как движение внешнего или реальной объективации, представляющее истинное влечение бесконечного. Оно превосходит простое тождество противоположностей, как тождество позитивного и негативного. Ведь позитивное и негативное становятся Одинаковым неодинаково; негативное теперь — одновременно становление позитивного, когда позитивное отрицается, и возврат позитивного, оно самоотрицается или самоисключается. Конечно, каждая из противоположностей, определенная как позитивная или негативная, — уже противоречие, но "позитивное является этим противоречием лишь в себе, тогда как отрицание — установленное противоречие". Именно в установленном противоречии различие находит свое собственное понятие, определяется как отрицательность, становится чистым, внутренне присущим, сущностным, качественным, синтетическим, продуктивным, не оставляющим места неразличимости. Поддерживать, вызывать противоречие — таково отборочное испытание, которое

10 Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1971. Том 2. С. 55, 68, 69. См. также: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук, § 116—122. Об этом переходе от различия к противоречию см. комментарии: Hippolite J. *Logique et existence*. P., 1953. P.146—157.

65

"проводит" различие (между действительно-реальным и преходящим или случайным феноменом). Так различие доведено до конца, то есть до обоснования, представляющего собой как его возвращение, воспроизведение, так и уничтожение.

Эта гегелевская бесконечность, хотя и причисляемая к конечной оппозиции или определению, является еще и бесконечно большим теологии, *Ens quo nihil majus...*

Необходимо также отметить, что природа реального противоречия, как отличающего вещь от *всего*, чем она не является, была впервые сформулирована Кантом, который под именем "полного определения" поставил ее в зависимость от положения целостности действительности как *Ens summum**. Таким образом, не стоит ожидать математической трактовки этого теологического бесконечно большого, возвышенности, этого бесконечно большого. Другое дело у Лейбница. Ведь из-за простоты существ, во избежание всякого смешения Бога и его созданий Лейбниц смог ввести бесконечное в конечное лишь в форме бесконечно малого. Тем не менее, в этом смысле трудно сказать, заходит ли он "менее далеко", чем Гегель. Он также преодолевает органическое представление в направлении оргиастического, хотя и совершает это другим путем. Если Гегель открывает опьянение и беспокойство бесконечно большого в спокойном представлении, то Лейбниц в ясной конечной идее открывает беспокойство бесконечно малого, также вызванного опьянением, головокружением, обмороком и даже смертью. Таким образом представляется, что различие между Гегелем и Лейбницем связано с двумя способами превосхождения органического. Конечно, сущностное и несущностное неразделимы, подобно единому и множественному, равному и неравному, тождественному и различному. Но Гегель при этом исходит из сущностного как рода; бесконечное же раскалывает род и предотвращает раскол вида. Таким образом, сам род — это вид, все — одновременно и собственная часть. Тогда род содержит другое *в сущности* и

сущностно¹¹. В том, что касается феноменов, Лейбниц, напротив, исходит из несущностного — движения, неравного, различного. Именно несущностное как бесконечно малое представляется ныне видом и родом, завершаясь в силу этого в "противоположном квазивиде": это означает, что оно содержит другое не сущностно, но лишь как свойство, *казус*. Неверно было бы навязывать анализу бесконечно малых следующую альтернативу: является он языком сущностей или удобной фикцией? Ведь то, что подразумевается под "казусом" или языком свойств,

11 О бесконечности, роде и виде см.: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Система наук. Часть первая. Феноменология духа. Перев. Г. Г. Шпета СПб., 1994. С. 131—159.

66

обладает своеобразием. Этот прием бесконечно малого, поддерживающий различие сущностей (в той мере, в какой они играют по отношению друг к другу роль несущностного), полностью отличен от противоречия; ему следовало бы дать особое название — "речь-заменитель" (*vice-diction*). В бесконечно большом равное противоречит неравному, поскольку сущностно содержит его, и противоречит себе: отрицает себя, отрицая неравное. Но в бесконечно малом неравное заменитель о равном и заменитель о себе, включая в виде *казуса* то, что сущностно исключает. Несущностное включает сущностное как *казус*, тогда как сущностное сущностно содержало несущностное. Следует ли говорить, что вице-дикция заходит не так далеко, как противоречие, под предлогом того, что она затрагивает только свойства? В действительности выражение "бесконечно малое различие" точно указывает, что различие исчезает в соотношении с интуицией; но оно находит свое понятие: скорее, сама интуиция исчезает в пользу дифференциальной связи. Это показывают, говоря, что dx — ничто по отношению к x , а dy — по отношению к y , но что dy/dx — качественное внутреннее отношение, выражающее универсальность функции, отделенной от своих частных численных значений. Но если отношение лишено численных определений, оно обладает, тем не менее, уровнями вариаций, соответствующими различным формам и уравнениям. Эти уровни сами подобны связям универсального; дифференциальные отношения в этом смысле взяты в процессе взаимодетерминации, который передает взаимозависимость переменных коэффициентов¹². К тому же *взаимодетерминация* выражает только первый аспект подлинного принципа основания; второй его аспект — *полная детерминация*. Ведь каждый уровень или отношение, взятое как универсальное функции, определяет существование и распределение выдающихся точек соответствующей кривой. Мы должны проявить здесь осторожность, чтобы не спутать "полное" с "целым"; например, для уравнения одной кривой дифференциальное отношение отсылает только к прямым линиям, определенным сущностью кривой; оно является полным определением объекта и, тем не менее, выражает лишь часть целого объекта, которая рассматривается как "производная" (другая часть, выраженная так называемой первичной функцией, может быть найдена только путем интеграции, вовсе не

12 См.: Leibniz G. W. *Nova calculi differentiates applicatio*. P., 1964. О принципе взаимодетерминации, выводимом Саломоном Маймоном из Лейбница, см.: Guerolt M. *La philosophie transcendante de Salomon Maimon*. P. 75 и след. (но ни Маймон, ни Лейбниц не различали взаимоопределение связей и полное определение объекта).

67

сводимой к противоположности дифференциации; именно интеграция определяет сущность предварительно детерминированных примечательных точек). Поэтому объект может быть полностью определенным — *ens omni modo determination*, обладая при этом целостностью, только и составляющей его актуальное существование. Но в двойном аспекте взаимодетерминации и полной детерминации уже видно, что граница совпадает с силой как таковой. Граница определена конвергенцией. Численные значения функции

ограничены дифференциальным отношением; дифференциальные отношения ограничены уровнями переменных; и на каждом уровне примечательные точки ограничивают ряды, аналитически продолжающиеся друг в друге. Не только дифференциальное отношение является чистым элементом потенциальности, но и граница — сила непрерывного, а континуальность — сила самих границ. Итак, различие находит свое понятие в отрицательном, но в отрицательном чистого ограничения, *hihil respectivum* (dx ничто по отношению к x). Со всех этих точек зрения различие выдающегося и обыкновенного, особенного и обычного образует в континуальном две категории несущностного. Они движут языком границ и свойств в целом, образуют структуру феномена как такового; в этом смысле мы увидим, чего должна ждать философия от дистрибуции выдающихся и обычных точек для описания опыта. Но оба вида точек уже готовят и определяют становление самих сущностей в несущностном. Несущностное означает здесь не несущественное, но, напротив, наиболее глубокое, существо или континуум, то, из которого в конечном счете возникают сами универсальные сущности.

Действительно, Лейбниц, со своей стороны, не видел противоречия между законом непрерывности и принципом неразличимых. Один управляет свойствами, связями, законченными случаями, а другой — сущностями, понятыми как полные индивидуальные понятия. Известно, что каждое из этих полных понятий (монады) выражает всеобщность мира; но оно выражает ее именно в некотором дифференциальном отношении, вокруг некоторых примечательных точек, соответствующих этому отношению¹³. В этом смысле дифференциальные отношения и примечательные точки уже указывают в континууме центры упаковки, центры возможной импликации и инволюции, устанавливаемые индивидуальными

¹³ Leibniz O. W. *Lettre a Arnauld*. P., 2 ed. T. 1. P. 593: "Я говорил, что душа, естеством выражая в некотором смысле весь универсум, в соответствии со связью с ним других тел, и более непосредственно поэтому выражая то, что принадлежит частям его тела, в соответствии с законами связи, которые для нее сущностны, должна, в частности, выражать некоторые необычные движения частей тела". См. также: *Lettre du 30 avril 1687*, "уровни связи" (P. 573).

сущностями. Достаточно показать, что непрерывность связей и особенностей в определенной мере по праву предшествует образованию индивидуальных сущностей (что означает, что примечательные точки сами являются доиндивидуальными особенностями: это нисколько не противоречит идее о том, что индивидуация предшествует актуальной спецификации, хотя ей и предшествовала дифференциальная континуальность в целом). Это условие выполнено в философии Лейбница следующим образом: мир как общее, выраженное всеми монадами, предшествует своим выражениям. Совершенно верно, что он *не существует* вне того, что его выражает, вне самих монад; но эти выражения отсылают к выраженному как к *requisitio** их конституции. Именно в этом смысле (как об этом постоянно напоминает Лейбниц в своих письмах к Арно) присущность предикатов в каждом субъекте предполагает сложно составность мира, выраженного всеми этими субъектами: Бог не создал Адама грешником, до этого он создал мир, в котором Адам согрешил. Конечно, именно континуальность определяет сложносоставность каждой монады; если реальный мир является лучшим из миров, то в той мере, в которой он представляет максимум континуальности в максимуме случаев, в максимуме отношений и примечательных точек. Это означает, что для каждого мира ряд, сходящийся в примечательной точке, способен продолжиться во всех направлениях в других рядах, сходящихся в других точках. Напротив, не-сложносоставность миров определяется соседством точек, вызывающих расхождение полученных рядов. Вот почему понятие несложносоставности вовсе не сводится к противоречию и даже не содержит реальной оппозиции: оно содержит только расхождение. Сложносоставность же передает только

оригинальность процесса речи-заменителя как аналитического продолжения. В континууме сложносоставного мира дифференциальные отношения и примечательные точки определяют выразительные центры (индивидуальные сущности или субстанции), в которых каждый раз мир в целом с определенной точки зрения упаковывается. И наоборот — эти центры разворачиваются и развиваются, восстанавливая мир и сами играя тогда роль простых примечательных точек и "казусов" выраженного континуума. Закон непрерывности предстает здесь как закон свойств или казусов мира, закон развития, относящийся к выраженному миру, но также и к самим монадам в этом мире; принцип неразличимых — это принцип сущностей, принцип упаковки, относящийся к выражениям, то есть к монадам и миру в монадах. Оба языка постоянно выражаются друг в друге. Оба соотносят различие как бесконечно малое и конечное одновременно, с достаточным основанием как отбирающим обоснованием, выбирающим, таким образом, лучший мир. Лучший из

69

миров, в этом смысле, действительно, включает сравнение, но не сравнителен, поскольку каждый мир бесконечен, превосходная степень доводит различие до абсолютного максимума даже при испытании бесконечно малым. Конечное различие определено в монаде как ясно выраженная часть мира, различие же бесконечно малое — как смутный фон, обуславливающий эту ясность. Этими двумя способами оргиастическое представление опосредует определение, превращает его в понятие различия, придавая ему "основание".

Конечная репрезентация — представление формы, включающее материю, но материю вторичную, пронизанную крайностями. Мы уже видели, что она представляла различие, опосредуя его, подчиняя тождеству как роду и обеспечивая такое подчинение аналогией самих родов, логической оппозицией определений, а также подобием собственно материальных содержаний. Иначе обстоит дело с бесконечной репрезентацией, поскольку она включает Все, то есть содержание как сырье и сущность как субъекта, как Мыслящего субъекта или абсолютную форму. Бесконечная репрезентация относит к обоснованию или к достаточному основанию сущность и содержание одновременно, а также различие между ними. Даже опосредование становится обоснованием. То содержание является бесконечной континуальностью свойств универсального, упаковывающегося в конечных частных Мыслящих субъектах, рассматриваемых в качестве сущностей. То частные лица — только свойства или облики, развивающиеся в бесконечной универсальной глубине, но отсылающие к сущностям как к истинным определениям чистого Мыслящего субъекта или, скорее, "Себя", заключенного в этой глубине. В обоих случаях бесконечная репрезентация — предмет двойного дискурса: свойств и сущностей; физических и метафизических точек или точек зрения по Лейбницу; образов и моментов или категорий у Гегеля. Нельзя сказать, что Лейбниц не идет дальше Гегеля. У него даже больше глубины, больше оргиастичности или вакхического бреда, в том смысле, что у содержания — большая инициатива. Но в обоих случаях бесконечное представление не кажется достаточным для придания мышлению о независимости по отношению к простой аналогии сущностей или простому подобию свойств. Дело в том, что в конечном счете *бесконечная репрезентация не выводится из принципа тождества как предполагаемого представлением*. Поэтому она остается подчиненной условию сходимости рядов у Лейбница и условию моноцентризма кругов у Гегеля. Бесконечная репрезентация вызывает к обоснованию. Но если обоснование — не само тождество, оно, тем не менее, — способ всерьез принимать принцип тождества, придавать ему бесконечную значимость, распространять на все и тем самым позволить ему властвовать над самим существованием. Неважно, что

70

тождество (как тождественность мира и мыслящего субъекта) будет пониматься как аналитическое в виде бесконечно малого или как синтетическое в виде бесконечно

большого. В первом случае достаточное основание, обоснование — то, что заменяет речь о тождестве; во втором случае то, что противоречит ему. Но во всех случаях достаточное основание, обоснование лишь приводит тождество через бесконечное к существованию в самом своем тождестве. И здесь то, что очевидно у Лейбница, не менее очевидно и у Гегеля. Гегелевское противоречие не отрицает тождества или непротиворечивости; напротив, оно состоит, в том, чтобы вписать в существующее оба Нет непротиворечивости таким образом, что при этом условии, при таком обосновании одного тождества достаточно, чтобы мыслить существующее как таковое. Формулировки, согласно которым "вещь отрицает то, чем она не является" или "отличается от всего, чем она не является" суть логические чудовища (Все то, что не является вещью) на службе тождества. Говорят, что различие — негативность, доходящая или доведенная до противоречия, если довести ее до конца. Это верно лишь в той мере, в какой различие становится на этот путь, на нить, натянутую тождеством. Это верно лишь в той мере, в какой тождество доводит его до этого. Различие является фоном, но фоном только для проявления тождества. Круг Гегеля — не вечное возвращение, а лишь бесконечная циркуляция тождества в негативности. Гегелевская смелость — последняя и наибольшая дань старому принципу. Лейбница и Гегеля различает не то, мыслится ли предполагаемая негативность различия как ограничение речи-заменителя или как противоречивая оппозиция; и не то, представлено ли бесконечное тождество как аналитическое или синтетическое. В любом случае различие остается подчиненным тождеству, сведенным к отрицанию, внедренным в подобие и аналогию. Поэтому в бесконечной репрезентации бред — лишь предопределенный ложный бред, ничем не нарушающий покой и безмятежность тождества. У бесконечной репрезентации тот же изъян, что и у конечной; чистое понятие различия путают с приписыванием различия тождественности понятия вообще (хотя оно использует тождество как чистый бесконечный принцип, а не род, распространяя права понятия вообще на все, вместо того, чтобы фиксировать их границы).

* * *

Различию присуще собственное критическое испытание: каждый раз как мы оказываемся перед лицом какого-то ограничения или в нем самом, перед или внутри оппозиции, мы должны спросить, что же такая ситуация предполагает. Она предполагает копошение различий, плюрализм свободных различий, диких или не-

71

прирученных, собственно дифференциальное пространство и время, первоначальные, проступающие сквозь упрощения границы или оппозиции. Для того чтобы наметились оппозиции сил и ограничения форм, необходим, прежде всего, более глубокий реальный элемент, который определяется, детерминируется как неформальное и потенциальное множество. Оппозиции предстают грубо скроенными в изысканной среде смещающихся перспектив, расстояний, сообщающихся расхождений и несоответствий, разнородных потенциалов и интенсивностей; дело не в том, чтобы прежде всего разрядить напряжения в тождественном, а в том, чтобы распределить несоответствия в этом множестве.

Ограничения соответствуют простой силе первого измерения — в пространстве с одним измерением и одним направлением (как в примере Лейбница, напоминающем о кораблях, унесенных течением) могут быть столкновения, но эти столкновения с необходимостью ценны как ограничения и уравнивание, а не нейтрализация или оппозиция. Что касается оппозиции, то она, в свою очередь, представляет силу второго измерения как распределение вещей на ровной поверхности, как поляризация, сведенная к одной плоскости; синтез же осуществляется только в ложной глубине, то есть в фиктивном третьем измерении, которое добавляется к другим и довольствуется раздвоением плоскости. От нас в любом случае ускользает первоначальная глубина, интенсивная, являющаяся матрицей всего пространства в целом и первым утверждением различия; в ней живет и кипит в состоянии свободных различий то, что лишь позже появится как линейное ограничение и сглаженная оппозиция. Повсюду пары, полярности предполагают

пучки и сети; упорядоченные оппозиции, лучистость по всем направлениям. Стереоскопические картинки образуют лишь плоские и ровные оппозиции; но вместе с тем они отсылают к ярусам сосуществующих подвижных планов, к "несоответствию" в первичной глубине. Повсюду первична глубина различия; незачем видеть в глубине третье измерение, если с самого начала ее не ввели как упаковывающую два предыдущих и упаковывающуюся в качестве третьего. Пространство и время выявляют оппозиции (и ограничения) лишь на поверхности, но в реальной глубине предполагаются весьма существенные утвержденные и распределенные различия, которые нельзя свести к банальности негативного. Как в зеркале Люиса Кэрролла, где все противоположно и обратно поверхности, но "различно" по толщине. Мы увидим, что это относится к любым пространствам—геометрическому, физическому, биопсихическому, социальному и лингвистическому (сколь малодостоверным предстает в этом отношении принципиальное утверждение Трубецкого: "идея различия предполагает идею оппозиции..."). Есть ложная

72
глубина борьбы, но под ней — пространство игры различий. Отрицательное является образом различия, но образом уплощенным и перевернутым, как отражение свечи в глазу быка — глазу диалектика, мечтающего о бесполезной борьбе?

В этом смысле Лейбниц также идет дальше, то есть глубже Гегеля, размещая в глубине примечательные точки и дифференциальные элементы множества, открывая игру в сотворении мира: можно сказать, что первое измерение границы, несмотря на несовершенство, остается-более близким первичной глубине. Не было ли единственным заблуждением Лейбница то, что он связал различие с негативностью ограничения, поддерживая преобладание старого принципа и связывая ряды с условием сходимости, не замечая, что само расхождение было объектом утверждения и что несовместимости принадлежали к тому же миру и утверждались как самое большое преступление и самое большое достоинство одного и того же мира вечного возвращения?

Не различие предполагает оппозицию, а оппозиция предполагает различие; далекая от того, чтобы его разрешить, то есть подвести к обоснованию, оппозиция предает и извращает различие. Мы не только утверждаем, что различие в себе не есть "уже" противоречие, но также и то, что оно несводимо, не доводится до противоречия, поскольку последнее менее, а не более глубоко, чем различие. При каком же условии различие подводится к плоскому пространству и проектируется на него? Только при условии, что его насильно поместили в предварительное тождество, расположив на склоне, который обязательно столкнет различие туда, куда пожелает тождество, принудит его отразиться в том, что пожелает тождество, то есть в негативном¹⁴.

14 Луи Альтюссер отрицает в философии Гегеля всесилие тождества, то есть *простоту внутреннего принципа*: "Простота гегелевского противоречия действительно возможна лишь благодаря простоте внутреннего принципа, который составляет сущность целого исторического периода. Это происходит потому, что он вправе свести целостность, бесконечное разнообразие данного исторического общества ... к простому внутреннему принципу, чтобы эта самая простота, законно взятая у противоречия, могла отразиться в нем". Именно поэтому он упрекает гегелевский круг в наличии только одного центра, где отражаются и сохраняются все образы. Л. А. противопоставляет Гегелю принцип множественного и сверхопределенного противоречия, который он, как он полагает, нашел у Маркса: "Когда различия, каждое из которых образует инстанцию в игре ... если они сливаются в реальном единстве, *то растворяются* как чистый *феномен* во внутреннем единстве простого противоречия". (Впрочем, противоречие, по Л. А., по-прежнему остается сверхопределенным и дифференциальным, а совокупность противоречий законно обосновывается главным противоречием.) См.: Althusser L. *Pour Marx* (Противоречие и сверхдетерминация). Р., 1965. Р. 100—103.

Нередко отмечались дающие толчок гегелевской диалектике на первых страницах *Феноменологии* понятия *здесь и сейчас*, заданные как пустые тождества, абстрактные универсалии, стремящиеся увлечь за собой различие. Но различие как раз за ними вовсе не следует, оставаясь привязанным в глубине собственного пространства к *здесь-сейчас* дифференциальной реальности, всегда состоящей из особенностей. Говорят, мыслителям случалось объяснять, что движение невозможно, однако это не мешало движению происходить. У Гегеля же наоборот: он осуществляет движение, даже движение бесконечного, но поскольку он производит это с помощью слов и представлений, то движение это ложно и за ним ничего не следует. Так происходит всегда при наличии медиации или репрезентации. Представляющий говорит: "Все признают, что...", но всегда остается не представленная не признающая особенность: ведь она — не все и не всеобщее. "Все" признают универсальное, поскольку они сами — универсальное, но особенное не признает его, то есть глубинное чувственное сознание, предположительно подводящее итоги. Несчастье говорить состоит не в том, что говоришь, а в том, что говоришь для *других* или же представляешь какую-то вещь. Чувственное сознание (то есть нечто, разли-

ти

к антитезису, осуществить синтез, но тезис за этим не следует, продолжая существовать в своей непосредственности, различии, совершающем в себе подлинное движение. Различие — истинное содержание тезиса, его упорство. Отрицательное, отрицательность даже не схватывают феномена различия, воспринимая только его призрак или эпифеномен; и вся Феноменология — эпифеноменология.

Философия различия отвергает *omnis determinatio negatio**... Отвергается общая альтернатива бесконечной репрезентации: или индетерминированное, неразличимое, недифференцированное, или различие, уже определенное как отрицание, включающее и упаковывающее отрицательное (этим отвергают также частную альтернативу: отрицательное ограничения или отрицательное оппозиции). В сущности, различие — объект утверждения, само утверждение. В сущности, само утверждение — это различие. Но не рискует ли здесь философия различия предстать как новый лик прекраснотворения? Прекраснотворение, действительно, везде видит различия, вызывает к почтенным, примиримым, соединимым различиям, тогда как история продолжает совершаться путем кровавых противоречий. Прекраснотворение ведет себя как мировой судья, оказавшийся на поле битвы, видящий в беспощадной борьбе лишь простые "разногласия", а возможно и недоразумения. Вместе с тем, напротив, чтобы вернуть прекраснотворению вкус к чистым различиям и спаять судьбу реальных различий с судьбой отрицательного и противоречия, недостаточно просто зачерстветь и сослаться на

74

хорошо известную дополнительную утверждения и отрицания, жизни и смерти, созидания и разрушения, как будто этого достаточно для обоснования диалектики негативности. Подобные дополнительные не позволяют ничего узнать о связи одного термина с другим (вытекает ли определенное утверждение из уже отрицательного и отрицающего различия или же само отрицательное вытекает из уже дифференциального утверждения?). В самом общем смысле мы говорим, что есть два способа призывать к "необходимым разрушениям": способ поэта, который говорит от имени творческой силы, способной опрокинуть все порядки и представления, чтобы утвердить Различие в состоянии перманентной революции вечного возвращения; и способ политика, который озабочен прежде всего отрицанием того, что "отличается", для сохранения, продления установленного историей порядка или установления исторического порядка, который уже добивается своего представительства в мире. Возможно, что в особенно бурный момент оба способа и совпадут, но они никогда не одинаковы. Никто не может прослыть менее прекраснотворением, чем Ницше. Его душа удивительно прекрасна, но не в смысле прекраснотворения; не потому, что у него нет чувства жестокости, вкуса к разрушению. Но

как раз потому, что всем своим творчеством он не устает противопоставлять две концепции связи утверждения—отрицания.

В одном случае отрицание, действительно, двигатель и сила. Утверждение вытекает из него, скажем, как эрзац. Для создания призрака утверждения, эрзаца утверждения, два отрицания, быть может, не лишние. Но каким бы образом утверждение вытекало из отрицания, если бы оно не сохраняло то, что отрицается? И Ницше указывает на ужасающий консерватизм подобной концепции. Утверждение крепко сделано, но только для того, чтобы сказать "да" всему отрицательному и отрицающему, всему, что *может быть отрицаемо*. Так говорит "да" Осел Заратустры: для него утверждать означает нести, принять, взяться. Он переносит все: грузы, которыми его навьючивают (божественные ценности), те, за которые он сам берется (человеческие ценности), и, тяжесть усталых мышц, когда ему уже нечего нести (отсутствие ценностей)¹⁵. Что за

¹⁵ Ницше не переставал отвергать смешение "утверждать" и "нести" (См. *"По ту сторону добра и зла"*, § 213: «"Мыслить" и "относиться серьезно" "к делу, "понимать с трудом" — эти вещи для них имеют общую связь: только в таком виде и "переживали" они это явление»). Дело в том, что *нести* предполагает ложную активность, ложное утверждение, которое ответственно только за результаты *нигилизма*. Так Ницше определяет Канта и Гегеля как философских работников, собирающих и сохраняющих огромную массу бывшего установления ценностей, даже если для них речь идет о победе над прошлым; в этом смысле они являются еще рабами негативного (§ 211) // Ницше Ф. Соч. в двух томах. Т.2. С. 335.

75

ужасный вкус к ответственности у этого диалектического осла или быка, моральный привкус, как будто утверждать можно, лишь искупая, как будто нужно пройти через несчастья раскола и разрыва, чтобы суметь сказать "да". Как будто Различие — уже зло, отрицательное, производящее утверждение лишь во искупление, то есть беря на себя всю тяжесть отрицаемого и самого отрицания одновременно. Извечное древнее проклятье, раздающееся с высоты принципа тождества: будет спасено не то, что просто представлено, но бесконечное представление (понятие), сохраняющее все негативное, чтобы вернуть, наконец, различие тождеству. Из всех смыслов *Aufheben* нет более важного, чем поднять. Действительно, есть диалектический круг, но повсюду у этого бесконечного круга только один центр, содержащий в себе все другие круги, все другие временные центры. Возобновления или повторения диалектики выражают лишь сохранение всего, всех образов и моментов в огромной Памяти. Бесконечное представление — хранящая память. Повторение здесь не более чем хранилище, сила самой памяти. Существует круговой диалектический отбор, но он всегда действует в пользу того, что сохраняется в бесконечном представлении, то есть в пользу того, что несет и что несут. Отбор функционирует в обратном порядке и безжалостно удаляет то, что сделало бы круг неровным или разбило бы прозрачность воспоминаний. Подобно теням в пещере, несущий и несомый без конца входят и выходят, чтобы вернуться в бесконечной репрезентации, — и вот они уже претендуют на то, чтобы взять на себя собственно диалектическую силу.

Но согласно другой концепции утверждение первично: оно утверждает различие, дистанцию. Различие — легкое, воздушное, утвердительное. Утверждать — не нести, а наоборот — разгружать, облегчать. И уже не отрицательное производит призрак утверждения, подобный эрзацу. Нет вытекает из утверждения: оно, в свою очередь, тень, но скорее в смысле последствия, как *nachfolge**. Отрицательное — эпифеномен. Отрицание — результат слишком сильного, слишком рознящегося утверждения, как в лупе. Возможно, нужно два утверждения, чтобы вызвать тень отрицания как *nachfolge*; возможно, есть два момента, Различие, подобное полночи или полудню, когда сама тень исчезает. В этом смысле Ницше противопоставляет "Да" и "Нет" Осла и "Да" и "Нет"

Диониса-Заратустры: точку зрения раба, извлекающего из "Нет" призрак утверждения, и точку зрения "господина", извлекающего из "Да" следствие отрицания, разрушения, точку зрения хранителя древних ценностей и создателя новых¹⁶. Те, кого Ницше называет господами, безусловно, люди силы, но не люди власти, поскольку власть

16 "По ту сторону добра и зла", §211. О "нет" господина, как следствия в отличие от "нет" раба как принципа см.: "К генеалогии морали", Рассмотрение первое, § 10 // Ницше Ф. Соч. в двух томах. Т. 2. С. 424.

76

судит о себе, соотносясь с расхожими ценностями. Рабу недостаточно взять власть, чтобы перестать быть рабом; по закону течения поверхности мира им правят рабы. Различение общепринятых ценностей и творчества не следует также понимать в духе исторического релятивизма: будто бы установленные ценности были в свое время новыми, а новые должны в свое время утвердиться. Напротив, это сущностное различие, подобное различию между консервативным порядком, репрезентацией и творческим беспорядком, гениальным хаосом, который может только совпасть с историческим моментом, но не смешаться с ним. Глубочайшее сущностное различие существует между средними и крайними формами (новые ценности): никогда не достичь крайнего, доводя до бесконечности средние формы, пользуясь их оппозицией в конечном для утверждения их тождественности в бесконечном. В бесконечной репрезентации псевдоутверждение не поможет нам выйти из средних форм. Так же и Ницше упрекает все средства отбора, основанные на оппозиции и борьбе, в том, что они работают на середняков и играют на руку "большинству". Вечному возвращению присуще проводить истинный отбор, потому что он, наоборот, устраняет средние формы и высвобождает "высшую форму всего, что есть". Крайность — не тождество противоположностей, но, скорее, однозначность различного; высшая форма — не форма бесконечного, но, скорее, через метаморфозы и изменения вечное неформальное самого вечного возвращения. Вечное возвращение "проводит" различие, потому что оно создает высшую форму. Вечное возвращение пользуется отрицанием как *nachfolge* и изобретает новую формулировку отрицания отрицания: отрицается, должно отрицаться все, что может отрицаться. Гений вечного возвращения не в памяти, а в расточительности, в забвении, ставшем активным. Все, что негативно, все, что отрицается, все эти заурядные утверждения, несущие негативное, все эти бледные незванные Да, вытекающие из нет, *все, что не выдерживает испытание вечным возвращением*, следует отрицать. Если вечное возвращение — колесо, следует придать ему мощное центробежное движение, выталкивающее все, что "можно" отрицать, что не выдерживает испытания. Ницше обещает лишь одно небольшое наказание для тех, кто не "верит" в вечное возвращение: они не могут прочувствовать жизнь, она будет мимолетна! Они почувствуют, узнают себя в качестве эпифеноменов; таким будет их абсолютное Знание. Так отрицание как следствие вытекает из полного утверждения, истребляя все отрицательное и уничтожаясь в подвижном центре вечного возвращения. Ведь если вечное возвращение — круг, то в его центре — Различие, а Одинаковое — только по окружности; это круг с постоянно смещающимся центром, постоянно изгибающийся, вращающийся только вокруг неравного.

77

Отрицание — это различие, но различие, увиденное искоса, увиденное снизу. Напротив, различие, выпрямленное во весь рост, — это утверждение. Это многосмысловое предположение: различие — предмет утверждения; само утверждение множественно; это творчество, но и оно должно быть сотворено, как утверждающее различие, различием в себе. Отрицательное не является двигателем. Скорее есть позитивные дифференциальные элементы, одновременно определяющие генезис утверждения и утвержденного различия. Каждый раз, когда мы оставляем утверждение в неопределенности или погружаем определение в отрицательное, от нас ускользает генезис утверждения как такового.

Отрицание вытекает из утверждения: это значит, что отрицание возникает вследствие утверждения или рядом с ним, но *только как тень более глубокой генетической стихии* — силы или "воли", порождающей утверждение и различие в утверждении. Несущие негативное не ведают, что творят: они принимают тень за реальность, создают призраки, отсекают следствие от посылки, придают эпифеномену ценность феномена и сущности. Из репрезентации ускользает утвержденный мир различия. У репрезентации только один центр, единственная убегающая перспектива, а посему и ложная глубина; она все опосредует, но ничего не мобилизует, ничем не движет. Движение, со своей стороны, включает множественность центров, смещение перспектив, путаницу точек зрения, сосуществование моментов, которые сущностно деформируют репрезентацию: картина или скульптура — такого рода "деформаторы", побуждающие нас совершить движение, то есть комбинировать поверхностное и углубленное видение, или подниматься и опускаться в пространстве по мере продвижения. Достаточно ли умножить репрезентации, чтобы достигнуть такого эффекта? Бесконечная репрезентация как раз и включает бесконечность изображений, обеспечивая ли сходимость всех точек зрения на одинаковый объект или мир, превращая ли все моменты в свойства одного и того же Мыслящего субъекта. Так она сохраняет единый центр, вбирающий и представляющий все другие, как единство ряда, определяющее и раз и навсегда организующее термины и их связи. Дело в том, что бесконечная репрезентация неотделима от закона, делающего ее возможной: форма понятия как форма тождества, которая то составляет "в-себе" изображаемого (А есть А), то "для себя" изображающего (Мыслящий субъект = Мыслящему субъекту). Приставка ре- в слове репрезентация означает ту понятийную форму тождества, которая подчиняет себе различия. Однако не умножением репрезентаций и точек зрения достигают непосредственного, определяемого как "суб-репрезентативное". Наоборот, именно каждая составляющая репрезентация должна

78

быть деформирована, отклонена, вырвана из своего центра. Необходимо, чтобы каждая точка зрения сама была вещью или чтобы вещь принадлежала точке зрения. Необходимо, чтобы вещь не была тождественной, но была бы разорвана различием, в котором угасает тождество объекта, увиденного как видящий субъект. Необходимо, чтобы различие превратилось в стихию, высшее единство, чтобы оно отсылало к другим различиям, которые вовсе не отождествляют, но дифференцируют его. Необходимо, чтобы каждый член ряда, уже будучи различием, находился в изменчивом соотношении с другими членами, учреждая тем самым другие ряды, лишённые центра и сходимости. В самом ряде нужно утвердить расхождение и смещение центра. Каждая вещь, каждое существо должно видеть поглощение собственной идентичности различием, быть лишь различием среди различий. Следует показать различие как *отсроченное*. Известно, что произведение современного искусства стремится к выполнению этих условий: в этом смысле оно становится настоящим *театром*, состоящим из метаморфоз и перестановок. Театр непрочного, лабиринт без нити (Ариадна повесилась). Произведение искусства покидает сферу репрезентации чтобы стать "опытом", трансцендентальным эмпиризмом или наукой о чувственном.

Странно, что эстетику (как науку о чувственном) удалось основать на том, что *может* быть чувственно представлено. Правда, не лучше и подход от противного — когда из репрезентации устраняется чисто чувственное, определяемое как то, что остается при снятии репрезентации (например, противоречивый поток, рапсодия ощущений). В действительности эмпиризм становится трансцендентальным, а эстетика аподиктической дисциплиной, когда мы непосредственно постигаем в чувственном то, что можно только почувствовать, самое бытие чувственного: различие, различие потенциалов, различие интенсивностей как основание качественных различий. Именно в различии феномен сверкает, объясняется как знак, а движение происходит как "эффект". Интенсивный мир различий, в котором качества обретают основание, а чувственное — бытие, как раз и есть

объект высшего эмпиризма. Благодаря эмпиризму мы узнаем странное "основание" — множество и хаос различия (кочевые дистрибуции, увенчанные анархией). Различия всегда подобны, аналогичны, противоположны или тождественны: различие — за каждой вещью, но за различием ничего нет. Каждому различию свойственно проходить через все другие, "желать", находить себя во всех других различиях. Вот почему вечное возвращение не возникает во вторую очередь, не следует за, но уже присутствует в любой метаморфозе, современное тому, что возвращает. Вечное возвращение соотносится с миром различий, включенных друг в друга, со сложным, лишенным *идентичности*, доподлинно хаотичным миром. Джойс показал *vicus* of recirculation***

79

как заставляющие *хаосмос* вращаться; уже Ницше говорил, что хаос и вечное возвращение — не две различные вещи, но одно и то же *утверждение*. Мир не конечен или бесконечен, как в репрезентации, — он завершен и неограничен. Вечное возвращение — неограниченное самого завершенного, однозначное бытие, объявляющее себя различием. В вечном возвращении хаос-блуждание противопоставлен связности представления, исключает связность в субъекте, который представляет себя как представленный объект. Повторение противопоставляется репрезентации, смысл приставки изменился, так как в одном случае различие заявляет о себе лишь в отношении тождества, а в другом — относительно различного говорит о себе однозначное.

Повторение — это бесформенное бытие всех различий, бесформенная сила содержания, доводящая каждую вещь до крайней "формы", разрушающей ее изображение.

Неодинаковость — последний элемент повторения, противостоящий тождественности репрезентации. Итак, круг вечного возвращения, различия и повторения (разрушающий круг тождественного и противоречивого) — неровный круг, называющий Одинаковым лишь то, что отличается. Поэт Блад выражает кредо трансцендентального эмпиризма как подлинную эстетику: "Природа вероятностна, избыточна и сущностно мистична... Вещи странны... Универсум не приручен... Одинаковое возвращается, лишь чтобы принести различное. Медленный оборот резца продвигается лишь на волос. Но различие распределяется по всей кривой, никогда не бывающей-вполне адекватной"¹⁷.

Порой значительное изменение в философии приписывается периоду между двумя моментами, представленными пред- и посткантианством. Первый определяется отрицательным ограничением, второй — отрицательным оппозицией. Один — аналитическим тождеством, другой — синтетическим тождеством. Первый — с точки зрения бесконечной субстанции, второй — конечного Мыслящего субъекта. В большом анализе Лейбница конечный Мыслящий субъект уже включается в развитие бесконечного, а в большом синтезе Гегеля бесконечное вновь включается в действия конечного Мыслящего субъекта. Тем не менее можно усомниться в значимости подобных изменений. Для философии различия неважно, что отрицательное понимается как отрицательное ограничение, оппозиция и тождества, как аналитическое или синтетическое, раз в любом случае различие сводится к отрицательному и подчиняется тождеству. Однородность и тождество божественной

¹⁷ Прочитировано Жаном Валем. См.: Wahl J. *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amerique* (P., 1920. P. 37). Все творчество Ж. Валя — глубинная медитация о различии, о возможностях эмпирического выражения его поэтической природы, свободной и дикой; о несводимости различия к просто отрицательному; о его негегелевских связях утверждения и отрицания.

80

субстанции, действительно, единственный гарант единого идентичного Мыслящего субъекта и Бога, который сохраняется, пока сохраняют Мыслящий субъект. Конечный синтетический Мыслящий субъект или аналитическая божественная субстанция — это одно и то же. Вот почему, превращения Человек—Бог так разочаровывают и не

продвигают нас ни на шаг. Ницше был, кажется, первым, кто увидел, что смерть Бога становится эффективной лишь при разрушении Мыслящего субъекта. Тогда обнаруживается, что бытие приписывает себе различия, не заключающиеся ни в субстанции, ни в субъекте: они подобны подспудным утверждениям. Если вечное возвращение — высшее, то есть самое интенсивное мышление, то потому, что его высшая связность в самой высокой точке исключает связность мыслящего субъекта, мира, Мыслимого в качестве Бога-гаранта¹⁸. Больше, чем тем, что происходило до и после Канта (это одно и то же), мы, пожалуй, должны интересоваться одним определенным моментом кантианства, ярким, преходящим, не нашедшим продолжения у самого Канта, еще менее — в посткантианстве, кроме, возможно, Гельдерлина в опыте и идее "категорического отклонения". Ведь когда Кант ставит под сомнение рациональную теологию, он *сразу же* как бы нарушает равновесие, вносит трещину или надлом, отчуждение права, непреодолимого по праву в чистом Мыслящем субъекте *Я мыслю*; субъект не может более представлять себе собственную спонтанность иначе, чем спонтанность Другого, и этим в конечном счете взывает к некой таинственной связности, которая исключает его собственную, а также связность мира и Бога. Вот *Cogito* распавшегося мыслящего субъекта: Мыслящий субъект в

18 Пьер Клоссовски в двух статьях, обновляющих интерпретацию Ницше, выделяет эту часть: "*Бог умер* не значит, что божественность как объяснение существования прекращается, но что абсолютный гарант идентичности Мыслящего субъекта исчезает за горизонтом сознания Ницше, в свою очередь совпадающего с этим исчезновением... И остается (сознанию) только объявить, что сама его идентичность — случайность, произвольно сохраняющаяся как необходимая, что чревато принятием себя за универсальное колесо фортуны, возможным охватом всей совокупности случаев, даже случайного в его необходимой целостности. Остается при этом бытие и глагол быть, который никогда не относится к самому бытию, но, только к случайному. (Ницше. Многообразие и пародия. В *Klossowski P. Un si funeste desir*. P., 1963. P. 220, 221): "Значит ли это, что мыслящий субъект утратил бы свою идентичность из-за связной мысли, которая исключила бы ее из себя? ... Какова моя доля в этом круговом движении, относительно которого я бессвязен, относительно столь связной мысли, которая меня исключает, как только я начинаю мыслить ее ... Как она затрагивает актуальность Мыслящего субъекта, того Мыслящего субъекта, которого она воспекает? Освобождая флуктуации, обозначавшие меня в качестве Мыслящего субъекта таким образом, что в ее настоящем отдается только минувшее. *Circulus vitiosus deus** — только наименование знака, принимающего здесь божественный облик наподобие Диониса" (*Klossowski P. Oubli et anamnese dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Meme // Nietzsche, Cahiers de Royaumont*. P., 1966. P. 233—235.)

81

Я мыслю сущностно включает рецептивность интуиции, по отношению к которой *Я* — уже другой. Неважно, что синтетическая идентичность, а затем моральность практического разума восстанавливают целостность Мыслящего субъекта, мира и Бога и готовят посткантианский синтез; на краткий миг мы вошли в ту шизофрению права, которая характеризует высшую силу мышления и непосредственно открывает Бытие различию, минуя всякое опосредование, всякое концептуальное примирение.

* * *

Задача современной философии была определена: низвержение платонизма. Сохранение при этом многих черт платонизма не только неизбежно, но и желательно. Действительно, платонизм уже представляет подчинение различия силам Единого, Аналогичного, Подобного и даже Отрицательного. Как укрощаемое животное, чьи движения в последнем рывке ярче, чем в свободном состоянии, свидетельствуют об утрачиваемой природе, в платонизме рокошет гераклитовский мир. У Платона исход еще неясен; опосредование не

нашло завершеного движения. Идея — еще не понятие объекта, которое подчиняет мир требованиям репрезентации, но, скорее, чистое присутствие, о котором в мире можно упоминать лишь как о том, что "непредставимо" в вещах. Итак, идея еще не решилась отнестись различие к тождественности понятия вообще; она еще не отказалась от поисков чистого понятия собственно различия как такового. Лабиринт или хаос уже преодолены, хотя и без нити, без помощи нити. Аристотель прекрасно видел незаменимое в платонизме, хотя и критиковал за это Платона: диалектике различия присущ собственный метод — разделение, действующее непосредственно, без среднего термина или основания, заявляя о себе, скорее, как о вдохновениях Идеи, чем о требованиях понятия вообще. Верно, что разделение по отношению к предполагаемой тождественности понятия является прихотливым, несвязным приемом, перескакивающим от одной особенности к другой. Но не является ли это его силой с точки зрения Идеи? Не заменяет ли разделение другие приемы в момент возникновения, далекое от того, чтобы быть лишь одним из диалектических приемов, требующим дополнения или замены другими; не собирает ли разделение всю диалектическую мощь в пользу истинной философии различия, одновременно соизмеряющей платонизм и возможность его опровержения? Наша ошибка состоит в попытке понять платоновское разделение исходя из требований Аристотеля. По Аристотелю, речь идет о разделении рода на противоположные виды; но этому приему как

82

таковому не только недостает "основания", но и основания определения, по которому нечто принадлежит скорее к одному, а не другому виду. Например, искусство подразделяется на производящие и присваивающие искусства; но почему рыбная ловля на удочку относится к присвоению? Здесь не хватает опосредованTM, то есть тождественности понятия, способного служить средним термином. Но возражение, очевидно, снимается, если платоновское разделение вовсе не задается целью определения видов некоторого рода. Или, вернее, задается, но внешне и даже иронически, чтобы лучше спрятать под этой маской истинную тайну¹⁹. Разделение — не противоположность "обобщения", не спецификация. Речь идет совсем не о методе спецификации, но об отборе. Речь идет не о разделении определенного рода на определенные виды, но о разделении неясного вида на чистые потомства либо об отборе чистого потомства, исходя из материала, не являющегося таковым. Можно было бы говорить о "платоновском" начале, противостоящем "аристотелевскому", так же как биологи противопоставляют "жордановское" "линнеевскому". У Аристотеля вид, даже неразделимый, самый малый, остается все же очень крупным. Платоновское разделение действует совсем в другой области, области малых видов или потомств. И в исходной точке вид и род у него неразличимы; но этот род, крупный вид задается как недифференцированная логическая материя, смесь, неопределенное множество, представляющие то, что должно быть устранено ради обнаружения Идеи как чистого потомства. Моделью разделения могут быть поиски золота. Между двумя определениями рода нет специфического различия; оно находится целиком на одной стороне, в отобранном потомстве: не противоположности одного рода, но чистое и нечистое, хорошее и плохое, подлинное и неподлинное, смешиваясь, образуют большой вид. Чистое различие, чистое понятие различия, а не опосредованное различие в понятии вообще, в родах и видах. Смысл и цель метода разделения — это

примерах Платона: в *Политике*, где политик определен как тот, кто умеет "пасти людей", но вмешиваются многие люди — торговцы, пахари, булочники, гимнасты, медики, — заявляющие:

19 О критике Аристотелем платоновского деления см.: Аристотель. Первая аналитика. Книга первая. Глава 31. Вторая аналитика. Книга вторая. Главы 5 и 13. (В последнем тексте Аристотель сохраняет за разделением определенную роль в определении вида, путем той недостаточности, которая видится ему в концепции Платона, принципом континуальности.) Но в *Политике* (266 b—d), например, очевидно, до какой степени определение видов — лишь ироническая видимость, а не цель платоновского деления // Платон. Соч. в трех томах. М., 1972. Т. 3. Ч. 2. С. 23.

83

истинный пастырь людей — это я; и в *Федре*, где нужно определить настоящее исступление истинного возлюбленного и где множество претендентов заявляют: любовник, любовь — это я). Здесь нет речи о видах, разве что иронически. Ничего общего с з'ботами Аристотеля: речь идет не об идентификации, но о подлинности. Единственная проблема, проходящая через всю философию Платона и определяющая классификацию наук и искусств, это вечное соизмерение соперников, отбор претендентов, различение *вещи и ее симулякров* в недрах псевдо-рода или крупного вида. Речь идет о проведении различия — то есть о действиях в глубинах непосредственного, о диалектике непосредственного, опасном испытании без путеводной нити и без сетки. Ведь согласно античному обычаю, обычаю мифа и эпопеи, ложные претенденты должны умереть. Пока что наш вопрос состоит не в том, чтобы узнать, проводится ли отборочное различие между истинными и ложными претендентами тем способом, который предлагает Платон, а скорее в том, чтобы узнать, каким образом Платон проводит это различие с помощью метода деления. Читатель немало удивится: ведь здесь Платон вводит "миф". И можно сказать, что как только деление сбрасывает маску спецификации и открывает свою истинную цель, оно отказывается от ее реализации и заменяется простой "игрой" мифа. Действительно, как только приступают к вопросу о претендентах, *Политик* обращается к образу Бога, управлявшего в древности миром и людьми: только этот бог заслуживает, собственно говоря, имени Царя — пастыря людей. Но именно по сравнению с ним все претенденты неравноценны: посредством некоторой "заботы" человеческое сообщество отсылает преимущественно к политическому деятелю, поскольку он ближе всех к образу древнего Бога-пастыря. Претенденты как бы оказываются оцененными в соответствии с порядком выборочного участия; среди соперников политика (по онтологической мерке, представленной мифом) можно заметить родственников, слуг, помощников, наконец, шарлатанов и подделки. Тот же ход в *Федре*: когда нужно определить "охваченных восторгом", Платон внезапно вводит миф. Он описывает путешествие душ до воплощения, их воспоминание об Идеях, которые они созерцали. Мистическое созерцание, природа или уровень созерцания, обстоятельства, необходимые для припоминания, определяют ценность и порядок различных типов нынешней одержимости: мы можем определить,

20 Именно в этом плане миф должен быть дополнен моделью другого рода, парадигмой, позволяющей по аналогии различать родных, слуг, помощников, подделки. Так "очищение золота" включает несколько отборов: удаление примесей, отделение ценных примесей, "родственных золоту" (см. Платон: *Политик*, 303 d-e) // Платон. Указ. соч. С. 71.

84

кто является ложным, а кто истинным возлюбленным; мы можем даже определить, кто — любовник, поэт, жрец, прорицатель, философ — выборочно участвует в припоминании и созерцании; кто истинный претендент, истинный участник и в каком порядке за ним следуют другие. (Могут возразить, что в третьем большом тексте, затрагивающем деление, *Софисте*, нет никакого мифа; дело в том, что, парадоксально используя и

контр-используя метод, Платон задается целью выделить в высшей степени ложного претендента, претендующего на все, не имея на это никакого права, — "софиста".)

Но такое введение мифа как бы подтверждает все возражения Аристотеля: разделение, которому недостает опосредованTM, не было бы доказательным; его должен был бы заменить миф, замещающий опосредование в воображаемой форме. Но и здесь мы вновь предаем смысл этого столь таинственного метода. Поскольку если верно, что миф и диалектика — две различные силы в платонизме вообще, то различие перестает быть значимым в момент, когда диалектика открывает свой подлинный метод в разделении. Разделение преодолевает двойственность и включает миф в диалектику, превращает миф в элемент самой диалектики. Структура мифа у Платона четко выявлена: это круг с двумя динамическими функциями — вращаться и возвращаться, раздавать или распределять — колесо распределяет выигрыши, вращаясь как метампсихоз в вечном возвращении. Нас здесь не касается причина, по которой, конечно же, Платон не является главным действующим лицом вечного возвращения. Тем не менее миф как в *Федре*, так и в *Политике* и других произведениях устанавливает модель частичного кругообразного движения, в котором появляется основание для проведения различия, то есть измерения ролей или претензий. Это основание определяется в *Федре* в виде Идей, как их созерцают души, кружащие над небесным сводом; в *Политике* — в виде Бога-Пастыря, который направляет круговращение универсума. Основание как центр или двигатель круга институировано в мифе как принцип испытания или отбора, который придает полноту смысла разделения, закрепляя степени участия в отборе. В соответствии с древнейшей традицией кругообразный миф — рассказ-повторение именно об основании. Разделение требует его как основание, способное проводить различие; и наоборот — он требует разделения как состояния различия в том, что должно быть обосновано. Разделение — истинная единица диалектики и мифологии, мифа как основания и логоса как

. Со всей ясностью эта роль основания появляется в платоновской концепции участия. (Именно оно придает разделению посредничество, которого ему, казалось, недостает и которое одним

85

ударом отбрасывает различие к Единому, но делает это особым образом...) Сказать "участвовать" значит сказать "иметь часть", иметь ее после кого-то, иметь во вторую очередь. Тот, кто владеет ею первым, — это само основание. Только Справедливость — справедлива, говорит Платон; что же до тех, кого называют праведниками, они обладают качеством справедливости во вторую, третью, четвертую очередь... или как симулякры. То, что только справедливость справедлива, — не просто аналитическое предположение. Это обозначение Идеи как основания, обладающего первым. А свойство обоснования — позволить другим участвовать во вторую очередь. Таким образом, участвующее более менее, участвующее в разной степени с необходимостью является претендентом. Именно претендент взывает к обоснованию, именно претензия должна быть обоснована (или отвергнута как необоснованная). Претензия не просто феномен, подобный другим, но сущность любого явления. Обоснование — испытание, позволяющее претендентам в большей или меньшей степени участвовать в объекте притязаний; в этом смысле основание и измеряет, и проводит различие. Итак, следует различать: Справедливость как обоснование; качество справедливого как объект притязаний обосновывающего; праведников как претендентов, неодинаково участвующих в объекте притязаний. Вот почему неоплатоники, излагая свою священную триаду, дают нам такое глубокое понимание платонизма: Непричастное, Причастное, Участники. Принцип обоснования как бы непричастен, но он дает нечто для участия, дает это участнику, второму владельцу, то есть претенденту, который сумел пройти испытание обоснованием. Можно сказать: отец, дочь и претендент. В силу того что триада воспроизводится всем рядом участия, а

претенденты участвуют в порядке и степени, представляющих различие в действии, неоплатоники разглядели главное: целью разделения было не различие видов по объему, но установление диалектики рядов, тех глубинных рядов или линий, которыми отмечены процедуры обоснования отбора как выборочного участия (Зевс I, Зевс II и так далее). Тогда становится ясным, что противоречие, далеко не означая испытания самого обоснования, представляет, напротив, состояние необоснованной претензии на грани участия. Если у справедливо претендующего (обоснованного первым, хорошо обоснованного, подлинного) есть также соперники как родственники, помощники, слуги, в разных качествах участвующие в его претензии, то у него также есть и симулякры, подделки, не выдержавшие испытания: таков, по Платону, "софист", шут, кентавр или сатир, претендующий на все, но, претендуя на все, он никогда не обоснован, хотя противоречит всему и самому себе.

86

Но в чем, собственно, состоит испытание обоснованием? Миф говорит нам: в выполнении какой-то задачи, в разгадывании загадки. Вопросают оракула, но его ответ и есть задача. Диалектика — это ирония, но ирония — искусство задач и вопросов. Ирония состоит в том, чтобы рассматривать вещи и существа как ответы на скрытые вопросы, случаи решения задач. Как мы помним, Платон определяет диалектику как прибегающую к задачам, посредством которых восходят к чистому принципу обоснования, соизмеряющего задачи как таковые и распределяющего соответствующие решения; в *Меноне* о припоминании говорится лишь в связи с геометрической задачей, которую нужно понять, чтобы решить; ее достойное решение зависит от ее понимания припоминающим. Мы не должны заботиться теперь об установлении различения инстанций задачи и вопроса, но скорее рассмотреть, почему в платоновской диалектике их совокупность играет главную роль, сравнимую по значимости с ролью, которую позже получит отрицательное, например, в гегелевской диалектике. Но у Платона такую роль имеет как раз *не* отрицательное. В такой степени, что следует задаться вопросом, не должен ли знаменитый тезис *Софиста* быть понят, несмотря на некоторые несообразности, следующим образом: "не" в понятии "не-бытие" выражает *нечто иное, чем отрицательное*. В этом вопросе заблуждение традиционных теорий состоит в навязывании сомнительной альтернативы: когда мы стремимся предотвратить отрицательное, 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 удастся установить в бытии или в связи с бытием какое-либо не-бытие (нам представляется, 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.

Задача или вопрос не являются субъективными, ограничивающими определениями, отмечающими момент недостаточности познания. Проблемная структура является частью объектов и позволяет постигать их как знаки; так же как вопросительная или проблематизирующая инстанция является частью познания и позволяет постичь его позитивность, специфику в акте *постижения*. Еще более глубоким является Бытие (Платон говорил Идея), "соответствующее" сущности задачи или вопроса как таковой. Есть как бы "щель", "зияние", онтологическая "складка", соотносящая бытие и вопрос. В этой

87

связи бытие — само Различие. Бытие есть также небытие, но *небытие не есть бытие отрицательного*, это бытие проблематичного, бытие задачи и вопроса. Различие не — отрицательное, наоборот,

бытие должно бы писаться как (не)-бытие, или еще лучше (?)-бытие. В таком случае получается, что инфинитив, как крюк в виде буквы S, обозначает не столько предположение, сколько вопрос, на который должно ответить предположение. Это (не)-бытие — дифференциальный Элемент или утверждение, как утверждение множественное, обретает принцип своего генезиса. Что же до отрицания, оно — лишь тень более высокого принципа, тень различия, стоящего рядом с произведенным утверждением. Когда мы смешиваем (не)-бытие с отрицательным, в бытие неизбежно вносится противоречие; но ведь противоречие — лишь видимость или эпифеномен, иллюзия, вызванная вопросом, тень вопроса, остающегося открытым, и бытия, которое как таковое соответствует этому вопросу (прежде чем дать на него ответ). Разве не является в этом смысле противоречие у Платона только характеристикой диалогов, названных диалогами апорий? По ту сторону противоречия — различие, по ту сторону не-бытия — (не)-бытие, то ту сторону отрицательного — задача и вопрос²¹.

Нам кажется, что тезисы Хайдеггера можно резюмировать следующим образом: 1. "Не" выражает не отрицательное, а различие между бытием и сущим. См. Предисловие к *О сущности основания* (*Vom Wesen des Grundes*, 3 ed., 1949: "Онтологическое различие — это "не" между сущим и бытием и послесловие к *Что такое метафизика?*: "то, что никогда и нигде не является сущим, открывается как нечто отличающее себя от всего сущего, что мы называем бытием" (Хайдеггер Мартин. *Время и бытие*. Статьи и выступления. М., Республика, 1993. С. 38). 2. Это не различие "между ..." в обычном смысле слова. Оно — Складка, *Zwiefalt*. Оно — учреждающее для бытия и того способа, которым бытие учреждает сущее

²¹ Заметки о философии различия Хайдеггера. — Представляется, что основные недоразумения, которые Хайдеггер критиковал как противоречащие смыслу его философии, — после *Бытие и время* и *Что такое метафизика?* — касаются следующего: хайдеггеровское "не" отсылало не к отрицательному в бытии, а к бытию как различию; не к отрицанию, но к вопросу. Когда Сартр в начале *Бытия и Ничто* анализировал вопрошание, он предварял этим открытие негативного и негативности. Это было некоторым образом противоположно ходу мысли Хайдеггера. Однако в этом не было никакого недоразумения, так как Сартр не собирался комментировать Хайдеггера. Но Мерло-Понти, действительно, вдохновлялся Хайдеггером, когда говорил о "складке" или "складчатости", начиная с *Феноменологии восприятия* (в отличие от сартровских "дыр" или "озер небытия") и когда он возвращался к онтологии различия и вопроса в своей посмертной книге *Видимое и невидимое*.

двойным движением "прояснения" и "вуалирования". Бытие, действительно, различающее различия. Отсюда выражение: онтологическое различие. См. *Преодоление метафизики* (Хайдеггер Мартин. Указ. Соч. С. 180—181). 3. Онтологическое различие соответствует вопросу. Это бытие вопроса, которое развивается в задачи, подобно вехам, размечающие поля, определенные относительно сущего. См.: *Vom Wesen des Grundes, trad. franq //Qu'est que la metaphysique?* P. 57, 58. 4. Понятое таким образом различие не является объектом представления. Представление как элемент метафизики подчиняет различие тождеству, даже если относит его к *tertium** как центру сравнения *между* двумя терминами, долженствующими различать (бытие и сущее). Хайдеггер признает, что эта точка зрения метафизического представления еще сохраняется в *Vom Wesen* (см. *trad. franc.* P. 59, где третье найдено в "трансцендентности присутствия"). Но метафизика неспособна мыслить различие в нем самом и значение того, что различает и что соединяет (дифференцирующее). В различии нет ни синтеза, ни опосредования, ни примирения, но, напротив, упорство дифференциации. Таков "поворот" по ту сторону метафизики: "Если само бытие своей истиной может осветить сохраняемое в нем различие между бытием и

сущим, то лишь когда специально проявляется само различие..." (*Depassement de la metaphisque*. P. 89). По этому вопросу см.: Allemann B. *Helderlin et Heidegger*. P., 157—162, 168—172, а также Beaufret J. *Poeme de Parmenide*. P., 45—55, 69—75. 5. Итак, различие не подчиняется Тожественному или Равному, но должно мыслиться в Одинаковом и как Одинаковое. См.: *Identitat und Differenz* (Gunter Neske, 1957) и *L'homme habile en poete*, trad. franc // *Essais et Conferences*. P. 231. Одинаковое и равное не перекрывают друг друга, так же как и Одинаковое пустое однообразие чистого тождества. Равное всегда связано с не имеющим различий, чтобы все согласовывалось в нем. Напротив, одинаковое — взаимная принадлежность различного исходя из объединения посредством различия. Можно сказать одинаковое, лишь помыслив различие... Одинаковое отвергает всякую спешку в разрешении различий через равное: уравнивать и ничего больше. Одинаковое объединяет различное в первичном союзе. Равное, напротив, рассеивает в пресном единстве простого единообразия единого.

Мы запомним как фундаментальное "соответствие" различия и вопроса, онтологического различия и бытия вопроса. Но спрашивается, не вызвал ли сам Хайдеггер недоразумения своей концепцией "Ничто", своей манерой "преграждать" бытие вместо того, чтобы заключить в скобки (не) небытия. К тому же достаточно ли противопоставить Одинаковое Тожеству, чтобы мыслить первичное различие, избавив его от опосредования? Если верно то, что

89

некоторые комментаторы сумели обнаружить у Гуссерля отзвуки томизма, Хайдеггер, напротив, на стороне Дунса Скота, он придает новое величие Однозначности бытия. Но совершает ли он превращение, согласно которому однозначное бытие приписывается лишь различию и в этом смысле крутится вокруг бытующего? Понимает ли он *сущее* таким образом, что оно поистине освобождается от всякого подчинения тождеству представления? Думается, что нет, учитывая его критику ницшеанского вечного возвращения.

* * *

Итак, вот четыре лика платоновской диалектики: отбор различия, учреждение мифического круга, установление обоснования, полагание комплекса вопрос — задача. Но во всех этих обличьях различие еще соотносено с одинаковым и Единым. Конечно, *одинаковое* не следует смешивать с тождественностью понятия вообще; оно, скорее, характеризует Идею как "самое" вещь. Но в той степени, в которой оно играет роль подлинного обоснования, не совсем ясно, каков его результат; как, если не обеспечивать существование тождественного в обоснованном, пользоваться различием для обеспечения существования тождественного. В действительности различие одинакового и тождественного приносит плоды, лишь если одинаковое преобразуется, соотносаясь с различием, в то время как вещи и существа, отличающиеся различным, соответствующим образом претерпевают радикальное разрушение их *тождества*. Только при этом условии различие мыслится в нем самом, а не как представленное, опосредованное. Однако, в отличие от этого, платонизм в целом подчинен идее необходимости различения "самой вещи" и симулякров. Вместо того чтобы мыслить различие в нем самом, он сразу относит его к обоснованию, подчиняет одинаковому и вводит опосредование в мифической форме. Опровергнуть платонизм означает следующее: отвергнуть примат оригинала над копией, образца — над образом. Восславить царство симулякров и отражений. Пьер Клоссовски в уже цитированных нами статьях точно указал на этот момент: вечное возвращение в точном смысле означает, что каждая вещь существует, лишь возвращаясь как копия бесконечного числа копий, не оставляющих места ни оригиналу, ни даже его истоку. Поэтому вечное возвращение названо "пародийным": оно квалифицирует все, чему позволяет быть (или возвращаться), как симулякр²². Си-

²² Klossowski P. *Nietzsche, le polytheisme...* P. 81. (Об идее симулякра в том виде, в каком

она фигурирует у Клоссовски в связи с вечным возвращением, см.: Foucault M. *La prose d'Adeon* // *Nouvelle Revue française*, mars 1964; Blanchot M. *Le rire des dieux* // *Nouvelle Revue française*, juillet 1965.)

90

мулякр — подлинный признак или форма того, что есть — "сущего", — в то время, как вечное возвращение — это сила Бытия (бесформенного). Когда идентичность вещей распылена, бытие ускользает, становится однозначным, начинает вращаться вокруг различного. То, что есть или вернулось, лишено предварительно учрежденного тождества: вещь сведена к различию, раскалывающему ее, ко всем заключенным в ней различиям, через которые она проходит. Именно в этом смысле симулякр является символом, то есть знаком, поскольку он включает в себя условия своего собственного повторения. Симулякр схватывает конституирующую несхожесть вещи, которую он лишает ранга образа. Если, как мы видели, функция вечного возвращения — в установлении сущностного различия между средними и высшими формами, существует также и сущностное различие между средними или умеренными позициями вечного возвращения (либо частичные циклы, либо приблизительно глобальное возвращение *in specie**) и его точная или категорическая позиция. Поскольку вечное возвращение, утвердившись во всей своей силе, не допускает установления какого-либо основания-обоснования: напротив, оно разрушает, поглощает любое обоснование как то, что внесло бы различие исходного и производного, вещи и симулякров. Оно вынуждает нас присутствовать при всеобщем *крахе содержания*, под "крахом содержания" имеется в виду та свобода непосредственного содержания, то открытие содержания под любым другим содержанием, та связь бессодержательного с необоснованным, то непосредственное отражение бесформенного и высшей формы, которое и образует вечное возвращение. Любая вещь, животное или человек доводится до состояния симулякра. Тогда мыслитель вечного возвращения, который не дает вытащить себя из пещеры, но скорее найдет по ту сторону другую пещеру, такую, куда всегда можно сбежать, имел бы полное право сказать, что обладает высшей формой всего сущего, как поэт, "отвечающий за человечество и даже животных". Сами эти слова эхом отзываются в других пещерах, расположенных выше. Эта жестокость, которая вначале казалась нам порождающей чудовище, подлежащей искуплению, поддающейся усмирению только при репрезентативном опосредовании, теперь представляется нам образующей Идею, то есть чистое понятие различия в низверженном платонизме: самое невинное — состояние невинности и его эхо.

Платон указал высшую цель диалектики: проводить различие. Но не между вещью и симулякрами, образцом и копиями. Вещь — это сам симулякр, симулякр — это высшая форма; трудность для каждой вещи состоит в достижении своего собственного симулякра, его состояния знака, согласованного с вечным возвращением. Платон противопоставлял вечное возвращение

91

хаосу, как будто хаос — противоречивое состояние, связанное с получением приказа или закона извне, — подобно действиям Демиурга, покоряющего бунтующую материю. Платон отсылал софиста к противоречию, к такому предполагаемому состоянию хаоса, то есть к низшей силе, последней степени участия. Но в реальности *энная* сила не знает двух, трех, четырех: образуя высшее, она утверждается непосредственно, она утверждается посредством самого хаоса; как говорил Ницше, хаос и вечное возвращение — не две различные вещи. Софист — не бытие (или небытие) противоречия, но тот, кто доводит все вещи до состояния симулякра и поддерживает их в этом состоянии. Нужно ли было Платону заводить иронию так далеко, до такой пародии? Не должен ли был Платон сам опровергнуть платонизм или, по крайней мере, указать направление такого опровержения? Вспомним грандиозный финал *Софиста*: различие смещено, разделение оборачивается против самого себя, действует в противоположном направлении и, углубляя симулякр (грезу, тень, отражение, живопись), показывает его неотличимость от

оригинала или образца. *Чужеземец* дает определение софиста, уже *не отличимого* от самого Сократа: иронический имитатор, пользующийся краткими аргументами (вопросы и задачи). Тогда каждый момент различия должен обрести свой подлинный облик, отбор, повторение, углубление, комплекс вопрос-задача.

Мы противопоставили репрезентацию образованию совсем другой природы.

Элементарные понятия репрезентации являются категориями, определяемыми как условия возможного опыта. Но они слишком общи, слишком широки для реальности.

Сеть так редка, что сквозь нее может пройти самая крупная рыба. И неудивительно, что эстетика разделилась на две несоединимые области — теорию чувственного, удерживающую в реальном лишь его соответствие возможному опыту; и теорию прекрасного, воспринимающую действительность реального как отраженную под другим углом зрения. Все меняется, когда мы определяем условия реального опыта, которые не шире обусловленного и сущностно отличны от категорий: оба смысла эстетики совпадают, когда бытие чувственного открывается в произведении искусства, а произведение искусства одновременно предстает как экспериментаторство.

Репрезентацию упрекают в приверженности форме тождества с двух точек зрения — увиденной вещи и видящего субъекта. Тождество сохраняется в каждой составляющей репрезентации в той же мере, что и в целостности бесконечной репрезентации как таковой. Бесконечная репрезентация напрасно умножает точки зрения, выстраивает их в ряды; эти ряды все так же подчинены условию сходимости на одном и

92

том же объекте, на одном мире. Бесконечная репрезентация напрасно умножает образы и моменты, располагая их кругами, способными к самодвижению; у этих кругов тем не менее остается единый центр — центр большого круга сознания. Когда, напротив, произведение современного искусства разворачивает свои обратимые ряды и круговые структуры, оно указывает философии путь, ведущий к отходу от репрезентации. Чтобы заниматься перспективизмом, недостаточно умножить перспективы. Нужно, чтобы каждой перспективе точки зрения соответствовало бы автономное произведение, обладающее достаточным смыслом: значимо именно расхождение рядов, смещение кругов, "чудовище". Итак, совокупность кругов и рядов — неоформленный *необоснованный* хаос, у которого нет иного "закона", кроме собственного повторения, своего воспроизведения в расходящемся и смещающемся развитии. Известно, как эти условия были выполнены в таких произведениях, как *Книге* Малларме и *Поминках по Финнегану* Джойса: это сущностно проблематичные произведения²³. В них тождество читаемого, действительно, разрушается в расходящихся рядах, определяемых эзотерическими словами, подобно тому, как идентичность читающего субъекта рассеивается в смещенных кругах возможного мультипрочтения. Однако ничто не теряется, каждый ряд существует лишь благодаря возвращению других. Все стало симулякр. Но под симулякром мы должны иметь в виду не простую имитацию, а, скорее, действие, в силу которого сама идея образца или особой позиции опровергается, отвергается. Симулякр — инстанция, включающая в себя различие как (по меньшей мере) различие двух расходящихся рядов, которыми он играет, устраняя любое подобие, чтобы с этого момента нельзя было указать на существование оригинала или копии. Именно в этом направлении следует искать условия реального (отбор, повторение и так далее), а не возможного опыта. Мы находим здесь пережитую реальность из области субрепрезентативного. Если верно, что элементом репрезентации является тождество, единицей измерения — подобие, то единица измерения чистого присутствия, каким оно предстает в симулякре, — "разрозненное", то есть постоянное, различие различия в качестве непосредственной составляющей.

23 См.: Eco U. *L'oeuvre ouverte*. P., 1965. Эко убедительно показывает, что "классическое" произведение искусства рассматривается с различных точек зрения и подлежит многим

интерпретациям; но автономное произведение, входящее в хаос великого созидания, не соответствует любой точке зрения или интерпретации. Характеристикой произведения "современного" искусства является отсутствие центра или сходимости (см. главы I и IV).

93

Глава вторая

Повторение для себя

Повторение ничего не меняет в повторяющемся объекте, но оно что-то меняет в созерцающем его сознании: этот знаменитый тезис Юма ставит нас в центр проблемы. Как может повторение что-то изменить в повторяющемся случае или элементе, раз оно по праву пользуется полной независимостью каждого представления? Правило прерывности или мгновенности повторения формулируется следующим образом: одно появляется только тогда, когда другое уже исчезло. Таково состояние материи как *mens momentanea*. Но как можно сказать "второй", "третий", "одинаковый", если повторение распадается по ходу возникновения? У него нет "в себе". Зато оно что-то меняет в созерцающем его сознании. Такова сущность модификации. В качестве примера Юм берет повторение казуса типа АВ, АВ, АВ, А... Каждый казус, каждый объективный отрезок АВ независим от других. Повторение (но как раз о повторении говорить еще нельзя) ничего не меняет в объекте, состоянии вещей АВ. Зато изменение происходит в созерцающем сознании: различие, нечто новое в сознании. Как только появляется А, я уже жду появления В. Есть ли это для-себя повторения, подобное изначальной субъективности, с необходимостью входящей в его состав? Не в том ли состоит парадокс повторения, что нельзя говорить о нем без учета различия или изменения, вносимого в созерцающее его сознание? Без учета различия, которое сознание *выманивает* у повторения?

В чем состоит это изменение? Юм объясняет, что независимые тождественные или сходные случаи в воображении сливаются. Воображение объясняется здесь как сила сжатия: чувствительная пластинка, способная удерживать одно, когда появляется другое. Воображение сжимает случаи, элементы, потрясения, однородные мгновения и переплавляет их в качественное внутреннее впечатление определенного веса. Когда появляется А, мы ждем В с силой, соответствующей качественному впечатлению от всех АВ, уже подвергшихся сжатию. Это совсем не память и не операция понимания:

95

сжатие — не рефлексия. Собственно говоря, оно образует синтез времени. Последовательность мгновений не образует время, но заставляет его распасться; она лишь отмечает вечный срыв точки рождения времени. Время образуется только в первоначальном синтезе, относящемся к повторению мгновений. Синтез вдавливают независимые последовательные мгновения друг в друга. Таким путем синтез утверждает проживаемое настоящее, живое настоящее. В этом настоящем и разворачивается время. Именно ему принадлежат и прошедшее, и будущее: прошлое в той мере, в которой предшествующие мгновения удержаны сжатием; будущее — потому что ожидание — это предвосхищение в таком сжатии. Прошлое и будущее обозначают не мгновения, отличные от того мгновения, которое предполагается как настоящее; они означают протяженность самого настоящего, как сжимающего мгновения. Настоящее не должно выходить из себя для того, чтобы идти от прошлого к будущему. Итак, живое настоящее идет от прошлого к будущему, которое оно учреждает во времени, то есть также от частного к общему, от частных, которые схватывает в сжатии, к общему, которое развивает в поле своего ожидания (различие, проведенное в сознании, является самой общностью, поскольку образует живое правило будущего). Этот синтез во всех отношениях следует назвать пассивным. Он не становится активным только благодаря

учреждению. Он не создан сознанием, но создается в сознании, которое созерцает, предваряя всякую память и рефлексию. Время субъективно, но это субъективность пассивного субъекта. Пассивный синтез, или сокращение, сущностно асимметричен: он идет от прошлого к будущему в настоящем, то есть от частного к общему, направляя тем самым стрелу времени.

Рассматривая повторение в объекте, мы оставались в стороне от условий, делающих идею повторения возможной. Рассматривая же изменения в субъекте, мы оказываемся уже по другую сторону, перед общей формой различия. Мысленное установление различия включает возвратное движение между этими двумя пределами. Различие плетется между ними. Это движение глубоко анализирует Юм, показывая, что сжатые или сплавленные в воображении случаи остаются, тем не менее, различимыми в памяти и понимании. Не то, чтобы таким образом возвращаются к тому состоянию материи, при котором один случай не может появиться, пока другой не исчезнет. Но, исходя из качественного впечатления в воображении, память воспроизводит отдельные случаи как различающиеся, сохраняя их в свойственном им "пространстве времени". Тогда прошлое — уже не удержание непосредственно прошедшего, но отражающее прошлое репрезентации, отраженная и воспроизведенная частность. Соответственно и будущее уже не является

96

ближайшим будущим предвосхищения, становясь рефлексивным будущим предвидения, рефлексивной общностью понимания (понимание соизмеряет ожидания воображения с числом отдельных сходных случаев, которые наблюдают или вспоминают! Это означает, что активные синтезы памяти и понимания накладываются на пассивный синтез воображения, опираясь на него. Создание повторения включает уже три инстанции: то в себе, которое делает его немислимым или разрушает по мере возникновения; для себя пассивного синтеза; и, наконец, основанное на последнем отраженное представление "для-нас" в активных синтезах. Ассоциативности свойственна неподражаемая тонкость. Неудивительно, что Бергсон обратился к Юму, как только столкнулся с аналогичной проблемой: часы бьют четыре... Каждый удар, каждое сотрясение или возбуждение логически независимы от другого, *mens momentanea*. Но мы сжимаем их в качественное внутреннее впечатление вне всякого воспоминания или видимого расчета в том живом настоящем, в том пассивном синтезе, которым является длительность. Затем мы восстанавливаем их в сопредельном пространстве, производном времени, где можем воспроизвести, отразить, считать их в качестве внешних впечатлений, поддающихся подсчету¹.

Несомненно, примеры Бергсона и Юма различаются. Первый указывает на закрытое повторение, второй — на открытое. К тому же один указывает на повторение элементов типа А А А А (тик, тик, тик, тик), другой — на повторение случаев АВ АВ АВ А... (тик-так, тик-так, тик-так, тик...). Главное различие этих форм покоится на следующем: во второй различие проявляется не только как сокращение элементов вообще, оно существует и в каждом частном случае между двумя элементами, определенными и соединенными отношениями оппозиции. Функция противопоставления состоит здесь в том, чтобы ограничить в правах элементарное повторение, замкнуть его на самой простой группе, свести минимум до двух ("так" — инверсия "тик"). Тогда различие как бы оставляет первый лик общности, распределяется в повторяющемся частном, но ради возникновения новых живых общностей. Повторение оказывается заключенным в "случае", сведенном к двум; но

¹ См. текст Бергсона из "*Опыта о непосредственных данных сознания*" //Бергсон А. Собр. соч. Том первый, гл. II. М., 1992. Бергсон четко различает два аспекта — слияния и сжатия в сознании и разворачивания в пространстве. Сжатие как сущность длительности, воздействующая на элементарные материальные колебания для образования воспринимаемого качества, еще более точно проанализирована в "*Материи и памяти*".

См. тексты Юма в "*Трактате о человеческой природе*", в особенности 3-я часть, раздел 16. Юм четко различал союз или слияние случаев в воображении, союз, совершающийся независимо от памяти или понимания, и различение тех же случаев в памяти и понимании.

97

открывается новая бесконечность, как повторение самих случаев. И было бы ошибкой думать, что всякое повторение случаев сущностно открыто, а любое повторение элементов — закрыто. Повторение случаев открыто только тогда, когда оно прошло через закрытость бинарной оппозиции между элементами; и наоборот — повторение элементов будет закрыто, лишь отсылая к структурам случаев, в которых оно само в целом играет роль одного из двух противопоставленных элементов: четыре — не только общность по отношению к четырем ударам часов, эти "четыре часа" начинают дуэль с предшествующим или последующим получасом и даже с четырьмя противоположными друг другу часами утра и дня в горизонте воспринимаемого универсума. Обе формы повторения в пассивном синтезе всегда отсылают друг к другу: форма случаев предполагает форму элементов, но форма элементов необходимо превосходит себя в форме случаев (отсюда естественная тенденция пассивного синтеза испытывать тик-тик как тик-так).

Вот почему еще большее значение, чем различение двух форм, имеет различение уровней, на которых та и другая проявляются и сочетаются. Как пример Юма, так и пример Бергсона оставляют нас на уровне чувственных и воспринимаемых синтезов. Ощутимое качество смешивается со сжатием простого возбуждения; но воспринятый предмет сам включает сжатие случаев, так что одно качество прочитывается в другом, и структуру, в которой форма объекта соединяется с качеством, хотя бы как интенциональной частью. Но в порядке конституирующей пассивности перцептивные синтезы отсылают к синтезам органическим, а чувственность чувств — к первичной чувственности: мы *есть*. Мы причастны сжатым воде, земле, свету и воздуху не только до их узнавания и представления, но до их ощущения. Каждый организм состоит из рецептивных и перцептивных элементов, но и из своих внутренностей, суммы своих сокращений, удержаний, ожиданий. Уже на уровне этой первичной витальной чувственности проживаемое настоящее учреждает во времени прошедшее и будущее. Будущее предстает в потребности как органическая форма ожидания; удержанное же прошлое проявляется в клеточной наследственности. Более того: эти органические синтезы, сочетаясь с надстроенными над ними перцептивными синтезами, вновь раскрываются в активных синтезах памяти или психоорганического постижения (инстинкт и обучение). И мы должны различать не только формы повторения в связи с пассивным синтезом, но и уровни пассивных синтезов, их сочетания, сочетания этих уровней с активными синтезами. Все это формирует богатую область *знаков*, каждый раз упаковывающих разнородное и движущих поведением. Ибо каждое сжатие, каждый пассивный синтез — составляющее знака, интерпретирующегося или раскрывающегося в активных синтезах. Знаки, по которым

98

животное "чует воду, не сходны с элементами, которых не хватает жаждущему организму. Способ, которым ощущение, восприятие, а также потребность и наследственность, обучение и инстинкт, рассудок и память участвуют в повторении, каждый раз определяется сочетанием форм повторения, уровнями, на которых эти сочетания вырабатываются, соотношением этих уровней, интерференцией активных и пассивных синтезов.

О чем идет речь в этой области, которую мы были вынуждены расширить до органического? Юм точно говорит об этом: речь идет о проблеме привычки. Но как объяснить то, что с боем часов Бергсона или каузальной последовательностью Юма мы чувствуем, что, действительно, очень близки к тайне привычки, но вместе с тем не узнаем того, что "привычно" называют привычкой? Причину этого, возможно, следует искать в

иллюзиях психологии. Последняя превратила активность в фетиш. Ее безумный страх интроспекции привел к тому, что она наблюдает только за тем, что движется. Она задается вопросом, как, действуя, можно приобрести привычки. Но всякое изучение, *learning** может быть искажено, если предварительно не поставлен вопрос: приобретают ли привычку, действуя *или, напротив, созерцая*? Психология считает доказанным, что мыслящий субъект не может созерцать самого себя. Но вопрос не в этом, а в том, чтобы знать, не является ли сам мыслящий субъект созерцанием, не является ли он созерцанием в себе самом; а также можно ли научиться, сформировать свое поведение и самого себя иначе, чем созерцая.

Привычка *выманивает* у повторения нечто новое: различие (прежде утвержденное как общность). Сущность привычки в сокращении. Об этом свидетельствует язык, когда речь идет о "приобретении" привычки; глагол *сокращать* употребляется лишь с дополнением, способным образовать габитус. Возражают на это, что сокращение сердца так же привычно (не более привычно), чем расширение. Но при этом мы путаем два совершенно различных рода сокращения: сокращение может означать один из двух активных элементов, одну из двух противоположных четвертей в серии типа тик-так... при том, что другим элементом будет расслабление или расширение. Но сокращение означает также слияние последовательных тик-так в созерцающей душе. Таков пассивный синтез, создающий привычку жить, то есть ожидание, что "это" продолжится, что один из элементов последует за другим, обеспечивая увековечивание нашего случая. Когда мы говорим, что привычка — сокращение, речь идет не об одномоментном действии, которое, соединяясь с другим, образует элемент повторения, а о слиянии этого повторения в созерцающем сознании. Следует придать душу — сердцу, мышцам, нервам, клеткам; но душу созерцательную, чьей единственной ролью будет приобретение привычки. Это

99

вовсе не варварская либо мистическая гипотеза: напротив, привычка выявляет здесь полную общность, касающуюся не только сенсорно-моторных привычек, которые нам (психологически) свойственны, но прежде всего составляющих нас первичных привычек, тысячи пассивных синтезов, органически составляющих нас. Вместе с тем, только приобретая, мы становимся привычками, но приобретаем, мы посредством созерцания. Мы — созерцания, воображения, обобщения, претензии, удовлетворения. Ведь феномен претензии — нечто иное, как приобретающее созерцание, которым мы утверждаем право и ожидание приобретаемого, удовлетворенность собой как созерцающими. Мы не созерцаем себя, но существуем, лишь созерцая, то есть приобретая то, из чего приходим. Вопрос о том, является ли само удовольствие сокращением, напряжением или оно всегда связано с процессом расслабления, поставлен неправильно; элементы удовольствия состоят в активном чередовании возбуждающих расслаблений и сокращений. Но совсем другое дело, почему удовольствие — не просто элемент или казус психической жизни, но суверенно управляющий ею во всех случаях принцип. Удовольствие — принцип, в качестве волнения наполняющего созерцания, содержащего случаи расслабления и сокращения. Есть блаженство пассивного синтеза; мы все — Нарциссы в силу удовольствия, которое мы испытываем, созерцая (самоудовлетворение), хотя созерцаем вовсе не себя. Мы всегда — Актеон с точки зрения того, что созерцаем, но и Нарцисс благодаря полученному удовольствию. Созерцать — значит выманивать. Это всегда нечто другое, это — вода, Диана, леса, которые следует сначала созерцать, чтобы наполниться образом самого себя.

Сэмюэл Батлер лучше всех показал, что есть лишь непрерывность привычки, что у нас нет иной континуальности, кроме составляющих нас тысячи привычек, образующих в нас суеверные созерцательные Я, претендующих и удовлетворенных. "Ведь сам полевой злак строит свой рост на суеверной основе в отношении собственного существования, и превращает землю и влагу в пшеницу только благодаря самонадеянной вере в собственную способность сделать это на доверии или вере в себя, без которой он был бы

бессилен" . Только эмпирист может безбоязненно отважиться на подобные определения. Есть приобретение земли и влаги, которое зовется пшеницей, и это приобретение — созерцание и самоудовлетворенность этим созерцанием. Полевая лилия уже своим существованием воспеваает небеса, богов и богинь, то есть те элементы, которые она приобретает, созерцая. Какой организм не состоит из созерцаемых и приобретаемых элементов и случаев

2 Butler S. *La vie et l'habitude*. P., 1878. P. 86—87. 100

повторения воды, азота, углерода, хлоридов, сульфатов, в которых переплетаются таким образом все составляющие его привычки? Организмы пробуждаются под возвышенные речи третьей *Эннеады*: все — созерцание! Но, быть может, назвать все созерцанием — даже скалы и леса, животных и людей, даже Актеона и оленя, Нарцисса и цветов, наши действия и потребности — это и есть "ирония"? Но ирония, в свою очередь, — опять же созерцание, ничто иное, как созерцание... Плотин говорит: определяют свой образ и радуются ему, лишь обернувшись, чтобы созерцать то, откуда происходят.

Легко множить доводы, делающие привычку не зависимой от повторения: действовать никогда не значит повторять ни в происходящем, ни в законченном действии. Мы видели, что частное в действии, скорее, переменная, а общность — элемент. Но если верно, что общность — вовсе не повторение, она все же отсылает к повторению как к скрытой основе, на которой строится. Действие строится в порядке общности и поле соответствующих переменных лишь в силу сжатия элементов повторения. Однако это сжатие происходит не в себе, но в созерцающем мыслящем субъекте, дублирующем действующего. Чтобы соединить эти действия в одно более сложное, необходимо, чтобы первичные действия играли, в свою очередь, в каком-то "случае" роль элементов повторения, но всегда относительно созерцающей души, предполагаемой у субъекта этого сложного действия. Под действующим мыслящим субъектом есть малые созерцающие мыслящие субъекты, которые делают возможными действие и действующий субъект. Мы говорим "Я", лишь благодаря той тысяче свидетелей, которые в нас созерцают: "Я" всегда говорит третье лицо. Даже в крысу в лабиринте, в каждый ее мускул следует поместить нечто от этих созерцающих душ. Но поскольку созерцание не проявляется ни в один из моментов действия, поскольку оно всегда отстает и ничего не "делает" (хотя в нем совершается нечто — и нечто совсем новое), о нем легко забыть и интерпретировать целостный процесс возбуждения и реакции без всякой ссылки на повторение, поскольку такая ссылка проявляется только в связях реакций и возбуждений с созерцающими душами.

Выманить у повторения нечто новое, выманить различие — такова роль воображения или созерцающего множественного, расколотого сознания. Повторение же по своей сущности является воображаемым, ведь только воображение создает здесь "момент" *vis repetitiva** с точки зрения его образования, давая существование тому, что содержит в качестве элементов или случаев повторения. Воображаемое повторение — не ложное повторение, которое восполнило бы отсутствие подлинного, подлинное повторение

101

связано с воображением. Между повторением, постоянно разрушающимся в себе, и повторением, разворачивающимся и сохраняющимся для нас в пространстве изображения, было различие: для-себя повторения, воображаемое. Различие живет в повторении. С одной стороны, различие побуждает нас переходить от одного порядка повторения к другому как бы в длину: от мгновенного повторения, разрушающегося в себе, к повторению, активно представляемому посредством пассивного синтеза. С другой стороны, различие заставляет нас переходить от одного порядка повторения к другому в глубину, от одной общности к другой в самих пассивных синтезах. Движения головы клюющего цыпленка сопровождают в органическом синтезе сердцебиение, до того как позволят клевать в перцептивном синтезе зерна. И уже первоначально сформированная

сокращениями "тик" общность перераспределяется в частности более сложного повторения "тик-так", сокращающихся, в свою очередь, в ряде пассивных синтезов. Как бы то ни было, материальное и обнаженное повторение, так называемое повторение одинакового, — внешняя оболочка, подобная облезавшей коже, обнажающей ядро различия и более сложных внутренних повторений. *Различие существует между двумя повторениями*. Но ведь можно сказать и обратное — что повторение имеется, также существует между двумя различиями, что оно заставляет нас переходить от одного порядка различия к другому? Габриель Тард обозначал диалектическое развитие следующим образом: повторение как переход из состояния общих различий к различию особенному, от внешних различий к различию внутреннему, одним словом — повторение как дифференцирующее различия³.

3 Философия Габриеля Тарда — одна из последних великих философий Природы, она наследует Лейбницу. Она развивается в двух планах. В первом она вводит в игру три фундаментальные категории, которые управляют всеми феноменами: повторение, оппозицию, адаптацию. (См.: Тард Г. Социальные законы. СПб., 1906.) Однако оппозиция — лишь образ, в котором различие так распределяется в повторении, чтобы ограничить его, открыв новому порядку и новой бесконечности; когда жизнь, например, создает бинарные оппозиции жизнетворящих органов, она отказывается от неопределенного роста или размножения ради формирования ограниченных целостностей, достигая, таким образом, бесконечности другого вида сущностно иного повторения, а именно — поколение (См.: Tarde G. *L'opposition universelle*. P., 1897). Сама адаптация — образ, под которым скрещиваются повторяющиеся потоки, интегрируясь в высшее повторение. До такой степени, что *различие появляется между двумя видами повторения*, и каждое повторение предполагает различие соответствующего ему уровня (подражание как повторение изобретения, воспроизведение как повторение вариации, сияние как повторение завихрения, суммирование как повторение дифференциала... (См.: Тард Г. Законы подражания. СПб., 1892.)

Но в более глубоком смысле повторение скорее существует "для" различия. Ведь ни оппозиция, ни даже адаптация не выявляют свободный лик различия: различие, "которое ничему не противостоит и ничему не служит" как "окончательный конец вещей" (Tarde G. *L'opposition universelle*. P. 445). С этой точки зрения, повторение *расположено между двумя различиями*, заставляет нас переходить от одного порядка различия к другому: от внешнего различия к внутреннему, от простого различия к трансцендентному, от различия бесконечно малого к различию персональному и монадологическому. Повторение, следовательно, — процесс, при котором различие не увеличивается и не уменьшается, но процесс "различается" и "выступает как самоцель" (См.: Tarde G. *Monadologie et sociologie; La variation universelle* // *Essais et melanges sociologiques*. P., 1895). Совершенно неверно сводить социологию Тарда к психологизму или даже интерпсихологизму. Тард упрекает Дюркгейма в заданности того, что следует объяснять, — "похожести миллионов людей", например. Альтернативу безличных данных и Идей великих людей он заменяет на малые идеи маленьких людей, малые изобретения и интерференции подражательных течений. Тард основывает микросоциологию, которая не обязательно устанавливается между двумя индивидами, но уже обоснована в одном и том же индивиде (например, нерешительность как "бесконечно малая социальная оппозиция" или изобретение как "бесконечно малая социальная адаптация" — см. Тард Г. Социальные законы).

Посредством такого метода, прибегая к монографиям, можно было бы показать, каким образом повторение суммирует и интегрирует малые вариации, чтобы раз за разом выявлять различное по-разному. См. Tarde G. *La logique sociale*. P., 1893. Социальная логика. Философия Тарда в Целом такова: диалектика различия и повторения, которая основывает возможность микросоциологии на целой космологии.

Синтез времени учреждает настоящее во времени. Это не значит, что настоящее является измерением времени. Только настоящее существует. Синтез учреждает время как живое настоящее, а прошлое и будущее — как измерения этого настоящего. Тем не менее, это внутривременной синтез, означающий, что такое настоящее проходит. Несомненно, можно представить себе вечное настоящее: настоящее, растягивающееся во времени; достаточно перенести созерцание на бесконечность чередующихся мгновений. Но нет физической возможности такого настоящего: сокращение в созерцании всегда производит определение порядка повторения в соответствии с его элементом и случаями. Оно необходимо образует настоящее некоторой длительности, исчерпывающееся и проходящее настоящее, изменчивое сообразно видам, индивидам, организмам и органам рассматриваемых организмов. Два следующих друг за другом настоящих могут быть одновременны третьему, более растянутому по числу сокращаемых мгновений. Организм располагает длительностью настоящего, различными длительностями настоящего в зависимости от естественного значения сжатия его созерцающих душ. Это означает, что усталость действительно принадлежит созерцанию. Действительно, говорят, что устает тот, кто ничего не делает; усталостью отмечен момент, когда душа более не может вмещать созерцаемое, когда созерцание и сжатие разъединяются. Мы в одинаковой степени состоим как из усталости, так и созерцания. Поэтому такой феномен, как потребность, может пониматься в виде "нехватки" с точки зрения определенных им действия и активных

103

синтезов; или, наоборот, — как "пресыщенность", "усталость", с точки зрения обуславливающего его пассивного синтеза. Потребность отмечает именно границы изменчивого настоящего. Настоящее простирается между двумя возникновениями потребности и совпадает со временем длительности созерцания. *Повторение потребности* и всего, что от нее зависит, выражает собственное время синтеза времени, внутривременной характер этого синтеза. Повторение сущностно вписано в потребность, поскольку потребность зиждется на инстанции, сущностно затрагивающей повторение, которое образует для-себя повторения, для-себя некой длительности. Исходя из наших созерцаний, определяются все наши ритмы, резервы, время реакций, тысячи переплетений, настоящее и усталость, из которых мы состоим. Установленный порядок не позволяет опережать собственное настоящее или, скорее, собственные настоящие. Знаки, которые мы определили как габитусы или отсылающие друг к другу сокращения, всегда относятся к настоящему. Величие стоицизма состоит и в выявлении того, что любой знак — знак настоящего с точки зрения пассивного синтеза, где прошлое и будущее — лишь измерения самого настоящего (шрам — не знак прошлого ранения, но "настоящего факта ранения в прошлом"; скажем, что это созерцание ранения, сокращающее все мгновения, отделяющие меня от него живым настоящим). Или, скорее, в этом состоит истинный смысл различия между естественным и искусственным. Естественны знаки настоящего, отсылающие тем, что они значат, к настоящему; знаки, основанные на пассивном синтезе. Наоборот, искусственны знаки, отсылающие к прошлому или будущему как различным измерениям настоящего, от которых настоящее, возможно, будет, в свою очередь, зависеть; такие знаки включают активные синтезы, то есть переход от спонтанного воображения к активным способностям осмысленного представления, памяти и способности мышления.

Сама потребность неверно понимается исходя из отрицательных структур, соотносящих ее с деятельностью. Ссылки на производимую деятельность недостаточны, если не определена созерцательная почва, на которой она строится. Уже там, на этой почве, в отрицательном (потребность как нехватка) приходится видеть тень более высокой инстанции. Потребность выражает знание вопроса, прежде чем выразить небытие или отсутствие ответа. Созерцать — значит спрашивать. Не является ли свойством вопроса "выклянчивание" ответа? Вопрос представляет собой одновременно упрямство или

упорство, вялость, усталость, соответствующие потребности. Какая разница?.. Такой вопрос созерцательная душа задает повторению, выключившая у повторения ответ. Созерцания являются вопросами, а наполняющие их сокращения подобны

104

конечным утверждениям, зарождающимся так, как зарождаются настоящие в вечном настоящем, в пассивном синтезе времени. Концепции отрицательного возникают из нашего нетерпения понять потребность исходя из активных синтезов, которые, действительно, вырабатываются только на этой основе. Более того: если мы вновь поставим эти активные синтезы на основу, которую они предполагают, мы увидим, что деятельность означает скорее создание проблемных полей, связанных с вопросами. Вся область поведения, переплетение искусственных и естественных знаков, вторжение инстинкта и обучения, памяти и способности мышления показывают, как вопросы созерцания становятся активными проблемными полями. Первому синтезу времени соответствует первый комплекс вопрос-задача, каким он предстает в живом настоящем (неотложность жизни). Это живое настоящее, а с ним и вся органическая и психическая жизнь покоятся на привычке. Вслед за Кондильяком мы должны рассматривать привычку как основу, из которой проистекают все остальные психические феномены. Но при этом все другие феномены либо покоятся на созерцаниях, либо ими являются — даже потребность, даже вопрос, даже "ирония".

Итак, тысяча привычек, из которых мы состоим — сокращения, созерцания, претензии, сомнения, удовлетворения, усталость, изменчивые настоящие, — образуют базовую область пассивных синтезов. Пассивный Мыслящий субъект определяется не просто восприимчивостью, то есть способностью испытывать ощущения, а сокращающим созерцанием, создающим сам организм до того, как создаются ощущения. При этом мыслящему субъекту вовсе не свойственна простота: недостаточно умножать его, придавать ему относительный характер, сохраняя при этом умеренную простую форму. Мыслящие субъекты — личинки субъектов; мир пассивных синтезов создает систему мыслящего субъекта в условиях, требующих определения, но это система распавшегося мыслящего субъекта. Мыслящий субъект возникает, когда где-то появляется беглое созерцание, где-то начинает работать машина сжатий, способная в какой-то момент выманить различие у повторения. Мыслящий субъект лишен модификаций, он сам — модификация; этот термин обозначает именно выключенное различие. В конечном счете являются тем, что *имеют*, через иметь здесь формируется бытие или *существует* пассивный мыслящий субъект. Всякое сокращение — сомнение, претензия, выражающее таким образом ожидание или право на то, что сокращает; оно разрушается, как только его объект ускользает. Сэмюэл Беккет во всех своих произведениях описывает целый перечень странностей, которым личинки субъектов предаются с усталостью и страстью: ряд камешков Моллоу, бисквиты Мерфи, особенности Мэйлон — речь всегда идет о том,

105

чтобы выманить маленькую разницу, слабую общность у повторения элементов и у организации случаев. Безусловно, одно из глубинных намерений "нового романа" — достичь, по ту сторону активного синтеза, области пассивных синтезов, создающих нас; изменений, тропизмов, незначительных особенностей. И во всех этих составляющих усталости, ничтожных самоудовлетворениях, смехотворной самоуверенности, во всей своей нищете и бедности распавшийся мыслящий субъект все еще воздает хвалу Господу, то есть тому, что созерцает, сокращает, чем обладает.

* * *

Первый синтез времени, будучи первоначальным, является при этом внутривременным. Он утверждает время как настоящее, но как проходящее настоящее. Время не выходит из настоящего, но настоящее не перестает двигаться скачками, мешающими друг другу. Таков парадокс настоящего: учредить время, но в этом установленном времени —

проходить. Мы не должны отвергать необходимое следствие этого: *нужно другое время, в котором происходит первый синтез времени*. Последний с необходимостью отсылает ко второму синтезу. Настаивая на конечности сокращения, мы показали его результат, но совсем не показали, почему настоящее проходит, что мешает ему быть соразмерным времени. Первый синтез, синтез привычки, действительно, основание времени, но мы должны различать основание и обоснование. Основание касается почвы и показывает, каким образом нечто устанавливается на этой почве, занимает ее и владеет ею; обоснование же скорее сходит с небес, идет от вершины к основанию, соизмеряет почву и ее владельца по праву собственности. Привычка — основание времени, зыбкая почва, занятая настоящим, которое проходит. Проходить — именно такова претензия настоящего. Но то, что заставляет настоящее проходить, присваивает настоящее и привычку, должно быть определено как обоснование времени. Обоснование времени — это Память. Мы видели, что память как активный производный синтез покоится на привычке: действительно, все покоится на основании. Но этим еще не дано то, что образует память. Если память основана на привычке, она должна обосновываться другим пассивным синтезом, отличным от привычки. А пассивный синтез привычки сам отсылает к тому более глубинному пассивному синтезу, который присущ памяти: Габитус и Мнемозина, или союз неба и земли. Привычка — первоначальный синтез времени, учреждающий жизнь настоящего, которое проходит. Память — основной синтез времени, учреждающий бытие прошлого (то, что делает настоящее преходящим).

106

Прежде всего следует сказать, что прошлое зажато между двумя настоящими — тем, которое было, и тем, по отношению к которому оно прошло. Прошлое — не само это прошедшее настоящее, но нацеленный на него элемент прошлого. Тогда частное заключено в цели, то есть в том, что "прошло", тогда как само прошлое, "было", сущностно общее. Прошлое вообще — элемент нацеливания на каждое прошедшее настоящее в частности, как частное. В соответствии с гуссерлевой терминологией мы должны различать удержание и воспроизведение. Но то, что мы назвали выше удержанием привычки, было состоянием последовательных мгновений, сжатых в актуальном настоящем некоторой длительности. Эти мгновения образовали частное, то есть недавно прошедшее, естественно принадлежащее актуальному настоящему; что же до самого настоящего, открытого будущему в его ожидании, оно образовало общее. Напротив, с точки зрения воспроизведения памяти, прошлое (как опосредование настоящих) стало общим, а настоящее (как актуальное, так и прошедшее) стало частным. В той степени, в какой прошлое вообще — элемент, который можно нацелить на каждое прошедшее настоящее, сохраняющееся в нем, это прошедшее настоящее оказывается "представленным" в актуальном. Границы репрезентации или воспроизведения в действительности определены меняющимися отношениями сходства и смежности, известными под названием ассоциации. Ведь прошедшее настоящее, чтобы быть представленным, походит на актуальное и разделяется на частично одновременные настоящие очень разной длительности, отныне смежные друг Другу, и, в конечном итоге, — смежные актуальности. Значимость ассоциационизма в основании на отношениях ассоциации целой теории искусственных знаков.

Итак, прошедшее настоящее не представлено в актуальном, если само актуальное не представлено в этом представлении. Репрезентации присуще представлять не только нечто, но и собственную репрезентативность. Прошедшее и актуальное настоящее не подобны, таким образом, двум последовательным мгновениям на линии времени, но актуальное обязательно содержит дополнительно измерение, благодаря которому оно репрезентирует прошедшее, в котором также и репрезентируется. Актуальное настоящее рассматривается не как будущий предмет воспоминания, но как то, что отражается, формируя при этом воспоминание о прошедшем настоящем. Активный синтез имеет тогда два соотносимых, хотя и не симметричных аспекта: воспроизведение и отражение,

припоминание и узнавание, память и понимание. Нередко замечали, что отражение включает нечто большее, чем воспроизведение; но это нечто большее — только дополнительное измерение, в котором

107

любое настоящее отражается как актуальное представляя в то же время прошедшее.

"Любое состояние сознания требует еще одного измерения кроме того, воспоминания о котором оно содержит"⁴.

Таким образом, принцип репрезентации под двойным углом зрения — воспроизведение прошедшего настоящего и отражение актуального, — такой активный синтез памяти основывается на пассивном синтезе привычки, поскольку последний учреждает любое возможное настоящее вообще. Между ними существует глубинное различие: асимметрия состоит теперь в постоянном увеличении измерений, в их бесконечном разрастании. Пассивный синтез привычки учреждал время как *сокращение* мгновений в условиях настоящего, а активный синтез памяти учреждает его как *вкладывание* настоящих друг в друга. Вся проблема в том, на каких условиях это происходит? То или иное прошедшее настоящее оказывается воспроизводимым, а актуальное настоящее отражается посредством чистого элемента прошлого, как прошлого вообще, *a priori*. Прошрое, далекое оттого, чтобы происходить из настоящего или из представления, предполагается любым представлением. В этом смысле хотя активный синтез памяти и основывается на пассивном (эмпирическом) синтезе привычки, зато он может быть обоснован только другим пассивным (трансцендентальным) синтезом, свойственным самой памяти. Тогда как пассивный синтез привычки учреждает во времени живое настоящее, превращая прошлое и будущее в два асимметричных элемента этого настоящего, пассивный синтез памяти учреждает во времени чистое прошлое и превращает прошедшее и актуальное настоящее (то есть из настоящего в воспроизведении и будущего в отражении) в два асимметричных элемента этого прошлого как такового. Но что означает чистое прошлое, *a priori*, вообще, или как таковое? *Материя и память*, быть может, является великой книгой потому, что Бергсон глубоко проник в область этого трансцендентального синтеза чистого прошлого и выявил все присущие ему парадоксы.

Напрасно претендовать на восстановление прошлого, исходя лишь из одного из застрявших в нем настоящих, будь то настоящее прошедшее или то, по отношению к которому оно теперь прошло. Мы, действительно, не можем считать, что прошлое образуется после того, как было настоящим, либо потому, что появляется новое настоящее. Если бы прошлое ждало нового настоящего, чтобы образоваться как прошедшее, прошедшее настоящее никогда бы не ушло, а новое не пришло. Никогда бы настоящее не прошло, если бы не было "в то же время" и прошлым, и настоящим; никогда бы прошлое не образовалось, если бы в "то же время" не

4 Souriau M. *Le Temps*. P., 1937. P. 55.

108

учреждалось, будучи настоящим. Первый парадокс таков: современность прошлого и настоящего, которым оно *было*. Он дает нам основание проходящего настоящего. В силу того что прошлое современно себе как настоящему, любое настоящее проходит, и проходит в пользу нового настоящего. Из этого вытекает второй парадокс, парадокс сосуществования. Поскольку каждое прошлое современно настоящему, которым оно было, то все прошлое сосуществует с новым настоящим, по отношению к которому оно теперь прошло. Прошлое больше не находится "в" этом втором настоящем; не более, чем "после" первого. Отсюда бергсоновская идея, что каждое актуальное настоящее — лишь все прошлое целиком в самом сжатом виде. Прошлое не заставляет проходить одно из настоящих, не вызывая появления другого, но само не проходит и не приходит. Вот почему, далеко не будучи измерением времени, оно — синтез всего времени целиком, а настоящее и будущее — лишь его измерения. Нельзя сказать — прошлое было. Оно

больше не существует, уже не существует, но упорствует, оно содержится — оно *есть*. Оно упорствует своим прошедшим настоящим, оно содержится в актуальном или новом настоящем. Оно — в-себе времени как последнее основание перехода. В этом смысле оно образует чистый, общий элемент, *a priori* любого времени. Действительно, когда мы говорим, что прошлое современно настоящему, которым оно *было*, мы с необходимостью исходим из прошлого, которое никогда *не было* настоящим, поскольку оно не образуется "*после*". Его способ быть современным себе в качестве настоящего состоит в том, чтобы учреждаться как предполагаемое настоящим, которое проходит, и заставлять его проходить. Его способ сосуществования с новым настоящим состоит в том, чтобы утверждаться, сохраняться в себе как предполагаемое новым настоящим, которое появляется, лишь сжимая его. Таким образом, парадокс предсуществования дополняет два других: каждое прошедшее современно настоящему, которым оно было, все прошлое сосуществует с настоящим, относительно которого оно прошло; но чистый элемент прошлого вообще предсуществует настоящему, которое проходит. Следовательно, есть существенный элемент времени (прошлое, никогда не бывшее настоящим), играющий роль обоснования. Сам он не представлен. Представлено же всегда только настоящее — как прошедшее или актуальное. Но именно посредством чистого прошлого время

5 Эти три парадокса являются предметом главы III "*Материи и памяти*". (Исходя из этих трех аспектов, Бергсон противопоставляет чистое прошлое или чистое воспоминание, которое *есть*, не имея психологического *существования*, и представление, иначе говоря психологическую реальность образа-воспоминания.)

109

таким образом разворачивается в представлении. Трансцендентальный пассивный синтез относится к этому чистому прошлому с тройной точки зрения — современности, сосуществования и предсуществования. Активный синтез, напротив — представление настоящего с двойственной точки зрения — воспроизведения старого и отражения нового. Последнее обосновано первым; и если новое настоящее всегда располагает дополнительным измерением, то потому, что отражается в части чистого прошлого вообще, тогда как прошедшее настоящее только видится *сквозь него* как частное. Если мы сравним пассивный синтез привычки и пассивный синтез памяти, то увидим, как изменилось распределение повторения и сжатия. Без сомнения, как бы то ни было, настоящее предстает как плод сжатия, но отнесенного к совсем иным измерениям. В одном случае настоящее — самое сжатое состояние мгновений или следующих друг за другом элементов, не зависимых в себе друг от друга. В другом случае настоящее означает самую сильную степень сжатия прошлого в целом, которое в себе подобно сосуществующему единству. Действительно, предположим соответственно требованиям второго парадокса, что прошлое не сохраняется в настоящем, по отношению к которому оно прошло, а сохраняется в себе, и актуальное настоящее — только максимальное сжатие всего этого прошлого, сосуществующего с *ним*. Потребовалось бы прежде, чтобы все это прошлое сосуществовало *с самим собой* в различных степенях расслабления... и сжатия. Настоящее — самая сжатая степень сосуществующего с ним прошлого, только если прошлое прежде сосуществует с самим собой в бесконечности различных степеней расслабления и сжатия, в бесконечности уровней (таков смысл знаменитой бергсоновской метафоры конуса или четвертый парадокс прошлого). Рассмотрим, что называют повторением в жизни, точнее в духовной жизни. Настоящие следуют друг за другом, наскакивая друг на друга. Вместе с тем у нас создается впечатление,

6 Бергсон А. *Материя и память*: "То же самое психологическое переживание может повторяться, таким образом, бесконечное число раз в последовательных слоях памяти, и один и тот же духовный акт может разыгрываться на самых различных высотах" (Бергсон А. Собр. соч. Том первый. М., 1992. С. 224); "... вмещаются ... тысячи и тысячи повторных

воспроизведении нашей психологической жизни, изображаемых сечениями А' В', А" В" и т. д. того же конуса" (Там же. С. 262). Заметим, что повторение здесь касается психологической жизни, но само психологическим не является: психология, действительно, начинается только с образа-воспоминания, тогда как сечения или этажи конуса вырисовываются в чистом прошлом. Речь идет, следовательно, о мета-психологическом повторении психологической жизни. С другой стороны, когда Бергсон говорит о "последовательных слоях", то слово *последовательные* должно быть понято лишь фигурально, сообразно функции глаза, который смотрит на предложенный Бергсоном рисунок; ибо в подлинной их реальности о всех слоях говорят, что они сосуществуют.

110

что каким бы значительным ни были несоответствие или возможная противоположность следующих друг за другом настоящих, каждое из них разыгрывает на разных уровнях "одну и ту же жизнь". Это то, что называют судьбой. Судьба никогда не состоит в отношениях детерминизма, в последовательности между настоящими, которые следуют друг за другом согласно порядку представленного времени. Судьба включает в промежутки между следующими друг за другом настоящими нелокализуемые связи действия на расстоянии, системы реприз, резонансов и откликов, объективные случайности, сигналы и знаки, роли, которые трансцендируют пространственные положения и временные последовательности. О настоящих, которые следуют друг за другом и выражают судьбу, можно сказать, что они всегда разыгрывают одно и то же, одну и ту же историю, за исключением разницы уровней: тут более или менее расслаблено, там более или менее сжато. Вот почему судьба так плохо согласуется с детерминизмом и так хорошо — со свободой: свобода — это выбор уровня.

Последовательность актуальных настоящих — лишь проявление чего-то более глубокого: способа, которым каждый из нас восстанавливает всю свою жизнь, но на ином уровне и в другой степени, чем предшествующие, при том, что уровни и степени сосуществуют и предлагаются на наш выбор из глубины прошлого, которое никогда не было настоящим. Мы называем эмпирическим характер связи последовательности и одновременности между составляющими нас настоящими, характер их ассоциаций согласно причинности, смежности, подобию и даже оппозиции; а ноуменальным — характер связей виртуального сосуществования уровней чистого прошлого, которое каждое настоящее только актуализирует или же представляет один из его уровней. Одним словом, то, что мы эмпирически переживаем как последовательность настоящих, различных с точки зрения активного синтеза, это также и *постоянно возрастающее в пассивном синтезе сосуществование уровней прошлого*. Каждое настоящее включает целиком какой-то уровень целого, но это уже уровень расслабления или сжатия. Иначе говоря: знак настоящего — *переход* к пределу, максимальное сжатие, санкционирующее как таковое выбор некоего уровня, самого в себе сжатого или расслабленного, из бесконечности других возможных уровней. То, что мы говорим об одной жизни, можно сказать о многих. Каждая жизнь, будучи настоящим, которое проходит, может возобновить Другую жизнь на ином уровне: как если бы философ и обжора, преступник и святой играли одно и то же прошлое на разных Уровнях гигантского конуса. Это называют метампсихозом. Каждый выбирает свою высоту или свой тон, возможно и слова, но

111

воздух у всех одинаковый и под всеми словами — то же тра-ля-ля на всех возможных тонах и высотах.

Есть большое различие между двумя повторениями, материальным и духовным. Первое — повторение мгновений или независимых последовательных элементов; второе же — есть повторение Всего на различных сосуществующих уровнях (как говорил Лейбниц, "повсюду и всегда существует одна и та же вещь с различными степенями совершенства"!)

Оба эти повторения также находятся в очень разных связях с самим "различием". У первого различие выключено в той мере, в какой элементы или мгновения сжимаются в живом настоящем. В другое же оно включено настолько, насколько Все включает различие своих уровней. Одно — голое, другое — одетое; одно относится к частям, другое — к целому; одно — к последовательности, другое — к сосуществованию; одно актуально, другое — виртуально; одно — горизонтально, другое — вертикально. Настоящее всегда является сокращенным различием, но в одном случае оно сжимает неразличимые моменты, в другом — до предела сжимает дифференциальный уровень целого, в свою очередь состоящего из расслаблений и сокращений. Так что различие самих настоящих заключено между двумя повторениями — повторением простых мгновений, из которых его выманивают, и повторением уровней целого, в которое его включают. Согласно бергсоновской гипотезе, следует понимать голое повторение как внешнюю упаковку повторения одетого: то есть последовательное повторение мгновений — как самый расширенный из сосуществующих уровней, материя — как сон или самое ненапряженное прошлое сознание. Ни одно ни другое из этих двух повторений, собственно говоря, непредставимо. Дело в том, что материальное повторение разрушается по мере возникновения, и может быть представлено только активным синтезом, переносящим его элементы в пространство расчетов и хранения; но в то же время это повторение, став объектом представления, оказывается подчиненным тождеству элементов или сходству случаев, которые сохранены и подсчитаны. Духовное повторение вырабатывается в бытие в-себе прошлого, в то время как представление достигает и касается только настоящих в активном синтезе, подчиняя тогда любое повторение тождеству актуального настоящего в рефлексии и сходству прошедшего в воспроизведении.

Пассивные синтезы безусловно являются суб-репрезентативными. Но для нас весь вопрос в том, чтобы узнать, можем ли мы

7 Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении... Кн. I, гл. 1. // Лейбниц Г. В. Соч. в четырех томах. М., 1983. Т. 2. С. 72. Перев. Т. С. Юшкевича.

112

проникнуть в пассивный синтез памяти. Прожить некоторым образом бытие в-себе прошлого, как мы проживаем пассивный синтез привычки. Все прошлое сохраняется в себе, но как спасти его для нас, как проникнуть в это в-себе, не сводя его к прошедшему настоящему, каким оно было, или к актуальному настоящему, по отношению к которому оно прошло? Как спасти его *для нас*? Примерно здесь Пруст продолжает, ретранслирует Бергсона. Поскольку кажется, что уже давно ответ был дан: это воспоминание. Оно, действительно, указывает на пассивный синтез или произвольную память, сущностно отличающуюся от любого активного синтеза произвольной памяти. Комбрэ возникает не в настоящем или возможном, но в не прожитом великолепии, как чистое прошлое, открывающее, наконец, свою двойную несводимость к настоящему, каким оно было, и к актуальному настоящему, которым оно могло бы быть, в пользу их столкновения. Прошедшие настоящие можно представить себе в активном синтезе по ту сторону забвения в той степени, в которой забвение эмпирически побеждено. Но там, в Забвении, незапамятный Комбрэ возникает в виде прошлого, никогда не бывшего настоящим: в-себе Комбрэ. Если есть в-себе прошлого, то воспоминание является его ноуменом или вложенным в него мышлением. Воспоминание не просто отсылает нас от актуального настоящего к прошедшим настоящим, от недавней любви к детским влюбленностям, от возлюбленных — к нашим матерям. Здесь тоже связь настоящих, которые проходят, не дает отчета о чистом прошлом, использующем это им на благо, чтобы возникнуть в представлении: Пресвятая Дева, никогда не жившая, по ту сторону возлюбленной и матери, сосуществующая с первой и современная второй. Настоящее существует, но только прошлое настаивает и предстает стихией, в которой проходит настоящее,

настоящие сталкиваются. Эхо двух настоящих образует только настойчивый вопрос, который в представлении развивается в проблемное поле, с настойчивым императивом искать, ответить, решить. Но ответ всегда приходит со стороны: всякое воспоминание эротично, будь то о городе или о женщине. Эрос, ноумен всегда заставляет нас проникать в это чистое прошлое в-себе, в это девственное повторение — Мнемозину. Это спутник, жених Мнемозины. Откуда у него такая власть, почему исследование чистого прошлого эротично? Почему Эрос одновременно хранит тайну вопросов и ответов, упорства всего нашего существования? Но, быть может, мы еще не располагаем последним словом; быть может, есть третий синтез времени...

113

* * *

Нет ничего поучительнее во временном отношении, то есть с точки зрения теории времени, чем различие между кантовским *cogito u cogito* картезианским. Все происходит так, как будто *cogito* Декарта оперирует двумя логическими величинами: определением и неопределенным существованием. Определение (*я мыслю*) включает неопределенное существование (*я существую*, поскольку "чтобы мыслить, нужно существовать") и определяет его именно как существование мыслящего существа: *я мыслю*, следовательно, *я существую*, *я* — мыслящая вещь. Вся кантовская критика сводится к возражению Декарту, что невозможно прямо перенести определение на неопределенное. Определение *я мыслю*, конечно, включает нечто неопределенное, *я существую*; но еще ничто не говорит нам о том, как это неопределенное может определяться через *я мыслю*. "В сознании, которое я имею о себе самой чистой мыслью, я являюсь самым бытием; верно, что ничего из этого бытия еще не дано мне для мышления"⁸. Кант добавляет третью логическую величину: определяемое или, скорее, форму, в которой неопределенное является определяемым (через определение). Этой третьей величины достаточно для того, чтобы превратить логику в трансцендентальную инстанцию. Она учреждает открытие Различия не как эмпирического различия между двумя определениями, но трансцендентального Различия между Определением и тем, что оно определяет, — уже не как разделяющее внешнее различие, но Различие внутреннее, *a priori*, соотносящее бытие и мышление. Знаменитый ответ Канта: форма, в которой неопределенное существование становится определяемым через *Я мыслю*, есть форма времени...⁹. Это ведет к крайним выводам: мое неопределенное существование может быть определено только во времени, как существование феномена, пассивного или воспринимающего феноменального субъекта, *появляющегося во времени*. Так что спонтанность, которую я осознаю в *Я мыслю*, не может быть понята как атрибут субстанционального и спонтанного существа, а только как переживание пассивного мыслящего субъекта, чувствующего, что его собственное мышление, его собственный рассудок, то, чем он говорит Я, производится в нем и на нем, но не им самим. И начинается длинная нескончаемая история: Я — это другой, или парадокс глубокого смысла. Активность мышления относится к воспринимающему существу, пассивному субъекту, скорее представляющему себе эту деятельность, а не действующему; скорее

⁸ Кант И. Критика чистого разума. Общее замечание о переходе от рациональной психологии к космологии//Кант И. Соч. шести томах. М., 1964. Т. 3. С. 387.

⁹ Кант И. Указ. соч. Аналитика понятий. Глава вторая. Раздел второй, § 25.

114

чувствующему ее результат, а не обладающему инициативой; проживающему ее как Другой в нем. К *Я мыслю* и *Я существую* следует добавить мыслящий субъект, то есть пассивную позицию (то, что Кант называет восприимчивостью интуиции); к определению и неопределенному — форму определимого, то есть время. Слово "добавить" — неудачно, поскольку речь идет, скорее, о том, чтобы провести различие и ввести его в бытие и мышление. Я как бы насквозь прорезано трещиной, оно надломлено чистой и пустой

формой времени. В этой форме оно — коррелят пассивного появляющегося во времени мыслящего субъекта. Надлом или трещина Я, пассивность мыслящего субъекта — вот что значит время; в корреляции пассивного мыслящего субъекта и треснувшего Я состоит открытие трансцендентального или элемент коперниковской революции. Декарт делал такое заключение, сводя *cogito* к мгновению, исключая время, вверяя его Богу в действии непрерывного творения. В более общем смысле, у предполагаемого тождества Я нет иного гаранта, кроме единства самого Бога. Поэтому замена точки зрения "Я" на точку зрения "Бога" имеет гораздо меньшее значение, чем об этом говорят, поскольку одно сохраняет тождество, которым оно как раз и обязано другому. Бог продолжает жить, пока Я располагает существованием, простотой, тождеством, которые выражают все его сходство с божественным. И наоборот, смерть Бога не дает существовать тождеству Я, но устанавливает и включает в него сущностное несходство, "отметину" вместо меты или печати Бога. Кант очень глубоко увидел это, по крайней мере однажды, в *Критике чистого разума*: одновременное исчезновение рациональной теологии и рациональной психологии, способ, которым спекулятивная смерть Бога влечет надлом Я. Если самое большое начинание трансцендентальной философии состоит во введении формы времени в мышление как таковое, то эта форма, в свою очередь, как чистая и пустая, непременно означает мертвого Бога, треснувшее Я и пассивный мыслящий субъект. Правда, Кант не продолжил это начинание; Бог и Я практически воскресают. Даже в спекулятивной области трещина быстро заполняется новой формой тождества, активного синтетического тождества, тогда как пассивный мыслящий субъект определяется только восприимчивостью, не обладая, таким образом, какой-либо способностью синтеза. Мы, напротив, уже видели, что восприимчивость как способность испытывать чувства были лишь следствием и что пассивный мыслящий субъект глубинно учрежден пассивным же синтезом (созерцание — сокращение). Из этого вытекает возможность получать впечатления или ощущения. Невозможно сохранить кантовское распределение, представляющее собой высочайшее усилие

115

спасти мир представления; синтез понимается в нем как активный и призывает к новой форме тождества в Я, пассивность же понимается как простая восприимчивость без синтеза. Совсем иная оценка пассивного мыслящего субъекта позволяет возобновить начинание Канта, а форме времени — удерживать одновременно мертвого Бога и надломленное Я. В этом смысле правильно будет сказать, что выход из кантианства найден не Фихте или Гегелем, но только Гёльдерлином, открывающим пустоту чистого времени, и в этой пустоте одновременно — непрерывное отклонение божественного, продолжающийся надлом Я и присущую мыслящему субъекту страсть¹⁰. В этой форме времени Гёльдерлин видел сущность трагического, в злоключениях Эдипа — взаимодополнительные лики инстинкта смерти. Возможно ли, чтобы кантовская философия была бы наследницей Эдипа?

Но заключается ли авторитетный вклад Канта во введении времени в мышление как таковое? Как представляется, платоновское припоминание уже обладало этим смыслом. Врожденность — миф в той же мере, что и припоминание: но это миф мгновенного, почему он и подходит Декарту. Когда Платон явно противопоставляет припоминание врожденному, он хочет сказать, что последнее представляет лишь абстрактный образ знания, но что реальное движение познания предполагает различение в душе "до" и "после", то есть введение первичного времени, чтобы забыть то, что мы знали, поскольку нам случается вновь найти то, что мы забыли, во вторичном времени'. Весь вопрос в следующем: в какой форме припоминание вводит время? Даже для души речь идет о времени физическом, времени *Physis*, периодическом или циркулярном, подчиненном событиям, которые в нем протекают, или движениям, которые оно мерит, превратностям, которые его дробят. Это время, несомненно, находит обоснование в-себе, то есть в чистом прошлом Идеи, которое ориентирует круговой порядок настоящих, следуя их

увеличивающемуся или уменьшающемуся сходству с идеалом, но которое также и выводит из круга душу, сумевшую сохранить или найти для себя страну, принадлежащую в-себе. Тем не менее Идея подобна обоснованию, исходя из

10 О чистой форме времени и надломе или "цезуре", которые она вносит в Я, см.: Holderlin, *Remarques sut Oedipe, Remarques sut Antigone* (10/18) и комментарии Жана Бофре, который настойчиво подчеркивает влияние Канта на Гельдерлина. См.: Beaufret J. *Holderlin et Sophocle*. P. 16—26. (В связи с темой "надлома" Я, сущностно связанной с формой времени, понятой как инстинкт смерти, напомним о трех великих, хотя и очень разных литературных произведениях: *Человек — зверь* Э. Золя, *Надлом* Ф. С. Фитцджеральда. *Под вулканом* М. Лоури.)

11 О недвусмысленном противопоставлении припоминания и врожденного. См.: Платон. *Федон*, 76 a-d.

116

которого последовательные настоящие располагаются в круге времени; так что определяющее идею чистое прошлое еще обязательно выражается в терминах настоящего как *мифическое* прошедшее прошлое. Таким двусмысленным был уже второй синтез времени — двусмысленность Мнемозины. С высоты своего чистого прошлого она превосходит мир представления и господствует над ним; она — обоснование, в-себе, ноумен, Идея. Но она еще связана с тем представлением, которое обосновывает. Она возвышает принципы репрезентации, а именно — тождество, придавая ему характер незапамятного образца, а также подобие, придавая ему характер образа в настоящем: Одинаковое и Подобное. Она несводима к настоящему, превосходит репрезентацию; вместе с тем она лишь придает кругообразность или бесконечность представлениям о настоящих (даже у Лейбница или Гегеля Мнемозина все еще обосновывает развитие представления до бесконечности). Недостаточность обоснования — в его относительности к тому, что оно обосновывает, заимствовании черт того, что обосновывается, самоутверждении через них. Именно в этом смысле оно и создает круг: скорее вводит движение в душу, чем время — в мышление. В силу того что обоснование в некотором смысле "коленчато" и должно вывести нас вовне, второй синтез времени переходит в третий, отрицающий иллюзию в-себе как еще один коррелят репрезентации. В-себе прошлого и повторение в воспоминании составили бы некий "эффект", подобный оптическому или, скорее, эротическому эффекту самой памяти.

Что же означает пустая форма времени или третий синтез? Северный принц говорит: "Время сорвалось с петель". Возможно ли, чтобы северный философ говорил то же самое и стал гамлетовским, будучи эдиповым? Петля, *cardo*, что обеспечивает подчинение времени именно основным моментам измеряемых им периодических движений (время, число движений как души, так и мира). Сорвавшееся с петель время означает, напротив, обезумевшее время, вышедшее за данную ему богом кривизну, освободившееся от своего слишком простого кругового вида, избавившееся от событий, составлявших его содержание, порвавшее связь с движением, одним словом — открывающее себя как пустая и чистая форма. Само время происходит (то есть, очевидно, перестает быть кругом), а не что-то происходит в нем (следуя слишком простой форме круга). Оно перестает быть количественным и становится порядковым, чистым порядком времени. Гельдерлин говорил, что оно перестает "рифмоваться", поскольку неодинаково распределяется по обе стороны "цезуры", после которой начало и конец не совпадают. Мы можем определить порядок времени как чисто формальное распределение неравного, подчиненное цезуре. Тогда

117

различается более или менее длительное прошлое и обратно пропорциональное ему будущее; но будущее и прошлое не являются здесь эмпирическими и динамическими определениями времени: это — формальные фиксированные признаки, вытекающие из

порядка *a priori* как статического синтеза времени. Обязательно статического, поскольку время более не подчинено движению; это — форма самого радикального изменения, но форма изменения не изменяется. Трещину Я образует цезура, раз и навсегда определяемые ею до и после (цезура — именно точка рождения надлома).

Отрекшееся от эмпирического содержания, опрокинувшее собственное обоснование время определяется не только формальным пустым порядком, но и *системой, рядом*. Прежде всего идея системы времени соответствует следующему: некая цезура должна быть определена в образе какого-то действия, уникального и замечательного события, адекватного времени в целом. Этот образ существует в разорванной на две неравные части форме, и, тем не менее, именно так он объединяет систему времени. Его следовало бы назвать символом в силу включаемых и объединяемых неравных частей, но объединяемых в качестве неравных. Такой адекватный системе времени символ находит многообразное выражение: сорвать, например, время с петель; взорвать солнце; броситься в вулкан, убить Бога или отца. Этот символический образ учреждает систему времени, поскольку объединяет цезуру, предшествующее и следующее за ней. Но он делает возможным и временной ряд, производя неравное распределение. Действительно, всегда бывает момент, когда образ действия предстает как "превосходящий меня". Вот что *a priori* определяет прошлое или предшествующее: неважно, свершилось событие или нет, предпринято ли действие; не по этому эмпирическому критерию распределяются прошлое, настоящее и будущее. Эдип уже совершил свое действие, Гамлет — еще нет; но в любом случае они проживают первую часть символа в прошлом, живут и отброшены в прошлое, так как чувствуют, что образ действия им несоразмерен. Второе время, отсылающее к самой цезуре, — настоящее метаморфозы, становление-равенство действию, раздвоение мыслящего субъекта, проекция идеального мыслящего субъекта на образ действия (оно отмечено морским путешествием Гамлета или результатом расследования Эдипа:

герой становится "способным" на действие). Что же до третьего времени, которое открывает будущее, то оно означает, что событие, действие обладают тайной связностью, исключаяющей связность мыслящего субъекта, оборачиваясь против него, ставшего равным им, разрывая его на тысячи частей, как будто бы создатель нового мира унесен и развеян взрывом того, что он породил и умножил: мыслящий субъект приравнен к непрерывному в себе.

118

Таким образом, треснувшее Я, следуя порядку времени, и разделенный мыслящий субъект, следуя временному ряду, соответствуют друг Другу и находят общий выход: в человеке без имени, без семьи, без качеств, без мыслящего субъекта и Я, в "плебейском" держателе тайны — уже сверхчеловеке, чьи разрозненные органы вращаются вокруг возвышенного образа.

Все — повторение во временном ряду относительно этого символического образа. Само прошлое — повторение из-за нехватки, готовящее другое повторение, порожденное метаморфозой в настоящем. Историк порой ищет эмпирические соответствия между настоящим и прошлым; но сколь бы ни была богата эта сеть исторических соответствий, она образует повторение только по сходству или аналогии. В действительности, прошлое — само по себе повторение, настоящее — тоже, хотя и двумя разными способами, повторяющимися друг в друге. Нет фактов повторения в истории, но повторение — историческое условие, при котором действительно возникает нечто новое. Подобие Лютера и Павла, Революции 89 г. и Римской республики и т. д. проявляется не в мышлении историка. Революционеры прежде всего решили для себя, что будут жить как "воскресшие римляне", прежде чем обрести способность к действию, которое они начали с повторения по образу собственно прошлого, то есть в условиях необходимой самоидентификации с образом исторического прошлого. Повторение — прежде всего *условие* действия, а *потом* уже понятие *рефлексии*. Мы производим нечто новое лишь

при условии повторения один раз на манер прошлого, другой — настоящего метаморфозы. То, что произведено, само абсолютно новое, в свою очередь, ничто иное, как повторение, третье повторение, на этот раз от избытка, будущего как вечного возвращения. И хотя мы могли бы показать вечное возвращение как представляющее весь ряд или систему времени, прошлое и настоящее не меньше чем будущее, этот показ остался бы только предварительным и имел бы лишь проблематичную и неопределенную ценность и функцию только постановки проблемы вечного возвращения. В своей эзотерической истинности вечное возвращение касается и может касаться только третьего времени этого ряда. Оно определяется лишь в нем. Вот почему оно дословно названо верой будущего, верой в будущее. Вечное возвращение касается только нового, то есть произведенного при условии нехватки, посредством метаморфозы. Но оно не возвращает ни *условия*, ни *агента действия*; напротив, оно изгоняет, отрицает их всей своей центробежной силой. Оно учреждает автономию произведенного, независимость произведения. Это повторение от избытка, уничтожающее нехватку и становление-равенство. Оно само — новое, полная новизна. Оно само —

119

третье время ряда, будущее как таковое. Как говорит Клоссовски, оно — тайное соответствие, устанавливающееся, лишь исключая мое собственное соответствие, тождество — тождество мыслящего субъекта, мира и Бога. Оно возвращает лишь плебея, человека без имени. Оно втягивает в свой круг мертвого бога и распавшийся мыслящий субъект. Оно не возвращает солнца, потому что предполагает его взрыв; оно касается только туманностей, совпадая с ними, его движения — только для них. Вот почему мы упрощаем вещи, представляя вечное возвращение как касающееся времени в целом, как об этом Заратустра однажды говорит демону; мы превращаем его в старую песню, как он скажет в другой раз своим животным. Иначе говоря, мы остаемся в слишком простом круге, чье содержание — проходящее настоящее, а форма — прошлое воспоминания. Но именно порядок времени, время как чистая и пустая форма разрушает этот круг. Оно его разрушило, но именно в пользу менее простого, гораздо более тайного, искривленного, туманного круга — вечно эксцентричного, лишенного центра круга различия, переформирующегося только в третьем времени ряда. Порядок времени разбил круг одинакового и выстроил время в ряд только для того, чтобы преобразовать круг Другого в член ряда. И "раз и навсегда" порядка лишь подчеркивает "всякий раз" конечного эзотерического круга. Форма времени здесь служит только для обнаружения неформального в вечном возвращении. Крайняя формальность служит здесь только избытку бесформенного. (*Unformliche* у Гёльдерлина.) Так обоснование преодолевается в пользу лишенного основы, универсальной *необоснованности*, оборачивающейся вокруг себя и возвращающей лишь при-ходящее¹².

Согласно Марксу, повторение комично, когда оно обрывается, то есть когда, вместо того чтобы вести к метаморфозе и выработке нового, создает некий застой, противоположность подлинному творчеству. Комическое травести заменяет трагическую метаморфозу. Представляется, что для Маркса это комическое или гротескное по-

¹² Заметки о трех повторениях. — Теория исторических повторений Маркса, какой она предстает, в частности, в *Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта*, строится вокруг следующего принципа, который, кажется, был не вполне понят историками: повторения в истории являются не аналогией или понятием мышления историка, но прежде всего условием самого исторического действия. Гарольд Розенберг прояснил этот пункт на очень удачных страницах своей работы: актеры, агенты истории могут творить лишь при условии самоидентификации с фигурами прошлого; именно в этом смысле история — это театр. "Их действие становится спонтанным повторением старой роли ... Революционный кризис, необходимое усилие создания чего-то совсем нового, заставляет историю

прикрыться вуалью мифа..." (Rosenberg И., *La tradition du nouveau*. P., 1959. Гл. XII "Воскресшие римляне". P. 154—155.)

120

вторение приходит обязательно после трагического эволюционного или созидającego повторения ("все великие всемирно-исторические события и личности появляются, так сказать, дважды... первый раз в виде трагедии, второй раз в виде фарса."). Но этот временной порядок не представляется полностью обоснованным. Комическое повторение действует из-за нехватки, по образу своего прошлого. Герой необходимо сталкивается с этим повторением в виде "непосильного для него действия": убийство Полония по ошибке — комично, эдиповское расследование — тоже. Трагическое повторение наступает после, это момент метаморфозы. Верно, что эти два события не независимы и существуют лишь ради третьего, по ту сторону комического и трагического: драматическое повторение в производстве чего-то нового, исключаяющее самого героя. Но когда два первых элемента обретают абстрактную независимость или становятся *жанрами*, то комический жанр следует за трагическим, как если бы провал метаморфозы, возведенный в абсолюте, предполагал уже происшедшую старую метаморфозу.

Отметим, что трехвременная структура повторения не менее присуща Гамлету, чем Эдипу. Гёльдерлин с несравненной точностью показал это в случае Эдипа: предшествующее, цезура и последующее. Он указывал, что относительные размеры предшествующего и последующего могут варьировать в зависимости от положения цезуры (такова быстрая смерть Антигоны, в отличие от долгих блужданий Эдипа). Но главное — устойчивость структуры триады. В этом отношении Розенберг интерпретирует Гамлета в полном соответствии с гёльдерлиновской схемой, где цезура образовывалась морским путешествием: см.: Rosenberg Н. *Op. cit.* Гл. XI. P. 136—151. Гамлет сходен с Эдипом не только по сути, но и по драматической форме.

У драмы только одна форма, объединяющая три повторения. Очевидно, что *Так говорил Заратустра* Ницше это — Драма, то есть театр. Предшествующее занимает большую часть книги в Духе нехватки прошлого: это действие превосходит меня (ср. идею "бледного преступника" или всю комическую историю смерти Бога, или страх Заратустры перед открытием вечного возвращения: "Твои плоды созрели, но ты не созрел для плодов своих"). Затем следует момент цезуры или метаморфозы, "Знак", когда Заратустра становится способным. Не хватает третьего момента открытия и утверждения вечного возвращения, включающего смерть Заратустры. Известно, что Ницше не успел написать эту часть, которую планировал. Поэтому мы всегда считали, что ницшеанская доктрина вечного возвращения не сформулирована, оставлена для будущего произведения: Ницше

121

изложил только прошедшее условие и метаморфозу в настоящем, но не вытекающее из них в качестве "будущего" необусловленное.

Тему трех времен обнаруживают, находят в большинстве *циклических* концепций: три Завета Иоахима Флорского или три века у Вико — век богов, век героев, век людей. Первый необходимо связан с нехваткой и как бы замкнут на себя; второй — открыт, свидетельствуя о героической метаморфозе; но самое главное или таинственное состоит в третьем, играющем роль "означаемого" по отношению к двум другим (так, Иоахим писал: "Есть две означающие вещи для одной означаемой". — Joachim de Flore. *L'Evangile eternal*. P. 42). Пьер Баланш, который многим обязан Иоахиму и Вико вместе взятым, пытается определить этот третий век как век плебея, Улисса или "никого", "Человека без имени", цареубийцы или современного Эдипа, "который ищет разрозненные члены великой жертвы" (см. его странные заметки — Ballanche P. *Essais de la palingenesie sociale*. P., 1827).

С этой точки зрения следует различать многие возможные повторения, не совсем точно согласующиеся между собой: 1. Внутри-циклическое повторение, состоящее в способе первых двух веков повторяться друг в друге, или, скорее, повторяют одну и ту же "вещь",

действие или грядущее событие. Именно таков тезис Иоахима, составляющего таблицу соответствий между Ветхим и Новым Заветами; но этот тезис еще не может превзойти простые аналогии мышления. 2. Повторение циклическое, где предполагается, что в конце третьего века, или в крайней точке распада, все снова начинается с первого века: аналогии, следовательно, устанавливаются между двумя циклами (Вико). 3. Но вся проблема в следующем: нет ли повторения, свойственного третьему веку, только и заслуживающего называться вечным возвращением? Ведь то, что повторяли два первых века, проявится для себя только в третьем; но в третьем веке эта "вещь" повторится в себе. Два "значения" — уже повторяющиеся, но само означаемое — чистое повторение. Именно этого высшего повторения, понятого как вечное возвращение в третьем состоянии, уже достаточно, чтобы исправить внутри-циклическую гипотезу и возразить гипотезе циклической. С одной стороны, действительно, повторение в двух первых моментах уже выражало не мысленные аналогии, а условия действия, при которых вечное возвращение действительно; с другой стороны — эти два первых момента не возвращаются, они, напротив, исключаются воспроизведением вечного возвращения в третьем моменте. С этих двух точек зрения у Ницше были глубокие основания противопоставить "свою" концепцию всем циклическим теориям.

13 См.: Nietzsche F. *Werke*. Kroner, XII, 1-re partie, § 106.

122

Таким образом, в этом последнем синтезе времени настоящее и прошлое являются, в свою очередь, только измерениями будущего: прошлое — как условие, настоящее — как агент действия. Первый синтез, синтез привычки, учреждал время как живое настоящее с пассивным обоснованием, от которого зависели прошлое и будущее. Второй синтез, синтез памяти, устанавливая время как чистое прошлое с точки зрения обоснования, заставлял настоящее проходить и становиться другим. Но в третьем синтезе настоящее является лишь актером, автором, агентом действия, обреченным на то, чтобы стусеваться; прошлое же становится лишь условием, действующим заочно. Синтез времени устанавливает здесь лишь предстоящее, которое утверждает одновременно необусловленный характер произведения и его независимость от автора или актера. Настоящее, прошлое, будущее раскрываются в трех синтезах как Повторение, но раскрываются очень по-разному. Настоящее — это повторяющееся, прошлое — само повторение, а будущее — это повторяемое. Итак, секрет повторения в целом состоит в повторяемом, как обозначенном дважды. Королевское повторение — это повторение предстоящего, подчиняющее себе два других и лишаящее их автономии. Ибо первый синтез затрагивает только содержание и основание времени; второй синтез — его обоснование; кроме того, третий синтез обеспечивает порядок, систему, ряд и конечную цель времени. Философия повторения проходит через все "стадии", обреченная повторять само повторение. Но эти стадии обуславливают ее программу — превратить повторение в категорию будущего, используя повторение привычки и памяти как преходящие этапы; борясь, с одной стороны, с Привычным, а с другой — с Мнемозиной, отказаться от содержания повторения, которое так или иначе поддается "выманиванию" различия (Габитус); отказаться от формы повторения, включающей различие, ради его подчинения Одинаковому и Подобному (Мнемозина); отказаться от слишком простых циклов, как претерпевающего обычное настоящее (привычный цикл), так и образующего чистое прошлое (памятливый или беспамятный цикл); заменить обоснование памяти простым условием нехватки, а также — основание привычки несостоятельностью "габитуса", метаморфозой агента Действия; избавиться от агента и условия во имя произведения или продукта; превратить повторение из того, что позволяет "выманить" различие или включает различие как вариант, в мысль о производстве "совершенно отличного"; сделать так, чтобы повторение для себя стало различием в себе.

Большая часть пунктов этой программы вдохновляет протестантские и католические исследования: Кьеркегор и Пеги как никто сумели противопоставить "свое" повторение повторению привычки и

123

памяти. Никто лучше не сумел вскрыть недостаточность настоящего или прошлого повторения, простоту циклов, западню воспоминаний, состояние различий, которые якобы "выманили" у повторения, или, наоборот, якобы поняли как простые варианты. Никто не был так привержен повторению как категории будущего. Никто так решительно не отвергал античное обоснование Мнемозины, а вместе с ним и платоновское припоминание. Обоснование — не более чем условие нехватки, поскольку оно погрязло в грехе и должно быть вновь дано во Христе. Не в меньшей мере отвергается и настоящее основание Габитуса: оно не избегает метаморфозы актера или агента действия в современном мире, хотя бы ценой утраты связности, своей жизни, привычек¹⁴. Однако Кьеркегор и Пеги, если и были самыми великими повторяющими, не были готовы платить должную цену. Высшее повторение как категорию будущего они доверяли вере. Несомненно, у веры достаточно силы, чтобы победить привычку и воспоминание, разрушить привычный мыслящий субъект и Бога воспоминаний, основание и обоснование времени. Но вера приглашает нас обрести *раз и навсегда* Бога и себя в общем воскресении. Кьеркегор и Пеги завершали Канта, они реализовывали кантианство, доверяя вере заботу о преодолении спекулятивной смерти Бога и о восполнении раны во мне. Это их проблема от Авраама до Жанны д'Арк: обручение обретенного меня и возвращенного Бога, так что по-настоящему не уйти ни от условия, ни от агента действия. Более того — обновляется привычка, освежается память. Однако есть приключение веры, вследствие которого всегда оказываешься шутлом своей веры, комедиантом своего идеала. Дело в том, что у веры есть свойственное ей и, в свою очередь, обосновывающее ее *Cogito* — это чувство благодати как внутреннего света. В этом особом *Cogito* отражается вера, выражающая данность своего состояния лишь как "данное вновь"; она не только отлучена от этого состояния, но и раздвоена в нем. Тогда верующий живет не только как трагический грешник, лишенный условия веры, но и как комедиант и шут, симулякр самого себя, поскольку он раздвоен и отражен условием. Два таких верующих не могут смотреть друг на друга без смеха. Исключает и данная, и отсутствующая благодать.

¹⁴ О том, каким образом повторение у Кьеркегора противостоит привычному циклу, а также кругу воспоминаний, см. комментарии Мирча Элиаде, касающиеся жертвоприношения Авраама: Eliade M. *Le mythe de l'éternel retour*. P., 1949. P. 116 и след. Автор делает из этого вывод о новизне категории истории И веры. Очень важный текст Кьеркегора о подлинном повторении, которое не должно поддаваться "выманиванию" различия, содержится в его *Понятии страха* (P. 28). У Кьеркегора теория условия, не обусловленного и совершенно отличного, составляет предмет его работы *Философские крохи*.

124

Кьеркегор справедливо говорил, что был скорее поэтом, чем рыцарем веры, короче — "юмористом". Это вина не его, но понятия веры; невероятные гоголевские похождения, возможно, еще показательнее. Как вере не быть собственной привычкой и воспоминанием; как повторению в качестве ее объекта, повторению, парадоксально происходящему *лишь однажды, не быть комичным*? Под ним рокошет другое, ницшеанское повторение вечного возвращения. И это уже другое обручение, похоронное обручение мертвого Бога и распавшегося мыслящего субъекта, образующее подлинное недостающее условие, настоящую метаморфозу действующего, с тем, чтобы исчезнуть в необусловленном характере произведения. Вечное возвращение — не вера, но истина веры: оно выделило двойника или симулякр, освободило комическое ради его превращения в составляющую сверхчеловеческого. Вот почему, как говорит Клоссковский,

это не доктрина, но симулякр любой доктрины (самая высокая ирония); это не верование, а пародия на всякое верование (самый высокий юмор): вечно ожидаемые вера и доктрина. Нас усиленно убеждали судить об атеисте с точки зрения верования, веры, как якобы все еще вдохновляющей его одним словом — с точки зрения благодати, чтобы не поддаться обратному: судить о самом верующем по обитающему в нем яростному атеисту, антихристу, вечно данному благодатью "на все случаи".

* * *

Биопсихическая жизнь включает поле индивидуации, в котором различия интенсивности там и сям распределяются в форме возбуждения. Удовольствие называют одновременно количественным и качественным процессом разрешения различия. Такая система — подвижное распределение различий и локальных решений в интенсивном поле — соответствует тому, что Фрейд называл "Оно", по крайней мере, его первичному слою. Слово "оно" означает в этом смысле не только неизвестное сомнительное местоимение, но и наречие подвижности места — "там" и "сям" возбуждения и разрядки. Вот здесь и начинается проблема Фрейда: речь идет о том, чтобы узнать, каким образом удовольствие становится принципом, переставая быть процессом; переставая быть локальным процессом, обретая значимость эмпирического принципа, стремящегося организовать биопсихическую жизнь в Оно. Очевидно, что удовольствие доставляет удовольствие, но это еще вовсе не причина обретения систематической ценности, согласно которой к нему "в принципе" стремятся. *По ту сторону принципа Удовольствия* прежде всего означает вовсе не исключения из этого

125

принципа, но, напротив, определение условий, при которых удовольствие действительно становится принципом. Ответ Фрейда заключается в том, что возбуждение как свободное различие должно быть в какой-то мере "вложено", "связано", скручено таким образом, чтобы его решение было систематически возможным. Связь или вложенность различия делает возможным вовсе не само удовольствие вообще, а достоинство принципа, обретенного удовольствием: так от состояния разрозненных решений переходят к статусу интеграции, образующей второй слой Оно или начало организации.

Итак, эта связь — настоящий синтез воспроизведения, иначе говоря, Габитус. Животное формирует свой глаз, сосредоточивая разрозненные рассеянные световые возбуждения на особой поверхности своего тела. Глаз связывает свет, он сам — связанный свет. Этого примера достаточно, чтобы показать, насколько сложен синтез. Ведь есть воспроизводящая деятельность, чей предмет — различие, которое следует связать; но в глубине есть страсть к повторению, из нее возникает новое различие (сформированный глаз и видящий мыслящий субъект). Возбуждение как различие уже было сокращением элементарного повторения. В той мере, в какой возбуждение, в свою очередь, становится элементом повторения, сжимающий синтез поднимается до второй силы, представленный как раз связью или вложением. Вложения, связи или интеграции являются пассивными синтезами, созерцаниями-сокращениями второй степени. Пульсации — ничто иное, как слитые возбуждения. На уровне каждого слияния в Оно формируется мыслящий субъект; но это пассивный, частный, личностный, созерцающий и сокращающий мыслящий субъект. Оно населяется локальными мыслящими субъектами, составляющими собственное время Оно, живое настоящее, где происходят интеграции, соответствующие связям. То, что такие мыслящие субъекты тут же становятся нарциссическими, легко объяснимо, если учесть, что нарциссизм — не созерцание себя самого, но наполнение собственным образом при созерцании иного: глаз, видящий, мыслящий субъект, наполняется собственным образом, созерцая возбуждение, которое связывает. Он сам себя производит или "выманивает" из того, что созерцает (и из того, что сокращает и вкладывает посредством созерцания). Поэтому удовлетворение, вытекающее из этой связи, — необходимо "галлюцинаторное" удовлетворение самого мыслящего субъекта, хотя галлюцинация несколько не противоречит здесь эффективности связи. Во всех

смыслах связь представляет собой чистый пассивный синтез, Габитус, придающий удовольствию значимость принципа удовлетворения вообще; состав Оно — состав привычки.

126

Итак, пока привычку подчиняют удовольствию, проблема привычки ставится неправильно. Привычное повторение объясняют желанием воспроизвести полученное удовольствие; то относят к неприятным самим по себе напряжениям, которые преодолеваются ради получения удовольствия: *идея* полученного удовольствия, *идея* получения удовольствия действуют лишь согласно принципу и составляют два его применения — прошлое и будущее. Но привычка как пассивный синтез связи, напротив, предшествует принципу удовольствия и делает его возможным. Как мы видели, идея удовольствия вытекает из нее, как прошлое и будущее — из синтеза живого настоящего. Результат связи — учреждение принципа удовольствия ее объектом — не может быть чем-либо, предполагающим этот принцип. Когда удовольствие обретает достоинство принципа, тогда и только тогда идея удовольствия действует, как предполагаемая принципом в воспоминании или проекте. Удовольствие в таком случае превосходит свою мгновенность, чтобы обрести облик удовлетворения вообще (попытки ввести вместо удовольствия, считаемого слишком субъективным, такие "объективные" понятия, как успех или удача, свидетельствуют о значимости, сообщаемой принципом; но это происходит, когда идея удовольствия на этот раз пришла в голову лишь экспериментатору). Возможно, что эмпирически мы переживаем повторение как подчиненное полученному или ожидаемому удовольствию. Но порядок условий как раз обратный. Синтез связи не может быть объяснен намерением или усилием обуздать возбуждение, хотя и обладает таким эффектом. Снова следует избегать смешения деятельности воспроизведения с заключенной в ней страстью к повторению. Подлинный объект повторения возбуждения — придание пассивному синтезу той силы, из которой вытекают принцип удовольствия и его будущие или прошлые применения. Привычное повторение или пассивный синтез связи находится, таким образом, "по ту сторону" принципа.

Это первое "по ту сторону" уже образует род трансцендентальной Эстетики. Эта эстетика представляется нам более глубокой, чем эстетика Канта, по следующим причинам: определяя пассивный мыслящий субъект через простую восприимчивость, Кант пользовался готовыми ощущениями, связывая их только с априорной формой репрезентации, определенной как пространство и время. Тем самым он не только унифицировал пассивный мысля-

15 Даниель Лагаш исследовал возможности приложения психологического понятия привычки к бессознательному и повторению в бессознательном (представляется, однако, что повторение рассматривалось бы тогда только в перспективе подавления напряжений). См.: Lagache D. *Le problems du transfert* // *Revue francaise de psychanalyse*. Janvier, 1952. P. 84—97.

127

щий субъект, воздерживаясь от составления пространства шаг за шагом; не только лишил этот пассивный мыслящий субъект всякой способности синтеза (синтез был зарезервирован за деятельностью), но и разделил две части Эстетики: объективную чувственную стихию, гарантированную формой пространства, и субъективный элемент, воплощенный в удовольствии и страдании. Целью предшествующего анализа было, напротив, показать, что восприимчивость должна определяться формированием локальных мыслящих субъектов, пассивными синтезами созерцания и сокращения, свидетельствующими одновременно о возможности испытывать ощущения, силе их воспроизведения и той значимости принципа, которую обрело удовольствие.

Но, начиная с пассивного синтеза, появляется двойное развитие в двух очень разных направлениях. С одной стороны, активный синтез устанавливается на основании пассивных синтезов: он состоит в том, чтобы перенести связанное возбуждение на предмет, полагаемый как реальный и как цель наших действий (синтез узнавания, опирающийся на пассивный синтез воспроизведения). Испытание реальностью в так называемом объектном отношении определяет активный синтез. Именно согласно принципу реальности мыслящий субъект стремится "активизироваться", активно воссоединиться, собрать все свои малые пассивные составляющие и созерцающие Я, чтобы топикой отличаться от Оно. Пассивные Я уже были интеграциями, но как говорят математики, интеграциями только локальными; активное Я — попытка глобальной интеграции. Было бы неправильно считать позицию реальности результатом воздействия внешнего мира или же неудач пассивного синтеза. Напротив, испытание реальностью мобилизует и оживляет, вдохновляет деятельность Я: не столько в виде негативного суждения, сколько в виде преодоления связи с "существительным", поддерживающим связь. Неправильно было бы также считать принцип реальности противостоящим принципу удовольствия, ограничивающим его или принуждающим от него отказаться. У обоих принципов одинаковая поступь, хоть один и обгоняет другой. Ведь роль принципа, в который возводится само удовольствие, та роль, которую играет идея удовольствия относительно прошлого или будущего, уже включает отказ от непосредственного удовольствия. Принципом не становятся, не имея обязанностей. Реальность и отказы, к которым она нас побуждает, лишь наполняют поле или широкое толкование принципа удовольствия, а принцип реальности только определяет активный синтез как основанный на предыдущих пассивных синтезах.

Однако реальные объекты, объект, полагаемый как реальность или опора связи, не составляют единственные объекты мыслящего

128

субъекта, как не исчерпывают они и систему так называемых объектных связей. Мы различали два одновременно заданных параметра: так, пассивный синтез не переходит в активный синтез, не углубившись также в другом направлении, где он остается пассивным и созерцательным, используя вместе с тем связанное возбуждение для достижения иным, отличным от принципа реальности способом. Более того, представляется, что активный синтез никогда не смог бы строиться на пассивном, если бы последний не происходил одновременно, не развивался бы при этом сам по себе, не находил бы новой формулы одновременно диссимметричной и дополнительной деятельности. Ребенок, начинающий ходить, не довольствуется связыванием своих возбуждений в пассивном синтезе, даже если предположить, что эти возбуждения эндогенны и порождены его собственными движениями. Никогда не начинали ходить эндогенным способом. С одной стороны, ребенок преодолевает связанные возбуждения в направлении расположения или Интенциональности объекта, например, матери как цели усилия, активно достигаемого "в реальности" предела, с которым он соизмеряет свои неудачи и свои успехи. Но, с другой стороны и в то же время, ребенок конституирует другой объект, объект совсем другого типа — объект или виртуальный центр, регулирующий или компенсирующий успехи и неудачи его реальной деятельности: он кладет в рот сразу несколько пальцев, прикрывает этот центр другой рукой и оценивает ситуацию в целом с точки зрения этой виртуальной матери. То, что взгляд ребенка устремлен к реальной матери, и то, что виртуальный объект — цель внешней активности (например, сосания), может вызвать у наблюдателя неверное суждение. Сосание совершено только для того, чтобы направить виртуальный объект созерцания на углубление пассивного синтеза; и наоборот: созерцание реальной матери служит лишь достижению цели действия в качестве критерия оценки действия в активном синтезе. Несерьезно говорить об эгоцентризме ребенка. Ребенок, который начинает манипулировать с книгой из подражания, не умея читать, никогда не ошибается — он

всегда переворачивает ее наоборот, как если бы он протягивал ее другому, реальной цели его деятельности, в то же время схватывая это "наоборот" как виртуальное средоточие своей страсти, своего углубленного созерцания. Очень разные явления, такие, как леворукость, зеркальное письмо, некоторые формы заикания и некоторые стереотипы поведения, можно было бы объяснить, исходя из такой двойственности центров детского мира. Но важно, что ни один из двух Центров не является мыслящим субъектом. Одно и то же непонимание ведет к тому, что поведение ребенка истолковывается как Результат пресловутого "эгоцентризма", а детский нарциссизм —

129

как исключаящий созерцание других вещей. В действительности, начиная с пассивного синтеза связи, начиная со связанных возбуждений, ребенок строит себя в двойном ряду. Оба ряда объективны: ряд реальных объектов как коррелят активного синтеза, и ряд виртуальных объектов — как коррелят углубления пассивного синтеза. Созерцая виртуальные центры, углубленный пассивный мыслящий субъект наполняется нарциссическим образом. Один ряд не существовал бы без другого; и тем не менее они не похожи друг на друга. Поэтому Анри Малдиной, анализируя, например, походку ребенка, имеет основание говорить, что мир детства вовсе не циркулярный или эгоцентричный, а эллиптический с сущностно отличающимся двойным центром; тем не менее оба объективны или объективны¹⁶. Возможно, даже между центрами в силу их несхожести образуются пересечение, скручивание, спираль в форме восьмерки. И что такое Я, где находится Я в топическом отличии от Оно, если не в пересечении δ , в точке стыка двух диссимметричных пересекающихся кругов, круга реальных объектов и круга виртуальных объектов или центров?

С такой двойственностью двух коррелятивных рядов следует связать дифференциацию консервативных, сексуальных пульсаций. Ибо первые неотделимы от состава принципа реальности, от обоснования активного синтеза и глобального активного мыслящего субъекта, от связей с реальным объектом, оцениваемым как удовлетворительный или угрожающий. Вторые также неотделимы от создания виртуальных центров или углубления пассивного синтеза и соответствующего им пассивного Я: в догенитальной сексуальности действия всегда являются наблюдениями, созерцаниями; но созерцаемым, наблюдаемым всегда является виртуальный объект. То, что оба ряда не существуют друг без друга, означает, что они не только дополнительные, но и заимствуют, питаются друг другом в силу несходства или сущностного различия. При этом можно констатировать, что виртуальные ряды выделяются из реальных, включены в них. Такое выделение предполагает вычленение или прерывание, останавливающее реальное ради извлечения из него положения, аспекта, части. Но такое выделение качественно; оно состоит не просто в изымании части реального объекта; изъятая часть обретает новую сущность, функционируя как виртуальный объект. Виртуальный объект — частичный не просто потому, что ему недостает оставшейся в реальной части, но в себе и для себя, поскольку он расщепляется, разделяется на две виртуальные части, одной из которых всегда недостает другой. Одним словом, виртуальное не подчинено глобальному характеру

¹⁶ См., Maldiney H. *Le Moi, cours resume* // Bulletin Faculte de Lyon, 1967.

130

реальных объектов. Оно не только по происхождению, но сущностно — клочок, фрагмент, оболочка. Ему недостает идентичности. Хорошая или плохая мать, серьезный или веселый отец — согласно родительской двойственности — не два частичных, но один и тот же объект, утративший идентичность в двойнике. Тогда как активный синтез преодолевает пассивный синтез в пользу глобальной интеграции и утверждения тождественных обобщенных объектов, пассивный синтез, углубляясь, преодолевает себя в пользу созерцания необобщаемых частичных предметов. Эти частичные или виртуальные объекты обнаруживаются также в разных отношениях в хорошем и плохом объекте

Мелани Клейн, в "транзитном" объекте, объекте-фетише, и особенно в объекте а у Лакана. Фрейд окончательно показал, что догинетальная сексуальность состоит из частичных пульсаций, выделенных из действия пульсации сохранения; такое выделение предполагает создание также частичных объектов, функционирующих в качестве виртуальных центров, вечно раздвоенных полюсов сексуальности.

И наоборот, эти виртуальные объекты включены в реальные объекты. В этом смысле они могут соответствовать частям тела субъекта или другого лица, или даже особым предметам типа игрушки, фетиша. Эта включенность — вовсе не тождественность, даже не введение, поскольку она выходит за границы субъекта. Включенность вовсе не противостоит изоляции, она ее дополняет. Какой бы ни была реальность, в которую включается виртуальный объект, он с ней не интегрируется: он в нее, скорее, всунут, воткнут, не находя в реальном объекте восполняющей его половины; напротив, он, скорее, свидетельствует о другой виртуальной половине этого объекта, которой ему все еще недостает. Когда Мелани Клайн показывает, сколько виртуальных объектов содержит тело матери, не следует думать, что оно их объединяет, охватывает, владеет ими; они скорее посажены в него, как деревья иного мира, как нос Гоголя или камни пути господня. Тем не менее включенность — условие, при котором пульсации сохранения и соответствующий им активный синтез, в свою очередь, могут собственными силами наложить сексуальность на ряд реальных объектов и извне интегрировать ее в область, управляемую принципом реальности.

Виртуальный объект — сущностно прошлый. Бергсон в *Материи и памяти* предлагал схему мира с двумя центрами, реальным и виртуальным, из которых исходил, с одной стороны, ряд "образов-восприятий", а с другой — "образов-воспоминаний", которые выстраивались в бесконечную цепь. Виртуальный объект — не прошедшее настоящее, поскольку качество настоящего и его модальность ухода затрагивают теперь исключительно ряд реального,

131

как образованного активным синтезом. Но виртуальный объект характеризует чистое прошлое, определенное нами выше как современное своему настоящему, предсуществующее настоящему, которое проходит, заставляя проходить любое настоящее. Виртуальный объект — обрывок чистого прошлого. С высоты созерцания виртуальных центров я присутствую и руковожу моим проходящим настоящим и последовательностью реальных объектов, в которые они включены. Причину этого находят в сущности этих центров. Виртуальный объект, выделенный из реально присутствующего объекта, сущностно отличается от него; ему не только чего-то не хватает по сравнению с реальным объектом, из которого он выделяется, ему не хватает чего-то в себе самом, он всегда будет половиной себя. Другая половина считается отличной, отсутствующей. Но это отсутствие, как мы увидим, обратно отрицанию: вечная половина себя, виртуальный объект там, где он есть, лишь при условии, что его нет там, где он должен быть. Он там, где его находят, лишь при условии, что его ищут там, где его нет. Им одновременно не владеют обладающие им и владеют не обладающие. *Он всегда "был"*. В этом смысле нам представляются показательными страницы из Лакана, где виртуальный объект отождествляется с похищенным письмом у Эдгара По. Лакан показывает, что реальные объекты в силу принципа реальности подчиняются закону *быть иди не быть* где-либо; виртуальный же объект, напротив, обладает качеством *быть и не быть* там, где он находится или куда направляется: "То, что спрятано, никогда не является тем, чего нет на месте, как об этом свидетельствует поиск книги, затерявшейся в книжном шкафу... Ведь сказать, что чего-то буквально нет на месте, можно только о меняющем место, то есть о символическом. Ибо реальное, несмотря на все потрясения, всегда и в любом случае остается на месте: оно прилипло к подошве, и ничто не может его оторвать"¹⁷. Никогда лучше не противопоставляли настоящее, которое проходит и уносит себя, и чистое прошлое, чья универсальная подвижность и вездесущность заставляет

проходить настоящее и постоянно отличается от себя. Виртуальный объект никогда не проходит относительно нового настоящего; не проходит он и относительно настоящего, которым тоже был. Он перешел из современного настоящего в застывшее настоящее; с одной стороны, ему не хватает части, которой он одновременно

17 Лакан Ж. Семинар о "Похищенном письме". (Lacan J. *Ecrits*. P., 1996. P, 25.) В этом тексте Лакан, несомненно, наиболее глубоко развивает свою концепцию повторения. Некоторые последователи Лакана весьма настаивали на теме "не тождественного" и вытекающей из нее связи различия и повторения, см.: Miller J.-A. *La suture*; Milner J.-C. *Le point du signifiant*; Leclaire S. *Les elements en jeu dans une psychanalyse//Cahters pour l'analyse*, 1966, № 1,3,5.

132

является с другой стороны; он перемещается, оставаясь на месте. Именно поэтому виртуальный объект существует лишь как фрагмент самого себя: его находят как потерянный, он существует лишь как вновь обретенный. Утрата или забвение не являются здесь определениями, которые следует преодолеть: они, напротив, означают объективную природу того, что находят в глубине забвения как утраченное. Современный себе как настоящее, будучи собственным прошлым, предсуществующий в реальном ряду любому настоящему, которое проходит, виртуальный объект относится к чистому прошлому. Он — чистый фрагмент, фрагмент самого себя; но, как в физическом опыте, включение чистого фрагмента меняет качество и переводит настоящее в ряд реальных объектов. Такова связь Эроса с Мнемозиной. Эрос вырывает у чистого прошлого виртуальные объекты и позволяет нам прожить их. Под всеми виртуальными или частичными объектами Лакан открывает "фаллос" как символический орган. Он может придать такой объем понятию фаллоса (подразумевая все виртуальные объекты) потому, что это понятие, действительно, включает все уже перечисленные особенности: свидетельствовать о своем отсутствии и о себе как о прошлом; быть сущностно смещенным относительно самого себя; быть найденным только как потерянное; всегда представлять собой фрагментарное существование, теряющее тождество в своем двойнике, — ведь его можно искать и найти только около матери, его парадоксальная особенность — менять место, не принадлежа тем, у кого есть "пенис", однако *попасться* той, у которой его нет, как это показывает тема кастрации. Символический фаллос означает эротический модус чистого прошлого в той же мере, чем незапамятность сексуальности. Символ — всегда смещенный фрагмент, значимый для прошлого, которое никогда не было настоящим: объект = x . Но что означает идея, согласно которой виртуальные объекты отсылают в конечном счете к самой стихии символического? Без сомнения, речь идет о психоаналитической, то есть любовной, игре повторения. Речь идет о том, можно ли мыслить повторение как реальный ряд переходов от актуального настоящего к настоящему прошедшему. В таком случае прошедшее настоящее играло бы роль комплексного момента — как высшей изначальной Цели, остающейся на месте, сохраняющей притягательность: оно предоставляло бы повторяющуюся вещь, обуславливая бы весь процесс повторения, но в этом смысле было бы от него не зависимым. Этот первый элемент выражен понятиями фиксации, регресса, а также травмы, исходного случая. Отныне процесс повторения по праву соответствовал бы модели материального, необработанного и

133

обнаженного повторения, одинакового; идея "автоматизма" выражает здесь модус фиксированной пульсации или, скорее, повторения, обусловленного фиксацией или регрессом. И если эта материальная модель действительно замутнена и закрыта разного рода масками, тысячью травестий или смещений, отличающих новое настоящее от старого, то лишь вторично, хотя и с необходимостью обоснованно: в большинстве случаев деформация не связана с фиксацией либо самим повторением, но присоединена к ним,

переплетена с ними, одевая их, но как бы извне, объясняясь вытеснением, свидетельствующим о конфликте (в повторении) повторяющего с повторяемым. Три очень разных понятия — фиксации, автоматизма повторения, вытеснения — свидетельствуют о распределении между предположительно последним или первым относительно повторения термином; предположительно голым относительно скрывающей его маскировки повторения; неизбежно добавляющихся в силу конфликта маскировок. Фрейдовская концепция инстинкта смерти как возвращения к неодушевленной материи также и особенно неотделима как от установления конечной цели, так и от модели материального и обнаженного повторения, от конфликтного дуализма жизни и смерти. Неважно, что прошедшее настоящее действует не в своей объективной реальности, а в форме пережитого или воображаемого. Ибо воображение вводится здесь, только чтобы воспринять отзвуки и обеспечить маскировку двух настоящих в ряду реального как пережитой реальности. Воображение вбирает следы пережитого прошлого, моделирует новое настоящее по примеру старого. Традиционная теория психоанализа о вынужденном повторении остается в основном реалистической, материалистической, субъективной или индивидуалистической. Реалистической — потому что все "происходит" между настоящими. Материалистической — потому что подразумевается модель необработанного автоматического повторения. Индивидуалистической, субъективной, солипсистской или монадной — потому что прошедшее настоящее, то есть повторяемый, замаскированный элемент, и новое настоящее, то есть актуальные цели травестированного повторения, рассматриваются только как бессознательные и осознанные, латентные и явные, вытесняющие и вытесненные *представления* субъекта. Вся теория повторения оказывается таким образом подчиненной требованиям простой репрезентации с точки зрения ее реализма, материализма и субъективизма. Повторение подчиняют принципу тождества в прошедшем настоящем и правилу подобия в актуальном. Мы не считаем, что фрейдовское открытие филогенеза или юнговское открытие архетипов исправляет недостатки подобной концепции. Даже если противопоставляют права воображения в целом фактам реальности, речь вновь идет о психи-

134

ческой "реальности", понимаемой как высшая или первичная. Даже если противопоставляют сознание материи, речь все еще идет об обнаженном, лишенном покровов сознании, обоснованном последним тождеством и опирающемся на производные аналогии. Даже если индивидуально бессознательному противопоставляют бессознательное коллективное или космическое, оно действует лишь своей возможностью вызывать представления солипсистского субъекта, будь это-субъект одной культуры или всего мира.

Достаточно часто подчеркивали сложность мыслить процесс повторения. Если рассматриваются два настоящих, две сцены или два события (детства и зрелости) в их разделенной временем реальности, то каким образом прошедшее настоящее могло бы на расстоянии воздействовать на актуальное, моделировать его, тогда как оно ретроспективно должно воспринять всю его действенность? И если включать действие воображения, чтобы заполнить разрыв во времени, то как этим действиям, в конце концов, не впитать в себя всю реальность двух настоящих, сохраняя повторение лишь как иллюзию солипсистского субъекта? Но если верно, что два настоящих следуют друг за другом на меняющемся расстоянии в ряду реальных, то они образуют, скорее, *два реальных ряда, сосуществующих относительно сущностно иного виртуального объекта*, постоянно циркулирующего и перемещающегося в них (даже если персонажи, субъекты, представляющие позиции, цели и связи каждого ряда, во временном отношении остаются различными). Повторение возникает не между двумя настоящими, но между двумя сосуществующими рядами, формируемыми относительно виртуального объекта (объекта = x). Постоянно циркулируя, смещаясь относительно себя, виртуальный объект в двух реальных рядах, где он появляется, то есть между двумя настоящими, определяет

изменение терминов и модификации воображаемых связей. Итак, смещение виртуального объекта не одна из маскировок, но принцип, из которого в реальности вытекает повторение как замаскированное повторение. Повторение возникает только при и в *маскировках*, затрагивающих пределы и отношения рядов реальности; но это происходит потому, что повторение зависит от виртуального объекта как от имманентной инстанции, которой присуще прежде всего *смещение*. Мы не можем отныне считать, что маскировка объясняется вытеснением. Напротив, именно потому, что повторение необходимо замаскировано в силу характерного смещения определяющего его принципа, вытеснение происходит как следствие, касающееся представления о настоящем. Фрейд это хорошо чувствовал, когда искал инстанцию более глубокую, чем вытеснение, хотя все еще мыслил ее как так называемое "первичное" вытеснение. Повторяют не потому что вытесняют, но

135

вытесняют, потому что повторяют. Или же — маскируют не потому что вытесняют; вытесняют, потому что маскируют, а маскируют в силу детерминирующего центра повторения. Маскировка не вторична относительно повторения; повторение не вторично относительно зафиксированного предела, предположительно последнего, или начального. Ведь если два настоящих, прошедшее и актуальное, образуют два сосуществующих ряда относительно виртуального объекта, который перемещается в них и относительно себя, *ни один из этих двух рядов не может быть обозначен как первичный или производный*. Они вводят в игру сложной интерсубъективности различные пределы и субъекты; каждый субъект при этом обязан своей ролью и функцией вневременной позиции, занимаемой им относительно виртуального объекта¹⁸.

Что же до самого этого объекта, его нельзя более трактовать как последний или начальный предел: это определяло бы его фиксированное место и тождественность, противные его природе. Если он может быть "отождествлен" с фаллосом, то только в той мере, в какой его, по выражению Лакана, никогда нет на месте: недостает идентичности, репрезентации. Одним словом, нет высшей цели. Любовь не отсылает к матери; просто мать занимает в ряду, составляющем настоящее, некое место относительно виртуального объекта, с необходимостью занятое другим персонажем в ряду, образующем настоящее другой субъективности, учитывая смещения этого объекта = *x*. Подобно тому как герой *В поисках...*, любя свою мать, уже повторяет любовь Свана к Одетте. Родственные персонажи не являются высшими целями субъекта, но средствами — целями интерсубъективности, формами общения и маскировки между рядами, для разных субъектов, поскольку эти формы определены переносом виртуального объекта. Ведь за масками есть еще маски, и самое тайное — еще один тайник, и так до бесконечности.

¹⁸ Существование рядов выявлено Лаканом в двух очень важных текстах: в уже цитировавшемся «*Семинаре о "Похищенном письме"*» (1-й ряд — король — королева — министр; 2-й ряд — полиция — министр — Дюпэн) и в «*Индивидуальном мифе невротика*», комментарий к «человеку-крысе» (два ряда — отцовский и сыновний, которые в разных ситуациях вводят в игру долг, друга, женщину бедную и женщину богатую). Элементы и связи в каждом ряду определяются их позицией относительно постоянно перемещаемого виртуального объекта: письма в первом примере, долга — во втором. "Не только субъект, но и субъекты, взятые в их интерсубъективности, сменяют друг друга... Смещение означающего определяет действия субъектов, их судьбу, их отказы, ослепления, успехи и участь, невзирая на их врожденные способности и социальные достижения, без различия характера и пола..." (Lacan A. *Ecrits*. P. 30.) Так определяется интерсубъективное бессознательное, не сводимое ни к индивидуальному, ни к коллективному бессознательному, относительно которого уже нельзя обозначить один ряд как первоначальный, а другой — как производный (хотя Лакан продолжает употреблять эти термины, быть может, ради удобства).

Снять маску с чего-либо или кого-либо — лишь иллюзия. Фаллос, символический орган повторения — тоже маска, он скрыт. Дело в том, что у маски два смысла. "Дай мне, я тебя прошу, дай мне ... но что? — другую маску". Маска прежде всего означает маскировку, затрагивающую в воображении пределы и связи двух реальных, по праву сосуществующих рядов; но маска глубинно означает *смещение*, затрагивающее в основном символический виртуальный объект в его ряду, как и в реальных рядах, где он постоянно циркулирует. (Таково смещение, совмещающее глаза замаскированного и рот маски или позволяющее увидеть лицо носителя лишь как тело без головы, несмотря на то, что голова, в свою очередь, вырисовывается на этом теле.)

Повторение по своей сущности является, таким образом, символическим, духовным, intersubъективным или монадологическим. Из этого вытекает последнее следствие, касающееся природы бессознательного. Явление бессознательного не поддается пониманию в виде слишком простого противопоставления или конфликта. Не только теория вытеснения, но и дуализм в теории пульсаций способствуют у Фрейда преобладанию конфликтной модели. Однако конфликты являются результирующей чрезвычайно тонких дифференцирующих механизмов (смещение и маскировка). И если *силы* естественно вступают в отношения противостояния, то исходя из дифференциальных элементов, выражающих более глубокую инстанцию. Вообще, отрицательное в двойном виде ограничения и оппозиции показалось нам вторичным относительно инстанции задач и вопросов: то есть отрицательное одновременно выражает лишь в сознании тень глубоко бессознательных задач и вопросов и заимствует внешнюю власть у неизбежно "ложной" части естественной постановки этих задач и вопросов. Верно, что бессознательное желает, только и делает, что желает. Но, когда желание находит принцип своего отличия от потребности в виртуальном объекте, оно предстает не как сила отрицания или элемент противопоставления, но, скорее, как вопрошающая и проблематизирующая исследовательская сила, развивающаяся в ином поле, чем потребность и удовлетворение. Вопросы и задачи — не спекулятивные акты, которые в таком качестве остались бы временными, отмечая сиюминутное незнание эмпирического субъекта. Это живые акты вложения особых объективностей бессознательного, предназначенные пережить временное и частичное состояние, затрагивающее, напротив, ответ! и решения. Задачи "соответствуют" взаимным маскировкам сроков и отношений, образующих ряды реальности. Вопросы как источники задач соответствуют смещению виртуального объекта, в связи с которым разворачиваются ряды. Тайны и загадки всегда ставят фаллос как виртуальный объект на то место, где его нет, потому что он совпадает с пространством

смещения в силу загадок и тайн. Даже конфликты Эдипа зависят прежде всего от вопроса Сфинкса. Рождение и смерть, различие полов существуют как сложные темы проблем, прежде чем стать просто терминами оппозиции. (До оппозиции полов, определяемой наличием или отсутствием пениса, есть "вопрос" фаллоса, определяющий в каждом ряду различное положение обладающих полом персонажей.) Возможно, что в каждом вопросе, в каждой задаче, как и в их трансцендентности относительно ответов, в настоятельности их решений, в том, как они поддерживают собственное знание, обязательно есть что-то безумное¹⁹.

Достаточно настойчивого вопроса, как у Достоевского или Шестова, чтобы заглушить, а не вызвать ответ. Здесь раскрывается его чисто онтологическое значение — (не)-бытие вопроса, не сводимое к небытию отрицательного. Нет первых и последних ответов и решений, таковы лишь вопросы-задачи благодаря маске под любой маской, смещению любого места. Наивно думать, что проблемы жизни и смерти, любви и различия полов оправдываются решениями или даже их научной постановкой, хотя эти постановки и решения необходимы, должны в определенный момент необходимо включаться в

процессе их развития. Задачи касаются вечной маскировки, вопросы — вечного смещения. Невропаты и психо-

19 Серж Леклер обрисовал теорию неврозов и психозов в связи с понятием вопроса как фундаментальной категории бессознательного. В этом смысле он различает характер вопроса у истерика ("я мужчина или женщина?") и у страдающего манией ("я жив или мертв?"); он также различает соответствующие позиции невроза и психоза относительно инстанции вопроса. См.: Leclaire S. La mort dans la vie de l'obsede // *La psychanalyse*, 1956, № 2; A la recherche des principes d'une psychotherapie des psychoses // *Evolution psychiatrique*, II, 1958. Эти исследования о форме и содержании вопросов, переживаемых больным, представляются нам очень важными и влекущими за собой пересмотр роли отрицательного и конфликта в бессознательном вообще. И здесь они также проистекают из указаний Лакана о типах вопросов при истерии и маниакальности, см.: Lacan J. *Ecrits*. P. 303,304; о желании и его отличии от потребности, его связи с "запросом" и "вопросом", см. P. 627—630, 690—693. Не заключается ли одно из самых важных положений теории Юнга в следующем: сила "вопрошания" в бессознательном, концепция бессознательного как бессознательного "проблем" и "задач"? Юнг выводил из этого заключение: открытие процесса дифференциации более глубоко, чем результирующие оппозиции (см. "Я и бессознательное"). Правда, Фрейд резко критиковал эту точку зрения в "Человек — волк" § V, где он утверждает, что ребенок не задается вопросом, а желает; что он сталкивается не с задачами, но с волнением чувства, возникающим от противного; см. также "Фрагменты анализа истерии (случай Доры)" § II, где он показывает, что сердцевина сна может быть только желанием, втянутым в соответствующий конфликт. Однако дискуссия Юнга и Фрейда не совсем верно определена, поскольку речь идет о том, способно ли бессознательное на что-то иное, кроме желания. Действительно, прежде следовало бы спросить, является ли желание только силой оппозиции или же силой, целиком основанной на силе вопроса? Даже сон Доры, приводимый Фрейдом, не может быть интерпретирован только в перспективе задачи (два ряда: отец—мать, господин К.—госпожа К.), которая развивает вопрос в истерической форме (шкатулка для драгоценностей, играющая роль объекта = x).

138

паты ценой своих страданий, может быть, глубже других исследуют эту первую и последнюю глубину: одни — спрашивая, *как отвести проблему*, другие — *где поставить вопрос*. Именно их страдание, их ложный пафос — единственный ответ на постоянно смещающийся вопрос, постоянно маскирующуюся проблему. Показательна и далеко превосходит их сама их жизнь, а не то, что они говорят или думают. Они свидетельствуют об этой трансцендентности, необыкновенной игре истинного и ложного, что устанавливается уже не на уровне ответов и решений, а в самих задачах, в самих вопросах, то есть в условиях, где ложное становится способом поиска истинного, собственным пространством своих сущностных маскировок или основного смещения: *pseudos** стала здесь ложным пафосом Истинного. Сила вопросов всегда происходит не из ответов и располагает свободным основанием, не поддающимся разрешению. Настойчивость, трансцендентность и онтологическая поддержка вопросов и задач выражается не в форме конечности достаточного основания (зачем? почему?), а в скромной форме различия и повторения: какое различие? и "повтори еще раз". Различия здесь нет никогда, но не потому, что оно сводится к тому же в ответе, а потому, что его нет вне вопроса и повторения вопроса, обеспечивающего смещение и маскировку. Задачи и вопросы, таким образом, принадлежат бессознательному, но и бессознательное по природе дифференциально, итеративно, серийно, проблематично и вопрошающе. Когда спрашивают, является ли бессознательное в конце концов противоположающим или дифференцирующим, бессознательным сильных конфликтующих или небольших элементов рядов, сильных противоположных представлений или небольших

различающихся восприятий, то кажется, что воскрешаются старые сомнения, а также старые споры между лейбницеvской и кантианской традициями. Но если бы Фрейд был полностью на стороне гегельянского посткантианства, то есть бессознательного оппозиций, то почему бы он воздавал такие почести лейбницианцу Фехнеру и его дифференцирующей тонкости "симптоматика"? По сути, дело не в выяснении того, включает ли бессознательное небытие логического ограничения или небытие реальной оппозиции. Ибо оба эти небытия в любом случае являются ликами отрицательного. Бессознательное — ни ограничение, ни противостояние; ни бессознательное деградации, ни бессознательное противоречия. Оно касается задач и вопросов в их сущностном отличии от решений-ответов: (не)-бытие проблематичного отвергает в равной степени обе формы негативного небытия, управляющие только предположениями сознания. Знаменитое слово нужно воспринимать дословно, бессознательному не знакомо Нет. Частичные объекты являются элементами малых восприятий. Бессознательное дифференциально, оно состоит из малых восприятий, но именно этим сущностно отличается от сознания; оно касается задач и вопросов,

139

которые никогда не сводятся к большим противопоставлениям и впечатлениям целостности, получаемым сознанием (мы увидим, что лейбницеvская теория уже указывала этот путь).

Итак, мы встретили второе "по ту сторону принципа удовольствия", второй синтез времени в самом бессознательном. Первый пассивный синтез, синтез Габитуса, представлял повторение как *связь* в виде возобновляющегося живого настоящего. Он обеспечивал обоснование принципа удовольствия в двух взаимодополнительных смыслах, поскольку из него одновременно вытекала общая значимость удовольствия как инстанции, которой психическая жизнь оказывалась теперь подчиненной в Оно, и особое галлюцинарное удовлетворение, которое наполняло каждый пассивный мыслящий субъект нарциссическим образом самого себя. Второй синтез — это синтез Эроса — Мнемозины, представляющий повторение как *смещение и маскировку* и служащий обоснованием принципа удовольствия: речь здесь, действительно, идет о том, чтобы выяснить, как этот принцип применяется к тому, чем движет, при каких условиях, ценой каких ограничений и уточнений используется. Ответ дается в двух отношениях. Первое — направление общего закона реальности, согласно которому первый пассивный синтез переходит в активный синтез и активный мыслящий субъект. Второе — то, в котором, напротив, первый пассивный синтез, углубляясь, переходит во второй пассивный синтез, вбирающий частное нарциссическое удовлетворение и переносящий его на созерцание виртуальных объектов. Принцип удовольствия обретает здесь новые состояния как в отношении созданной реальности, так и установленной сексуальности. Пульсация, определявшаяся только как связанное возбуждение, возникает теперь в дифференцированной форме: как пульсация сохранения, следующая активной линии реальности, и как сексуальная пульсация в новой пассивной глубине. Если первый пассивный синтез учреждает "эстетику", то второй справедливо определить как эквивалентный "аналитике". Если первый пассивный синтез относится к настоящему, то второй — к прошлому. Если первый пользуется повторением, чтобы выманить из него различие, то второй пассивный синтез включает различие в повторение. Ведь два лика различия — перенос и травестия, смещение, символично затрагивающее виртуальный объект и маскировки, воображаемо затрагивающие реальные объекты, в которые он проникает, стали элементами самого повторения. Именно поэтому Фрейд испытывает известное затруднение в распределении различия и повторения с точки зрения Эроса, в той мере, в какой сохраняет оппозицию двух этих факторов и понимает повторение согласно материальной модели снятого различия, тогда как Эрос определяется введением или даже производством

140

новых различий. Но фактически сила повторения Эроса прямо вытекает из силы различия, взятой Эросом у Мнемозины, и затрагивает виртуальные объекты как фрагменты чистого прошлого. Это не амнезия, но скорее гипермнезия, как это в некоторых отношениях предчувствовал Жане, объясняя роль эротического повторения и его сочетания с различием. "Не виденное прежде", характеризующее вечно смещаемый и маскируемый объект, погружается в "уже виденное" как черту чистого прошлого вообще, откуда извлечен этот объект. Неизвестно, *когда и где его* видели, что соответствует объективной сущности проблематичного; в конце концов, лишь необычное привычно, только различие повторяется.

Действительно, синтез Эроса и Мнемозины еще страдает двойственностью. Дело в том, что ряд реального (или настоящих, переходящих в реальное) и ряд виртуального (или прошлого, сущностно отличного от всех настоящих) образуют две расходящиеся круговые линии, два круга или даже две дуги одного и того же круга по отношению к первому пассивному синтезу Габитуса. Но по отношению к объекту = x , принятому как имманентный предел ряда виртуальностей и принцип второго пассивного синтеза, последовательные настоящие реальности образуют теперь сосуществующие ряды, круги и даже дуги одного круга. Две эти посылки неизбежно совпадают, чистое прошлое впадает в состояние прошедшего, даже мифического настоящего, воссоздавая иллюзию, которую было призвано опровергнуть, воскрешая иллюзию первичного и производного, тождества в порождающем и сходства в произведенном. Более того, Эрос переживается как цикл или элемент цикла, противоположным элементом которого в глубине памяти может быть только Танатос; они сочетаются как любовь и ненависть, созидание и разрушение, притяжение и отталкивание. Вечно та же двойственность обоснования — представлять себя в круге, наложенном на обосновываемое; быть частью цепи репрезентации, которую оно, в принципе, определяет.

В основном утраченный характер виртуальных объектов, в основном травестийный характер реальных объектов являются мощными мотивациями нарциссизма. Но когда либидо обращается или переливается на мыслящий субъект, когда пассивный мыслящий субъект становится полностью нарциссическим, различие помещается между двумя линиями; мыслящий субъект чувствует свое постоянное смещение по одной линии и постоянную маскировку по

20 Поскольку Эрос включает соединение двух клеточных тел и вводит таким образом новые *витальные различия*, "мы не смогли обнаружить в сексуальном инстинкте тенденции к повторению, открытие которой позволило нам сделать вывод о существовании инстинкта смерти". (Фрейд 3. *По ту сторону принципа Удовольствия*.) 141

другой. Нарциссический мыслящий субъект неотделим не только от родовой травмы, но и от маскировок и смещений, покрывающих его целиком в качестве модификаций. Маска других масок, травести других травести, мыслящий субъект не отличается от собственных шутов и шагает, хромая, на зеленой и красной ногах. Вместе с тем нельзя переоценить значимость реорганизации, происходящей на этом уровне, в отличие от предыдущей стадии второго синтеза, поскольку в то время, как пассивный мыслящий субъект становится нарциссическим, активность должна быть *мысленной*, и может быть такой лишь как эмоция, сама модификация, которую нарциссический мыслящий субъект пассивно *испытывает* по отношению к себе, отсылает отныне к форме Я, которое воздействует на него как "Другой". Это активное, но надтреснутое Я является не только основой Сверх-Я, но и коррелятом пассивного и раненого нарциссического мыслящего субъекта, составляя сложный комплекс, который Поль Рикёр удачно назвал "несостоявшимся cogito"²¹. К тому же есть лишь несостоявшиеся cogito, лишь личиночные субъекты. Мы уже видели, что трещина Я — только время как чистая пустая форма, освобожденная от своего содержания. Дело в том, что нарциссический мыслящий

субъект действительно появляется во времени, но вовсе не составляет его темпорального содержания; нарциссическое либидо, перенос либидо на мыслящий субъект абстрагированы от всякого содержания. Нарциссический мыслящий субъект скорее феномен, соответствующий форме пустого времени, не наполняя ее; это пространственный феномен такой формы вообще (именно феномен пространства различными путями проявляется в невротической кастрации и в психотической раздробленности). Форма времени в Я определяла порядок, систему, ряд. Статический формальный порядок — до, во время и после — отмечает во времени разделение нарциссического мыслящего субъекта или условия его созерцания. Система времени собирается в образ потрясающего воздействия, которое одновременно представлено, запрещено и предсказано Сверх-Я: действие = x . Временной ряд означает противостояние нарциссического разделенного мыслящего субъекта системе времени или образу действия. Нарциссический мыслящий субъект повторяет первый ряд на манер предыдущего или нехватки, по образу *Оно* (это действие слишком велико для меня); второй раз — на манер бесконечного будущего-равенства, присущего *идеальному мыслящему субъекту*; третий раз — по образу после, осуществляющему предсказание *Сверх-Я* (*Оно* и мыслящий субъект, условие и агент действия сами

21 См.: Ricoeur P. *De l'interpretation*. P., 1965. P. 413, 414. 142

142

будут уничтожены)! Ибо практический закон сам по себе означает нечто иное, как такую форму пустого времени.

Когда нарциссический мыслящий субъект занимает место виртуальных или реальных объектов, берет на себя смещение первых и маскировку вторых, то не заменяет одно содержание времени другим. Напротив, мы пришли к третьему синтезу. Время будто лишилось всякого мнемориального содержания и тем самым разбило круг, в который вовлекалось Эросом. Оно протекло, распрямилось и приняло высший облик лабиринта — лабиринта, вытянутого по прямой, "невидимого, нескончаемого", как говорит Борхес. Пустое время, сорвавшееся с петель, со своим строгим формальным статичным порядком, давящей системой, необратимым рядом — это как раз и есть инстинкт смерти. Инстинкт смерти не состоит в одном цикле с Эросом, вовсе не дополняет его и не антагонистичен ему, не симметричен, свидетельствуя о совсем другом синтезе. Корреляция Эроса и Мнемозины сменилась корреляцией беспамятного, глубоко амнезийного нарциссического мыслящего субъекта и лишенного любви, десексуализированного инстинкта смерти. У нарциссического мыслящего субъекта теперь лишь мертвое тело, оно утратило тело одновременно с объектами. Посредством инстинкта смерти оно отражается в идеальном мыслящем субъекте и предчувствует свой конец в Сверх-Я, как в двух кусках треснувшего Я. Именно эту связь нарциссического мыслящего субъекта и инстинкта смерти так глубоко отмечал Фрейд, говоря, что либидо не наплывает на мыслящий субъект вне *десексуализации*, вне создания нейтральной *перемещаемой* энергии, сущностно способной поставить себя на службу Танатосу²². Но почему же Фрейд считает инстинкт смерти предсуществующим этой бесполой энергии, не зависящим от нее в принципе? Разумеется, по двум причинам: первая отсылает нас к постоянству дуалистической конфликтной модели, вдохновляющей всю теорию пульсаций; вторая — к материальной модели, определяющей теорию повторения. Вот почему Фрейд то настаивает на сущностном различии между Эросом и Танатосом, согласно которому Танатос как таковой должен быть определен как противоположный Эросу; то — на различии ритма и амплитуды, как будто Танатос достигает состояния неодоушевленной материи и тем самым отождествляется с силой сырого голого повторения, которые идущие от Эроса витальные различия лишь прикрывают или стесняют. Но в любом случае определение смерти как качественного и количественного возвращения живого к неодоушевленной материи является только внешним, научным и объективным. Фрейд

странно отказывает смерти в ином измерении, отвергает любой прототип или представлению о смерти в

22 Фрейд З. "Я" и "Оно".

143

бессознательном, хотя и допускает подобные прототипы для рождения и кастрации²³. Но сведение смерти к объективному определению материи свидетельствует о предрассудке, согласно которому повторение должно найти свой высший принцип в недифференцированной материальной модели, вне смещений и маскировки второго, или противоположного, различия. В действительности же структура бессознательного не конфликтна, не оппозиционна, не противоречива, она — вопрошающая и проблемна. К тому же повторение — не сырое и голое, вне вторично затрагивающих его в качестве вариантов маскировок; напротив, оно сплетается посредством маскировки и смещения как составных элементов, до которых не существует. Смерть не выявляется в объективной модели безразличной неодоухотворенной материи, к которой будто бы "возвращается" живой; она присутствует в живом как субъективный дифференцированный опыт, наделенный прототипом. Смерть не отвечает состоянию материи, она, напротив, соответствует чистой форме, отрешившейся от всякой материи, — пустой форме времени. (Подчинение повторения внешней тождественности мертвой материи или внутренней тождественности бессмертной души — одно и то же, способ заполнить время.) Ведь смерть не сводится к отрицанию, ни к отрицательному оппозиции, ни к отрицательному ограничению. Ни ограниченность смертной жизни материей, ни противопоставление бессмертной жизни материи не наделяют смерть прототипом. Смерть, скорее, крайняя форма проблематичного, источник задач и вопросов, места их постоянства независимо от какого-либо ответа; это Где? и Когда? означающие то (не)бытие, которым питается всякое утверждение.

Бланшо верно говорил, что у смерти два аспекта — один из них личный, касающийся Я, мыслящего субъекта, которому я могу противостоять в борьбе, или к которому могу в пределе присоединиться, в любом случае встретить его в настоящем, в котором все проходит. Но другой аспект смерти, странно безличный, без связи с настоящим или прошлым мыслящим субъектом, всегда предстоящий источник множественного нескончаемого приключения в настоящем вопросе: "Факт смерти включает полный переворот, посредством которого смерть, бывшая высшей формой моей власти, не только становится тем, что лишает меня прав, власти начать и даже кончить, но тем, что со мной не связано, не имеет надо мной власти, тем, что лишено всякой возможности — ирреальностью неопределенного. Переворот, который я не могу себе представить, постичь как окончательный, не являющийся необратимым переходом, по ту сторону которого нет возврата, поскольку

23 Freud S. *Inhibition, symptome, angoisse*. 2e ed. P., 1968. P. 53 и след. Тем более странно, что Фрейд упрекает Ранка в создании слишком объективной концепции рождения.

144

он есть то, что не свершается, бесконечный и непрерывный... Время без настоящего, с которым у меня нет связи, то, к чему я не могу устремиться, так как в (нем) Я не умираю, я лишен власти умереть, в (нем) *умираю*, умирают без конца и края... Не предел, но беспредельное, не собственно смерть, но случайная смерть; не настоящая смерть, но, как говорит Кафка, ухмылка ее главного заблуждения"²⁴. При сопоставлении обоих аспектов очевидно, что даже самоубийство не делает их адекватными и совпадающими. Ведь первый означает личностное исчезновение личности, уничтожение *того* различия, которое представляло мыслящий субъект, Я. Различие, обреченное на смерть, чье исчезновение может быть объективно представлено как возврат к неодоушевленной материи, рассчитанный в виде энтропии. Несмотря на видимость, эта смерть всегда

приходит извне в момент, когда она создает наиболее личностную возможность; приходит из прошлого в момент, когда она наиболее настоящая, но другое, другой облик, другой аспект означает состояние свободных различий, когда они уже не подчинены форме, которую придавал им Я, мыслящий субъект, когда они развиваются в форме, исключаяющей *мое* собственное соответствие на том же основании, что и соответствие какой-либо идентичности. Всегда есть некое "умирают", более глубокое, чем "я умираю", и только боги умирают без конца и по-разному; как будто появляются миры, где индивидуальное более не заключено в личностную форму Я и мыслящего субъекта; даже особенное не заключено в границах индивида, — одним словом, никому не подчиненное множество, которое не "узнает" себя в первом аспекте. Однако именно к первому аспекту отсылает фрейдистская концепция в целом; поэтому ей и не достает инстинкта смерти и соответствующего опыта или прототипа.

Итак, мы не видим никаких причин, чтобы полагать инстинкт смерти отличающимся от Эроса, будь то по причине сущностного различия между двумя силами или же различия ритма или амплитуды между двумя движениями. В обоих случаях различие было бы уже задано, а Танатос — независимым. Нам кажется, напротив, что Танатос полностью совпадает с десексуализацией Эроса, с образованием той безличной перемещаемой энергии, о которой говорит Фрейд. Она не переходит на службу Танатоса, она его формирует: между Эросом и Танатосом нет аналитического различия, то есть уже заданного в одном и том же "синтезе", который соединил бы их или заставил чередоваться. Не то, чтобы различие уменьшилось; наоборот, оно увеличилось, будучи синтетическим, именно потому, что Танатос означает совсем другой синтез времени, чем Эрос, тем более отличный, что взят он из Эроса, построен

24 Blanchot M. *L'espace litteraire*. P., 1955. P. 107, 160, 161.

145

на его останках. В то же время, когда Эрос изливается на мыслящий субъект, последний берет на себя маскировки и смещения, характерные для объектов, с тем, чтобы превратить их в свою собственную смертельную страсть, — либидо теряет всякое связанное с памятью содержание. Время теряет свою циркулярную форму, чтобы принять неумолимо прямую форму, а инстинкт смерти появляется как тождественный этой чистой форме, десексуализованной энергии *этого* нарциссического либидо. Дополнительность нарциссического либидо и инстинкта смерти определяет третий синтез в той же степени, в какой Эрос и Мнемозина определяли второй. И когда Фрейд говорит, что с этой десексуализованной энергией, соответствующей ставшему нарциссическим либидо, следовало бы вообще связать процесс *мышления*, мы должны понимать, что в отличие от старой дилеммы речь уже не идет о выяснении того, является ли мышление врожденным или приобретенным. Оно, врожденное и не приобретенное, но родовое, *иначе говоря*, десексуализованное, изъятое из отлива, открывающего нас пустому времени. "Я — врожденно родовое", — говорил Арто, что также означает десексуализованное состояние, свидетельствующее о генезисе мышления всегда надтреснутого Я. Речь не идет об обретении мышления или его применении как "врожденного", но о порождении акта мышления в самом мышлении, возможно в результате насилия, побуждающего либидо излиться на нарциссический мыслящий субъект и параллельно извлечь Танатос из Эроса, освободить время от всякого содержания, чтобы извлечь его чистую форму. Есть опыт смерти, соответствующий третьему синтезу.

Фрейд сообщает бессознательному три великих неведения: "Нет", Смерть и Время. И, тем не менее, речь идет только о времени, смерти и о нет в бессознательном. Значит ли это, что они задействованы, не будучи представленными? Более того: бессознательное не знает "нет", потому что живет (не)бытием задач и вопросов, а не небытием отрицательного, которое затрагивает только сознание и его представления. Оно не знает смерти, поскольку всякое представление о смерти касается неадекватного аспекта,

бессознательное же постигает оборотную сторону и открывает ее другой лик. Бессознательное не знает времени, потому что оно никогда не подчинено эмпирическому содержанию настоящего, которое проходит в представлении, но осуществляет пассивные синтезы изначального времени. *К этим трем синтезам как составляющим бессознательного и следует вернуться.* Они соответствуют образам повторения, представленным в творчестве великого романиста: связь, все время завязывающаяся веревочка; постоянно перемещающееся пятно на стене; всегда стертая резинка.

Повторение-

146

связь, повторение-пятно, повторение-резинка: все три по ту сторону принципа удовольствия. Первый синтез выражает основание времени в живом настоящем — основание, придающее удовольствию ценность эмпирического принципа вообще, которому подчиняется содержание психической жизни в Оно. Второй синтез выражает обоснование времени чистым прошлым; это обоснование обуславливает приложение принципа удовольствия к содержаниям Мыслящего субъекта. Но третий синтез означает необоснованность, к которой нас толкает само обоснование: Танатос открывается в третьем синтезе как необоснованность по ту сторону обоснования Эроса и основания Габитуса. С принципом удовольствия его также связывает странный тип отношений, часто выражающийся в непостижимом парадоксе удовольствия, связанного с болью (но на деле речь идет совсем о другом: речь идет о де-сексуализации в третьем синтезе как предполагающем применение принципа удовольствия в качестве предварительной направляющей идеи с тем, чтобы перейти затем к ресексуализации, где удовольствие уже выступает как чистая и холодная мысль, апатичная и застывшая, что видно в случае садизма или мазохизма). Третий синтез некоторым образом соединяет все три измерения времени — прошлое, настоящее, будущее — и заставляет их теперь выступать в чистой форме. Иначе третий синтез влечет их реорганизацию, поскольку прошлое отбрасывается в сторону Оно как условия нехватки, связанного с системой времени, а настоящее оказывается обусловленным метаморфозой агента в идеальном мыслящем субъекте. И еще в одном смысле высший синтез касается только будущего, предвещая разрушение Оно и Я в Сверх-Я, прошлого и настоящего, состояния и агента. Именно в этой высшей точке прямая линия времени создает круг, но странно искривленный; или же инстинкт смерти открывает абсолютную истину в своем "другом" лице — именно вечное возвращение, как возвращающее не все, напротив, представляет мир, избавившийся от нехватки условия и равенства агента ради утверждения лишь чрезмерного и неравного, нескончаемого и непрекращающегося, неформального как производного высшей формальности. Так заканчивается история времени: ему предназначено разорвать свой слишком централизованный физический или естественный круг и образовать прямую линию, но такую, которая, влекомая собственной длиной, преобразует круг, смещая его центр.

Вечное возвращение — это сила утверждения, оно утверждает все во множестве, все в различном, все в случайном, за *исключением* того, что подчиняет их Единому, Одинаковому, необходимости, *кроме Единого*, Одинакового и Необходимого. О Едином говорят,

147

что оно раз и навсегда подчинило себе множественное. Не таково ли лицо смерти? Не является ли другим лицом то, что в свою очередь, заставляет умереть раз и навсегда, все то, что действует только один раз? Вечное возвращение поддерживает сущностную связь со смертью потому, что осуществляет и содержит смерть того, что едино, "раз и навсегда". Оно поддерживает сущностную связь с будущим потому, что будущее — это развертывание и объяснение множественного, различного, случайного самих по себе и "для всех случаев". Повторение в вечном возвращении исключает два определения: Одинаковое или тождественное основного понятия и отрицательное условия, относящего

повторенное к Одинаковому и обеспечивающего подчинение. Повторение в вечном возвращении одновременно исключает становление-равенство или становление-подобие понятию, а также нехватку условия этого становления. Оно, напротив, касается избыточных систем, связывающих различное с различным, множественное с множественным, случайное со случайным в системе утверждений, всегда соразмерных поставленным вопросам и принятым решениям. Говорят, что человек не умеет играть: даже отдаваясь случаю или множественности, он считает собственные утверждения нацеленными на ограничение, решения — на предотвращение результата, воспроизведения — на возвращение одинакового как гипотетического выигрыша. Это как раз и есть нечестная игра, в которой рискуют как проиграть, так и выиграть, потому что в ней не утверждают случайность в *целом*: предустановленный характер правила разделения коррелятивен состоянию нехватки у игрока, не знающего, что ему выпадет. Напротив, систему будущего следовало бы назвать божественной игрой, поскольку ей не предсуществует правило, игра идет по своим собственным правилам, потому что дитя-игрок может только выиграть, — случай целиком утверждается каждый раз, для всех разов. Никаких запретительных или ограничивающих утверждений, только такие, которые соразмерны поставленным вопросам и вытекающим из них решениям: такая игра вызывает повторение необходимо победного удара, становящегося таковым лишь в силу включения всех сочетаний и возможных правил в систему собственного возвращения. В этой игре различия и повторения, ведущейся инстинктом смерти, никто не зашел дальше Борхеса в его необычном творчестве: "...если потеря является интенсификацией случая, периодическим введением хаоса в космос, то есть в миропорядок, не лучше ли, чтобы случай участвовал на всех этапах розыгрыша, а не на одном?.. В действительности число жеребьевок бесконечно. Ни одно решение не является окончательным, все они разветвляются, порождая другие. Невежды предположат, что бесконечные жеребьевки требуют бесконечного времени;

148

на самом же деле достаточно того, чтобы поддавалось бесконечному делению... Стоит герою любого романа очутиться перед несколькими возможностями, как он выбирает одну из них, отменяя остальные; в неразрешимом романе Цюй Пэна он выбирает все разом. Тем самым он творит различные будущие времена, которые, в свою очередь, множатся и ветвятся. Отсюда и противоречия в романе. Скажем, Фан владеет тайной; к нему стучится неизвестный; Фан решает его убить. Есть, видимо, несколько вероятных исходов: Фан может убить незваного гостя; гость может убить фана; оба могут уцелеть; оба могут погибнуть, и так далее. Так вот, в книге Цюй Пэна реализуются все эти исходы, и каждый из них дает начало новым развилкам"25.

* * *

Какие же системы затрагивает вечное возвращение? Рассмотрим два предположения: только то, что похоже, различно; только различия похожи²⁶. Первая формула устанавливает подобие как условие различия; безусловно, она требует также возможности иметь тождественное понятие для обеих вещей, различающихся при условии подобия; эта формула включает еще и аналогию в отношениях каждой вещи к этому понятию; наконец, она влечет сведение различия к оппозиции, определенной этими тремя моментами. Согласно другой формуле, напротив, подобие, а также тождество, аналогия, противоположность могут теперь рассматриваться только как результаты, продукты первичного различия или первичной системы различий. Согласно этой второй формуле, нужно, чтобы различие непосредственно соотнесло друг с другом различающиеся термины. Необходимо, согласно онтологической интуиции Хайдеггера, чтобы различие само по себе было расчленением и связью, чтобы оно соотносило различное с различным без всякого опосредованTM тождественным или подобным, аналогичным или противоположным. Необходима дифференциация различия в-себе как дифференцирующее, *Sich-unterscheidende**, посредством которого различное

одновременно собирается воедино, а не представляется лишь при условии предварительных подобия, тождества, аналогии, противопоставления. Переставая быть условиями,

25 Борхес Х. Л. Проза разных лет. М., 1984. С. 75, 91.

26 См.: Levi-Strauss C. *Le totemisme aujourd'hui*. P., 1962. P. 111: "Не сходства, а различия похожи". Леви-Строс показывает, как этот принцип развивается в образовании как минимум двух рядов, где члены каждого ряда отличаются друг от друга (например, в тотемизме — ряд различающихся видов животных и ряд дифференцированных социальных положений): подобие — между этими двумя системами различий.

149

эти инстанции становятся лишь результатами первичного различия и его дифференциации, результатами общими или поверхностными, характеризующими искаженный мир репрезентации и выражающими способ, которым в-себе различия прячется, вызывая то, что его покрывает. Мы должны задаться вопросом, не являются ли эти две формулы просто двумя мало что меняющими оборотами речи; или же они относятся к двум совершенно разным системам; или, применительно к одним и тем же системам (в пределе к системе мира), не означают ли они две несовместимые, неравноценные интерпретации, одна из которых способна все изменить?

В тех же условиях в-себе различия прячется, а различие попадает в категории репрезентации. В каких же иных условиях различие развивает в-себе как дифференцирующее и собирает различное по ту сторону возможностей репрезентации? Первой особенностью нам представляется построение рядов. Нужно, чтобы система возникла на основе двух или нескольких рядов, каждый из которых определяется различиями между составляющими его членами. Если мы предположим, что ряды сообщаются под действием какой-то силы, то выяснится, что эта сообщаемость соотносит различия с другими различиями, или создает в системе различия различий: эти различия второго уровня играют роль "дифференцирующего", то есть соотносят различия первого уровня. Это положение вещей адекватно выражается в некоторых физических понятиях: *сходимость* гетерогенных рядов, из которого вытекает *внутренний резонанс* в системе, из которого, в свою очередь, вытекает *усиленное движение*, чья амплитуда превосходит сами основные ряды. Можно определить сущность этих элементов, значимых одновременно в силу их различия в ряде, частью которого они являются, и различия различия между рядами: это — интенсивности; интенсивности свойственно возникать из различия, отсылающего, в свою очередь, к другим различиям ($E \rightarrow E'$ или E отсылает к $e \rightarrow e'$, а e к $e \rightarrow e'$). Интенсивная сущность рассматриваемых систем не позволяет нам заранее судить об их квалификации: механическая, физическая, биологическая, психическая, социальная, эстетическая, философская и так далее. Конечно, у каждого типа систем есть свои особые условия, соответствующие предшествующим характеристикам и в каждом случае придающие им соответствующую структуру. Например, слова являются подлинными силами в некоторых эстетических системах; понятия также являются силами, с точки зрения философской системы. Заметим, что согласно фрейдовским *Очеркам по истерии* 1895 г., биопсихическая жизнь предстает в виде такого силового поля, где распределяются различия, определяемые как возбуждения, и различия различий, определяемые как торможения. Но именно синтезы Психеи, в свою

150

очередь, воплощают три измерения систем вообще. Ведь психическая связь (Габитус) осуществляет сходимость рядов возбуждения; Эрос означает особое состояние вытекающего из него внутреннего резонанса; инстинкт смерти совпадает с усиленным движением, психическая амплитуда которого превосходит сами резонирующие ряды (отсюда различие амплитуд между инстинктом смерти и резонирующим Эросом).

Из установления сообщения между гетерогенными рядами вытекают различные последствия для системы. Что-то "проходит" по краям: разражаются события, явления сверкают, подобно молнии или грому. Пространственно-временные динамизмы наполняют систему, выражая одновременно резонанс сходимости рядов и превосходящую амплитуду усиленного движения. Систему наполняют субъекты, одновременно личиночные субъекты и пассивные мыслящие субъекты. Это пассивные мыслящие субъекты, так как они совпадают с созерцанием соединений и резонансов; эти субъекты — личиночные, поскольку они — лишь опора или жертва динамизмов. Действительно, чистый пространственно-временной динамизм при обязательном участии в усиленном движении может быть испытан лишь на границе жизненного, в условиях, вне которых он повлек бы смерть любого правильно сформированного субъекта, одаренного независимостью и активностью. Эмбриология уже знает, что есть систематические жизненные движения — скольжения, скручивания, которые может выдержать только эмбрион: взрослый оказался бы разорванным на части. Есть движения, при которых можно быть только жертвой, но жертва, в свою очередь, может быть только личинкой. Эволюция не совершается в открытой среде, только неразвитый развивается. Быть может, кошмар — это психический динамизм, вынести который не смогли бы ни бодрствующий человек, *ни даже мечтатель*, но лишь заснувший глубоким сном, сном без сновидений. В этом смысле нет уверенности в том, что мышление, создающее собственный динамизм философской системы, может быть отнесено, как в картезианском *cogito*, к законченному, сформированному субстанциальному субъекту: мышление относится, скорее, к тем грозным движениям, которые могут быть перенесены лишь в условиях личностного субъекта. Система включает лишь подобных субъектов, так как только они могут осуществить вынужденные движения как жертвы выражающих его динамизмов. Даже философ — личиночный субъект собственной системы. Так что система не определяется только окаймляющими ее гетерогенными рядами, либо соединением, резонансом и усиленным движением, которые задают ее параметры; система определяется населяющими ее субъектами

151

и наполняющими ее динамизмами, и, наконец, качествами и протяженностью, вырастающими из этих динамизмов.

Но остается главная трудность: действительно ли в этих интенсивных системах именно различие соотносит различие с различием? Соотносит ли различие различия различие с собой без какого-либо опосредования? Не правда ли, мы говорим об установлении контакта между гетерогенными рядами, о соединении и резонансе лишь при условии минимума сходства между рядами и тождества в агенте, осуществляющем коммуникацию? Разве не делает любую операцию невозможной "слишком" большое различие между рядами? Не обречены ли мы найти особую точку, где различие мыслится лишь благодаря сходству различающихся вещей и тождественности третьего? Здесь мы должны уделить особое внимание соответствующей роли различия, сходства и тождества. Прежде всего — каков этот агент, эта сила, осуществляющие коммуникацию? Молния сверкает при различии напряжения, ему предшествует невидимый, неосязаемый *темный предшественник*, предопределяющий дорогу, идущую вспять, никуда. Подобно этому любая система включает темного предшественника, обеспечивающего коммуникацию крайних рядов. Мы увидим, что, в соответствии с многообразием систем, эта роль выполняется очень разными определениями. Но нужно в любом случае узнать, как предшественник выполняет эту роль. Несомненно, *имеется* тождество предшественника и подобие рядов, между которыми он устанавливает контакт. Но это "имеется" остается совсем не определенным. Являются ли здесь тождество и подобие условиями или, напротив, результатами действий темного предшественника, который обязательно спроецирует иллюзию фиктивного тождества на себя, а на объединяемые им ряды — иллюзию ретроспективного сходства? Не будут ли тогда тождество и подобие лишь

неизбежными иллюзиями, то есть понятиями мышления, свидетельствующими о нашей неистребимой привычке мыслить различие исходя из категории представления, потому что невидимый предшественник и его действие скрылись, одновременно скрывая в-себе как истинную сущность различия. При заданности двух гетерогенных рядов, двух рядов различий, предшественник действует как дифференсирующий эти различия. Именно так он непосредственно соотносит их благодаря собственной силе. Он — в-себе различия или "различно различный", то есть различие второго уровня, различие с собой, которое соотносит различное с различным самим по себе. Поскольку дорога, которую прокладывает этот предшественник, невидима и станет видимой только ретроспективно, покрытая и пройденная феноменами, вводимыми в систему, то у него нет иного места, кроме того, где его "недостает", иного тождества, кроме того, которого

152

ему недостает: этот именно объект = x , которого "нет на месте", как недостает ему и тождественности. Так что логическое тождество, абстрактно сообщаемое ему рефлексией, и физическое подобие, сообщаемое рефлексией объединяемым предшественником рядам, выражают лишь статистический результат его воздействий на систему в целом, то есть способ, с помощью которого он необходимо прячется за своими собственными результатами, поскольку постоянно *смещается* в себе и постоянно *маскируется* в рядах. Таким образом, мы не можем считать, что тождество третьего и сходство частей являются условием бытия различия и мышления о нем; они — лишь условие представления о нем, искаженно отражающего это бытие и мышление подобно тому, как оптический эффект замутняет истинный статус состояния самого по себе.

Мы называем *несоответствующим* темного предшественника, различием в себе второго уровня, соотносящего разнородные или разрозненные ряды. Пространство его смещений и процесс его маскировки в каждом случае определяют относительную величину соотносимых различий. Хорошо известно, что в некоторых случаях (в некоторых системах) различие различий, введенных в игру, может быть "очень большим", а в других системах оно должно быть "очень малым". Но было бы ошибкой усматривать во втором случае чистое выражение предварительного требования подобия, которое в первом случае только ослабевает, распространяясь в мировых масштабах. Настаивают, например, на необходимости *почти подобия* разрозненных рядов, *близкой* частотности (w близко w_0), короче, малом различии. Но в том-то и дело, что нет различия, которое бы не было "малым", даже в мировом масштабе, если предполагается тождество агента, устанавливающего между различающимися связь. Малое и большое, как мы видели, очень плохо применимы к различию, так как судят о нем, исходя из критериев Одинакового и подобного. Если соотнести различие с дифференсирующим, если не придавать дифференсирующему тождественность, которой у него нет и не может быть, то различие назовут малым или большим в соответствии с его способностью дробления, то есть смещения и маскировки дифференсирующего; но никак нельзя утверждать, что малое различие свидетельствует о точном

27 Леон Сельм показывал, что иллюзия уничтожения различий должна быть тем. большей, чем меньше различия, осуществляемые в какой-либо системе (например, в термических аппаратах): Seime L. *Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius*. Р., 1917.) Относительно значения разрозненных рядов и их внутреннего резонанса в образовании систем, сошлемся на: Simondon G. *L'individu et sa genese physico-biologique*. Р., 1964. Р. 20. (Но Симондон ставит условием требование сходства между рядами или незначительность введенных различий: см. Р. 254—257).

153

условию сходства, как нельзя утверждать и то, что большое свидетельствует о сохранении просто ослабевшего подобия. Подобие, в любом случае, — результат, продукт функционирования, внешний результат — иллюзия, возникающая, как только агент

присваивает себе тождество, которого ему недостает. Главное, таким образом, не в том, мало различие или велико; в конечном счете оно всегда невелико относительно более широкого подобия. Основное для в-себе, чтобы большое или малое различие было бы внутренними. Есть системы с большим внешним сходством и малым внутренним различием. Возможно и противоположное: системы с малым внешним сходством и большим внутренним различием. Но противоречие невозможно: сходство — всегда внешнее, различие же, малое или большое, образует ядро системы.

Об этом свидетельствуют примеры из очень разных литературных систем. В творчестве Раймона Русселя мы встречаемся с вербальными рядами: роль предшественника исполняет омоним или квази-омоним (*billard — pilard*), но этот темный предшественник тем менее видим и ощутим, что один из двух рядов при необходимости остается скрытым. Станные истории восполняют различие между двумя рядами введением эффекта подобия и внешнего тождества. Таким образом, предшественник вовсе не пользуется своей тождественностью, номинальной или омонимической; это очевидно в квази-омонимах, функционирующих лишь при условии полного совпадения с дифференциальным характером двух слов (*b, p*). Кроме того, омоним предстает здесь не как номинальное тождество означающего, но как дифференцирующее различающихся означаемых, вторично производящее эффект подобия означаемых как эффект тождества в означаемом. Недостаточно сказать, что система основывается на некотором отрицательном определении, а именно на нехватке слов по отношению к вещам, в силу чего одно слово обречено обозначать многие вещи. Та же иллюзия заставляет нас мыслить различие исходя из подобия или тождества, полагаемых предварительными, выявляя их как отрицательные. В действительности не бедность, а избыточность словаря, его самая положительная синтаксическая и семантическая сила дает языку возможность придумывать форму, в которой он играет роль темного предшественника, то есть он, говоря о разных вещах, дифференцирует эти различия, непосредственно соотнося их друг с другом в рядах, чей резонанс вызывает. Вот почему, как мы видели, повторение слов не объясняется негативно и не может быть представлено как голое повторение без различия. Конечно, к совсем другим приемам обращено творчество Джойса. Но речь снова идет об объединении максимума разрозненных рядов (в пределе все расходящиеся ряды, образующие космос), прибегая к лингвистическим

154

темным предшественникам (здесь — эзотерическим терминам, словом с двойным дном), которые не основаны ни на каком предварительном тождестве и, главное, не "идентифицируемы" в принципе, но вводят максимум подобия и тождества системы в целом как результат процесса дифференциации различия в себе (см. космическое письмо в *Поминках по Финнегану*). То, что происходит в системе между резонирующими рядами под воздействием темного предшественника, называется "богоявлением". Космическое расширение образует единство с амплитудой усиленного движения, сметающего и перекрывающего ряды, — в конечном счете Инстинкт смерти, "нет" Стивена, не являющееся не-бытием отрицательного, но (не)бытием настоящего вопроса, которому соответствует, не отвечая на него, космическое "да" госпожи Блум, поскольку только оно занимает и адекватно заполняет его²⁸.

Вопрос о том, структурирован ли психический опыт как язык и даже похож ли психический мир на книгу, зависит от сущности темных предшественников. Лингвистический предшественник, эзотерическое слово, сам не обладает тождеством, даже номинальным, а его значения не обладают подобием, даже бесконечно ослабленным; это не только сложносоставное слово или простое соединение слов, но слово о словах, полностью совпадающее с

28 ЗАМЕТКИ О ПРУСТОВСКИХ ЭКСПЕРИМЕНТАХ. — Они, конечно, имеют совсем другую структуру, чем богоявления Джойса. Но речь также идет о двух рядах: настоящего

прошедшего (Комбрэ, как он был прожит) и актуального настоящего. Конечно, если оставаться на первом уровне эксперимента, то между двумя рядами существует сходство (печенье "мадлен", чаепитие) и даже тождество (вкус как не только сходное, но тождественное себе качество в обоих случаях). Но секрет не в этом. Вкус обладает властью лишь потому, что он *облекает* нечто = x , уже неопределимое тождеством: оно облекает Комбрэ *таким, каким он есть в себе*, фрагмент чистого прошлого в своей двойной несводимости к тому настоящему, которым оно было (восприятие) и к актуальному настоящему, где его можно было бы вновь увидеть или воспроизвести (сознательная память). Поскольку этот Комбрэ в-себе определяется собственным сущностным различием, "качественным различием", о котором Пруст говорит, что оно существует не "на поверхности земли", а лишь в особой глубине. Именно оно производит, упаковываясь, тождественность качества как подобия рядов. Итак, тождество и подобие являются здесь всего лишь результатом дифференцирующего. И если оба ряда следуют друг за другом, то по отношению к Комбрэ в-себе как объекту = x , вызывающему резонанс, они, наоборот, сосуществуют. Случается, что резонанс рядов выходит на превосходящий их инстинкт смерти: ботинок и воспоминание о бабушке. Эрос образуется резонансом, но превосходит себя в инстинкте смерти, образованном амплитудой усиленного движения (инстинкт смерти великолепно воплотится в произведении искусства, по ту сторону эротических опытов бессознательной памяти). Прустовская формулировка "немного времени в чистом виде" означает, прежде всего, чистое прошлое, бытие в-себе прошлого, то есть эротический синтез времени; но более глубинно означает чистую и пустую форму времени, высший синтез Инстинкта смерти, ведущий к вечному возвращению во времени.

155

"дифференцирующим" слов первого уровня и с "несходством" их значений. Он к тому же значим лишь в той степени, в которой претендует не на высказывание вообще, а на высказывание смысла сказанного. Но языковой закон, каким он выступает в репрезентации, исключает такую возможность; смысл слова может быть высказан лишь другим словом, полагающим первое в качестве объекта. Отсюда парадоксальная ситуация: лингвистический предшественник относится к своего рода метаязыку и может быть воплощен только в слове, лишенном смысла, с точки зрения рядов вербальной репрезентации первого уровня. Это и есть *припев*. Это двойное состояние эзотерического слова, высказывающего свой смысл, лишь представляясь и представляя его как бессмыслицу, хорошо выявляет постоянное смещение смысла и его маскировку в рядах. Так что эзотерическое слово — это сугубо лингвистический объект = x , но объект = x структурирует психический опыт как языковой при условии учета постоянных невидимых и молчаливых смещений лингвистического смысла. Все вещи некоторым образом говорят и имеют смысл при условии, что слово в то же время молчит о себе или, скорее, в слове молчит смысл. В своем прекрасном романе *Космос* Гомбрович показывает, каким образом два ряда гетерогенных различий (подвешиваний и отверстий) настойчиво просят об установлении между ними контакта путем различных знаков, вплоть до установления скрытого предшественника (убийство кота), действующего здесь как дифференцирующее их различий, как смысл, воплощенный, однако, в абсурдном представлении, исходя из которого будут приведены в действие динамические силы, в системе Космоса начнут происходить события, которые найдут конечный выход в инстинкте смерти, превосходящем ряды²⁹. Так выявляются условия, при которых книга — космос, а космос — книга. Через многообразные техники у Джойса развивается высшее тождество, которое можно найти и у Борхеса или Гомбровича: хаос = космос.

Каждый ряд образует историю: не различные точки зрения на одну и ту же историю, подобно взглядам на город у Лейбница, но полностью различающиеся истории, развивающиеся одновременно. Основные ряды — расходящиеся. Не в относительном смысле, когда достаточно повернуть назад, чтобы найти точку сходимости; но абсолютно

расходящиеся в том смысле, что точка сходимости, горизонт сходимости находится в хаосе, всегда смещаясь в этом хаосе. Сам хаос наиболее позитивен, в то время как расхождение — объект утверждения. Он совпадает с великим произведением, которое удерживает

29 Gombrowicz W. *Cosmos*. P., 1966. Предисловие к *Космосу* намечает теорию разрозненных рядов, их резонанса и хаоса. Сошлемся также на тему повторения в *Ferdydurke*. P., 1958. P. 76—80.

156

все *сложные* ряды, подтверждая и усложняя все синхронные ряды. (Не удивительно, что Джойс питал такой интерес к Бруно, теоретику *complicatio* *). Троица усложнение—объяснение—включение свидетельствует о системе в целом, то есть хаосе, который владеет всем; входящих и выходящих из него расходящихся рядах; соотносящем их дифференцирующим. Каждый ряд объясняется и развивается, но в отличие от других рядов, которые он включает и которые включают его, упакованных им и упаковывающих его во все усложняющем хаосе. Система в целом, единство расходящихся рядов как таковых, соответствует объективности "задачи"; отсюда метод вопросов-задач, которыми Джойс оживляет свои произведения, а также манера Льюиса Кэрролла связывать свои слова с двойным дном со статусом проблематичного.

Основное — это одновременность, современность и сосуществование всех расходящихся рядов в целом. Несомненно, ряды последовательны, один — "до", другой — "после" с точки зрения проходящих в представлении настоящих. Как раз с этой точки зрения говорят, что второй *походит* на первый. Но это уже не так по отношению к включающему их хаосу, пронизывающему их объекту = *x*, обеспечивающему их коммуникацию предшественнику, превосходящему их усиленному движению: дифференцирующее всегда побуждает их к сосуществованию. Мы уже много раз встречали этот парадокс последовательных настоящих, или действительно следующих друг за другом рядов, при этом символически сосуществующих относительно чистого прошлого или виртуального объекта. Когда Фрейд показывает, что *фантазм* образуется, по крайней мере, из двух основных рядов, первого — инфантильного и догенитального, а второго — генитального и постпубертатного, очевидно, что эти ряды следуют друг за другом во времени с точки зрения солипсистского бессознательного субъекта, о котором идет речь. Но тогда спрашивается, как объяснить феномен "задержки", то есть времени, необходимого для того, чтобы предполагаемо исходная сцена детства оказывала эффект лишь на расстоянии, в сходной с ней взрослой сцене, которую называют производной. Конечно же, речь идет о проблеме резонанса между двумя рядами. Но проблема поставлена неточно, поскольку не учитывается инстанция, по отношению к которой оба ряда сосуществуют в интересубъективном бессознательном. По правде говоря, в одном субъекте эти два ряда не подразделяются на детский и взрослый. Не событие детства создает один из двух реальных рядов, но, скорее, темный предшественник, устанавливающий контакт между обоими основными рядами: рядом взрослых, которых мы знали детьми, и рядов взрослых, которыми мы являемся вместе с другими

30 Об этой проблеме см.: Laplanche J., Pontalis J.-B. *Fantasme originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme* // *Les temps modernes*, avril 1964.

157

взрослыми и другими детьми. Так происходит с героем *В поисках утраченного времени*: его детская любовь к матери является агентом коммуникации между двумя взрослыми рядами, рядом Свана и Одетты и рядом повзрослевшего героя и Альбертины; при этом в обоих заключена все та же тайна, вечное смещение, вечная маскировка пленницы, отмечающая также точку, где ряды сосуществуют в интересубъективном бессознательном. Незачем спрашивать себя, почему событие детства действует только с задержкой. Оно

есть эта задержка, но сама задержка является чистой формой времени, обеспечивающей сосуществование до и после. Когда Фрейд открывает, что фантазм — быть может, высшая реальность, включающая нечто, превосходящее ряды, из этого не следует заключать, что сцена детства ирреальна или воображаема; скорее эмпирическое условие последовательности во времени уступает в фантазме место сосуществованию двух рядов — взрослого, которым мы станем, и взрослых, которыми мы "были" (см. то, что Ференчи называл идентификацией ребенка с агрессором). Фантазм — проявление ребенка как темного предшественника. В фантазме первично не соотношение рядов, но их различие, как соотносящее один ряд различий с другим, абстрагируясь от их эмпирической последовательности во времени.

Если уже невозможно установить в системе бессознательного порядок последовательности рядов, если все ряды сосуществуют, то тем более нельзя считать один — первоначальным, а другой — производным, один — образцом, другой копией. Ряды постигаются одновременно как сосуществующие, без учета их временной последовательности, и как *различные*, без учета того, что один обладал бы тождеством образца, а другой — подобием копии. Когда две расходящиеся истории развиваются одновременно, невозможно оказать предпочтение одной из них; в этом случае можно сказать, что все равноценно, но "все равноценно" говорится о различии, только о различии двух. Каким бы *малым* ни было внутреннее различие между двумя рядами, между двумя историями, одна не воспроизводит другую, одна не служит моделью для другой; но подобие и тождество — лишь результаты действия этого различия, единственно изначального в системе. Следовательно, справедливо сказать, что система исключает определение начального и производного, как и первого, и второго раза, поскольку различие — единственное начало, независимо от всякого подобия побуждающее сосуществовать различное, соотношенное им с различным³¹. Несомненно, именно в этом аспекте вечное

31 На страницах, которые особенно применимы к фрейдистскому фантазму, Жак Деррида пишет: "Именно задержка изначальна. Без этого отсрочка (*différance*) была бы сроком, выбранным сознанием, присутствием настоящего перед собой... Сказать, что, отсрочка, первична, значит тем самым уничтожить миф наличного начала. Вот почему следует безоговорочно понимать «изначальное», иначе отсрочку выводили бы из полного начала. Изначально отсутствие начала". (Derrida J. *L'écriture et la différence*.) P., 1967. P. 302—303.) См. также: Blanchot M. *Le rire des dieux II* N.R.F., juillet 1965: "Образ должен перестать быть вторичным относительно так называемого первичного объекта и потребовать известной первичности, равной оригиналу, тогда истоки утратят привилегию на исходное могущество... Нет более оригинала, но вечное мерцание, в котором в свете отклонения и возвращения рассеивается отсутствие первоисточника".

158

возвращение предстает в этой системе "законом" без основания. Вечное возвращение не возвращает одинаковое и подобное, но само вытекает из мира чистого различия. Каждый ряд возвращается не только во включающих его других рядах, но сам по себе, поскольку включается другими только тогда, когда, в свою очередь, полностью восстанавливается как включающий их. У вечного возвращения только один смысл: отсутствие точно определенного первоначала, то есть определение первоначала как различия, соотносящего различное с различным для того, чтобы заставить его (их) как таковое вернуться. В этом смысле вечное возвращение, действительно, следствие первоначального различия, чистого, синтетического, в себе (то, что Ницше называл волей к власти). Если различие — в-себе, то повторение в вечном возвращении — для-себя различия. Но можно ли отрицать, что вечное возвращение неотделимо от одинакового? Не является ли оно само вечным возвращением чего-то одинакового? Но мы должны чувствовать различные значения, по крайней мере три, выражения "одинаковый, тождественный, подобный".

Или же одинаковое обозначает предполагаемый субъект вечного возвращения. В этом случае оно обозначает тождество Единого в качестве принципа. Но именно в этом — самое большое и длительное *заблуждение*. Ницше точно говорит: если бы возвращалось Единое, оно для начала не выходило бы за свои пределы; если бы оно определяло сходство с ним множественного, то прежде всего не утратило бы своей идентичности при такой деградации сходного. Повторение — не более постоянство Единого, чем подобие множественного. Субъект вечного возвращения не одинаковый, но различный, не сходный, но несхожий, не Единое, но множество, не необходимость, но случайность. Более того, повторение в вечном возвращении включает разрушение всех форм, которые мешают его функционированию, категории представления, воплощенные в предварительном Одинаковом, Едином, тождественном и подобном. Или же одинаковое и подобное — лишь результат действия систем, подчиненных вечному возвращению. Таким образом, тождество необходимо проецируется (*projetee*), или, скорее, ретроецируется (*retrojetee*) на первичное различие, а подобие усваивается расходящимися рядами. Мы должны сказать об этом тождестве и подобии,

159

различное с различным с помощью различия (вот почему такая система сама — симулякр). Одинаковое, подобное — фикции, порожденные вечным возвращением. На этот раз это не заблуждение, а *иллюзия*: иллюзия неизбежная, питающая заблуждение, но отделимая от него. Или же одинаковое и подобное не отличаются от самого вечного возвращения. Они не предсуществуют вечному возвращению: возвращаются не одинаковое и подобное, но вечное возвращение — единственное одинаковое, единственное подобие того, что возвращается. И их невозможно абстрагировать от вечного возвращения ради реакции на причину. Одинаковое относится к отличающемуся и остается различным. Вечное возвращение — одинаковое различия, единое множественного, подобное несхожего. Источник предыдущей иллюзии, вечное возвращение создает ее и сохраняет ее только, чтобы радоваться ей, отражаться в ней как в эффекте собственной оптики, никогда не впадая в смежное заблуждение.

* * *

Эти дифференциальные системы с разнородными резонирующими рядами, с темным предшественником и усиленным движением называются симулакрами или фантазмами. Вечное возвращение затрагивает и заставляет вернуться только симулякры, фантазмы. Возможно, именно здесь мы обнаруживаем самый главный пункт платонизма и анти-платонизма, платонизма и опровержения платонизма, их пробный камень. Ведь в предыдущей главе мы поступали так, как будто учение Платона вращается вокруг особо важного различения оригинала и изображения, образца и копии. Образец наделяется высшей изначальной идентичностью (только Идея есть то, что она есть, только Мужество мужественно, только Набожность набожна), тогда как о копии судят по ее внутреннему и производному подобию. Именно в этом смысле различие появляется лишь в-третьих, после тождества и подобия, и может быть помыслено только через них. Различие мыслится только в сравнительной игре двух подобий — примерного подобия идентичного оригинала и имитационного подобия более или менее схожей копии: таково испытание или мерка претендентов. Но в более глубоком смысле подлинное платоновское различие смещается и сущностно изменяется: это не различие оригинала и образа, но двух видов изображений. Это не различие образца и копии, но двух видов изображений (*идолов*); копии (*иконы*) — лишь первый их вид, второй составляют симулякры (*фантазмы*). Различение образец—копия здесь только обосновывает и применяет различение копия—симулякр; потому что копии оправданы, спасены, отобраны во имя идентичности образца, а также благодаря их внутреннему сходству с этим мысленным образцом.

160

Понятие образца появляется не для того, чтобы противостоять миру образцов в целом, а для того, чтобы отобрать хорошие, внутренне похожие изображения, иконы, и удалить плохие симулякры. Весь платонизм построен на этом желании изгнать фантазмы или симулякры, которые идентифицируются с самим софистом, этим дьяволом, этим лжецом или симулянтом, этим вечно смещенным и замаскированным лже-претендентом. Вот почему нам кажется, что Платоном было принято философское решение огромного значения: подчинить различие предположительно изначальным силам одинакового и подобного, объявить различие само по себе невыносимым и столкнуть его и его симулякры, в бездонный океан. Но именно потому, что Платон еще не располагает установленными категориями воспроизведения (они появятся у Аристотеля), он должен основывать свое решение на теории Идеи. Тогда, до развития логики воспроизведения, появляется моральное видение мира в наиболее чистом виде. Прежде всего из моральных соображений симулякр должен быть изгнан, а различие тем самым подчинено одинаковому и подобному. Но по этой причине — потому что Платон *принимает* решение, потому что победа еще не одержана как это будет в утвердившемся мире репрезентации, — враг ворчит, вкравшись в платоновский космос, различие сопротивляется его игре, Гераклит и софисты поднимают адский шум. Станный *двойник*, идущий за Сократом по пятам, неотступно преследующий даже стиль Платона, проникает в стиливые повторения и вариации³².

Ведь симулякр или фантазм — не просто копия копии, бесконечно ослабевшее подобие, деградировавшая икона. Катехизис, столь вдохновленный платоновской патристикой, приучил нас к идее образа без подобия: человек создан по образу и подобию Божьему, но из-за греха мы утратили подобие, сохранив образ... Симулякр — именно дьявольский образ, лишенный подобия; или, скорее, в противоположность иконическому образу, он поместил подобие снаружи, а живет различием. И если он производит внешний эффект подобия, это своего рода иллюзия, а не внутренний принцип; сам он построен на разрозненности, он усвоил несхожесть образующих его рядов, расхождение своих точек зрения, так что показывает множество вещей, рассказывает множество историй

32 Рассуждения Платона отмечены репризами и стилистическими повторениями, свидетельствующими о тщательности, своего рода усилении "выпрямить" тему, чтобы защитить ее от соседней, но несхожей темы, которая может в нее "проникнуть". Отвергается возврат темы досократиков, нейтрализуясь повторением платоновской темы: отцеубийство происходит многократно, и чаще всего тогда, когда Платон подражает тем, кого разоблачает. См.: Schuhl P.-M. Re-marques sur la technique de la repetition dans le Phedon // *Etudes platoniciennes*. P., 1960. P. 118—125 (то, что П.-М. Шюль называет "литаниями идеи").

161

одновременно. Такова его первая черта. Но не означает ли это, что если симулякр соотносится с каким-то образцом, то этот образец уже не обладает тождественностью мысленного одинакового; это, напротив, модель Другого, другая модель, модель различия в себе, из которого вытекает интерьеризированное несходство. Среди самых странных страниц Платона, демонстрирующих антиплатонизм в сердцевине платонизма — те, где предполагается, что различный, несхожий, неравный, короче, становление, вполне могли бы быть не только недостатками, присущими копии, как бы расплатой за ее вторичный характер, противовес подобию, но самими ложными, ужасными образцами, в которых развивается сила подделки³³.

Гипотеза сразу отмечена, проклята, запрещена, но она возникала, подобно молнии в ночи, свидетельствующей о настойчивой активности симулякров, их подспудной работе и возможности их собственного мира. Не повторить ли еще раз, в третьих, что симулякру есть чем оспорить и понятие копии, и понятие образца? Образец в различии разрушается, в то время как копии укореняются в несходстве интерьеризируемых рядов; так, что

никогда не скажешь, где копия, а где оригинал. Таков конец *Софиста*: возможность триумфа симулякров, поскольку Сократ отличает себя от софиста, но софист себя от Сократа не отличает и ставит под сомнение законность такого отличия. Сумерки икон. Не является ли это определением места, где идентичность образца и подобие копии будут заблуждением, одинаковое и подобное — иллюзиями, порожденными функционированием симулакра? Симулякр воздействует на себя, вновь и вновь проходя через смещенные центры вечного возвращения. Это уже не платоновское стремление противопоставить космос и хаос, как будто Круг — отпечаток трансцендентной Идеи, способной навязать взбунтовавшейся материи подобие с собой. Все как раз наоборот — имманентное тождество космоса и хаоса, бытие в вечном возвращении, извилистый круг. Платон пытался упорядочить вечное возвращение, превращая его в результат Идеи, то есть заставляя его копировать образец. Но в бесконечном движении убывающего от копии к копии подобия мы достигаем той точки, где все сущностно меняется, сама копия превращается в симулякр, где наконец подобие, духовная имитация, уступает место повторению.

33 Об этом "другом" образце, который в платонизме образует некий эквивалент злого гения или Бога — обманщика см. *Теэтет*, 176 e. И особенно *Тимей*, 28 b и след. О фантазме, различении икон и фантазмов основными текстами являются *Софист*, 235 e—236 d. (См. также *Государство*, X 601 d и след.)

162

Глава третья

Образ мышления

Проблема начала философии всегда справедливо считалась очень деликатной. Начинать — значит устранить все допущения. Но если в науке встречаются объективные допущения, которые могут быть устранены строгой аксиоматикой, то в философии допущения столь же субъективны, сколь и объективны. Объективными допущениями называют те, которые ясно полагаются определенным понятием. Так, например, Декарт во вторых *Рассуждениях* ... не хочет определять человека как разумное животное, поскольку такое определение предполагает точное знание понятия разумное и животное: представляя *cogito* как определение, он предполагает таким образом предотвратить все объективные допущения, которые отягощают средства, действующие с помощью рода и различия. Однако очевидно, что при этом он не уходит от допущений другого вида — субъективных или имплицитных, то есть окрашенных чувством, а не включенных в понятие: предполагается, что каждый знает и без понятия что значит Я, "мыслить", "быть". Чистое Я в *Я мыслю* представляется началом только потому, что оно относит все допущения к эмпирическому Я. И если Гегель упрекнул в этом Декарта, то это значит, что он, в свою очередь, действовал иначе: чистое бытие может стать началом лишь потому, что все допущения отнесены к чувственному и конкретному эмпирическому бытию. Подобную позицию, отвергающую объективные и принимающую отличающиеся от них лишь по форме субъективные допущения, занимает Хайдеггер, вводя доонтологическое понятие Бытия. Из этого можно сделать вывод, что подлинного начала в философии нет, или, скорее, что подлинное философское начало, то есть Различие, есть уже само по себе Повторение. Но подобная формула и обозначение философии как Круга уже столько раз обсуждались, что здесь следует проявлять крайнюю осторожность. Поскольку, если речь идет о том, чтобы найти в конце то, что было в начале, признать, эксплицитно выявить в понятии то, что было просто известно без понятия,

163

имплицитно — несмотря на сложности тиражирования, разницу авторских приемов — следует сказать, что все это еще слишком просто, этот круг действительно недостаточно искривлен. Образ круга свидетельствовал бы скорее о неспособности философии по-настоящему начать, а также и аутентично повторять.

Подумаем лучше, что такое субъективное или имплицитное допущение: его форма — "всем известно...". Всем известно до понятия и до философским способом ... всем известно, что значит мыслить и быть... так что, когда философ говорит "Я мыслю, следовательно, существую", он может предположить имплицитную общеизвестность своих посылок, значение существования и мышления ... и никто не может отрицать, что сомневаться значит мыслить, а мыслить — существовать ... *Всем известно, никто не может отрицать* — такова форма представления и речь представляющего. Тогда, когда философия строит свое начало на имплицитных или субъективных допущениях, она может изображать невинность — ведь она ничего не сохранила, правда, кроме главного, то есть формы речи. Философия противопоставляет "идиота" — педанту, Евдокса — Эпистемону, добрую волю — слишком развитой рассудочности, частного человека, наделенного только своим естественным мышлением — человеку, испорченному общеизвестными истинами своего времени¹. Философия встает на сторону идиота, как человека без допущений. Но в действительности у Евдокса не меньше допущений, чем у Эпистемона, только у него они имеют другую имплицитную или субъективную, "частную", а не "публичную" форму, форму естественной мысли, что позволяет философии делать вид, что она начинает без допущений.

Вот тогда и возникают одиночные и страстные крики. Как же им не быть одиночными, если они отрицают, то что "известно всем ...?" И страстными, если они отрицают то, что никто — как говорят — не может отрицать? Этот протест не связан с аристократическими предрассудками: речь идет не о том, что немногие мыслят и знают, что значит мыслить. Напротив, есть некто, хотя бы один, обладающий необходимой скромностью; ему не удастся усвоить то, что знают все, он скромно отрицает то, что положено признавать всем. Он не позволяет представлять себя, но и не хочет представлять что бы то ни было. Это не частное лицо наделенное доброй волей и естественным мышлением, но человек особенный исполненный злой воли, которому не удастся мыслить ни естественно ни понятийно. Только у него нет допущений. Только он действительно начинает и действительно повторяет. И субъективные

¹ См.: Декарт Р. *Разыскание истины посредством естественного света II* Соч. в двух томах. Т. 1. М., 1989.

допущения для него — такие же предрассудки, как и объективные допущения. Евдокс и Эпистемон один и тот же человек — обманщик, которого следует остерегаться. Рискую показаться идиотом, сделаем это по-русски: человек из подполья, который не узнает себя ни в субъективных допущениях естественного мышления, ни в объективных допущениях культуры своего времени, и не располагает компасом для того, чтобы совершить круг. Он — несвоевременный, ни временной, ни вечный. О, Шестов! и вопросы, которые он умеет ставить, злая воля, которую он умеет проявить, неспособность мыслить, которой он наделяет мышление, двойное измерение, которое он развивает в этих требовательных вопросах, касающихся одновременно самого радикального начала и самого упрямого повторения.

Многие люди заинтересованы в том, чтобы сказать, что всем "это" известно, что это все признают и никто не может этого отрицать. (Они легко торжествуют, пока недовольный собеседник не встает, чтобы ответить, что не хочет быть представлен таким образом, отрицает это и не признает тех, кто говорит от его имени). Философ, правда, действует с большей незаинтересованностью: он полагает общеизвестным лишь то, что значит мыслить, быть, мыслящий субъект; то есть не что-то, а форму представления или

признания вообще. У этой формы есть материя, но материя чистая, стихия. Эта стихия состоит в представлении мышления как естественного проявления способности, в допущении естественной мысли, способной к истине, к соприкосновению с истиной в двойном облике доброй воли мыслителя и правдивой сущности мышления. Именно потому, что все думают естественно, предполагается, что все имплицитно знают, что значит мыслить. Итак, самая распространенная форма представления заключена в стихии обыденного сознания как правдивая сущность и добрая воля (Евдокс и ортодоксия). Имплицитное допущение философии содержится в обыденном сознании как *cogitatio natura universalis**, исходя из чего возможно начало философии. Для верификации существования предпосылки бесполезно умножать заявления философов, начиная от "все люди по природе хотят знать" и до "здоровый смысл — наиболее разделенная в мире вещь". Ведь последнее ценно не столько вдохновляемыми им имплицитными предположениями, сколько тем упорством, с которым философы оставляют его в тени. Постулаты в философии — не предположения, к которым стремится философ, но, напротив, сохраняющие имплицитность темы предположений, понимаемые дофилософским образом. В этом смысле имплицитным допущением концептуального философского мышления является дофилософский, естественный, почерпнутый из чистой стихии обыденного сознания образ мышления.

165

Согласно этому образу, мышление близко к истине, формально обладает истиной и материально желает истины. И согласно этому образу каждый знает, должен знать, что означает мыслить. И тогда неважно, начинается ли философия с объекта или субъекта, бытия или бытующего, раз мышление остается подчиненным этому Образу, предопределяющему уже все остальное — дистрибуцию объекта и субъекта, бытия и бытующего.

Мы можем назвать этот образ мышления догматическим или ортодоксальным; образом моральным. Конечно у него есть варианты: так, "рационалисты" и "эмпиристы" видят его построение по-разному. Более того, мы увидим, что философы часто раскаиваются и не принимают этот имплицитный образ без присоединения к нему многих черт. Идущие от эксплицитно понятийного мышления, они действуют против этого образа, стремясь опровергнуть его. Но он, тем не менее, крепко держится в имплицитном, даже если философ уточняет, что истина в конце концов "постигается трудно и не всем доступна". Поэтому мы будем говорить не о том или ином образе мышления, меняющемся в разных философских системах, но о единственном Образе вообще, составляющем субъективное допущение философии в целом. Когда Ницше задается вопросом о самых общих допущениях философии, он говорит, что они в основном — моральные, поскольку только Мораль способна убедить нас в том, что у мышления правдивая сущность, а у мыслителя — добрая воля; только Добро может основать предполагаемое родство мышления и Истины. Действительно, что же, как не Мораль? и это Добро, придающее истине мышление, а мышлению — истину... Тогда лучше выявляются условия той философии, которая не будет иметь никаких допущений: вместо того, чтобы опираться на нравственный Образ мышления, она будет исходить из радикальной критики имплицитного Образа и "постулатов". Она найдет свое различие и настоящее начало не в союзе с "дофилософским" Образом, а в решительной борьбе с Образом, разоблаченным как *не-философия*. Тем самым она нашла бы аутентичное повторение в мысли без Образа, хотя бы ценой самых больших разрушений, самой сильной деморализации и упрямства философии, у которой в союзниках остался бы только парадокс; она должна была бы отказаться от формы представления как элемента

2 Фейербах дальше всех продвинулся в проблеме начала. Он разоблачает имплицитные допущения в философии вообще и в философии Гегеля, в частности. Он показывает, что философия должна исходить не из союза с *дофилософским* Образом, а из "различия" с *не-*

философией. (Правда, он считает, что это требование истинного начала достаточно реализовано, если исходить из чувственного и конкретного эмпирического бытия.) См.: Фейербах Л. *К критике философии Гегеля*. Сочинения. Т. 1. М., 1995.

166

обыденного сознания. Как если бы мышление могло начинать мыслить снова и снова, лишь освободившись от Образа и постулатов. Напрасно претендовать на переделку доктрины истины, если прежде не провести проверку постулатов, распространяющих искаженный образ мышления.

* * *

Не согласуется с действительностью то, что мыслить означает якобы естественное проявление способности, что эта способность якобы обладает доброй природой и доброй волей. "Все" знают, что в действительности люди размышляют редко и скорее под действием шока, а не в порыве склонности. Знаменитая фраза Декарта, что здравый смысл (способность мыслить) — то, что наилучшим образом разделяемая всеми, просто основана на одной старой шутке, напоминавшей, что люди в крайнем случае жалуются на нехватку памяти, отсутствие воображения и даже слуха, но никогда не считают себя обделенными сообразительностью или мышлением. Но как философ Декарт пользуется этой шуткой для создания образа мышления, каким оно *по праву* является: добрая природа и родство с истиной принадлежат мышлению по праву, какими бы ни были трудности фактически осуществления права или его фактического обнаружения. Таким образом, здравый смысл и естественное обыденное сознание взяты как определение чистого мышления. Смыслу свойственна предпосылка собственной универсальности, он постулируется как по праву универсальный, по праву сообщаемый. Чтобы установить, чтобы обнаружить это право, то есть *применить* одаренный разум, необходим четкий метод. Таким образом, несомненно, мыслить действительно трудно. Но самое фактически трудное является наиболее простым по праву; именно поэтому сам метод считается простым с точки зрения сущности мышления (можно без преувеличения сказать, что понятие простоты отравляет все картезианство). Когда философия делает своим допущением Образ мышления, претендующий на значимость по праву, мы уже не можем ограничиться противопоставлением противоречащих этому фактов. Дискуссию следует перевести именно в правовую плоскость и установить, не искажает ли этот образ самое сущность мышления как чистого мышления. Этот значимый по праву образ предполагает некоторое распределение эмпирического и трансцендентального; именно это распределение, то есть трансцендентальную модель, включенную в этот образ, и следует оценить.

Действительно, модель существует, это модель узнавания. Узнавание определяется совместным действием всех способностей на

167

предположительно одинаковый объект: один и тот же объект можно увидеть, потрогать, вспомнить, вообразить, задумать... Или, как говорит Декарт о кусочке воска — "он — тот же, что я вижу, трогаю, воображаю; тот же, наконец, каким изначально полагал его. Конечно, у каждой способности есть свои особые данные — чувственное, памятное, воображаемое, интеллигибельное ... и свой особый стиль, особые действия, вводящие данность. Но объект узнан, когда одна способность усматривает в нем тождественность объекту другой способности или, точнее, когда все способности одновременно соотносят свои данные и соотносятся между собой относительно формы тождества объекта. Одновременно узнавание требует общего для "всех" субъективного принципа согласованного действия способностей, то есть обыденного сознания как *concordia facultatum**; форма тождественности объекта требует от философа обоснования единством мыслящего субъекта, чьими модусами должны быть все другие способности. Таков смысл *cogito* как начала: оно выражает единство всех способностей субъекта, оно выражает, таким образом, возможность всех способностей соотноситься с формой объекта, отражающей субъективное тождество: превращает допущение обыденного сознания в

философский концепт: это обыденное сознание, ставшее философским. У Канта, как и у Декарта, тождество мыслящего субъекта в *Я мыслю* обосновывает согласованность всех способностей и их согласие относительно формы предполагаемого одинаковым объекта. Могут возразить, что мы никогда не имеем дело с формальным, некоторым универсальным объектом, но с объектом, выделенным и специфицированным благодаря определенным способностям. Здесь следует ввести точное различие между двумя взаимодополнительными инстанциями — обыденным сознанием и *здравым смыслом*. Ведь если обыденное сознание — норма тождества с точки зрения чистого мыслящего субъекта и соответствующей ему формы некоторого объекта, то здравый смысл — это норма разделения с точки зрения эмпирических мыслящих субъектов квалифицируемых тем или иным образом объектов (поэтому он считает себя разделяемым всеми). Именно здравый смысл определяет в каждом случае вклад способностей, тогда как обыденное сознание дает форму одинакового. И если некоторый объект существует лишь как квалифицируемый, то квалификация осуществляется, наоборот, лишь когда предполагается некий объект. Мы увидим ниже, как здравый смысл и обыденное сознание дополняют друг друга в образе мышления, притом самым необходимым образом: оба они составляют две половины *doxa***. Сейчас достаточно отметить стремительность самих постулатов: естественно прямой образ мышления, знающего, что значит мыслить; "по праву" вы-

168

текающий отсюда чистый элемент обыденного сознания; в свою очередь вытекающая из этого модель узнавания или уже форма представления. Мышление предполагается естественно правдивым, потому что это не такая способность, как другие, но соотношенная с субъектом, это единство всех других способностей, являющихся лишь ее модусами, которые она ориентирует на форму Одинакового в модели узнавания. Модель узнавания необходимо включена в образ мышления. И если рассматривать *Теэтет* Платона, *Размышления* Декарта или *Критику чистого разума*, то там еще царит эта модель, "ориентирующая" философский анализ того, что значит мыслить.

Такая ориентация для философии очень досадна. Так как предполагаемый тройной уровень — естественно правдивой мысли, по праву естественного обыденного сознания, узнавания как трансцендентальной модели — может составить только идеал ортодоксии. Философия уже не имеет никакой возможности осуществлять свой проект разрыва с *доксой*. Конечно, философия отвергает всякую частную *доксу*, не принимает частные предложения здравого смысла и обыденного сознания. Конечно, она не признает ничего в отдельности. Но от *доксы* она сохраняет основное, то есть форму; и от обыденного сознания — основное, то есть стихию; и от узнавания — основное, то есть образец (согласованность способностей, основанную на мыслящем субъекте как универсальном, и воздействующую на некоторый объект). Образ мышления — только лик, с помощью которого *докса* универсализируется и поднимается до рационального уровня. Но остается в плену у *доксы*, если ограничиваться только абстрагированиями его эмпирического содержания, сохраняя применение соответствующих ему способностей, имплицитно удерживающего сущность содержания. Напрасно открывать сверх-временную форму или даже первичную довременную материю, подполье или *Urdoxa*, мы не продвинемся ни на шаг, оставаясь пленниками той же пещеры или идей времени, лишь кокетничая тем, что "обнаружили" их и благословили именем философии. Форма узнавания никогда не санкционировала ничего иного, кроме узнаваемого и узнанного: форма всегда вдохновляла лишь соответствия. Если же философия отсылает к обыденному сознанию как к своему имплицитному допущению, зачем же обыденному сознанию философия, если оно, к сожалению, ежедневно показывает, что способно создать философию на свой лад? Вдвойне разрушительная опасность для философии. С одной стороны, очевидно, что акты узнавания существуют и занимают большую часть нашей повседневной жизни: это

стол, это яблоко, это кусок воска, здравствуй Теэтет. Но кто может поверить, что здесь поставлена на карту судьба мышления, и что узнавая мы уже мыслим?

169

Напрасно различать, подобно Бергсону, два типа узнавания, один — видящей траву коровы, другой — человека, зовущего свои воспоминания; ни первый, ни второй не могут служить моделью того, что значит мыслить. Мы уже говорили, что следует бы судить об Образе мышления по правомерным притязаниям, а не по фактическим противоречиям. Но образ мышления следует упрекнуть именно в обосновании своего предполагаемого права экстраполированием некоторых фактов, особенно ничтожных, повседневных, воплощенной банальности, а также узнаванием, как будто модель мышления не следует искать в более необычных и компрометирующих приключениях. Возьмем пример Канта: из всех философов именно Кант открывает великую область трансцендентального. Он подобен великому исследователю, но не другого мира, а вершин и подземелий нашего мира. И что же он делает? В первом издании *Критики чистого разума* он детально описывает три синтеза, соизмеряющие соответствующий вклад мыслительных способностей и достигающие высшей точки в третьем, синтезе узнавания, выражающемся в форме некоторого объекта как коррелята *Я мыслю*, с которым соотносятся все способности. Очевидно, что так называемые трансцендентальные структуры Кант, копирует с эмпирических актов психологического сознания: трансцендентальный синтез восприятия непосредственно выведен из эмпирического восприятия, и так далее. Во втором издании Кант снимает этот текст, чтобы скрыть столь прозрачный прием. Тем не менее метод калькирования с присущим ему "психологизмом" сохраняется в скрытом виде.

Во-вторых, узнавание мало значимо лишь в качестве спекулятивной модели, но оно значимо в связи с теми целями, которым служит, увлекая и нас. Узнанное — объект и связанные с ним ценности (ценности выявляются в основном при распределениях, производимых здравым смыслом). Если конечная практическая цель узнавания — в "установленных ценностях", то в соответствии с этой моделью образ мышления в целом как *Cogitatio natura** свидетельствует о тревожащем нас попустительстве. Как говорит Ницше, Истина кажется "удобным и добродушным созданием, которое непрерывно уверяет все существующие власти, что оно никому не хочет причинять никаких хлопот — ведь оно есть лишь «чистая наука»"³. Что же это за мышление, не причиняющее вреда ни мыслящему, ни остальным? Знаком узнавания отмечено чудовищное обучение, в котором мышление "обретает" Государство, обретает "Церковь", обретает все ценности времени, тонко введен-

³ Ницше Ф. Несвоевременные размышления. Шопенгауэр как воспитатель, § 3. Странник и его тень. Перев. С. Л. Франка. М., 1994. С. 19.

170

денные в чистой форме некоторого вечного, и вечно благословенного объекта. Когда Ницше различает создание новых ценностей и узнавание утвердившихся ценностей, то это различие разумеется, не следует понимать с относительной исторической точки зрения, как будто общепринятые ценности в свое время были новыми, а новые ценности как бы просто требуют времени для утверждения. В действительности речь идет о формальном и сущностном различии: новое навсегда остается новым начинания и его возобновления, так же как установленное является установленным с самого начала, даже если требуется немного эмпирического времени для его признания. То, что устанавливается в новом, доподлинно новым не является. Особенностью нового, то есть различия, является способность пробуждать в мышлении силы, не являющиеся силами узнавания ни сегодня, ни завтра; но силами совсем другого образца в никогда не узнанной и неузнаваемой *terra incognita*. Какие же силы вводят его в мышление — какая дурная природа, главенствующая злая воля, главный крах — лишают мышление "врожденности"

и каждый раз обращаются с ним как с тем, что существовало не всегда, но вынуждено, насильственно, начинается? Как смешна по сравнению с этим добровольная борьба за узнавание. Борьба всегда идет в обыденном сознании, за установленные ценности ради присвоения или получения расхожих ценностей (почет, богатство, власть). Странная борьба сознаний за овладение трофеем, учрежденным *cogitatio natura universalis*, трофеем чистых узнавания и представления. Ницше смеялся при одной мысли, что об этом якобы шла речь в том, что он назвал волей к власти. Не только Гегеля, но и Канта он называл "рабочими философии", потому что их философия оставалась отмеченной этой неизгладимой моделью узнавания.

Казалось, что Кант был достаточно вооружен для ниспровержения Образа мышления. Понятие заблуждения он заменял понятием иллюзии: внутренние иллюзии, внутренние для разума, вместо заблуждений, пришедших извне только как результат каузальности тела. Субстанциальный мыслящий субъектом с глубокой трещиной от линии времени; в едином движении Бог и мыслящий субъект находили своего рода спекулятивную смерть. Но, несмотря ни на что, Кант не захотел отказаться от имплицитных допущений, даже ценой компрометации концептуального аппарата трех Критик. Мышление должно было по-прежнему быть сущностно правдивым, а философия — выходить за рамки обыденного сознания или "обыденного народного разума", не двигаться в других направлениях; тогда Критика состоит не более чем в придании гражданского состояния мышлению, рассматриваемому с точки зрения *естественного закона*: работа

171

Канта подкрепляет обыденное сознание, создает обыденное сознание, соответствующие числу интересов разумного мышления; ведь, если верно, что обыденное сознание вообще всегда включает сотрудничество способностей ради формы Одинакового и модели узнавания, то по крайней мере одна из активных способностей призвана соответственно поставлять ту форму или модель, в которую вносят свой вклад остальные. Так воображение, разум способность суждения сотрудничают в познании, образуя "логическое обыденное сознание"; но именно способность суждения является здесь закономерной способностью, дающей спекулятивную модель, с которой призваны сотрудничать две другие способности. В практической же модели узнавания, напротив, именно рассудок управляет моральным обыденным сознанием. Кроме того, есть третья модель, где способности достигают свободной согласованности в собственно эстетическом обыденном сознании. Если верно, что все способности сотрудничают в узнавании вообще, то формы этого сотрудничества различаются исходя из состояний узнаваемого объекта познания, моральной ценности, эстетического эффекта... Кант далеко не опроверг, а только умножил форму обыденного сознания. (Не относится ли то же самое к феноменологии? Не открывает ли она четвертое обыденное сознание, основанное на этот раз на восприимчивости как пассивном синтезе и, строя *Urdoxa*, остается, тем не менее, пленницей формы *доксы*4?) Заметим, до какой степени кантовская Критика в конечном счете уважительна: никогда не ставятся под сомнение познание, мораль, рефлексия, вера как таковые; считается, что они соответствуют естественным интересам разума: критикуется лишь применение способностей, которое объявляется законным или нет в связи с теми или иными интересами. Изменчивая модель узнавания всегда определяет верное применение, соответствие определенных способностей, доминирующей способности под знаком общенного сознания. Поэтому незаконное применение (иллюзия) объясняется только следующим: мышление в своем естественном состоянии путает интересы и позволяет своим областям вторгаться друг в

4 Об обыденном сознании и стойкости модели узнавания см.: Merleau-Ponty M. *Phenomenologie de la perception* N.R.F. P. 276 и след., 336 и след. О квантовой теории общенного сознания см. в особенности *Критику способности суждения* § 18—22 и 40, и принципиальные заявления *Критики чистого разума*: "...в отношении существенных

целей человеческой природы высшая философия может вести не иначе как путем, предначертанным природой также и самому обыденному рассудку"; "...только злоупотребление ими (идеями чистого разума — Э. Ю.) приводит к тому, что они вызывают иллюзии, вводящие в заблуждение; в самом деле эти идеи заданы нам природой нашего разума, и это высшее судилище само никак не может быть источником первоначальных заблуждений и фикций" // Кант И. Соч. в шести томах. М., 1964. Т. 3. С. 679, 569.

172

друга. Что не препятствует его в основном доброй природе, хорошему естественному закону, граждански санкционируемому Критикой; области, интересы, пределы и особенности остаются священными, основанными на неотчуждаемом праве. В Критике есть все — суд мирового судьи, место регистрации, кадастр — кроме силы новой политики, которая опрокинула бы образ мышления. Даже мертвый Бог и надтреснутое Я — лишь спекулятивный, преходящий неприятный момент; они воскресают — сплоченные и определенные как никогда, более уверенные в себе, но уже в других интересах — практических или моральных.

Таков мир *представления* вообще. Мы уже говорили, что представление определяется некоторыми элементами: тождеством в понятии, противоречиями в определении понятия, аналогией в суждении, подобием в объекте. Тождественность какого-либо понятия образует в узнавании форму Одинакового. Определение понятия включает сравнение возможных предикатов с их противоположностями в двойном прогрессивном и регрессивном ряду, с одной стороны пронизанном припоминанием, а с другой — воображением, чья цель — найти, воссоздать (воспроизведение памятью-воображением). Аналогия распространяется либо на высшие определяемые понятия, либо на отношения определенных понятий с соответствующими объектом, она обращена к силе распределения в суждении. Что касается объекта понятия самого по себе или в отношении с другими объектами, то он отсылает к подобию как залогоу преемственности восприятия. Каждый элемент вызывает, таким образом, к частной способности, но и возникает между способностями в лоне общенного сознания (например, сходство между восприятием и припоминанием). *Я мыслю* — наиболее общий принцип представления, то есть источник элементов и единство всех этих способностей: я считаю, я сужу, я воображаю и вспоминаю, я воспринимаю — вот четыре ветви *cogito*. Именно на этих ветвях распято различие. Учтенные узы, где тождественное, подобное, аналогичное и противоположное только и могут мыслиться как различное; различие всегда становится объектом представления лишь по отношению к полагаемому тождеству, аналогии в суждении воображаемой противоположности, воспринятому подобию⁵. Совокупность этих четырех обличий придает различию достаточное основание как *principium comparationis**. Поэтому мир представления характеризуется неспособностью мыслить различие в себе, а заодно и мыслить повторение для себя, поскольку

⁵ О двойном подчинении различия полагаемому тождеству и воспринятому подобию в "классическом" мире представления см.: Фуко М. *Слова и вещи*. СПб., 1994. С. 86—87, 102.

173

последнее постигается уже только через узнавание, распределение, воспроизводство, подобие, как отчуждающих суффикс PE в простых общностях репрезентации. Постулат узнавания был, таким образом, первым шагом к гораздо более общему постулату представления.

* * *

"Кое-что в наших восприятиях не побуждает наше мышление к дальнейшему исследованию, потому что достаточно определяется самим ощущением; но кое-что решительно требует такого исследования, поскольку ощущение не дает ничего надежного.

— Ясно, что ты говоришь о предметах, видных издалека, как бы в смутной дымке. — Не очень-то ты схватил мою мысль!"⁶. В этом тексте различается два вида вещей: не затрагивающие мышление и (Платон скажет об этом ниже) *заставляющие* мыслить. Первые — объекты узнавания. Мышление и все его способности могут найти здесь полное применение; мышление может работать, но эта озабоченность и применение не имеют ничего общего с размышлением. Мышление наполнено здесь только своим собственным образом, и оно узнает себя тем лучше, чем лучше узнает вещи: это палец, это — стол, здравствуй Теэтет. Отсюда и вопрос собеседника Сократа: когда не узнают вещи или когда затрудняются их узнать, разве при этом не мыслят по-настоящему? Собеседник уже почти что картезианец. Итак ясно, что сомнительное не заставляет нас отказаться от точки зрения узнавания. И оно вызывает лишь локальный скептицизм или обобщенный метод при условии, что мышление уже хочет узнать, в чем состоит сущностное отличие уверенности от сомнения. Есть вещи сомнительные и точные: они предполагают добрую волю мыслящего и добрую природу мышления, понятых как идеал узнавания — мнимое сходство с истиной, этой *philia**, предопределяющей одновременно образ мышления и понятие философии. Но вещи, в которых мы уверены, побуждают мыслить не больше, чем сомнительные. То, что три угла треугольника с необходимостью равны двум прямым углам, предполагает мышление, желание мыслить, мыслить треугольник и даже его углы: Декарт замечал, что нельзя отрицать это равенство, если о нем думают, но можно с успехом думать, даже о треугольнике, не думая об этом равенстве. Все истины такого рода гипотетичны, поскольку они не способны вызвать акт размышления в мышлении, так как они уже предполагают все, о чем спрашивается. Во-

⁶ Платон. *Государство*. Книга VII, 523 b. // Платон. Соч. в трех томах. М., 1971. Т. 3. С.332.

истину, концепты всегда обозначают лишь возможности. Не хватает власти абсолютной необходимости, то есть первичного насилия над мышлением, странности, враждебности, единственно способной вывести мышление из его естественного оцепенения и вечной возможности: таким образом, существует только невольная мысль, вынужденно вызванная в мышлении, тем более совершенно необходимая, что рождается она путем взлома, из случайного в этом мире. В мысли первичны взлом, насилие, враг, ничто не предполагает философию, все идет от мизософии⁷. Для обоснования относительной необходимости мыслимого не будем полагаться на мышление, возможность встречи с тем, что принуждает мыслить, поднимая и выпрямляя абсолютную необходимость акта мышления, страсти к мышлению. Условия подлинной критики и подлинного творчества одинаковы: разрушение образа мышления — как собственного допущения, генезиса акта размышления в самом мышлении.

В мире есть нечто, заставляющее мыслить. Это нечто — объект основополагающей *встречи*, а не узнавания. Встреченное может быть Сократом, храмом и демоном. Оно может быть постигнуто в различных эмоциональных тональностях — восхищения, любви, ненависти, боли. Но в своем первичном качестве, независимо от тональности, оно может быть лишь почувствовано. Именно в этом смысле оно противостоит узнаванию.

Поскольку чувственное в узнавании вовсе не то, что может быть лишь почувствовано, но то, что непосредственно соотносится с чувствами в объекте, который можно вспомнить, вообразить, постичь. Чувственное не только соотносится с объектом, который может быть не только почувствован — на него могут быть направлены другие способности. Оно предполагает применение чувств и применение других способностей в обыденном сознании. Объект встречи, напротив, реально

Это не качество, а знак. Это не чувствительное существо, но бытие чувственного. Это не данность, но то, чем задана эта данность. И оно также некоторым образом ощутимо. Это неощутимое именно с точки зрения эмпирического применения, при котором чувственность постигает лишь то, что и другие способности, и соотноситься в обыденном сознании с объектом, который должен быть также постигнут другими способностями. Ощутимость того, что может быть только почувствовано (в то же время неощутимого) натывается на собственную границу — знак — и возвышается до трансцендентного применения — энной силы. Здесь уже нет

7 *Misosophie* — в буквальном переводе "философоненавистничество"; неологизм Ж. Делёза по аналогии с *misogynie* (женоненавистник). *Прим. ред.*

175

обыденного сознания, которое ограничивало бы особый вклад чувственности в условия совместной работы; она вступает тогда в несогласованную игру, ее органы становятся метафизическими. Вторая характерная черта: то, что может быть только почувствовано (*sentiendum** или бытие чувственного) волнует душу, "озадачивает" ее, то есть вынуждает ставить задачу. Как если бы объект встречи, знак, был носителем задачи, как если бы он создавал и проблему⁸. Стоит ли, согласно другим текстам Платона, отождествлять задачу или вопрос с особым объектом трансцендентальной Памяти, делающей возможным обучение в этой области, путем постижения того, что можно только вспомнить? Все на это указывает; действительно, платоновское припоминание претендует на постижение бытия прошлого, незапамятного или одновременно пораженного сущностным забвением соответственно закону трансцендентного применения, согласно которому то, что можно только вспомнить, вспомнить невозможно (в эмпирическом действии). Есть большая разница между таким сущностным забвением и забвением эмпирическим. Эмпирическая память обращается к вещам, которые могут и даже должны быть восприняты иным путем: то, что я вспоминаю, должно быть мной увидено, услышано, представлено или помыслено. Забытое в эмпирическом смысле — то, что не удастся вновь постичь памятью, когда мы ищем его во второй раз (это слишком далеко, забвение отделяет меня от воспоминания или стирает его). Но трансцендентальная память постигает то, что в первый раз, с первого раза может быть только вспоминаемым; не возможное прошлое, но бытие прошлого как такового и прошлое всех времен. *Забытая* — именно таким образом вещь *появляется* собственной персоной в памяти, сущностно воспринимающей ее. Она не обращается к памяти, не обращаясь к забвению в памяти. Памятное в ней — также и незапамятное, незабвенное. Забвение — уже не случайное бессилие, отделяющее нас от воспоминания самого по себе случайного, оно существует в сущностном воспоминании как энная сила памяти по отношению к своей границе или тому, что можно только вспомнить. То же относилось к ощутимости: случайному неощутимому, слишком малому, слишком далекому от наших чувств в эмпирическом применении, противостоит сущностно неощутимое, совпадающее с тем, что можно ощутить только с точки зрения трансцендентного воздействия. Таким образом, чувственность, вынужденная во

8 См.: Платон. Государство. 524 *a, b*. Отметим, как Гастон Башляр в "Прикладном рационализме" (Bachelard O. *Le rationalisme applique*. P., 1949. P. 51—56.)

противопоставляет задачу или объект-носитель проблемы картезианскому сомнению и опровергает модель узнавания в философии.

176

время встречи чувствовать *sentiendum*, в свою очередь вынуждает память вспомнить памятное, то, что можно только вспомнить. И наконец, третий признак — трансцендентальная память в свою очередь вынуждает мышление постичь то, что может

быть только помыслено, *cogitandum**

** Сущность: не интеллигибельное, так как это еще только модус, в котором мыслят то, что может быть не только помыслено, но бытие интеллигибельного как крайнюю силу мышления, нечто к тому же непостижимое. От *sentiendum* к *cogitandum* росло насилие того, что заставляет мыслить. Все способности сорвались с петель. Но что такое петли, как не форма обыденного сознания, заставляющего все способности двигаться по кругу и совпадать? Каждая из них по-своему и в свою очередь разбила форму обыденного сознания, удерживавшую ее в эмпирической стихии *докса*, чтобы достичь энной силы как парадоксального элемента трансцендентного действия. Вместо совпадения всех способностей, способствующего общему усилию узнавания объекта, налицо расхождение, когда каждая способность поставлена перед лицом "присущего" ей в том, что к ней сущностно относится. Разноголосица способностей, цепь натяжения, бикфордов шнур, когда каждая из них наталкивается на свой предел и получает от другой (или передает ей) только насилие, сталкивающее ее с собственной стихией, как несвязанностью или несоответствием.

Остановимся, тем не менее, на способе, которым Платон в каждом случае определяет сущность границ. Текст *Государства* определяет то, что особенно часто встречается и должно отличаться от всякого узнавания, как объект "одновременно противоположного ощущения". Тогда как палец — всегда лишь палец, требующий узнавания, твердое твердо, только будучи также и мягким, поскольку оно неотделимо от становления или отношения, вкладывающих в него противоположное (то же самое относится к большому и малому, единому и множественному). Таким образом, это сосуществование противоположностей, сосуществование большего и меньшего в качественно неограниченном становлении, образующем знак или исходную точку того, что вынуждает мыслить. Зато узнавание отмеряет и ограничивает качество, с чем-то соотнося его; таким образом, оно прекращает необузданное становление. Не путает ли уже Платон, определяя первую инстанцию как *форму оппозиции или качественной противоположности*, бытие ощутимого с простым

чувственным бытием, с качественно чистым бытием ()? Это подозрение крепнет, когда дело касается второй инстанции, инстанции припоминания. Ведь это только кажется, что припоминание порывает с моделью узнавания. Оно, скорее, довольствуется усложнением его схемы: в то время как

177

узнавание направлено на воспринимаемый или воспринятый объект, припоминание направлено на объект, предположительно связанный с первым или скорее упакованный в него, требующий признания независимо от четкости восприятия. Эта другая вещь, упакованная в знак, должна быть одновременно никогда невиданным и при этом уже-узнанным, тревожной странностью. И очень соблазнительно поэтически сказать, что это уже было видно, но в другой жизни, в мифическом настоящем: ты — подобие ... Но это все меняет: прежде всего сущность встречи, так как она не ставит узнавание перед слишком сложным испытанием, слишком сложной, трудно снимаемой упаковкой, но противостоит всякому возможному узнаванию. Меняется также сущность трансцендентальной памяти и того, что можно только вспомнить; ведь вторая инстанция лишь задумана как *форма подобия в припоминании*. Так что возникает все то же

возражение — припоминание пугает бытие прошлого с прошедшим бытием, и поскольку не может указать эмпирический момент, когда это прошлое было настоящим, взывает к первоначальному или мифическому настоящему. Величие концепта припоминания состоит в том (в этом его радикальное отличие от картезианского концепта врожденности), что оно вводит время, длительность времени в мышление как таковое: тем самым он устанавливает присущую мышлению непрозрачность, свидетельствуя о злой природе как злой воле, которые необходимо стряхнуть извне, с помощью знаков. Но поскольку, как мы уже видели, время вводится здесь только как физический цикл, а не в чистой форме или сущности, все еще предполагается, что у мышления — добрая природа, сияющая ясность, просто потемневшие или потерявшиеся в превращениях естественного цикла. Припоминание остается укрытием модели узнавания. Не в меньшей степени, чем Кант, Платон копирует действие трансцендентальной памяти с образа эмпирического действия (это хорошо видно в изложении *Федона*).

Что касается третьей инстанции, чистого мышления или того, что может быть только помыслено, то Платон определяет ее как: Величие лишь велико, Малость только мала, Тяжесть всего лишь тяжела, Единство просто едино. Вот что мы вынуждены думать под давлением припоминания. Следовательно, по Платону, *форма реального тождества*

(Единое понятое как *) определяет сущность. Все увенчивается великим принципом: несмотря ни на что и прежде всего существует родство, преемственность (filiation) или вернее, филиация (philiation) мышления и истины, короче — добрая природа и доброе желание, основанные в конечном счете на *форме аналогии в Благости*. Так что Платон, написавший текст *Государства*, первым обрисовал догматический и морализа-

178

торский образ мышления, нейтрализующий этот текст и позволяющий ему функционировать лишь в качестве "раскаяния". Открыв высшее или трансцендентное применение способностей, Платон подчиняет его формам оппозиции в чувственном, подобия в припоминании, тождества в сущности, аналогии в Благости; тем самым он готовит мир представления, осуществляет первичное распределение элементов и уже придает работе мышления догматический образ, допускающий и выражающий его. Трансцендентальная форма способности совпадает с ее разрозненным, высшим или трансцендентным применением. Трансцендентное отнюдь не означает, что способность адресуется объектам вне мира; напротив, она постигает в мире то, что относится исключительно к ней и порождает ее в этом мире. Трансцендентное действие не следует копировать с эмпирического именно потому, что оно воспринимает то, что не может быть схвачено с точки зрения обыденного сознания, меряющего эмпирическое использование всех способностей тем, что приходится на каждую из них в форме сотрудничества. Вот почему трансцендентальное, со своей стороны, подсудно высшему эмпиризму, единственно способному исследовать его сферу и области, поскольку, в противоположность тому, что полагал Кант, оно не может быть наделено обычными эмпирическими формами, какими они предстают при определении их обыденным сознанием. Та немилость, в которую сегодня впало учение о способностях — тем не менее совершенно необходимый раздел в системе философии — объясняется недооценкой этого собственно трансцендентального эмпиризма, который тщетно заменяли копированием трансцендентального с эмпирического. Следует довести каждую способность до крайнего предела ее расстройства, где она становится добычей тройного насилия — насилия того, что принуждает ее работать; того, что она вынуждена постигать и что только она может постичь, в том числе и непостижимое (с точки зрения эмпирического применения). Третий последний силовой предел. Каждая способность открывает здесь присущую ей страсть, то есть свое радикальное различие и вечное повторение: свою дифференциальную стихию повторения, подобную внезапному порождению действия и вечному повторению объекта, свой способ рождаться, уже повторяя. Мы спрашиваем, например, что заставляет

чувственность чувствовать? и что может быть только почувствовано? и что одновременно неощутимо? Мы должны поставить этот вопрос не только применительно к памяти и мышлению, но и к воображению тоже: существует ли *imaginandum**, **,одновременно являющийся и непредставимой границей? есть ли в языке *loquendum****, и молчание одновременно? а для других способностей, которые нашли бы свое место в целостной доктрине — витальность,

179

чей трансцендентный объект был бы также чудовищем; общительность, чьим трансцендентным объектом была бы анархия — и, наконец, даже для еще неведомых способностей, ждущих своего открытия⁹. *Ведь ничего нельзя сказать заранее, нельзя заранее судить об исследовании: возможно, некоторые способности, хорошо и даже слишком хорошо известные, окажутся лишенными собственной границы, отглагольного прилагательного (d'adjectif verbal), потому что они устанавливаются и применяются лишь в форме обыденного сознания; и наоборот: возможно, откроются новые способности, скрытые заранее под формой обыденного сознания. Что касается доктрины в целом, не стоит сожалеть о неуверенности в результатах исследований и сложности в изучении частного случая каждой способности; напротив, трансцендентальный эмпиризм — единственный способ, при котором трансцендентальное не копируется с образов эмпирического.*

Нашей темой здесь не является выработка подобной теории способностей. Нам хотелось бы только определить природу ее требований. Платоновские определения не могут быть в этом отношении удовлетворительными, ведь это не образы, уже опосредованные и соотнесенные с представлением, но, напротив, свободные дикие состояния различия в себе, которые могут довести каждую из способностей до пределов. Это не качественная оппозиция в чувственном, но элемент, являющийся различием в-себе, создающий одновременно качество в чувственном и трансцендентное действие в чувственности; этим элементом является интенсивность, как чистое различие в себе, но при этом неощутимое для эмпирической осязательности, постигающей интенсивность, лишь когда она уже покрыта или опосредована качеством, что может быть только почувствовано с точки зрения трансцендентной осязательности, которая непосредственно воспринимает встречу. Когда же чувственность понуждает воображение, а воображение, в свою очередь,

9 Случай воображения: это единственный случай, когда Кант рассматривает способность, освобожденную от формы обыденного сознания, и находит для нее законное, по-настоящему "трансцендентное" применение. Действительно, схематизирующее воображение в *Критике чистого разума* находится еще под влиянием так называемого ложного обыденного сознания; отражающее воображение в суждении о прекрасном — еще во власти эстетического обыденного сознания. Но возвышенное, по Канту,

заставляет, вынуждает воображение дойти до собственного предела, своего максимума — непредставимого, сущностно бесформенного, деформированного (*Критика способности суждения*, § 26). Оно передает свое принуждение мышлению, в свою очередь вынужденному мыслить сверх-чувственное как обоснование сущности и способности мышления: мышление и воображение здесь сущностно не согласованы, наступают друг на друга, что обуславливает новый тип согласия (§ 27). Так что модель узнавания или форма обыденного сознания в возвышенном отсутствуют, в пользу совсем другой концепции мышления (§ 29) // Кант И. Соч. в шести томах. М., 1966. Т. 5. С. 257, 264, 273.

180

поднимается до трансцендентного действия, фантазм, несогласованность фантазма

упреждает , то, что можно только вообразить, эмпирически невообразимое. Наступление момента памяти — не подобие в припоминании, а, напротив,

несходство в чистой форме времени, учреждающей незапамятное трансцендентной памяти. Это Я, надломленное формой времени, вынужденное, наконец, мыслить то, что может быть только помыслено: не Одинаковое, но трансцендентную "точку алеаторики", всегда сущностно Другую, где все сущности упаковываются как дифференциалы мышления; она означает высочайшую способность мышления лишь указывая одновременно на немыслимое или неспособность мыслить ради эмпирического применения. Вспомним глубокие тексты Хайдеггера, показывающего, что пока мышление ограничивается допущением своей доброй природы и доброй воли в форме обыденного сознания, *ratio, cogitatio natura universalis*, оно вообще не мыслит, будучи пленником общественного мнения, застывшего в абстрактной возможности...: "Человек может мыслить тогда, поскольку имеет такую возможность, но возможное еще не гарантирует того, что мы будем на это способны"; мышление мыслит лишь насильно, вынужденно встречая то, что "заставляет задуматься", того, что следует обдумать — а обдумать нужно и немыслимое или не-мысль, то есть тот постоянный *факт*, что "мы еще не мыслим" (следуя чистой форме времени)¹⁰.

Действительно, путь, ведущий к тому, что следует мыслить, начинается с чувственности. Мысль приходит к нам интенсивно; от интенсивности — к мышлению. Преимущество чувственности как первоначала проявляется в том, что то, что вынуждает чувствовать и может быть только почувствовано, совершенно одинаковы при встрече, хотя в других случаях обе эти инстанции различаются. Действительно, интенсивность и различие в интенсивности — одновременно объект встречи и объект, до которого встреча возвышает чувственность. При этом встречаются не боги, даже скрытые, боги — только формы узнавания. Встречаются демоны, силы прыжка, интервала, интенсивного или мгновенного, восполняющие различие лишь различным: это знаки-носители. И это самое

¹⁰ Хайдеггер М. Что значит мыслить? //Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Перев. А. С. Солодовниковой. М., 1991. С. 135. Действительно, Хайдеггер сохраняет тему желания или *philia*, скорее, гомологии между мыслью и тем, что следует мыслить. То есть он сохраняет примат одинакового, даже если оно должно вобрать и включить различие как таковое. Отсюда метафоры дара, вместо насилия. В любом случае Хайдеггер не отказывается от того, что мы ранее называли субъективными допущениями. Как видно из *Бытия и времени*, действительно имеется доонтологическое имплицитное понимание бытия, хотя, уточняет Хайдеггер, из этого не должен вытекать эксплицитный концепт.

181

главное: от чувственности к воображению, от воображения к памяти, от памяти к мышлению, когда каждая отдельная способность передает другой принуждение, доводящее ее до собственного предела — каждый раз это свободный лик различия, пробуждающий способность как различное этого различия. Таковы различие в интенсивности, несхожесть в фантазме, отсутствие подобия в форме времени, дифференциал в мышлении. *Противоположность, подобие, тождество и даже аналогия являются лишь результатами этих проявлений различия*, а не условия, подчиняющие себе различие и превращающие его в то, что можно представить. Никогда нельзя говорить о *philia*, свидетельствующей о желании, любви, доброй природе и доброй воле, с чьей помощью способности обладали бы или стремились к объекту, до которого их возвышает насилие, представляя его аналогией или свою гомологию. У каждой способности, включая мышление, лишь невольное приключение; волевое применение остается погруженным в эмпирическое. Логос разбивается на иероглифы, каждый из которых говорит на трансцендентном языке способности. Даже исходный пункт, чувственность при встрече с тем, что побуждает чувствовать, не предполагает ни близости, ни предназначения. Напротив, именно случай, случайные обстоятельства встречи гарантируют необходимость того, о чем она заставляет думать. Это не *дружба* подобного с одинаковым, объединяющая противоположности, соединяющая чувственность с *sentiendum*.

Достаточно темного предшественника, сообщающего различное как таковое, связывающего его с различием: темный предшественник — совсем не друг. Президент Шребер по-своему повторил три положения Платона, возвращая им первоначальное связующее насилие: нервы и захват нервов, изученные души и умерщвление души, вынужденное мышление или принуждение мыслить.

Сам принцип коммуникации, даже насильственный, как бы поддерживает форму обыденного сознания. Тем не менее, это не так. Действительно, существует упорядоченная последовательность способностей. Но ни порядок, ни последовательность не предполагают сотрудничества относительно формы предположительно одинакового объекта, либо субъективного единства сущности *Ямыслию*. Это разбитая, порванная цепь, на которую нанизаны куски распавшегося мыслящего субъекта и края надтреснутого Я. Трансцендентное применение способностей в прямом смысле парадоксально, противоположно их применению по правилам обыденного сознания. И согласованность способностей может возникнуть только как *несогласное согласие*, поскольку каждая сообщает другой только принуждение, сталкивающее с собственным раз-

182

личием и расхождением с другими¹¹. Кант первым дал пример такого согласия посредством несогласия на примере соотношения воображения и мышления в возвышенном. Итак, есть нечто, передающееся от одной способности к другой, но претерпевающее при этом метаморфозу, не формируя обыденного сознания. Можно также сказать, что есть Идеи, пронизывающие все способности, не будучи объектом ни одной из них в частности. Возможно следует, как мы увидим, сохранить название Идеи не за чистыми *cogitanda* *, но скорее за инстанциями, переходящими от чувственности к мышлению, от мышления к чувственности, способные порождать в каждом случае, следуя свойственному им порядку, объект-предел или трансцендентное каждой способности. Идеи — задачи, но задачи задают только условия, при которых способности достигают своего высшего применения. В этом отношении Идеи, далекие от среды здравого смысла и обыденного сознания, отсылают к пара-смыслу, определяющему единственную коммуникацию несогласованных способностей. Не освещены Идеи и естественным светом; они скорее сверкают, как блуждающие, переменчивые разрозненные огоньки. Сама концепция естественного света неотделима от некоторой предполагаемой ценности Идеи — "ясности и отчетливости" и предполагаемого происхождения, "врожденности". Но врожденность представляет всего лишь добрую природу мышления с точки зрения христианской теологии или, шире, требований сотворения (поэтому Платон противопоставлял припоминание врожденности, упрекая последнюю в игнорировании роли формы времени в душе в связи с чистым мышлением, или необходимости формального различения До и После, способного обосновать забвение того, что побуждает мыслить). Само "ясное и отчетливое" неотделимо от модели узнавания как инструмента любой ортодоксии, хотя бы и рациональной. Ясное и отчетливое — это логика узнавания, подобно тому как врожденность — теология обыденного сознания; они уже нацелили Идею на представление. Восстановление Идеи в теории способностей влечет за собой порыв ясного и отчетливого, или открытие дионисийской ценности, согласно которой *Идея*, будучи четкой, *необходимо является смутной*, тем более смутной, чем она четче. Отчетливо-смутное становится здесь подлинной тональностью философии, симфонией несогласованной Идеи.

¹¹ Понятие "несогласное согласие" удачно определено Костасом Акселосом, применяющим его к миру и пользующимся особым знаком (или/и), чтобы показать в этом смысле онтологическое различие. См.: Axelos K. *Vers la pensee planetaire*. P., 1964.

183

Нет ничего более показательного, чем обмен письмами между Жаком Ривьером и Антоненом Арто. Ривьер поддерживает образ автономной мыслительной функции, по

праву обладающей сущностью и волей. Несомненно, с мышлением у нас возникают большие фактические затруднения: нехватка метода, техники или прилежания, и даже здоровья. Но это благоприятные затруднения: не только потому, что они мешают природе мышления поглотить нашу собственную природу не только потому, что они соотносят мышление с препятствиями как "фактами", без которых невозможно ориентироваться; но потому, что наши усилия по их преодолению позволяют нам поддерживать в чистом мышлении идеал мыслящего субъекта, как "высшей степени тождественности нам самим" во всех изменениях, различиях и неравенствах, которые фактически нас постоянно захватывают. Удивленный читатель констатирует, что, чем больше Ривьер считает себя близким к Арто, понимающим его, тем больше он от него отдаляется, говоря о другом. Это редкостное недоразумение. Ведь Арто говорит не просто о своем "случае", но уже в юношеских письмах предчувствует, что его случай выявляет обобщенный процесс мышления, не укладывающегося в успокоительный догматический образ, а, наоборот, совпадающего с полным разрушением этого образа. Трудности, испытываемые им, следует понимать не как факты, но как сложности, по праву касающиеся и затрагивающие сущность того, что значит мыслить. Арто говорит, что (его) проблема состоит не в ориентации мышления, не в совершенном выражении того, что он думает, не в старании и обретении метода или совершенстве стихов, но просто в том, чтобы что-либо мыслить. Это для него единственно постижимое "произведение"; оно предполагает порыв, сосредоточенность мышления, которое проходит через разного рода бифуркации, отправляется от нервов, и сообщается с душой для того, чтобы прийти к мысли. Тогда мышление вынуждено мыслить свой полный крах, надлом, собственную естественную неспособность, совпадающую с наибольшей силой, то есть с *cogitanda*, ее несложившимися силами, побочными порывами и вторжениями мысли. Во всем этом Арто преследует цель страшного открытия мышления без образа и завоевания нового права, которое не поддается репрезентации. Он знает, что *трудность* как таковая со свитой задач и вопросов — не столько фактическое состояние, сколько структура мышления по праву. Что есть безглавие в мысли, как и амнезия в памяти, афазия в языке, агнозия в чувственности. Он знает, что мысль — не врожденная, она должна быть порождена мышлением. Он знает, что задача не в том, что бы направить или методично применить предсуществующую по природе и праву мысль, а в том, чтобы породить еще не существующее

184

(иного произведения нет, все остальное — произвольное украшательство). Думать, значит творить, иного творчества не существует; но творить значит прежде всего побуждать "мыслить" в мышлении. Вот почему Арто противопоставляет в мышлении *генитальность* — врожденности, а так же припоминанию, выдвигая тем самым принцип трансцендентального эмпиризма: "Я — врожденно половой ... Есть дураки, которые считают себя существами, врожденными существами. Я же — тот, кто должен подстегивать свою врожденность, чтобы существовать. Тот, кто благодаря врожденности должен быть существом, то есть все время подстегивать нечто вроде паршивой псарни, о, сучья невозможность ... Под грамматикой всегда есть мышление, не идущая на бесчестие девственница, гораздо более неуступчивая, если ее принимают за врожденный факт. Мысль — это матрона, которая существовала далеко не всегда"12.

* * *

Речь идет не о противопоставлении догматическому образу мышления другого образа, заимствованного, например, у шизофрении. Но скорее о напоминании, что шизофрения — не только человеческий факт; это и возможность мышления, проявляющаяся как таковое только в упразднении образа. Примечательно, что со своей стороны, догматический образ считает только *ошибку* злоключением мышления, сводя все к фигуре ошибки. Это уже пятый постулат, который нам следует учесть; ошибка как единственный "негатив" мысли. Этот постулат, несомненно, связан с другими, как и они с ним: что может случиться с

Cogitatio natura miversalis, предполагающим добрую волю мыслителя в качестве доброй природы мышления, кроме ошибки, то есть принятия ложного за истинное (ложное по природе за истинное по собственной воле). Разве сама ошибка не свидетельствует о форме обыденного сознания, потому что одна единственная способность не может ошибаться, нужны по меньшей мере две, действующие совместно, когда объект первой совпадает с *другим* объектом второй? И что такое ошибка, как не всегда ложное узнавание? И откуда берется ошибка, как не из ложного распределения элементов представления, из ложной оценки оппозиции, аналогии, подобия и тождества? Заблуждение — лишь изнанка рациональной ортодоксии, она свидетельствует в пользу того, от чего оно отклоняется — в пользу

12 Artaud A. Correspondance avec Riviere // (Oeuvres completes, N.R.F. T. 1. P. 9— 11). В отношении этой переписки сошлемся также на комментарии Мориса Бланшо: Blanchot M., *Le livre a venir*. P., 1959.

185

прямоты, доброй природы и доброй воли того, кого считают ошибшимся. Итак, ошибка воздает должное "истине" в той степени, в какой она, не имея формы, дает форму истины ложному. Именно в этом смысле Платон в *Тезетте*, с внешне совсем иным намерением, чем в *Государстве*, строит позитивную модель узнавания или обыденного сознания, и отрицательную модель ошибки одновременно. Не только мышление заимствует идеал "ортодоксии", не только обыденное сознание находит свой объект в категориях оппозиции, подобия, аналогии и тождества: но ошибка содержит трансценденцию обыденного сознания на ощущения, а души — на все способности, чье взаимодействие

(*) в форме одинакового она определяет, я не могу перепутать две вещи, воспринимаемые или постигаемые мною, я всегда могу спутать вещь, которую постигаю или вспоминаю, с другой, как будто я вкладываю настоящий объект ощущения в остаточную возбудимость *другого* объекта моей памяти— например, "здравствуй, Теодор", когда мимо идет Тезтет. Итак, нищета ошибки все же свидетельствует в пользу трансцендентности *Cogitatio natura*. Можно сказать, что ошибка — вид сбоя здравого смысла в форме обыденного сознания, остающегося нетронутым, целостным. Она подтверждает тем самым предыдущие постулаты догматического образа, поскольку вытекает из него и является его доказательством от противного.

Правда, такое доказательство совершенно не эффективно, так как действует в той же стихии, что и сами постулаты. Что же касается согласования текстов *Тезмета* и *Государства*, то это проще, чем может показаться. Не случайно *Тезмет* — это диалог апорий: и именно та апория, которой заканчивается диалог, является апорией различия или *diaphora*** (насколько мышление требует трансцендентности для различия относительно "мнения", настолько мнение требует для себя имманентности различия). *Тезмет* — первая великая теория обыденного сознания, узнавания и представления, а также ошибки как их коррелята. Но апория различия изначально свидетельствует о неудаче и необходимости искать доктрину мышления в совсем другом направлении: быть может, указанном в VII-ой книге *Государства*?... Но с той оговоркой, что модель *Тезмета* продолжает действовать подспудно, стойкие элементы представления все еще компрометируют новое видение в *Государстве*.

Ошибка — "негатив", естественно проявленный в гипотезе *Cogitatio natura universalis*. Тем не менее догматический образ вовсе не исключает того, что кроме ошибки у мышления есть и другие злоключения: позор, который труднее смыть; негативы, которое гораздо труднее проявлять. Ему известно, что безумие, глупость,

186

злость — ужасная троица, не сводящаяся к одинаковому, также не сводится к ошибке. Но для догматического образа это снова *факты*. Глупость, злость, безумие рассматриваются как факты внешней причинности, действующие в свою очередь внешние силы, способные извне исказить прямоу мышления в той мере, в какой мы являемся не только мыслителями. Но как раз само воздействие этих сил на мышление отождествляется с ошибкой, призванной по праву вобрать все последствия каузальности внешних фактов. Таким образом, сведение глупости, злости и безумия к единственной фигуре ошибки следует воспринимать по праву. Отсюда гибридный характер этого пресного концепта, который не относился бы к чистому мышлению, если бы оно не было извращено извне, но и не вытекал бы из внешнего, если бы был внутри чистого мышления. Вот почему мы, со своей стороны, не можем довольствоваться приведением неких фактов, направленных против образа мышления, догматического по праву. Как в случае с узнаванием, мы должны продолжить дискуссию в области права, задаваясь вопросом о законности того распределения эмпирического и трансцендентального, которое производит догматический образ. Нам скорее представляется, что существуют *факты* ошибки. Но какие факты? Кто говорит "здравствуй, Теодор", когда проходит Тезет, кто говорит "сейчас три", когда уже половина четвертого, или $7+5=13$? Близорукий, рассеянный, малыш в школе? Это показательные примеры ошибок, отсылающих, как и большинство "фактов", к совершенно искусственным или детским ситуациям и выставляющих мышление в гротескном виде, соотнося его с очень простыми вопросами, на которые можно и должно отвечать отдельными предложениями¹³. Ошибка обретает смысл только тогда, когда игра мышления перестает быть спекулятивной, чтобы стать чем-то вроде радифонической игры. Следует все перевернуть: ошибка — это произвольно экстраполированный, произвольно спроецированный в трансцендентальный факт; что же касается подлинно трансцендентальных структур мышления и "скрывающего" их "негатива", их, быть может, следует искать в другом месте, в образах, отличных от образа ошибки.

13 См. Гегель Г. В. Ф. *Феноменология духа II* Система наук. Перев. Г. Т. Шпета. Часть первая. Феноменология духа. Спб., 1994. С. 21. "Догматический способ мышления в знании и изучении философии есть не что иное, как мнение, будто истинное состоит в положении, которое есть прочный результат, или также в положении, которое знают непосредственно. На вопросы: когда родился Цезарь, сколько футов содержалось в стади и т. д., — ответ должен быть дан *безукоризненный*... Но природа такой так называемой истины отличается от природы философских истин".

Философы некоторым образом всегда живо осознавали такую необходимость. Лишь немногие не испытывали потребности обогатить концепт ошибки определениями иного порядка. (Приведем несколько примеров: понятие суеверия, каким оно было выработано Лукрецием, Спинозой и философами XVIII-го века, в частности Фонтенелем. "Абсурдность" суеверия, очевидно, не сводится только к ошибке как его сердцевине. Так, у Платона незнание или забвение отличаются от ошибки так же, как само припоминание — от врожденности. Понятие стоиков *stultitia* — одновременно безумие и глупость. Кантовская идея внутренней иллюзии — внутренней для разума — в корне отличается от внешнего механизма заблуждения. Отчуждение гегельянцев предполагает глубокое изменение соотношения истинное-ложное. Шопенгауэровские понятия вульгарности и глупости полностью опровергают соотношение воля — способность суждения.) Но саморазвитию более богатых определений препятствует сохранение, несмотря ни на что, догматического образа и сопутствующих ему постулатов обыденного сознания, узнавания и представления. Поэтому коррективы могут появиться лишь как "раскаяние", на миг усложняющие или замутняющие этот образ, не опровергая его внутренний принцип.

Глупость — не черта животного. Животное особым образом защищено от того, чтобы быть "глупым". Часто устанавливали формальное соответствие между человеческим лицом и мордами животных, иными словами между индивидуальными различиями человека и специфическими различиями животного. Однако, только таким путем не понять глупость как собственно человеческую "бестиальность". Когда поэт-сатирик перебирает все степени ругательств, он не останавливается на животных формах, а погружается на большую глубину, от плотоядных к травоядным, и заканчивает выходом в клоаку, на общем пищеварительном растительном фоне. Внутренний процесс пищеварения, перистальтические движения глупости глубже внешнего жеста нападения или хищного движения. Поэтому тиран предстает не только с головой быка, но и с головой-грушей, капустой или картофелиной. Никто никогда не может быть выше того, чем пользуется отстраненнее: тиран институирует Глупость, но он — первый слуга и назначение своей системы, это всегда раб, командующий рабами. И разве концепт ошибки может свидетельствовать о союзе глупости и жестокости, гротескного и ужасного — дойнике мирового движения? Трусость, жестокость, низость, глупость — не просто телесные силы или черты характера и общества, но — структуры мышления как такового. Пейзаж трансцендентального оживает; в нем следует отвести место тирану, рабу и дураку, но так, чтобы место не было похоже на того, что его занимает, и чтобы трансцендентальное не было концепцией

188

эмпирических образов, которые оно делает возможными. Вера в постулаты *Cogitatio* не позволяет нам превратить глупость в трансцендентальную проблему: глупость может быть лишь эмпирическим определением, отсылающим к психологии или анекдоту, или того хуже — к полемике и ругательствам, сборникам шутливых изречений, как особо омерзительному жанру псевдолитературы. Кто в этом виноват? Не виновата ли прежде всего философия, которая дала убедить себя посредством концепта ошибки, хотя и заимствовала его из фактов, — но незначительных и весьма произвольных? Самая скверная литература создает сборники шуток; а лучшую преследовала проблема глупости, которую она сумела подвести к воротам философии, придав ей космическое, энциклопедическое и гносеологическое измерение (Флобер, Бодлер, Блуа). Философии достаточно было бы собственными средствами, с необходимой скромностью заняться этой проблемой, полагая, что глупость никогда не является глупостью других: это объект чисто трансцендентального вопроса: как возможна глупость (а не ошибка)?

Она возможна благодаря связи мысли с индивидуацией. Эта связь гораздо глубже, чем та, что проявляется в *Я мыслю*: она завязывается в поле интенсивности, уже создающем чувствительность мыслящего субъекта. Поскольку Я или мыслящий субъект являются, быть может, лишь признаками вида: человечество как вид и органы. Безусловно, вид в человеке уже перешел в имплицитное состояние: так что Я как форма может служить универсальным принципом узнавания и представления, в то время как специфические эксплицитные формы им только признаются, а спецификация является лишь правилом одного из элементов представления. Итак, Я — не вид, но скорее потому, что имплицитно содержит то, что роды и виды развивают эксплицитно, а именно — представленное становление формы. У Евдокса и Эпистемона общая судьба. Напротив, индивидуация не имеет ничего общего со спецификацией, даже продленной. Она не только сущностно отличается от всякой спецификации, но, как мы увидим, делает ее возможной и предшествует ей. Она состоит из полей интенсивных текучих факторов, не принимающими форму Я, ни форму мыслящего субъекта. Индивидуация как таковая, действуя во всех формах, неотделима от извлекаемой и увлекаемой чистой основы. Трудно описать эту основу, вызываемый ею ужас, ее притягательность. Потревожить основу — самое опасное, но и самое соблазнительное занятие в минуты оцепенения тупой воли. Ведь это бесформенное, лишенное очертаний дно поднимается на поверхность вместе с индивидом. Безглазое, оно здесь, устало на нас. Индивид отличается от него,

но оно себя от индивида не отличает, продолжая брак с тем, кто с ним Разводится. Оно неопределенно, но прилипает к определению, как

189

земля к ботинку. А вот эксплицитные формы животных предохраняют их от этой основы. Не так, однако, обстоит дело с Я и мыслящим субъектом, заминированными мучающими их полями индивидуации, беззащитными перед поднимающимся дном, протягивающим им свое искаженное или искажающее зеркало, где расплываются все ныне мыслимые формы. Глупость — не основа и не индивид, но именно то отношение, при котором индивидуация извлекает основу, не в силах придать ей форму (она поднимается через Я, как можно глубже проникая в способность мышления, создавая неузнанное всякого узнавания). Все определения становятся жестокими и неверными: созидательное и изобретающее их мышление может теперь постичь их — ободренных, отделенных от живой формы, плавающих в мрачной глубине. На этом пассивном фоне все превращается в насилие. А на пищеварительном фоне — в нападение. Там происходит шабаш глупости и злобности. Может быть это исток меланхолии, омрачающей самые прекрасные человеческие лица: предчувствие свойственного человеческому лицу уродства, приступа глупости, злобного извращения, безумного отражения. Ибо с точки зрения философии природы безумие возникает тогда, когда индивид отражается на этом свободном фоне, и, следовательно, вследствие этого — глупость отражается в глупости, жестокость — в жестокости, становясь уже невыносимой. "Тогда в их мозгу развилась досадная способность видеть глупость и больше ее не переносить..."¹⁴ Верно, однако, что эта самая жалкая способность становится способностью королевской, когда она воодушевляет философию как философию духа, то есть когда она приводит все способности к тому трансцендентному действию, которое делает возможным резкое примирение индивида, *содержания и мышления*. Тогда факторы интенсивной индивидуации принимают себя за объекты, образуя высший элемент трансцендентной чувственности, *sentientum*; от одной способности к другой содержание переносится в мышление, все еще не-мыслимое и не-мыслящее, но это не-мыслимое становится необходимой эмпирической формой, в которой мышление надтреснутого Я (Бувар и Пекюше) мыслит, наконец, *cogitandum*, то есть тот трансцендентный элемент, который может быть только помыслен ("тот факт, что мы еще не думаем" или Что такое глупость?).

14 Флобер Г. *Бувар и Пекюше*. — О зле (глупость и злобность), его истоках, ставших автономными в качестве содержания, (сущностной связи с индивидуацией) и вытекающей из этого истории Шеллинг написал великолепные страницы в *Философских исследованиях о сущности человеческой свободы*. "Бог ... предоставил основе действовать в ее независимости" // Шеллинг Ф. В. И. Соч. в двух томах. М., 1989. Т. 2. С. 125.

190

* * *

Преподавателям хорошо известно, как редко встречаются в "заданиях" (кроме упражнений, где нужно переводить предложение за предложением или получить точный результат) ошибки или что-то ложное. Напротив — бессмыслица, неинтересные и незначительные замечания, банальность, принятая за нечто замечательное, смещение обычных и особых "точек", плохо поставленные или с искажающие смысл задачи — вот наш худший, самый распространенный и полный удел. Когда полемизируют математики, то сомнительно, чтобы они упрекали друг друга в ошибке в результатах или в расчетах; они, скорее, упрекнули за незначительность теоремы или бессмысленную задачу. Философии следует сделать из этого вывод. Смысл признан философией и даже стал привычным. Но этого, пожалуй, еще недостаточно. Смысл определяется как условие истины; но поскольку предполагается, что условие сохраняет более широкий объем понятий, чем обусловленное, смысл обосновывает истину, делая возможным также и ошибку. Ложное предположение тем не менее не лишено смысла. Что же до

бессмыслицы, то она стала бы признаком того, что не может быть ни верным, ни ложным. В предположении различаются два измерения: *выражение*, посредством которого предположение высказывает, выражает нечто мысленное; обозначение, при помощи которого оно указывает, означает объекты, к которым относится высказанное или выраженное. Первое — измерение смысла, второе — истинного и ложного. Но при этом смысл не мог бы обосновывать истину предположения, не оставаясь безучастным к тому, что он обосновывает. Истинное и ложное стали бы делом обозначения (по словам Рассела, "вопрос истины или ложности касается того, на что указывают термины и высказывания, а не того, что они выражают"). Возникает странное положение: открывается область смысла, но мы относим ее психологическому чутью или логическому формализму. При необходимости к классическим ценностям истинного и ложного добавляют новую ценность бессмыслицы или абсурда. Но при этом предполагается, что истинное и ложное продолжают существовать в том же состоянии, что и прежде, то есть независимыми от условий, которые им предписывают или от новой ценности, которые к ним добавляют. Об этом говорят или слишком много или недостаточно: слишком много, поскольку поиск обоснования — главное в "критике", которая Должна бы вдохновить нас на новые способы мышления; недостаточно — потому, что пока обоснование остается более широким, чем обоснованное, эта критика служит только оправданием традиционных, способов мышления. Предполагается, что истинное и

191

ложное остаются незатронутыми условиями, которые обосновывают первое, делая второе возможным, отсылая истинное и ложное в предположении к соотношению обозначений. Задают шестой постулат, постулат самого предположения или обозначения, вбирающий предыдущие и сочлененный с ними (отношение обозначения — просто логическая форма узнавания).

Действительно, условие должно быть условием реального, а не возможного, опыта. Оно образует внутренний генезис, а не внешнюю обусловленность. Истина во всех отношениях — дело производства, а не соответствия. Дело порождения, а не врожденности или припоминания. Мы не можем считать, что обоснованное остается таким же, как прежде, — когда оно не было обосновано, не прошло испытания обоснованием. Основание достаточно, обоснование "коленчато", потому, что оно соотносит обосновываемое, с подлинным отсутствием основы. Можно сказать — теперь его не узнать! Обосновывать значит совершать метаморфозу. Истинное и ложное касаются не просто обозначения, допустимого безразличным к нему смыслом.

Соотношение предположения с означаемым объектом должно быть установлено самим смыслом; идейному смыслу присуще превосходить себя в означаемом объекте. Обозначение никогда не было бы обосновано, взятое как случай истинного предположения, если оно не должно было мыслиться как граница генетических рядов и мысленных связей, образующих смысл. Если смысл переносится на объект, то последний может полагаться в реальности не как внешний смыслу, но лишь как граница его развития. А отношение предположения к тому, что оно означает, поскольку это отношение осуществлено, учреждается единством смысла, одновременно с осуществляющим его объектом. Есть лишь единственный случай, когда означаемое значимо само по себе и остается внешним по отношению к смыслу: это как раз случай особых предположений, взятых в качестве примеров и произвольно изъятых из контекста¹⁵. Но как поверить при этом, что школьные примеры, детские и искусственные, могут обосновать образ мышления? Каждый раз, когда предположение возвращено в контекст живой мысли, оказывается, что его истинность измеряется именно смыслом; ложность же связана с воплощенной бессмыслицей. Мы всегда имеем ту часть истины, которую сами заслужили, в соответствии со смыслом того, что мы говорим. Смысл — это генезис или производство истинного, а истина — лишь эмпирический результат смысла. Во всех постулатах догма-

15 Отсюда позиция Рассела, который отдает предпочтение особым предположениям: см. его полемику с Карнапом в кн. Russell B. *Signification et verite*. P., Flammarion. P. 360—367. 192

тического образа мы встречаем одно и то же смешение, состоящее в возвышении до трансцендентального, простой эмпирической фигуры ценой низведения до эмпирического истинных структур трансцендентального.

Смысл — выраженное предположения, но что такое *выраженное*?. Оно не сводится ни к означаемому объекту, ни к состоянию, пережитому тем, кто себя выражает. Мы должны различить смысл и значение следующим образом: значение отсылает только к концепту и способу его соотношения с объектом, обусловленными в поле представления; смысл же подобен Идее, развивающейся в дорепрезентативных определениях. Не удивительно, что сказать, что не является смыслом, легче чем сказать, чем он является. Действительно, мы никогда не можем одновременно сформулировать предположение и его смысл, никогда не можем высказать смысл того, что мы говорим. С этой точки зрения смысл является подлинным *loquendum*, тем, что не может быть сказано при эмпирическом употреблении, хотя оно может быть лишь сказано при трансцендентном употреблении. Идея, пронизывающая все способности, тем не менее не сводится к смыслу. Дело в том, что она, в свою очередь, также бессмыслица; не составляет трудности согласовать этот двойной аспект, благодаря которому Идея состоит из структурных, не имеющих собственного смысла элементов, но сама составляет смысл всего, что производит (структура и генезис). Есть только одно слово, высказывающее и себя, и свой смысл, это как раз слова бессмыслица — абракса, снарк, блитттури. Если смысл необходимо является бессмыслицей при эмпирическом применении способностей, напротив, бессмыслица, столь частая в эмпирическом применении, является как бы секретом смысла для сознательного наблюдателя, все способности которого направлены на трансцендентный предел. Как это по-разному признавали многие авторы (Флобер или Льюис Кэрролл), механизм бессмыслицы — высшая цель смысла, также как механизм глупости — высшая цель мышления. Если верно, что мы не высказываем смысл того, что говорим, мы, по крайней мере, можем воспринимать смысл, — то есть *выраженное* одного предложения, как *означаемое* Другого предложения, смысл которого мы в свою очередь не высказываем, и так до бесконечности. Подобно этому каждое предположение сознания, названное "именем", оказывается вовлеченным в неопределенную номинальную регрессию, так как каждое имя отсылает к другому, означаемому смысл предыдущего. Бессилие эмпирического сознания подобно здесь "энной" силе языка и его трансцендентному повторению, бесконечной возможности говорить словами или говорить о словах. Как бы то ни было, мышление выдает *догматический* образ и постулат предположений, 193

согласно которому философия якобы находит свое начало в первом предположении сознания, в *Cogito*. Но, возможно, *Cogito* — имя, не имеющее смысла и другого объекта, кроме неопределенной регрессии как силы представления (я мыслю, что я мыслю, что я мыслю...). Любое предположение сознания включает бессознательное чистого мышления, образующее сферу смысла, в которой регрессируешь до бесконечности.

Итак, первый парадокс смысла — парадокс размножения делением, при котором выраженное "имени" — означаемое другого имени, удваивающего первое. Этого парадокса можно, конечно, избежать, но лишь впадая в другой: на этот раз мы приостанавливаем предположение, останавливаем его, чтобы извлечь двойника, удерживающего лишь его мысленное, имманентное заданное содержание. Присущее языку парадоксальное повторение тогда состоит уже не в удвоении, а в раздвоении, не в ускорении, а в приостановке. Двойник предположения кажется нам отличным одновременно от самого предположения, от того, кто его формулирует и от объекта, к которому оно относится. Он отличается от субъекта и объекта, потому что не существует

вне предположения, выражающего его. Он отличается от самого предположения, так как относится к объекту как его логический атрибут, его "высказываемое" или "выражаемое". Это *комплексная тема* предположения и тем самым — первый термин познания. Чтобы отличить его одновременно от объекта (например, Бог, небо) и предположения (Бог есть, небо голубое) его высказывают в неопределенной или причастной форме: Бог-бытие, бытующий Бог, бытующая синева неба. Этот комплекс — мысленное событие. Это объективная целостность, о которой даже нельзя сказать, что она существует в себе; она упорствует, остается, обладая квази-бытием, вне-бытием, минимумом бытия, присущего реальным объектам — возможным и даже невозможным. Но тут мы попадаем в очаг вторичных трудностей. Ибо как избежать того, что противоречивые предположения имеют одинаковый смысл, поскольку утверждение и отрицание являются только предположительными модусами? Как избежать того, что невозможный — противоречивый в себе объект имеет смысл, хотя и не имеет "значения" (квадратура круга)? И еще — как примирить скоротечность объекта и вечность его смысла? Как, наконец, избежать игры зеркал: предположение должно быть верным, потому что верно его выражающее, но выражающее верно только тогда, когда само предположение верно? У всех этих сложностей общее происхождение; выделяя двойник предположения, упоминули лишь призрак. Определенный таким образом смысл — лишь туман, клубящийся на границе вещей и слов. Смысл здесь появляется в результате одного из мощнейших

194

логических усилий, но как непродуктивный, как бестелесный, как бесплодный, лишенный порождающей способности¹⁶. Льюис Кэрролл превратил эти парадоксы в волшебную сказку; парадокс нейтрализующего раздвоения находит воплощение в улыбке без кота, а парадокс умножения дублирования — в образе кавалера, который все время дает новое название песне; между этими крайностями — все вторичные парадоксы, воплощающиеся в приключениях Алисы.

Выиграем ли мы что-нибудь, выражая смысл в вопросительной, а не инфинитивной или причастной форме, ("есть-ли Бог? вместо бытия Бога или бытования Бога)? На первый взгляд, выигрыш маловат. Но он мал потому, что вопрос всегда скопирован с даваемых, вероятных или возможных ответов. Он сам — нейтрализованный двойник предположения, полагаемого предсуществующим, которое может или должно служить ответом. Оператор пускает в ход все свое искусство, строя вопросы соответственно ответам, которые желает вызвать, то есть предположениям, в которых он хочет нас убедить. Даже если мы не знаем ответа, мы ставим вопроса, полагая, что ответ уже дан, что он по праву предсуществовал в другом сознании. Вот почему вопрос по своей этимологии всегда задается в пределах сообщества: вопрошание включает не только обыденное сознание, но и здравый смысл, распределение знания и данного относительно эмпирических сознаний, их положений, точек зрения, функции и компетенции таким образом, что одно сознание предположительно уже знает то, о чем другому неизвестно (который час? — у вас есть наручные часы или вы находитесь рядом с настенными часами. — Когда родился Цезарь? — вы ведь знаете римскую историю ...). Несмотря на это несовершенство, вопросительная форма имеет и преимущество: предлагается рассматривать соответствующее предположение как ответ, она открывает нам новые пути. Предположение, задуманное как ответ — всегда частный случай решения, рассматриваемого абстрактно, отдельно от высшего синтеза, который соотнес бы его вместе с другими случаями с проблемой как таковой. Итак, вопрос, в свою очередь, выражает способ расчленения, тиражирования проблемы ее передачи в опыте и сознании,

в

¹⁶ См. превосходную книгу Юбера Эли (*Elie H. Le complexe significabile*. P., 1936), показывающую значение и парадоксы теории смысла, которая развивалась в XIV веке в

школе Оккама (Григорий де Римини, Никола д'Отрекура), а также обратившимся к ней Мейнонгом. — Бесплодность, неэффективность таким образом понятого смысла снова возникает у Гуссерля пишущего: "Слой выражения непродуктивен. Или, если угодно, его производительность, его нозматическое действие иссякает в выраженном и в форме концептуального, вводимого этой функцией." Husserl E. *Idees directrices pour une phenomenologie*, P..N.R.F.P.421).

195

соответствии с воспринимаемыми как различные случаями решения. Хотя вопрос предлагает нам недостаточную идею, он позволяет предчувствовать то, что разделяет. Смысл заключен в самой проблеме. Смысл формируется в комплексной теме, но она — совокупность задач и вопросов, относительно которых предположения служат элементами ответа и случаев решения. Вместе с тем это определение требует избавления от иллюзии, свойственной догматическому образу мышления; нужно перестать копировать задачи и вопросы с соответствующих предположений, служащих или способных служить ответами. Нам известен агент иллюзии: это вопрос, дробящий в пределах сообщества задачи и вопросы и переформирующий их в соответствии с предположениями эмпирического обыденного сознания, то есть с правдоподобием простого *doxa*. Тем самым оказывается скомпрометированной великая логическая мечта вычисления задач или комбинаторики. Считалось, что задача, вопрос были только нейтрализацией соответствующего предположения. Как, следовательно, не поверить тому, что тема или смысл — всего лишь неэффективный двойник, скопированный с предполагаемого им типа предположения или даже предположительно общего элемента любого предположения (указующий тезис)? Не видя того, что смысл или задача внепредположительны, сущностно отличаются от всякого предположения, упускают главное — генезис акта мышления, применение способностей. Диалектика — искусство задач и вопросов, комбинаторика, вычисление задач как таковых. Но диалектика теряет свойственную ей власть и тогда начинается история ее длительного извращения, вынуждающая ее пасть перед силой негативного — когда довольствуются копированием задач с предположений. Аристотель пишет: "...если говорят: «Разве двуногое существо, живущее на суше, не есть определение человека?» или «Разве живое существо не есть род для человека?», то получается положение. Если же спрашивают: «Есть ли двуногое существо, живущее на суше, определение человека или нет?» или «Есть ли живое существо род (для человека) или нет?», то получается проблема. И равным образом в остальных случаях. Стало быть, естественно, что положений столько, сколько проблем, ибо, меняя способ выражения, ты каждому положению можешь придать вид проблемы". (Вплоть до современных логиков можно проследить эту длящуюся иллюзию. Вычисление задач предстает как нематематическое; это верно, поскольку оно главным образом логическое, то есть диалектическое; но оно выведено из простого вычисления предположений — копий, калек тех же предположений)¹⁷.

¹⁷ См.: Аристотель. Соч. в четырех томах. М., 1978. Т. 2. С. 352. Та же иллюзия продолжается в современной логике: вычисление задач, так как оно, в частности, определено Колмогоровым, все еще скопировано с вычисления "изоморфных им" предположений. (См. Destouches-Fevrier P. *Rapports entre le calcul des problemes et le calcul des propositions* // *Comptes rendus des seances de l'Academie des Sciences*, avril 1945). Мы увидим, что замысел "математики без отрицания", как у Г. Ф. К. Грисса (G. F. C. Oriss), ограничен лишь ложной концепцией категории задачи.

Лейбниц, напротив, предчувствует изменчивое, но глубокое различие между проблемами или темами и предположениями. "Можно даже сказать, что существуют темы, представляющие нечто среднее между идеей и предложением. Таковы *вопросы*, из которых некоторые требуют в качестве ответа только «да» или «нет»; такие вопросы ближе всего к предложению. Но есть также вопросы в которых спрашивается об

обстоятельства дела и так далее. И которые требуют больших дополнений для превращения их в предложения". (*Ноше опыты о человеческом разуме*. Кн. IV. Гл. I, § 2) // Лейбниц Г. В. Перев. Т. С. Юшкевича. Соч. в четырех томах. Т. 2. С. 364.

196

Нас заставляют одновременно поверить, что задачи даны в готовом виде и что они исчезают в ответах или решениях; в этом двойном аспекте они уже могут быть только фантомами. Нас заставляют поверить, что активность мышления, а также истинное и ложное, относительно этой активности, начинаются лишь с поиска решений и касаются только решений. Возможно, что у этой веры то же происхождение, что и у других постулатов догматического образа: те же детские примеры, вырванные из контекста, произвольно превращенные в модели. Это инфантильный предрассудок, согласно которому учитель ставит задачу, а нашей задачей является ее решение; результат же задачи будет оцениваться как истинный или ложный всесильным авторитетом. Это и социальный предрассудок, очевидная заинтересованность в этом, чтобы мы оставались детьми; он постоянно побуждает нас решать задачи, поставленные извне; и утешает или развлекает нас, говоря, что мы победили, если смогли ответить: задача как препятствие, а отвечающий подобен Гераклу. Таково происхождение гротескного образа культуры, который мы также обнаруживаем в тестах, распоряжениях правительства, газетных конкурсах (в которых каждому предлагается сделать выбор по своему вкусу, при условии, что этот вкус совпадает со вкусом всех). Будьте самими собой: подразумевается что мое — такое же, как у других. Как будто бы мы не остаемся рабами, пока располагаем самими задачами, участием в задачах, правом на задачи, управлением проблемами. Участь догматического образа мышления — социально реакционные детские психологические примеры (случай узнавания, случай ошибки, случай простых предположений, случай ответов и решений), чтобы превратить в предрассудок то, что должно быть самым высоким в мышлении, то есть генезис акта мышления и *смысл* истинного и ложного. Таков седьмой постулат, который присоединяется к другим: постулат ответов и решений, согласно которому истинное и ложное начинаются лишь с решений или характеризуют ответы.

197

Однако, когда в научном исследовании ложная задача оказалась "заданной", такой показательный скандал напоминает семьям, что задачи не возникают в готовом виде, но образуются и помещаются в присущие им символические поля; что классный журнал обязательно требует учителя — он неизбежно уязвим. Возникли педагогические попытки, предлагающие дать возможность учащимся, даже самым младшим, участвовать в выработке, разработке проблем и их постановке в качестве проблем. Более того, все некоторым образом "признают", что самое важное — это проблемы. Но недостаточно фактически признавать это, как будто проблема — это только временное и случайное побуждение, призванное исчезнуть с формированием знания и обязанное своей значимостью лишь неблагоприятным эмпирическим условиям, в которых оказался познающий субъект; следует, напротив, поднять это открытие до трансцендентального уровня и рассматривать проблемы не как "данные" (*data*) но как мысленные "объективности", обладающие самодостаточностью, включающие в свое символическое поле создающие и инвестирующие акты. Истинное и ложное, вовсе не касаясь решений, прежде всего затрагивают проблемы. Истинность решения всегда зависит от задачи, которой оно соответствует; а задача всегда имеет то решение, которого заслуживает в силу *своей* собственной истинности или ложности, то есть своего смысла. Именно это означают знаменитые формулировки типа "подлинно великие задачи ставятся, когда они уже решены" или "человечество ставит перед собой только те задачи, которые способно решить": не в том смысле, что практические или спекулятивные задачи подобны теням предсуществующих решений, но, напротив, потому что решение необходимо вытекает из всех условий, при которых задача определяется как таковая посредством тех терминов и

средств, которыми располагают для ее постановки. Задача или смысл — это одновременно место первоначальной истины и генезиса истины производной. Понятия бессмыслицы, ложного смысла, противоречия смыслу должны быть отнесены к самим задачам (есть ложные задачи в силу их неопределенности, другие — в силу излишней определенности; глупость, наконец — это способность к постановке ложных проблем, свидетельствующая о неспособности понять и определить задачу как таковую). Философы и ученые мечтают перенести на задачи испытание истинного и ложного; таков предмет диалектики как высшего исчисления или комбинаторики. Но и здесь мечта эта действует лишь пока, пока эксплицитно не выявлены ее трансцендентальные следствия, и по праву сохраняется догматический образ мышления.

Естественная иллюзия (состоящая в копировании задач с предположений), действительно, продолжается в иллюзии философской.

198

Признаются критические требования, стараются даже перенести испытания истинного и ложного в задачи; но при этом придерживаются того, что истинность проблемы заключается только в ее возможности обрести решение. Новая форма иллюзии, ее технический характер, связана на этот раз с тем, что форму проблемы моделируют в соответствии с *формой возможности* предположений. Таков уже случай Аристотеля — Аристотель ставил перед диалектикой ее реальную единственно эффективную проблему; искусство задач и вопросов. В то время как Аналитика дает нам возможность разрешить уже поставленную проблему, или ответить на вопрос, а Диалектика должна показать, как правильно поставить вопрос. Аналитика изучает процесс, посредством которого силлогизм необходимо заключает, а Диалектика изобретает темы силлогизмов (которые Аристотель и назвал "проблемами") и порождает элементы силлогизма, касающиеся темы ("предположения"). Но, чтобы судить о проблеме Аристотель предлагает нам рассматривать "мнения, принятые всеми людьми или большинством из них, либо мудрецами", чтобы соотнести их с общими точками зрения (предсказуемыми) и таким образом образовать места, которые позволяют установить эти проблемы или отвергнуть их в ходе дискуссии. Общие места служат таким образом испытанием самого обыденного сознания; будет сочтена ложной любая проблема, соответствующее предположение которой содержит логический порок, касающийся случая, рода, свойства или определения. Если диалектика у Аристотеля предстает обесцененной, сведенной к простому правдоподобию мнений или *доксе*, то не потому, что он не понял ее основной задачи, а, наоборот потому, что он плохо представлял себе реализацию этой задачи.

Находясь во власти естественной иллюзии, он копирует проблемы с предположений обыденного сознания; пребывая во власти философской иллюзии, он ставит истинность проблем в зависимость от общих мест, то есть от логической возможности обрести решение (предположения, сами указывающие на случаи возможных решений).

Самое большое, что можно сказать — форма возможности в ходе истории философии менялась. Так, сторонники математических методов претендуют на противостояние диалектике: но при этом они сохраняют ее сущность, то есть идеал комбинаторики или вычисления задач. Но вместо того, чтобы прибегнуть к логической форме возможного, они выделяют другую форму возможности, чисто математическую — будь то геометрическую или алгебраическую. Итак, задача по-прежнему копируется с соответствующих предположений и оценивается в соответствии с возможностью обрести решение. Точнее, с геометрической или синтетической точки зрения, задачи выводятся из предположений особого типа,

199

называемых теоремами. Общая тенденция греческой геометрии заключается, с одной стороны, в ограничении задач в пользу теорем, а с другой — в подчинении задач самим теоремам. Дело в том, что теоремы как бы выражают и развивают свойства простых сущностей, тогда как задачи затрагивают только события и чувства, свидетельствующие о

деградации, о проекции сущностей в воображении. Но взгляд на генезис, таким образом, переводится на более низкий уровень; показывается, что вещь не может не быть, вместо того, чтобы показать, что она есть и почему она есть (отсюда часто встречающиеся у Евклида отрицательные, косвенные рассуждения от противного, удерживающие геометрию под властью принципа тождества и мешающие ей стать геометрией достаточного основания). С алгебраической или аналитической точки зрения сущность ситуации не меняется. Задачи копируются теперь с алгебраических уравнений и оцениваются исходя из возможности применить к коэффициентам уравнения комплекс операций, позволяющий извлечь корни. Но, подобно тому, как в геометрии мы считали задачу решенной, в алгебре мы обращаемся с неизвестными величинами так, как будто они известны: таким образом, продолжается труд сведения задач к формам предположений, способным служить для них случаями решений. Это хорошо видно у Декарта. Картезианский метод (поиск ясного и отчетливого) — это метод решения предположительно заданных задач, а не метод изобретения, свойственный формированию самих задач и пониманию вопросов. Правила, касающиеся задач и вопросов, играют здесь исключительно вторичную и подчиненную роль. Борясь с аристотелевской диалектикой, Декарт тем не менее в одном решающем пункте совпадает с ней: вычисление задач и вопросов по-прежнему выводится из вычисления предположительно предварительных "простых предположений", — таков прежний постулат догматического образа¹⁸.

¹⁸ Декарт различает правила, связанные с "простыми предположениями" и "вопросами". (*Regulae*, XII). Именно последние начинаются только с правила XIII и заканчиваются первыми. Декарт сам подчеркивает точку сходства своего метода и аристотелевской диалектики: "Вот единственно в чем мы подражаем диалектикам: для преподавания формы силлогизмов они предполагают известными их термины и материю; мы также заранее требуем, чтобы вопрос был превосходно понят" (XIII). Такова же подчиненная роль "вопросов" у Мальбранша: (см.: Malebranche N. *Recherche de la verite*. VI, 2. Chap. 7.) И у Спинозы нет никаких "проблем" в применении геометрического метода. Между тем в *Геометрии* Декарт подчеркивал важность аналитического подхода с точки зрения постановки, а не только решения задач (Огюст Конт настаивает на этом в своей прекрасной работе и показывает, как распределение "особенностей" определяет "условия задачи" см.: Comte A. *Traite elementaire de geometrie analytique*. P., 1843.). Можно в этом смысле сказать, что Декарт-геометр заходит дальше, чем Декарт-философ.

200

Последуют и другие варианты, но все в том же направлении. Что делают эмпиристы, кроме изобретения новой формы возможности: вероятности или физической возможности получить решение? А сам Кант? Больше, чем кто-либо другой, Кант требовал, чтобы проверка истинного и ложного была перенесена на задачи и вопросы; именно так он определял Критику. Его глубокая теория Идеи как проблематизирующей и проблематичной позволила ему открыть истинный источник диалектики и даже ввести задачи в геометрическое изложение "Практического разума". Однако, в силу того, что кантовская критика остается под властью догматического образа или обыденного сознания, Кант все еще определяет истинность задачи возможностью получения ее решения: речь идет на этот раз о форме трансцендентальной возможности, соответственно законному применению способностей, как оно каждый раз определяется той или иной организацией обыденного сознания (которому задача соответствует). — Мы постоянно обнаруживаем оба аспекта иллюзии: естественную иллюзию, состоящую в копировании задач с предположительно предсуществующих предположений, логических мнений, геометрических теорем, алгебраических уравнений, физических гипотез, трансцендентальных суждений; и иллюзию философскую, заключающуюся в оценке задач исходя из их "решаемости", то есть внешней изменчивой формы возможности их решения. Неизбежно в таком случае, что само обоснование — лишь простая внешняя

обусловленность. Странный прыжок на месте или порочный круг, посредством которого философ претендует перенести истинность решений на задачи, но, все еще будучи пленником догматического образа, отсылает истинность задач к возможности их решения. Здесь упущена внутренняя характеристика задачи как таковой, внутренний императивный элемент, заранее судящий о ее правоте или неправоте и измеряющий возможность ее внутреннего генезиса: сам предмет диалектики или комбинаторики, "дифференциальное". Задачи — это испытание и отбор. Главное состоит в том, что генезис истины, производство истинного в мышлении происходит внутри задач. Задача — дифференциальный элемент мышления, генетический элемент истинного. Таким образом, мы можем заменить мнение о простой обусловленности задачи точкой зрения ее эффективного генезиса. Истинное и ложное не безразличны к обусловленному, соотносящемуся с условием, а условие не безразлично к тому, что оно делает возможным. Производство задач истинного и ложного в границах смысла — вот единственный способ принимать всерьез выражение "истинная и ложная задача". Для этого достаточно отказаться от копирования задач с возможных пред-

201

положений и от определения истинности задач исходя из возможности получить решение. Напротив, именно "решаемость" должна зависеть от внутренних характеристик: она должна определяться условиями задачи, а также реальными решениями, порожденными проблемой, в ней самой. Без этого переворота знаменитая коперниковская революция — ничто. Революция невозможна, пока придерживаются геометрии Евклида: нужно дойти до геометрии достаточного основания, дифференциальной геометрии римановского типа, которая стремится породить дисконтинуальное из континуального или обосновать решения условиями задачи.

Не только смысл является идейным, но и задачи — это сами Идеи. Между задачами и предположениями сохраняется сущностное различие, сущностный зазор. Предположение само по себе — частное, оно представляет определенный ответ. Совокупность предположений может распределиться так, что предоставляемые ею ответы образуют случаи общего *решения* (так обстоит дело со значениями алгебраического уравнения). Но именно как общие или частные, предположения обретают свой смысл лишь во вдохновляющей их последующей задаче. Только Идея, только задача — универсальны. Не решение придает свою общность задаче, не задача придает универсальность решению. Никогда не достаточно решить задачу с помощью ряда простых случаев, играющих роль аналитических элементов; необходимо еще определить условия, при которых задача обретает максимум содержания и объема понятий, способных сообщить случаям решений свойственную им идейную континуальность. Но, для задачи, имеющий только один случай решения, указывающее на него предположение обрело бы смысл только в комплексе, способном включить воображаемые ситуации и идеал континуальности. Решить — всегда значит породить дисконтинуальность на фоне континуальности, функционирующей в качестве Идеи. Как только мы "забываем" задачу, перед нами остается лишь общее абстрактное решение; поскольку же ничто более не может поддержать эту общность, ничто не может и помешать этому решению рассыпаться в частных предположениях, образующих случаи. Отделенные от задач предположения возвращаются к состоянию частных предположений, единственная ценность которых — означающая. Тогда сознание пытается восстановить задачу, но исходя из нейтрализованного двойника частных предположений (вопросы, сомнения, правдоподобие, гипотезы) или пустой формы общих предположений (уравнения, теоремы, теории ...)19. Тогда начинается двойное смешение, при котором

19 Одной из самых оригинальных черт современной эпистемологии является признание такой двойной несводимости "задачи" (в этом отношении употребление слова *проблематичность* как сущностного представляется нам необходимым

неологизмом). См.: Булиган Ж. и различие им "элемента-задачи" и "элемента-глобального синтеза" (в частности, Bouligand O. *Le declin des absolus mathematico-logiques*. P., 1949); Жорж Кангийем и различие им задачи-теории (Canguilhem G. *Le normal et le pathologique*. P., 1966).

202

задача отождествляется с *гипотетическим рядом* и ставится в зависимость от *категорического ряда*. Сущность универсального утрачивается, а с ней и сущность особенного. Дело в том, что задача или Идея — как конкретное особенное, так и истинная универсальность. Связям, образующим универсальное в задаче, соответствуют распределения выдающихся и отдельных точек, образующих определение условий задачи. Прокл, придерживаясь примата теоремы перед задачей, строго определил последнюю, как касающуюся порядка событий и переживаний²⁰. Хорошо говорил о том, что разделяет задачи и предположения, Лейбниц: разного рода события, "как и в каких обстоятельствах", при которых предположения обретают смысл. Но эти события — события идейные, иной и более глубокой природы, чем реальные события, которые они определяют в порядке решений. Под великими шумными событиями — малые события молчания, как при естественном освещении — небольшие светочи Идеи. Особенное — так же за пределами частных предположений, как и всеобщее — по ту сторону общего предположения. Проблематичные Идеи — не простые, а сложные сущности — множества связей и соответствующие единичности. С точки зрения мышления, проблематичное различие обычного и особенного, а также бессмысленности, возникающее вследствие неправильного распределения в условиях задачи, несомненно более важно, чем гипотетическая или категорическая двойственность истинного и ложного и "ошибок", возникающих лишь вследствие их смещения в случаях решения.

Задача не существует вне своих решений. Но далеко не исчезая, она упорствует и сохраняется в покрывающих ее решениях. Задача определяется во время своего решения, но ее определение не совпадает с решением, эти два элемента сущностно различны: определение подобно генезису сопутствующего решения. (Таким образом, распределение особенностей полностью принадлежит условиям задачи, в то время как их спецификация отсылает уже к решениям, возникшим в этих условиях). Задача по отношению к ее решениям одновременно трансцендентна и имманентна. Трансцендентна, так как состоит из системы идейных связей или дифференциальных отношений между генетическими элементами. Имманентна, так как эти связи или отношения воплощаются в несходных с ним

²⁰ Proclus *Les commentaires sw le premier livre des Elements d'Euclide*, Desclee de Brouwer. P. 65 и след.

203

актуальньк отношениях, определяемых полями решений. Никто не показал лучше Альберта Лотмана в его достойной восхищения работе, что задачи были сначала платоновскими Идеями, мысленными связями между *диалектическими* понятиями, относящимися к "случайным ситуациям существующего", но они актуализируются в реальных учреждающих связях решения, искомого в *математическом* или *физическом*, и так далее, поле. В этом смысле, по Лотману, наука всегда причастна к превосходящей диалектике, то есть математической, не предположительной, хотя такая диалектика воплощает свои связи лишь в предположениях результативных научных теорий²¹. Задачи всегда диалектичны; поэтому, когда диалектика "забывает" о своей тесной связи с задачами как Идеями, когда она довольствуется копированием задач с предположений, она теряет свою истинную силу, чтобы подпасть под власть негативного, и необходимо заменяет идейную объективность *проблематичного* простым противостоянием противоположных, противоречивых или противоречащих предположений. Долгое перерождение, начинающееся с самой диалектики, находит свою крайнюю форму в

гегельянстве. Но если верно, что в принципе диалектичными являются задачи, а научными — их решения, то мы должны провести более полное различие: задача как трансцендентная инстанция, символическое поле, в котором находят выражение условия задачи в их имманентном движении; поле научной решаемости, где воплощается задача и в зависимости от которого определяется предшествующая символика. Только общая теория задачи и соответствующего идейного синтеза смогла бы уточнить соотношение этих элементов.

* * *

Задачи и их символика связаны со знаками. Именно знаки "составляют проблему" и развиваются в символическом поле. В знаке парадоксальное использование способностей, прежде всего чувственности, отсылает к Идеям, пронизывающим все способности и по очереди пробуждающим их. И наоборот — Идея отсылает к парадоксальному использованию каждой способности и сама предлагает смысл языку. Нет разницы между исследованием Идеи и возвышением каждой способности до ее трансцендентного

21 См.: Lautman A. *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathematiques*. P., 1938. Т. 1. С. 13; Т. 2. Р. 149 ("единственный постигаемый нами элемент а priori, дан в опыте насущности проблем, предшествующем открытию их решений ..."). О двойственном аспекте Идей-задач, трансцендентности и имманентности, см. также: Lautman A. *Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathematiques*. P., 1939. Р. 14—15.

204

действия. Это два аспекта *обучения*, сущностного ученичества. Ведь, с одной стороны, ученик — тот, кто ставит и воплощает практические и спекулятивные задачи как таковые. Обучаться — слово, соответствующее актам, производимым перед лицом объектности задачи (Идеи), тогда как знать — означает только общий характер концепта или спокойное обладание правилом решений. В знаменитом психологическом опыте находящейся на сцене обезьяны предлагают найти пищу в коробках определенного цвета среди коробок других цветов: наступает парадоксальный момент, когда число "ошибок" уменьшается, хотя обезьяна еще не обладает "знанием" или "истиной" решений для каждого случая. Это — счастливый момент, когда обезьяна-философ открывается навстречу истине и сама производит истину, но лишь в той мере, в какой она начинает проникать в цветную толщу проблемы. Здесь видно, как дисконтинуальность ответов зарождается на фоне непрерывности мысленного обучения: как истинное и ложное распределяются в зависимости от понимания задачи; как окончательная истина, когда она достигнута, возникает как граница полностью понятой и определенной задачи, производное генетических рядов, образующих смысл, или результат генезиса, происходящего не только в голове обезьяны. Учиться — значит проникать в универсальность связей, образующих Идею, и в соответствующие им особенности. Идея моря, например, как показал Лейбниц — это система связей или дифференциальных отношений между частицами, и особенностей, соответствующих уровню изменчивости этих связей; система в целом воплощается в реальном движении волн. Научиться плавать, значит уметь сопрягать выдающиеся точки нашего тела с особыми точками объективной Идеи, ради образования проблемного поля. Это сопряжение определяет для нас порог сознания, на уровне которого наши реальные действия соотносятся с восприятиями реальных отношений объекта, давая в таком случае решения задачи. Но именно проблематичные Идеи — одновременно последние элементами природы и объект сублимаций малых восприятий. Так, что "учение" всегда проходит через бессознательное и происходит в бессознательном, устанавливая между природой и разумом глубинное сообщничество.

Ученик, с другой стороны, развивает каждую свою способность до трансцендентного применения. В чувственности он старается породить вторую силу, схватывающую то, что можно только чувствовать. Таково воспитание чувств. Насилие передается от одной

способности к другой, всегда предполагая Другого в собственной несравненности. Исходя из каких знаков чувственности, благодаря какому сокровищу памяти, под извивами, вызванными особенностями какой Идеи будет порождено мышление? Никогда не известно

205

заранее, как некто будет учиться — благодаря какой любви становятся знатоком латыни, благодаря каким встречам — философом, по каким словарям учатся мыслить. Границы способностей пересекаются, разрушенные тем, что несет и передает различие. Не существует метода поиска сокровищ, нет его и в обучении, есть только жесткая дрессура, культура или пайдейя²², пронизывающие индивида насквозь (альбинос, у которого рождается акт ощущения в чувственности; страдающий афазией, у которого в языке рождается речь, ацефал, у которого в мышлении рождается мысль). Метод — способ узнать, кто налаживает сотрудничество всех способностей; это и проявление обыденного сознания или реализация *Cogitatio natura*, предполагающая добрую волю мыслителя как его "умышленное решение". Но культура — это движение обучения, приключение произвольного, связывающие чувственность, память, а затем и мышление с необходимым, как говорил Ницше, насилием и жестокостью именно для "дрессировки народа мыслителей", "дрессировки разума".

Конечно, часто признается важность и достоинство учения. Но это как бы дань уважения эмпирическим условиям Знания: находят благородство в этом подготовительном действии, которое, однако, должно исчезнуть в конечном результате. Даже если настаивают на специфике обучения и на потраченном на него *времени*, то чтобы умерить сомнения психологического сознания, разумеется, не позволяющего себе оспаривать врожденное право знания представлять трансцендентальное в целом. Учеба — лишь посредник между незнанием и знанием, живой переход от одного к другому. Напрасно говорят, что учиться — в конце концов бесконечная задача; она по-прежнему относится к обстоятельствам приобретения, оставаясь вне предположительно простой сущности знания как врожденного, элемента *a priori* или даже регулирующей Идеи. В конечном счете обучение склоняется скорее на сторону крысы в лабиринте, тогда как философ выносит из пещеры только результат-знание, чтобы выявить его трансцендентальные принципы. Даже у Гегеля замечательное обучение, наблюдаемое в *Феноменологии*, как в результате, так и в принципе остается подчиненным идеалу знания как знания абсолютного. Правда, Платон здесь вновь составляет исключение. Ведь учеба у него — это поистине трансцендентальное движение души, несводимое как к знанию, так и к незнанию. Не из знания, а из "учебы" должны быть выделены трансцендентальные условия мышления. Вот почему условия у Платона определены в форме *припоминания*, а не

²² *Paideia* (греч.) — воспитание, формирование. (Прим. перев.)

206

врожденности. В мышление, таким образом, вводится время, но не как эмпирическое время мыслителя, подчиненного фактическим условиям, тратящим время на мышление, а как время чистого мышления или условия по праву (время требует мышления). Припоминание находит свой собственный объект; памятное в специфической материи обучения, заключено в вопросах и задачах как таковых; оно находит Идею в насущности задач независимо от их решения. Почему же столько фундаментальных принципов, касающихся того, что значит мыслить, было поставлено под угрозу самим припоминанием? Потому что, как мы видели, платоновское время вводит различие в мышление и гетерогенность в обучение только для того, чтобы снова подчинить их мифической форме сходства и тождества, то есть образу самого знания. Так, что вся платоновская теория обучения действует как раскаяние, угнетенное рождающимся догматическим образом, и порождает необоснованность, которую не в силах исследовать.

Новый Менон сказал бы: знание — это ничто иное как эмпирический облик, простой результат, вновь и вновь возникающий в опыте: а учеба — подлинная трансцендентальная структура, без опосредованTM соединяющая различие с различием, несходство с несходством, вводящая в мышление время, но как чистую форму пустого времени вообще, а не как определенное мифологическое прошлое, мифическое прошедшее настоящее. Мы все время обнаруживаем необходимость опровергнуть предполагаемые связи и распределения эмпирического и трансцендентального. В качестве восьмого постулата в догматическом образе следует рассматривать постулат знания, постоянно повторяющего, объединяющего предыдущие постулаты в считающемся простым результате.

Мы привели восемь постулатов; у каждого из них — два лика: 1. Постулат принципа или *Cogitatio natura universalis* (добрая воля мыслителя и добрая природа мышления); 2. Постулат идеала или обыденного сознания (обыденное сознание как *Concordia facultatum* и здравый смысл как распределение, гарантирующее это согласие); 3. Постулат образца или узнавания (узнавание, пробуждающее все способности воздействовать на предположительно одинаковый объект, и вытекающая из этого при распределении возможность ошибки, когда способность путает один из своих объектов с объектом другой); 4. Постулат элемента или представления (когда различие подчинено дополнительным параметрам одинакового и подобного, Аналогичного и Противоположного); 5. Постулат отрицательного или ошибки (где ошибка сразу выражает все плохое, что может случиться в мышлении, но как результат *внешних* механизмов); 6. Постулат логической функции или предположения (обозначение

207

принято как место истины, а смысл — как нейтрализованный двойник предположения, или его неопределенное дублирование); 7. Постулат модальности или решений (задачи, материально скопированные с предположений или формально определенные возможностью быть решенными); 8. Постулат цели или результата, постулат знания (подчинение обучения знанию, культуры — методу). У каждого постулата два лика, потому что он то естественный, то философский; то произвол примеров, то допущение сущности. Постулаты не нуждаются в высказывании: они лучше действуют в молчании, в предполагаемой сущности и выборе примеров; в целом они образуют догматический образ мышления. Они подавляют мысль образом Одинакового или Подобного в представлении, выдавая вся глубину значения мышления, отчуждая обе силы различия и повторения, начала и возобновления философии. Мысль, рождающаяся в мышлении, акт мышления, зарождающийся в генитальности не как врожденная данность и не как предполагаемое в припоминании — это мышления без образа. Но что представляет собой такое мышление и его развитие в мире?

Глава четвертая

Мыслительный синтез различия

Кант неоднократно напоминает, что Идеи сущностно "проблематичны". И наоборот — проблемы суть собственно Идеи. Несомненно, он показывает, что Идеи подводят нас к ложным проблемам. Но эта черта не самая существенная: если, по Канту, разум ставит, в частности, ложные проблемы, то есть переносит иллюзию внутрь себя, то это происходит потому, что разум — прежде всего способность вообще ставить проблемы. Такая способность, взятая в своем естественном состоянии, еще не располагает средством различения истинного и ложного, обоснованного или нет в поставленной проблеме. Снабдить ее таким средством и есть цель критической операции: "Критика должна заниматься не объектами разума, а самим разумом или проблемами, которые выходят из него самого"¹. Мы узнаем, что ложные проблемы связаны с неверным использованием

Идеи. Из этого следует, что не каждая проблема ложна; в соответствии с их постигнутой критической природой Идеи имеют вполне законное применение, названное "регулирующим", в соответствии с которым они создают истинные проблемы или же ставят хорошо обоснованные проблемы. Поэтому регулирующее означает проблемное. Идеи сами по себе проблемны, проблематизирующие — Кант, несмотря на некоторые тексты, где он отождествляет термины, пытается показать различие между "проблемным", с одной стороны, а с другой — "гипотетическим", "фиктивным", "общим" или "абстрактным". Тогда в каком смысле кантовский разум как способность Идеи ставит или создает проблемы? В том смысле, что он и только он способен соединить в единое целое способности суждения, касающиеся системы объектов². Познание само по себе якобы останется погруженным в

1 Кант И. *Критика чистого разума*. Предисловие ко 2-ому изданию: "В самом деле, чистый спекулятивный разум имеет ту особенность, что он может и должен по-разному измерять свою способность сообразно тому, как он выбирает себе объекты для мышления, перечислять все способы, какими ставятся задачи, и таким образом давать полный набросок системы метафизики" // Кант И. Указ. соч. Т. 3. С. 91.

2 Кант И. Указ. соч. *Трансцендентальные Идеи*, 1.

209

частные действия как пленник вопросов или частных эмпирических поисков, направленных на тот или иной объект, но никогда не поднимается до концепции "проблемы", способной придать всем этим действиям систематическое единство. Только способность суждения дала бы там и сям результаты или ответы, но они никогда не дали бы "решения". Ведь всякое решение предполагает задачу, то есть создание единого систематического поля, ориентирующего и объединяющего поиски и вопросы таким образом, что ответы, в свою очередь, как раз и образуют случаи решений. Кант порой говорит, что Идеи — это "задачи без решения". Он хочет сказать, что Идеи — не обязательно ложные, то есть нерешаемые задачи, но напротив, что истинные задачи и есть Идеи, что эти Идеи не снимаются "их" решением, поскольку они — необходимое условие, без которого никогда не существовало бы ни одно решение. Применение идеи законно, лишь если оно соотнесено с понятиями способности суждения; и наоборот — понятия способности суждения находят обоснование своего полного экспериментального (максимального) применения лишь в той степени, в которой они соотнесены с проблемными Идеями, либо сходясь к идеальному *центру* вне опыта, либо отражаясь на фоне высшего *горизонта*, который всех их охватывает³. Подобные очаги или горизонты — это Идеи, то есть проблемы как таковые с их одновременно имманентной и трансцендентной сущностью.

Проблемы имеют объективную ценность, Идеи некоторым образом имеют объект. "Проблематичный" означает не только особо важный вид субъективных действий, но параметр объективности как таковой, в которую включены эти действия. Объект вне опыта может быть представлен только в проблематичной форме; это не значит, что Идея не имеет реального объекта; проблема как таковая — реальный объект Идеи. Объект Идеи, напоминает Кант, не фикция, не гипотеза, не разумное существо; это объект, который не может быть ни дан, ни познан, но он должен быть представлен, не будучи непосредственно определен. Кант любит говорить, что Идея как проблема имеет одновременно объективную и неопределенную ценность. Неопределенное уже не просто несовершенство познания или нехватка в объекте; это объективная, полностью позитивная структура, уже действующая в восприятии в качестве горизонта или центра. Действительно, неопределенный объект, объект в Идее, позволяет нам представить другие

3 См. *Приложение к трансцендентальной диалектике* (в рус. перев. Идеи "... должны

иметь реальную значимость только как схемы регулятивного принципа систематического единства всех знаний природы" // Кант И. Указ соч. С. 573. —*прим. перев.*).

210

объекты (объекты опыта), которым он придает максимум систематического единства. Идея не систематизировала бы формальные действия способности суждения, если бы объект Идеи не придавал явлениям единства, сходного с точки зрения материи, из которой они состоят. Таким образом, неопределенное — лишь первый объективный момент Идеи. Ведь, с другой стороны, объект Идеи становится косвенно определяемым: он определяем по аналогии с теми объектами опыта, которым он придает единство; они же предлагают ему взамен определение, "аналогичное" связям между ними. Наконец, объект Идеи несет в себе идеал полного бесконечного определения, поскольку он обеспечивает спецификацию понятий способности суждения, благодаря которой последние включают все больше и больше различий, располагая подлинно бесконечным полем непрерывности.

Идея представляет, таким образом, три момента: неопределенное в своем объекте, определяемое относительно объектов опыта, несущее идеал бесконечного определения в связи с понятиями способности суждения. Вполне очевидно, что Идея перенимает здесь три аспекта *Cogito*: *Я существую* как неопределенное существование; *время* как форма, в которой это существование определимо; *Я мыслю* как определение. Идеи — именно мысли *Cogito*, дифференциалы мышления. И в силу того, что *Cogito* отсылает к надтреснутому Я со сквозной трещиной от формы пронизывающего его времени, следует сказать об Идеях, что они кишат в трещине, постоянно появляются на краях этой трещины, без конца возникая и исчезая, образуя тысячи различных соединений и нет речи о том, чтобы заполнить то, что не может быть заполнено. Но так же, как различие немедленно собирает и выражает то, что различает, трещина удерживает то, что треснуло; Идеи также содержат моменты разорванности. Идее свойственно интериоризировать трещину и ее обитателей. В Идее нет никакой идентификации и смешения, но есть объективное внутреннее проблемное единство неопределенного, определяемого и определения. Быть может, у Канта это недостаточно выражено: два из трех моментов, по его мнению, сохраняют внешний характер (если Идея в себе неопределена, она определяема только по отношению к объектам опыта и несет идеал определения лишь по отношению к понятиям способности суждения). Более того, Кант воплощал эти моменты в различных Идеях: Мыслящий субъект в основном неопределим, Мир определим, а идеал определения — Бог. Возможно, именно в этом следует искать истинные причины того, что Кант, и в этом его упрекали посткантианцы, придерживался точки зрения обусловленности, не поднимаясь до генезиса. И если ошибка догматизма в постоянном заполнении

211

того, что разделяет, то ошибка эмпиризма в том, чтобы оставить отделенное внешним; в этом смысле в Критике все еще слишком много эмпиризма (и слишком много догматизма у посткантианцев), Еще не определен горизонт или центр, "критическая" точка, в которой различие как таковое выполняет функцию соединения.

* * *

Мы противопоставляем dx не-А как символ различения (Differenzphilosophie) символу противоречия, как различие в себе — негативности. Действительно, противоречие ищет Идею в наибольшем различии, тогда как дифференциал рискует упасть в пропасть бесконечно малого. Но проблема таким образом поставлена неудачно: ошибочно объединять значимость символа dx с существованием бесконечно малых; но ошибочно и совсем отказывать ему в онтологической или гносеологической значимости, отвергая последние. Так, в старых интерпретациях дифференциального исчисления, называемых варварскими или донаучными, заключено сокровище, которое следует отделить от пустой породы бесконечно малых. Нужно много подлинно философской наивности, а также увлеченности, чтобы принимать всерьез символ dx ; Кант и даже Лейбниц, со своей

стороны, отказались от него. Но в эзотерической истории дифференциальной философии ярко сияют три имени: Соломон Маймон парадоксально основывает посткантианство путем реинтерпретации вычислений Лейбница (1790); Гёне-Вронский, глубокий математик, вырабатывает одновременно позитивистскую, мессианскую и мистическую систему, включающую кантовскую интерпретацию вычисления (1814); Борда-Демулен в связи с размышлениями о Декарте дает платоновскую интерпретацию исчисления (1843). Огромное философское богатство — Лейбниц, Кант, Платон — не должно быть принесено в жертву современной научной технологии вычислений. Вообще, принцип дифференциальной философии должен стать объектом строгого изложения и ни в чем не зависеть от бесконечно малых. Символ dx предстает одновременно как неопределенный, как определимый и как определение. Этим трем аспектам соответствуют три принципа, образующие достаточное основание: неопределенному как таковому (dx , dy) соответствует принцип определимости; реально определимому (dy/dx) соответствует принцип взаимоопределения; результативно определенному (величина dy/dx) соответствует принцип полного определения. Короче, dx — это Идея, Идея платоновская, лейбницевская или кантовская; "проблема" и ее бытие.

212

Идея огня полагает огонь единой непрерывной массой, способной возрастать. Идея серебра полагает свой объект как наличную непрерывность благородного металла. Но если, действительно, непрерывное должно соотноситься с Идеей и ее проблемным использованием, то при условии, что оно не будет определяться признаками, заимствованными у чувственной или даже геометрической интуиции, как это еще происходит, когда говорят об интерполяции промежуточных, о бесконечных включенных последовательностях или о частях, которые никогда не могут быть наименьшими. Континуальное, действительно, принадлежит Идее только в той мере, в которой определяют мыслительную причину континуальности. Вместе со своей причиной континуальность образует чистую стихию количественности. Она не совпадает ни с застывшими интуитивными количествами (*quantum* *), ни с такими изменчивыми количествами, как понятия способности суждения (*quantitas* **). И выражающий это символ совершенно неопределен: dx — совсем ничто по сравнению с x , dy — относительно у. Но вся проблема состоит в значении этих полей. Кванты как объекты интуиции всегда имеют частные значения; даже соединенные в дроби, каждый сохраняет не зависимое от дроби значение. *Quantitas* как понятие способности суждения имеет общее значение; общее указывает здесь на бесконечность возможных частных значений — их столько, сколько может принять переменная величина. Но всегда нужно частное значение, уполномоченное представлять другие, и иметь для них значение; так алгебраическое уравнение круга $x^2 + y^2 - R^2 = 0$. Это не так для $ydy + xdx = 0$, что означает "универсальность окружности или соответствующей функции". Ноли dx и dy выражают уничтожение *quantum* и *quantitas*, общего и частного в пользу "универсального и его появления". Такова сила интерпретации Борда-Демулена: в dy/dx или $0/0$ аннулируются не дифференциальные количества, но лишь единичное и отношения единичного в функции (под "единичным" Борда понимает одновременно частное и общее). Мы перешли от одного рода к другому, как в Зазеркалье; функция утратила свою подвижную часть или свойство меняться; после операции вычленения она представляет собой лишь неподвижное. "В ней аннулируется то, что меняется и, аннулируясь, дает возможность увидеть по ту сторону то, что не меняется"⁴. Короче, граница должна пониматься не как граница функции, но как настоящий разрез, предел меняющегося и не-

⁴ Bordas-Demoulin. J., *Le Cartesienisme ou la veritable renovation des sciences*. P., 1843. Т. II. Р. 133 и след., 453 и след. Несмотря на свое неприятие тезисов Борда, Шарль Ренувье со знанием дела проводит их глубокий анализ. См.: Renouvier C. *La critique philosophique*, 6 annee 1877.

меняющегося в самой функции. Ошибка Ньютона — в приведении к нулю дифференциальных величин, а Лейбница — в их отождествлении с единичным или переменностью. Уже этим Борда близок современной интерпретации вычислений: граница больше не предполагает идеи непрерывной переменной или бесконечной приближительности. Наоборот, понятие границы обосновывает новое статическое, чисто мыслительное определение континуальности; для своего собственного определения оно требует лишь числа, или, скорее, универсального в числе. Современной математике следует уточнить сущность универсального в числе, заключающегося в "разрезах" (в значении Дедекинда); разрез в этом смысле устанавливает следующий род числа, мыслительную причину непрерывности или чистый элемент количественности. Dx совершенно неопределен по отношению к x , dy — к y , но они полностью взаимопределены. Поэтому принцип определенности соответствует неопределенному как таковому. Универсальное — не небытие, поскольку, по выражению Борда, есть "связи универсального". Dx и dy как в особенном, так и в общем совершенно недифференцированы, но полностью дифференцированы в и посредством универсального. Отношение dy/dx не похоже на дробь, возникающую между частными квантами в интуиции; не является оно и общей связью между переменными величинами или алгебраическими множествами. Каждый термин совершенно не может существовать без связи с другим; теперь нет ни необходимости, ни даже возможности указывать независимую переменную величину. Вот почему теперь принцип взаимопределения как таковой соответствует определенности отношения. Именно во взаимном синтезе Идея ставит и развивает свою действительно синтетическую функцию. Тогда весь вопрос в следующем: в какой форме определимо дифференциальное отношение? Прежде всего, в качественной форме, выражая в этом виде функцию, сущностно отличную от так называемой простой. Когда простая функция выражает кривую, то $dy/dx = x/y$, выражает, в свою очередь, тригонометрический тангенс угла, составленный тангенсом с кривой посредством оси абсцисс; нередко подчеркивалось значение этого качественного различия или "смены функции", предполагаемой в дифференциале. Разрез также обозначает иррациональные числа, сущностно отличающиеся от членов ряда рациональных чисел. Но это только первый аспект; ведь дифференциальная связь, выражая другое качество, еще остается связанной с единичными значениями или количественными изменениями, соответствующими этому качеству (тангенсу, например). Она, таким

образом, в свою очередь, дифференцируема и свидетельствует только о возможности Идеи выявить Идею Идеи. Универсальное по отношению к качеству не следует смешивать с единичными значениями, которыми оно обладает по отношению к другим качествам. В своей функции универсального оно выражает не просто это другое качество, но чистую стихию качественности. В этом смысле объект Идеи — дифференциальное отношение; тогда она интегрирует изменения уже вовсе не как изменчивое определение предположительно постоянного отношения ("изменчивость"), но, напротив, как уровень изменчивости самого отношения ("разнообразие"), которому соответствует, например, квалифицированный ряд кривых. Если Идея исключает изменчивость, то пользу того, что следует назвать разнообразием или множественностью. Идея как конкретное универсальное противостоит понятию способности суждения; и содержание ее понятий тем шире, чем больше объем понятий. Взаимозависимость уровней отношения и, в конечном счете, взаимозависимость отношений между собой — вот, что определяет универсальный синтез Идеи (Идея Идеи и так далее).

Соломон Маймон предлагает фундаментальную переработку Критики путем преодоления кантовской двойственности понятия и интуиции. Подобная двойственность отсылала нас к внешнему критерию конструктивности, внешней связи между определяемым (кантовское пространство как чистая данность) и определением (концепт как идейное). Их

взаимоадаптация посредством комплекса ощущений еще больше усиливает парадокс только внешней гармонии в теории способностей: отсюда — сведение трансцендентальной инстанции к простой обусловленности и отказ от какого-либо генетического требования. Таким образом, у Канта различие остается внешним, и в этом смысле нечистым, эмпирическим, зависшим на внешней стороне конструкции, "между" определяемой интуицией и определяющим понятием. Гений Маймона состоит в том, что он показал, насколько точка зрения обусловленности недостаточна для трансцендентальной философии: оба термина различия должны быть осмыслены одинаково — то есть определимость сама должна быть мыслима как преодолевающаяся в пользу принципа взаимоопределения. Понятия способности суждения сопряжены с взаимоопределением, например, в причинности или во взаимодействии, но только совершенно формальным рефлексивным образом. Взаимный синтез дифференциальных отношений как источник производства реальных объектов — такова материя Идеи в мысленной стихии качественности, в которую она погружена. Из этого вытекает тройной генезис: генезис качеств, произведенных как различия реальных объектов познания; генезис пространства и времени как условий познания различий; генезис концептов как условий для различия или различения самих

215

знаний. Физическое суждение стремится, таким образом, обеспечить свой примат над суждением математическим, генезис протяженности неотделим от генезиса объектов, заполняющих ее. Идея предстает как система идеальных связей, то есть дифференциальных отношений между взаимоопределяемыми генетическими элементами. *Cogito* обретает всю силу дифференциального бессознательного, бессознательного чистого мышления, интеръоризирующего различие между определяемым мыслящим субъектом и определяющим Я и вкладывающего в мышление как таковое нечто непомышленное, без чего его действие навсегда осталось бы невозможным и пустым. Маймон пишет: "Когда я говорю, например: красное отлично от зеленого, то концепт различия как чистый концепт способности суждения не рассматривается как отношение чувственных качеств (иначе кантовский вопрос *quid juris* был бы неразрешим). Но: или, согласно теории Канта, как отношение их пространств как форм *a priori*, или же, согласно моей теории, как отношение их дифференциалов, являющихся Идеями *apriori*... Частное правило производства объекта или модус его дифференциала — вот то, что, действительно, превращает его в особый объект, и отношения между различными объектами порождаются отношениями их дифференциалов"⁵. Для того чтобы лучше понять представленную Маймоном альтернативу, вернемся к знаменитому примеру: прямая линия — самый короткий путь. *Самый короткий* может интерпретироваться двояко: или с точки зрения обусловленности, как комплекс ощущений воображения, определяющий пространство в соответствии с концептом (прямая линия, определенная как накладываемая на себя во всех своих частях), — в таком случае различие остается внешним, воплощенным в правило построения "между" концептом и интуицией. Или же *самый короткий* интерпретируется с точки зрения генезиса как Идея, преодолевающая двойственность концепта и интуиции, а также интеръоризирующая различие прямой и кривой, выражающая это внутреннее различие в виде взаимоопределения при минимуме интеграла. Самый короткий — уже не комплекс ощущений, но Идея; или это идеальный комплекс ощущений, а не комплекс ощущений концепта. Математик Уэль замечал в этом смысле, что самая короткая дистанция — вовсе не эвклидово, но архимедово понятие, скорее физическое, чем математическое; она неотделима от способа выкачивания и служит не столько для определения прямой, сколько

5 Maimon S. *Versuch uber Transzendentalphilosophie*. Berlin, 1790. P. 33. См. очень важную книгу: Gueroult M. *La philosophic transcendante de Salomon Maimon*. P., 1929. P. 53 и след., 76 и след. (в частности "определимости" и "взаимоопределения").

мались, того не зная, интегральным исчислением".

Дифференциальное отношение представляет, наконец, третью стихию — стихию чистой потенциальности. Степень — форма взаимоотношения, согласно которому переменные величины полагаются функциями друг друга; а вычисление рассматривает только величины, степень, по крайней мере одной из которых, выше другой. Первое действие вычисления состоит, несомненно, в "депотенциализации" уравнения (например, вместо $2ax - x^2 = y$ имеем $dy/dx = a - x/y$). Но аналог уже встречался в двух предшествующих фигурах, где исчезновение *quantum* и *quantitas* было условием появления элемента количественности, а дисквалификация — условием появления элемента качественности. На этот раз депотенциализация обуславливает, по представлению Лангранжа, чистую потенциальность, допуская превращение функции переменной в ряд, составленный степенями (неопределенное количество) и коэффициентами этих степеней (новые функции x) таким образом, что функция развития этой переменной сравнима с функциями других. Чистая стихия потенциальности появляется в первом коэффициенте или первой производной; другие производные и, следовательно, члены ряда являются результатом повторения одних и тех же действий; но проблема как раз и состоит в том, чтобы определить этот первый коэффициент, не зависящий от i . Вот здесь и появляется возражение Вронского, относящееся в равной степени к подходу Лагранжа (ряд Тейлора) и Карно (компенсация погрешностей). Возражая Карно, он говорит, что так называемые вспомогательные уравнения неточны не потому, что включают dx и dy , а потому, что не учитывают некоторые дополнительные величины, уменьшающиеся одновременно с dx и dy ; далекий от объяснения сущности дифференциального исчисления, подход Карно уже предполагает ее. То же относится к рядам Лагранжа, где, с точки зрения строгого алгоритма, характеризующего, по Вронскому, "трансцендентальную философию", дисконтинуальные коэффициенты получают значения только через образующие их дифференциальные функции. Если верно, что способность суждения предоставляет "прерывистое суммирование", последнее — лишь предмет обобщения количеств; только "градуирование" или непрерывность образуют его форму, принадлежащую Идеям разума. Поэтому Дифференциалы, безусловно, не соответствуют каким-либо порожденным количествам, но являются безусловным правилом генезиса

6 Houel J. *Essai critique sur les principes fondamentaux de la geometrie elementaire*. P., 1867. P. 3,75.

знания о количестве и выработки составляющей его дисконтинуальности, а также построения рядов⁷. Как говорит Вронский, дифференциал — "идеальное различие", без которого неопределенное количество Лагранжа не могло бы осуществить ожидаемое от него определение. В этом смысле дифференциал — действительно чистая степень, подобно тому как дифференциальное отношение — чистая стихия потенциальности. Стихии потенцирования соответствует принцип полного определения. Нельзя спутать полное определение с взаимоотношением. Последнее касается дифференциальных отношений и их уровней, их разновидностей в Идее, соответствующих различным формам. Полное определение касается величин отношения, то есть создания формы или распределения характеризующих ее особых точек, например, когда отношение становится нулевым, или бесконечным, или ... Речь, действительно, идет о полном определении частей объекта; теперь в объекте, как и в кривой, следует найти элементы, представляющие предварительно определенное "линейное" отношение. Только здесь форма рядов в потенциальности обретает весь свой смысл; становится даже необходимым представить соотносящееся как сумму. Ведь ряд степеней с численными коэффициентами окружает особую точку, только одну одновременно. Интерес и необходимость формы рядов проявляется в множественности предполагаемых ею рядов при их зависимости по

отношению к особым точкам; в способе перехода от одной части объекта, где функция представлена рядом, к другой, где она выражается в другом ряду, независимо от того, сходятся ряды, или продолжаются, или, наоборот, расходятся. Так же, как определимость переходила во взаимоопределение, она переходит в полное определение: все три образуют фигуру достаточного основания в тройной стихии: количественности, качественности и потенциальности. Идея — конкретное универсальное, где объем и содержание понятий неразрывны не только в силу включения разнообразия и множественности, но и особенного в каждой из своих разновидностей. Она предполагает распределение примечательных и особых точек; все ее отличие, то есть *отчетливое* как признак идеи, как раз и состоит в том, чтобы распределять обычное и примечательное, особенное и упорядоченное, а также распространить особенное на

7 Wronski H. *Philosophie de l'infini*. P., 1814; Ibidem. *Philosophie de la technique algorithmique*. P., 1817. В последней книге Вронский излагает свою теорию и формулы рядов. Математические труды Вронского были переизданы Hermann в 1925 году. О его философии см. книгу, в которой проводятся необходимые сопоставления с философией Шеллинга: Warrain F. *L'œuvre philosophique de Hoene Wronski*. P., 1933.

218

регулярные точки, вплоть до приближения к другой сингулярности. По ту сторону единичного, по ту сторону частного, как и общего, нет абстрактного универсального: само особенное "до-единично".

* * *

Вопрос об интерпретации дифференциального исчисления, несомненно, предстал в следующем виде: реальны или фиктивны бесконечно малые? Но с самого начала речь шла и о другом:

связана ли судьба исчисления с бесконечно малыми, не должно ли оно обрести строгий статус с точки зрения конечного представления? Истинной границей, определяющей современную математику, является не само исчисление, а другие открытия, например, открытия теории множеств, которая, даже нуждаясь в аксиоме бесконечности, тем не менее требует строго конечной интерпретации исчисления. Действительно, известно, что понятие предела утратило свой форонимический характер и включает только статические рассуждения; что переменчивость больше не рассматривается как постепенный переход через все значения в интервале, означая лишь асимптотическое приближение значения в этом интервале; что производная и интеграл стали скорее порядковыми, чем количественными понятиями; что дифференциал, наконец, означает только величину, которую оставляют неопределенной, чтобы сделать ее при необходимости меньшей заданного числа. Вот здесь и родился структурализм, в то время как умирали генетические и динамические амбиции вычисления. Когда говорят о "метафизике" вычисления, речь как раз и идет об этой альтернативе между бесконечным и конечным представлениями. К тому же эта альтернатива, а следовательно, метафизика в высшей степени присущи технике самого вычисления. Вот поэтому с самого начала был поднят метафизический вопрос: почему дифференциалами технически пренебрегают и почему они должны исчезнуть в результате? Очевидно, что ссылка здесь на бесконечно малое и бесконечно малый характера погрешности (если есть "погрешность") лишена смысла и предполагает бесконечное представление. Строгий ответ был дан Карно в его известных *Размышлениях о метафизике исчисления бесконечно малых*, но как раз с точки зрения конечной интерпретации: дифференциальные уравнения являются просто "вспомогательными", выражающими условия задачи, которой отвечает искомое уравнение; но при этом происходит точная компенсация погрешностей, которая не оставляет дифференциалам места в результате, поскольку последний может быть установлен только для фиксированных или конечных величин.

219

Но, употребляя главным образом понятия "задача" и "условия задачи", Карно открывал метафизике путь, выходящий за рамки его теории. Уже Лейбниц показал, что вычисление — инструмент комбинаторики, то есть оно выражает задачи, которые не могли раньше решить и даже, и в особенности, поставить (трансцендентные задачи). Вспомним, в частности, роль регулярных и особых точек, входящих в полное определение некоторой кривой. Без сомнения, спецификация особых точек (например, переходов, узлов, фокусов, центров) осуществляется лишь в виде интегральных кривых, отсылающих к решениям дифференциального уравнения. Но есть, тем не менее, полное определение, касающееся существования и распределения этих точек, зависящее от совсем другой инстанции, а именно, от поля векторов, определенного самим этим уравнением. Дополнительность двух аспектов не снимает их сущностного различия, напротив. И если спецификация точек уже показывает необходимую имманентность решаемой задачи, вовлеченность в перекрывающее ее решение, то существование и размещение точек свидетельствуют о трансцендентности задачи и ее ведущей роли в организации самих решений. Короче, полное определение задачи совпадает с существованием, числом, распределением определяющих точек, *которые как раз и создают для нее условия* (особая точка способствует двум условным уравнениям)⁸. Но тогда все труднее говорить о погрешностях или о компенсации погрешностей. Условные уравнения — не просто вспомогательные, не несовершенные уравнения, как говорил Карно. Они учреждают задачу и ее синтез. Ошибочность в понимании объективной идейной природы проблемного приводит к их сведению к погрешностям, даже полезным, или к фикциям, даже обоснованным, то есть так или иначе к субъективному моменту несовершенного, приблизительного или ошибочного знания. Мы называем "проблемной" совокупность задачи и ее условий. Дифференциалы исчезают в результате в той мере, в какой инстанция-задача сущностно отличается от инстанции-решения, в движении, в ходе которого

⁸ Альбер Лотман хорошо показал это сущностное различие между существованием или распределением особых точек, отсылающих к элементу задачи, и спецификацией тех же точек, отсылающих к элементу решения: см.: Lautman A. *Le probleme du temps*. P., 1946. P. 42. Он подчеркивает, исходя из этого, роль особых точек в проблематизирующей функции, порождающей решения: особые точки "1. позволяют определить фундаментальную систему решений, аналитически продолжаемых на протяжении всего пути без особенностей; 2. ... их роль — в разложении области так, чтобы функция, обеспечивающая представление, была бы определима в этой области; 3. они позволяют осуществить переход от локального интегрирования дифференциальных уравнений к глобальной характеристике аналитических функций, являющихся решениями этих уравнений" (Lautman A. *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathematiques*. P., 1936. Т. II. P. 138).

220

решения необходимо перекрывают задачу, в том смысле, в каком условия задачи являются объектом синтеза Идеи, не выражающимся в анализе предположительных концептов, составляющих случаи решения. Так что первая альтернатива — реальное или фиктивное? — отпадает. Не реальный и не фиктивный дифференциал выражает сущность проблемного как такового, его объективную консистенцию и субъективную автономию. Возможно, отпадает и вторая альтернатива, альтернатива бесконечного и конечного представления. Мы видели, что бесконечное или конечное, действительно, являются характерными чертами представления, поскольку содержащееся в нем понятие раскрывает весь свой объем или, напротив, блокирует его. В любом случае представление о различии отсылает к тождественности понятия как к принципу. Можно также рассматривать представления как предположения сознания, означающие случаи решения относительно понятия, взятого в общем виде. Но элемент проблемного в представлении в

силу своего вне-предположительного характера не отпадает. Не будучи ни частным, ни общим, ни конечным, ни бесконечным, он является объектом Идеи как универсальный. Этот дифференциальный элемент — игра различия как такового, не опосредуемый представлением, не подчиненный тождественности понятия. Антиномия конечного и бесконечного возникает именно тогда, когда Кант в силу особого характера своей космологии считает себя обязанным наполнить представление содержанием, соответствующим Идее мира. По его мнению, антиномия разрешается, когда он, с одной стороны, открывает в представлении элемент, одновременно не сводимый ни к конечному, ни к бесконечному (регрессия), и когда, с другой стороны, он присоединяет к этому элементу чистое мышление другого элемента, сущностно отличающегося от представления (ноумен). Но в той мере, в какой это чистое мышление остается неопределенным — не определено как дифференциальное — представление со своей стороны реально не преодолено, как и предположения сознания, составляющие суть и частности антиномий. Однако современная математика сохраняет антиномию другим путем, поскольку предлагаемая ею строгая конечная интерпретация вычисления, тем не менее, предполагает аксиому бесконечного в обосновывающей ее теории множеств, хотя эта аксиома и не проиллюстрирована в вычислении. От нас всегда ускользает внепредположительный или надпрепрезентативный элемент, выраженный в Идее дифференциалом, именно в виде задачи.

Следует говорить скорее о диалектике вычисления, чем о его метафизике. Под диалектикой мы ни в коей мере не подразумеваем некую циркуляцию противоположных представлений, при-

221

водящую их к тождественности понятия, но элемент задачи, отличный от собственно математического элемента решений. Согласно общим тезисам Лотмана, задача имеет три аспекта: ее сущностное отличие от решения; ее трансцендентность относительно решений, порожденных ею исходя из собственных определяющих условий; имманентность задачи перекрывающим ее решениям, так как задача *бывает* решена тем лучше, чем лучше она определяется. Таким образом, идеальные связи, образующие проблемную (диалектическую) Идею, воплощаются здесь в реальных отношениях, установленных математическими теориями и данными как решения задач. Мы видели, как все эти аспекты, три аспекта присутствуют в дифференциальном исчислении; решения являются здесь дискретными, соотносимыми с дифференциальными уравнениями, они рождаются из мыслительной непрерывности, связанной с условиями задачи. Однако следует уточнить важный момент. Дифференциальное исчисление, несомненно, принадлежит математике, это полностью математический инструмент. Трудно увидеть в нем платоновское свидетельство диалектики, превосходящей математику. По крайней мере, это было бы трудно, если бы аспект имманентности задачи не давал нам верного объяснения. *Задачи всегда диалектичны*, диалектика не имеет другого смысла, как не имеют его и задачи. Математическими (или физическими, биологическими, психическими, социологическими) являются решения. Но, действительно, с одной стороны, сущность решений отсылает к различным *порядкам* задач в самой диалектике; а с другой стороны, задачи, в силу их сущностной трансцендентной имманентности, технически выражаются в той области решений, которые они порождают в силу диалектического характера. Как прямая и окружность продублированы линейкой и компасом, каждая диалектическая проблема продублирована тем символическим полем, в котором выражается. Поэтому следует сказать, что есть задачи математические, физические, биологические, психические, социологические, хотя любая задача сущностно диалектична и нет иной проблемы, кроме диалектической. Итак, в математике содержится не только решение задач; в ней содержится также выражение задач относительно определяемого им поля решаемости; они определяют его в силу самого своего диалектического характера. Вот

почему дифференциальное исчисление полностью относится к математике и одновременно обретает смысл в открытии диалектики, превосходящей математику. Нельзя считать, что даже технически дифференциальное исчисление является единственным математическим выражением задач как таковых. В очень разных областях эту роль играли методы исчерпывания, а также аналитическая геометрия. Позднее эту роль

222

лучше выполняли другие приемы. Действительно, можно вспомнить круг, в котором бьется теория задач: задача решается только в той мере, в которой она "верна", но у нас всегда есть тенденция определять верность задачи ее решаемостью. Вместо того чтобы основывать внешний критерий решаемости на внутреннем характере задачи (Идеи), мы ставим внутренний характер в зависимость от простого внешнего критерия. Но если этот круг и был разорван, то прежде всего математиком Абелем; он вырабатывает метод, согласно которому решаемость должна вытекать из формы задачи. Вместо того чтобы наугад искать, решается ли уравнение вообще, следует определить условия задачи, постепенно специфицирующие поля решаемости таким образом, что "условие задачи содержит зародыш решения". В этом состоит радикальный переворот в отношениях решение-задача, революция более значительная, чем коперниковская. Можно сказать, что таким образом Абель открывал новую *Критику чистого разума*, которая превосходила именно кантовское *внешнее определение (extrinsecisme)*. То же суждение подтверждается применительно к трудам Галуа: исходя из основного "тела" (R), последовательные присоединения к этому телу (R', R'', R''') позволяют все более и более точно различить корни уравнения путем возрастающего ограничения возможных подстановок. Таким образом, существует целый каскад "частичных резольвент" или пересечение "групп", благодаря которым решение вытекает из самих условий задачи: например, если уравнение нерешаемо алгебраически, это открывается теперь не в результате эмпирического поиска или наугад, а исходя из признаков групп или частичных резольвент, образующих синтез задачи и ее условий (уравнение решается алгебраически, то есть посредством корней, только в том случае, когда частичные резольвенты являются биномными уравнениями, а индикаторы групп — простыми числами). Теория задач полностью преобразована, наконец-то обоснована, поскольку мы больше не находимся в классическом положении учителя и ученика, когда ученик понимает задачу и следит за ходом ее решения лишь в той мере, в которой учитель знает ее решение и делает, следовательно, необходимые замещения. Ибо, как замечает Жорж Веррье, группа уравнений в какой-то момент характеризует не то, что мы знаем о корнях, а объективность того, что мы о них не знаем⁹. Наоборот, это незнание уже не

⁹ Verriest C. O. *Evariste Galois et la theorie des equations algebriques* // Oeuvres mathematiques de Galois. P., 1961. P. 41. Великий манифест, касающийся задачи-решения, содержится в Abel. N. H. *Sur la resolution algebrique des equations, Oeuvres completes*. P., 1881. Т. II // Об Абеле и Галуа см. две основные главы в кн.: Vuillemin J. *La philosophie de l'algebre*. P., 1962. Т. 1, где анализируется роль теории задач и новой концепции Критики разума Абелем, роль нового принципа детерминации у Галуа, особенно на с. 213—221; 229—233.

223

является недостатком, недостаточностью, но правилом, *обучением*, чему соответствует фундаментальное измерение объекта. Это новый Менон; преобразовано педагогическое отношение в целом, а с ним и многое другое — познание и достаточное основание. "Постепенная различимость" у Галуа единым непрерывным движением объединяет процесс взаимодетерминации и полной детерминации (пары корней и различение корней внутри пары). Она создает целостный облик достаточного основания и вводит в него

время. Благодаря Абелю и Галуа теория задач математически в состоянии отвечать всем собственно диалектическим требованиям и разорвать ограничивавший ее круг. Современная математика, таким образом, исходит, скорее, из теории групп или теории множества, чем из дифференциального исчисления. Однако не случайно, что метод Абеля прежде всего касается интеграции дифференциальных формул. Нам важно не столько определение того или иного разрыва в истории математики (аналитическая геометрия, дифференциальное исчисление, теория групп...), сколько то, как в каждый из моментов этой истории складывались проблемы диалектики, их математическое выражение и одновременно генезис поля их решаемости. С этой точки зрения в становлении математики присутствует однородность как непрерывная телеология, делающая второстепенными сущностные различия между дифференциальным исчислением и другими средствами. Исчисление признает дифференциалы различного порядка. Но понятия дифференциала и порядка прежде всего совсем иначе соотносятся с диалектикой. Диалектическая, проблемная идея — это система связей между дифференциальными элементами, системой дифференциальных отношений между генетическими элементами. Существуют предполагающие друг друга различные порядки Идей, согласно идеальной сущности рассматриваемых связей и элементов (Идея Идеи и так далее). В этих определениях еще нет ничего математического. Математика начинается с полей решений, воплощающих диалектические Идеи последнего порядка, и с выражения проблем в связи с этими полями. Другие порядки в Идее воплощаются в других полях и в других выражениях, отвечающих другим наукам. Так, исходя из диалектических проблем и их порядка идет процесс образования различных научных областей. Дифференциальное исчисление в самом точном смысле — лишь математический инструмент, который даже в своей области не обязательно представляет самую законченную форму выражения задач и создания решений относительно порядка воплощаемых им диалектических Идей. У него есть тем не менее широкий смысл, универсально обозначающий систему соединения: Проблема или диалектическая Идея—Научное выражение задачи—установление

224

поля решений. В более общем смысле следует заключить, что не существует трудностей пресловутого применения математики, в частности, дифференциального исчисления или теории групп, в других областях. Скорее каждая из порожденных областей, в которой воплощаются диалектические Идеи того или иного порядка, имеет свое собственное исчисление. У Идей всегда есть элемент количественности, качественности, потенциальности; процессы определимости, взаимоопределения и полного определения; всегда — распределения примечательных и обычных точек; всегда — части присоединения, образующие синтетическое развитие достаточного основания. В этом нет никакой метафоры, кроме не отделимой от Идеи метафоры диалектического переноса или "diaphora". В этом — приключение Идей. Не математика приложима к другим областям, но диалектика вводит для решения своих задач, в соответствии с их порядком и условиями, непосредственное дифференциальное исчисление, соответствующее рассматриваемой области, этой области присущее. Универсальности диалектики в этом смысле отвечает *mathesis universalis**. Если Идея — дифференциал мышления, то каждой идее соответствует дифференциальное исчисление — алфавит того, что значит мыслить. Дифференциальное исчисление — не плоский утилитарный счет, грубый арифметический счет, подчиняющий мышление другим вещам и другим целям, но алгебра чистого мышления, высшая ирония самих задач — единственное вычисление "по ту сторону добра и зла". Вот этот авантюрный характер Идей нам и остается описать.

* * *

Идеи — это множества; каждая Идея — множество, разнообразие. При таком римановском употреблении слова "множество" (заимствованное Гуссерлем, а также Бергсоном) следует придать самое большое значение форме существительного: множество не должно означать сочетание множественного и единичного, но, напротив,

организацию, присущую множественному как таковому, вовсе не нуждающемуся в единстве для создания системы. Единое и множественное — концепты способности суждения, образующие слишком крупные ячейки извращенной диалектики, прибегающей к оппозициям. Сквозь них проходит самая большая рыба. Можно ли надеяться удержать конкретное, компенсируя недостаточность абстрактного недостаточностью его противоположности? Можно долго рассуждать о том, что "единое множественно, а множественное — едино", говоря как юноши у Платона, которые не брезгают даже птичьим двором. Соединяют противо-

225

положности, создают противоречие; но ни разу не сказали самого важного — "сколько", "каким образом", "в каком случае". Но сущность — ничто, пустая общность, если она отделена от этой меры, способа и казуистики. Комбинируют предикаты, упускают Идею — пустой разговор, пустые сочетания, в которых не хватает существительного. Настоящее существительное, сама субстанция — это "множество", делающее бесполезным единое, а также и множественное. Множественность разнообразна, это — сколько, как, каждый случай. Каждая вещь — множество, поскольку воплощает Идею. Даже множественное — это множество; даже единое — множество. Если предположить, что *единое* — множество (как показали это Бергсон и Гуссерль), то этого достаточно, чтобы зачесть ничейный результат предложений-прилагательных типа единое—множественное и множественное—единое. Повсюду различия множеств и различия во множествах заменяют грубые и схематичные оппозиции. Есть только разнообразие множеств, то есть — различие, вместо поразительной оппозиции единого и множественного. Вероятно, было бы иронией сказать: все — множество, даже единое, даже множественное. Но ведь и сама ирония — множество или, скорее, искусство множеств, искусство постижения Идей в вещах, воплощенных ими проблем; постижения вещей как воплощений, как случаев решений задач, поставленных Идеями.

Идея — это определенное непрерывное множество с n параметров. Цвет, или, скорее, Идея цвета, — это множество в трех измерениях. Под измерениями следует понимать переменные величины или координаты, от которых зависит феномен. Под непрерывностью следует понимать систему связей между изменениями этих переменных, например, квадратичную форму дифференциалов координат. Под определенностью следует понимать элементы, взаимодействующие этими связями, где изменение влечет изменение порядка или метрики множества. Когда следует говорить о множестве, при каком условии? Таких условий три, они позволяют определить момент возникновения Идеи: 1. Нужно, чтобы элементы множества не имели ни чувственной формы, ни понятийного значения, ни, таким образом, означающей функции. У них нет даже актуального существования, они неотделимы от потенциала или виртуальности. В этом смысле они не предполагают никакого предварительного тождества, никакой позиции чего-либо, называемого единым или одинаковым; но, напротив, их неопределенность дает возможность показать различие как свободное от всякого подчинения. 2. Действительно, необходимо, чтобы эти элементы были определены, но взаимно, взаимными связями, которые не оставляют места какой-либо независимости. Подобные отношения являются именно нелокализуемыми идеальными связями,

226

характеризуют ли они множество целиком или действуют путем соседних противопоставлений. Но множество всегда определяется внутренним образом, не выходя из него и не прибегая к единообразному пространству, в которое оно как бы погружено. Пространственно-временные отношения, конечно, сохраняют множественность, но теряют при этом внутренний характер; концепты способности суждения сохраняют внутренний характер, но теряют множественность, заменяя ее тождеством *Я мыслю* или чего-то мыслимого. Внутреннее множество, напротив, является лишь признаком Идеи. 3. Идеальная множественная связь, дифференциальное *отношение* должно

актуализироваться в различных пространственно-временных *отношениях*, тогда как ее *элементы* актуально воплощаются в разнообразных *сроках* и формах. Таким образом, Идея определяется как структура. Структура, Идея — это "комплексная тема", внутреннее множество, то есть система множественной нелокализуемой связи между дифференцированными элементами, воплощающаяся в реальных связях и актуальных *сроках*. В этом смысле мы не видим никакой трудности в том, чтобы примирить генезис и структуру. В соответствии с математическими трудами Лотмана и Вьюемена, "структурализм" представляется нам, пожалуй, единственным средством, с помощью которого генетический метод может реализовать свои амбиции. Достаточно понять, что генезис идет не от одного актуального срока, каким бы малым он ни был, к другому актуальному пределу во времени, но идет от виртуального к своей актуализации, то есть от структуры к ее воплощению, от условий задачи к случаю ее решения, от дифференциальных элементов и их идеальных связей к актуальным срокам и различным реальным отношениям, ежемоментно составляющим актуальность времени. Генезис без динамизма, необходимо эволюционирующий в стихии над-историчности; *статический генезис*, понимаемый как коррелят понятия *пассивного синтеза* и, в свою очередь, проясняющий это понятие. Не было ли ошибкой современной интерпретации дифференциального исчисления обвинять его в генетических претензиях под предлогом того, что эта интерпретация вызвала его "структуру", отделяющую исчисление от любого форономического или динамического рассмотрения? Есть Идеи, которые соответствуют реальностям и математическим отношениям, и есть идеи, соответствующие физическим фактам и законам. И есть соответствующие по порядку организмам, психикам, языкам, обществам: эти соответствия без сходства являются структурно-генетическими. Подобно тому как структура независима от принципа тождества, генезис независим от правила подобия. Но Идея возникает с такими приключениями, что, возможно, она уже отвечает некоторым структурным и генетическим условиям,

227

не всем, и нужно искать применение этих критериев в весьма различных областях, почти наугад следуя примерам.

Пример первый, атомизм как физическая Идея. Античный атомизм не только умножил парменидово бытие, он и Идею понимал как множество атомов; атом был и объективным элементом мышления. В связи с этим весьма существенно, что атомы соотносятся друг с другом внутри структуры, актуализирующейся в чувственных составляющих. В этом отношении очень важно, что *clinamen** не изменение направления движения атома; еще менее — неопределенность, свидетельствующая о физической свободе. Это исходное определение направления движения, синтез движения и его направления, соотносящий один атом с другим. *Incerto tempore*** значит не неопределенный, а неточно определяемый, нелокализуемый. Если верно, что атом, элемент мышления, движется "столь же быстро, как сама мысль", как говорит Эпикур в письме к Геродоту, то *clinamen* — это взаимодетерминация, происходящая "за более короткое время, чем мыслимый минимум непрерывного времени". Не удивительно, что Эпикур употребляет здесь термины вычерпывания: в *clinamen* есть нечто, аналогичное связи дифференциалов движущихся атомов. Здесь есть отклонение, образующее и язык мышления; есть в мышлении нечто, свидетельствующее о пределе мышления, исходя из чего оно и мыслит: быстрее мысли, "за время более короткое...". Тем не менее эпикурейский атом еще сохраняет слишком большую независимость, форму и актуальность. Взаимодетерминация здесь еще слишком похожа на пространственно-временную связь. Вопрос о том, отвечает ли, напротив, современная атомистика всем условиям структуры, должен быть поставлен применительно к дифференциальным уравнениям, определяющим законы природы, применительно к типам "многих нелокализуемых связей", установленных между частицами, к характеру "потенциальности", явно признанному за этими частицами.

Второй пример, организм как биологическая Идея. Жоффруа Сент-Илер был, кажется, первым, кто потребовал рассмотрения элементов, называемых им абстрактными, вне связи с их формами и функциями. Именно поэтому он упрекал своих предшественников, а также современников (Кювье) в том, что они придерживаются эмпирического распределения различий и подобий. Эти чисто анатомические и атомистические элементы, например, небольшие кости, объединены идеальными связями взаимодетерминации:

они образуют, таким образом, "сущность", подобную животному в себе. Эти дифференциальные связи между чисто анатомическими элементами воплощаются в различных животных формах, органах и их функциях. Таков тройной характер анатомии: атомистический, сравнительный и трансцендентный. Жоффруа в работе

228

Синтетические и исторические понятия естественной философии (1837) сможет уточнить свою мечту, которая, по его словам, была и мечтой молодого Наполеона: быть Ньютоном бесконечно малого, открыть под грубой игрой различий или чувственных и концептуальных сходств "мир деталей" или идеальных соединений "кратчайшего расстояния". Организм — это система пределов и реальных связей (размеры, позиция, число), актуализирующая в свою пользу на том или ином уровне развития связи между дифференциальными элементами: например, шейный отдел у кошки состоит из девяти косточек, тогда как у человека — только из пяти, другие же четыре находятся у черепа, вне этого отдела, сокращенного таким образом в результате вертикального положения. Генезис или развитие организмов должны рассматриваться как актуализация сущности, в зависимости от скорости и разнообразных причин, определенных средой в соответствии с ускорениями или остановками, но независимо от какого бы то ни было трансформистского перехода от одного актуального предела к другому. Гений Жоффруа. Но и здесь вопрос о структурализме в биологии (соответственно слову "структура", часто используемому Жоффруа) зависит от решающего определения дифференциальных элементов и типов их отношений. Способны ли анатомические элементы, в основном костные, играть эту роль, как будто необходимость мускулов не устанавливает предела их связям; как будто у них самих еще нет актуального существования — слишком актуального? Возможно, структура тогда возрождается на совершенно другом уровне, другими средствами, с совершенно новым определением дифференциальных элементов и идеальных связей. Это случай генетики. Возможно, между генетикой и Жоффруа столько же различий, сколько между современным атомизмом и Эпикуром. Но хромосомы появляются как *loci*, то есть не просто места в пространстве, но как комплексы связей соседства. Гены выражают дифференциальные элементы, также глобально характеризующие организм и играющие роль примечательных точек в двойном процессе взаимного и полного определения. Двойной аспект гена состоит в том, чтобы одновременно управлять разными признаками и действовать только в связи с другими генами; система представляет собой виртуальность, потенциал. Эта структура воплощается в актуальных организмах, как с точки зрения их спецификации, так и дифференциации их органов, следуя ритмам, которые называют именно "дифференциальными", согласно скоростям и замедлениям, измеряющим движение актуализации.

Третий пример: есть ли социальные Идеи в марксистском смысле? В том, что Маркс называет "абстрактным трудом", абстрагируются от качества произведенного продукта и квалификации

229

работников, но не от условий производства, рабочей силы и средств производства в обществе. Социальная Идея есть элемент количественности, качественности, потенциальности общества. Она выражает систему многих идеальных связей или дифференциальных отношений между дифференциальными элементами:

производственные отношения и отношения собственности, которые устанавливаются не между конкретными людьми, а между атомами — носителями рабочей силы или представителями собственности. Экономика создается подобным социальным множеством, иначе говоря, разнообразием этих дифференциальных отношений. Такое разнообразие связей и соответствующих ему примечательных точек воплощается в конкретном дифференцированном труде, характеризующем определенное общество в его реальных связях (юридических, политических, идеологических), актуальных терминах этих связей (например, капиталист—наемный работник). Альтюссер и его сотрудники были, таким образом, глубоко правы, показав присутствие в *Капитале* подлинной структуры и отвергнув историцистские интерпретации марксизма, поскольку эта структура действует совсем не переходным путем, не в порядке последовательности во времени, но воплощает свое разнообразие в различных обществах, каждый раз в каждом из них отдавая себе отчет в одновременности всех связей и пределов, образующих их актуальность: вот почему "экономика" никогда не дана в прямом смысле: она обозначает дифференциальную виртуальность интерпретации, всегда скрытую формами актуализации, темой, "проблематикой", всегда скрытой случаями своего решениями¹⁰. Одним словом, экономика — это сама социальная диалектика, то есть система задач, стоящих перед данным обществом, синтетическое проблематизирующее поле этого общества. Строго говоря, есть только экономические, социальные проблемы, хотя решения могут быть юридическими, политическими, идеологическими, и проблемы могут выражаться также в этих областях решаемости. Знаменитая фраза из *Критике политической экономии* о том, что "человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить", не означает, что это лишь кажущиеся, уже решенные задачи; напротив, экономические условия задачи определяют или порождают способ ее решения в рамках реальных отношений общества, хотя и не внушая при этом наблюдателю ни малейшего оптимизма, поскольку эти "решения" могут содержать глупость и жестокость, ужас войны или "решения еврейского вопроса". Точнее, это всегда то решение, которое общество заслу-

10 См.: Althusser L., Balibar E., Ranciere J., Machery P., Establet R. *Lire le Capital*. P., 1965. Т. II: особенно с. 150 и след., с. 204 и след.

230

живает, порождает в зависимости от того, как оно сумело в своих реальных отношениях поставить задачи, стоящие в нем и передним в тех дифференциальных отношениях, которые оно воплощает.

Идеи — комплексы сосуществования, все Идеи некоторым образом сосуществуют. Но посредством точек, по краям, при свете, никогда не обладающем единообразием естественного освещения. Их различению каждый раз соответствуют области тени, темноты. Идеи различаются, но совсем не так, как формы и пределы, в которых они воплощаются. Они возникают и исчезают объективно, согласно условиям, определяющим их текучий синтез. Дело в том, что они сочетают величайшую возможность дифференциации с невозможностью дифференциации. Идеи — разновидности, включающие под-разновидности. Отметим три измерения разновидности. Прежде всего *порядковые* разновидности в высоту согласно сущности элементов и дифференциальных связей: математические, математико-физические, химические, биологические, психические, социологические, лингвистические Идеи... Каждый уровень включает дифференциалы различного диалектического "порядка"; но элементы одного порядка могут перейти в элементы другого в новых отношениях, либо перестраиваясь в более широкий высший порядок, либо отражаясь в нижестоящем. Затем *характерные разновидности* — в ширину, — соответствующие степеням дифференциального отношения одного порядка и распределению особых точек каждого уровня (таковы уравнения конических фигур, дающие в зависимости от "случая" эллипс, гиперболу,

параболу, прямую; упорядоченные в себе разновидности животного с точки зрения единства его организации; или разновидности языков с точки зрения фонологической системы). Наконец, *аксиоматические разновидности* — в глубину, — определяющие аксиому, общую для дифференциальных отношений разного порядка, при условии, что эта аксиома сама совпадает с дифференциальным отношением третьего порядка (например, сложение действительных чисел и организация перестановок; или из совсем другой области: ткань разговора у Догон Гриоля). Идеи, различие Идей неотделимы от типа их разновидности и способа его пересечения с другими. Мы предлагаем назвать *перпликацией* (*perplication*) дистинктивное состояние существования Идеи. Не то, чтобы соответствующее понимание "замешательства" (*perplexite*) означало коэффициент сомнения, колебания или удивления или чего-либо незавершенного в самой Идее. Речь идет, напротив, о тождестве Идеи и проблемы, об исчерпывающе проблемном характере Идеи, иными словами, о способе объективного определения проблем условиями их соучастия, согласно требованиям, зависящим от обстоятельств синтеза Идей.

231

Идея — вовсе не сущность. Проблема как объект Идеи находится, скорее, на стороне событий, переживаний, происшествий, чем теоремной сущности. Идея развивается во вспомогательных средствах, в корпусе присоединений, измеряющих ее синтезирующую силу. Так, что область Идеи — это несущностное. Она причисляет себя к несущностному так же решительно, ожесточенно, упорно, как добивается рационализм, напротив, обладания сущностью и ее постижения. Рационализм желал, чтобы судьба Идеи была связана с абстрактной и мертвой сущностью; и даже чтобы эта форма была связана с вопросом сущности, то есть "Что это?", в той мере, в какой была признана проблемная форма Идеи. Сколько недоразумений из-за этого желания! Платон, действительно, использовал *этот* вопрос, чтобы противопоставить сущность и видимость и опровергнуть тех, кто довольствуется приведением примеров. Однако при этом у него не было другой цели, чем заставить замолкнуть эмпирические ответы, чтобы открыть бескрайний горизонт трансцендентной проблемы как объекта Идеи. Как только речь заходит о том, чтобы привести в действие диалектику, вопрос *что это?* уступает место иным вопросам, гораздо более эффективным и сильным, гораздо более требовательным: сколько, как, в каком случае? Вопрос "что это?" порождает лишь так называемые диалоги апорий, ввергаемые в противоречие уже самой формой вопросов, ведущей к нигилизму, потому, несомненно, что у них нет другой цели, кроме пропедевтической, открыть область проблемы вообще, оставляя другим средствам заботу о ее определении как проблемы или Идеи. Когда сократическая ирония была принята всерьез, когда диалектика в целом была спутана с его пропедевтикой, из этого возникли досадные последствия: ибо диалектика перестала быть наукой о проблемах и, в конечном счете, совпала с простым движением отрицательного и противоречия. Философы стали говорить, как юноши с заднего двора. С этой точки зрения Гегель — результат долгой традиции, принявшей всерьез вопрос что это?, и воспользовавшийся им для определения Идеи как сущности, но тем самым подменивший сущность проблемного отрицательным. Это был результат извращения диалектики. Сколько же в этой истории теологических предрассудков: ведь "что это?" — всегда Бог как место комбинаторики абстрактных предикатов. Следует отметить, как мало философов доверяли вопросу что это? ради достижения Идеи. Аристотель — только не Аристотель... Как только диалектика охватила свой предмет вместо того, чтобы попусту упражняться в пропедевтических целях, повсюду раздалось "сколько", "каким образом", "в каком случае", а также "кто?", чью роль и смысл мы

232

увидим ниже¹¹. Это вопросы происхождения, события, множества — различия — вместо вопросов сущности, Единого, противоположного и противоречивого. Повсюду торжествует Гиппий, даже и уже у Платона — Гиппий, не признающий сущности и, однако, не довольствующийся примерами.

Задача — из порядка событий. Не только потому, что случаи решения возникают как реальные события, но потому, что условия задачи сами включают события, срезывания, удаления, присоединения. Точным в этом смысле будет представление двойного ряда событий, разворачивающихся в двух плоскостях как непохожий отклик; одни реальны на уровне порожденных решений, другие идейны или идеальны при условиях задачи как действия или, скорее, снов богов, удваивающих нашу историю. По сравнению с реальным идейный ряд располагает двойной способностью — трансцендентности и имманентности. Мы, действительно, видели, что существование и распределение особых точек полностью принадлежит Идее, хотя их спецификация имманентна кривым-решениям в их окружении, то есть реальным отношениям, в которых воплощается Идея. Пеги в своем прекрасном описании события располагал двумя линиями, горизонтальной и вертикальной; последняя глубинно возобновляла примечательные точки, соответствующие первой, более того, опережавшей и постоянно порождавшей эти примечательные точки и их воплощение в первой. На пересечении двух этих линий завязывалось "временно вечное" — связь Идеи и актуального, бикфордов шнур — и решался вопрос нашего большого мастерства и силы, касающийся самих задач: "Внезапно мы чувствуем, что мы уже не те же каторжники. Ничего не было. Задача, которой не было видно конца, безвыходная проблема, задача, в которой упорствовали все, вдруг больше не существует, и все спрашивают себя, о чем же шла речь. Вместо того чтобы обрести решение, обычное решение, которое находят, эта проблема, сложность, невозможность только что прошла точку разрешения, можно сказать физическую. Точку кризиса. И одновременно весь мир прошел точку кризиса, так сказать физического. Есть критические точки события, как есть и критические точки температуры, точки плавления, замерзания; кипения, конденсации; коагуляции; кристаллизации. Так и в событии есть эти состояния переохлаждения, которые стремительно развиваются, кристаллизуются, определяются лишь через введение фрагмента будущего события¹². Вот почему метод речи-заменителя, способный

¹¹ Жак Бруншвиц, например, убедительно показал, что аристотелевские вопросы

; означали вовсе не Что такое бытие? Что такое сущность? но: Что есть бытие (Кто есть бытующий?) и Что есть субстанция? (или скорее, как говорит Аристотель, каковы вещи, являющиеся субстанцией?) См.: Brunschwig J. *Dialectique et ontologie chez Aristote* // *Revue philosophique*, 1964.

233

обозреть и описать множества и темы, важнее метода противоречия, претендующего на определение сущности и сохранение ее простоты. Скажут, что сущность, естественно, есть самое "важное". Но в этом-то и вопрос. Прежде следует узнать, не являются ли понятия важного и неважного понятиями, касающимися события, происшествия, гораздо более "важными" внутри происшествия, чем грубое противопоставление сущности и самого происшествия. Проблема мышления связана не с сущностью, но с оценкой того, что имеет или не имеет значения, с распределением особенного и упорядоченного, примечательного и обычного, целиком происходящим в несущностном или в описании множества по отношению к идеальным событиям, создающим условия "задачи". Иметь Идею не означает ничего другого. Ложное сознание, сама глупость определяется прежде всего постоянной путаницей важного и неважного, обычного и особенного. Речи-заменителю надлежит порождать случаи, исходя из вспомогательных средств и присоединений. Она руководит распределением примечательных точек в Идее; решает, каким способом должен быть продолжен ряд от особой точки к регулярным точкам, вплоть до другой особой точки, и какой именно; она определяет, являются ли полученные в Идее ряды сходящимися или расходящимися (таким образом, есть обычные особенности, соответствующие сходимости рядов, и примечательные особенности, соответствующие их расхождению). Оба способа речи-заменителя, входящие одновременно в определение условий задачи и соответствующий генезис случаев

решения, являются, с одной стороны, *уточнением корпуса присоединений*, а с другой — *конденсацией особенностей*. С одной стороны, действительно, мы должны посредством постепенного определения условий найти присоединения, дополняющие исходный корпус задачи как таковой, то есть разновидности множества во всех измерениях, фрагменты будущих или прошлых идеальных событий, тем самым обеспечивающие решаемость задачи; мы должны закрепить способ, при котором они присоединяются или пересекаются с исходным корпусом. С другой стороны, мы должны сконденсировать все особенности, ускорить все обстоятельства, точки плавления, замерзания, конденсации в одном высшем случае, (*Kairos*), взрывающем решение как нечто внезапное, грубое и революционное. Иметь Идею значит еще и это. У каждой Идеи есть как бы два лица, любовь и ярость: любовь — в поиске фрагментов при постепенном определении, сцеплении идеальных корпусов присоединения; ярость — в конденсации особенностей, посредством идеальных событий определяющая назревание "революционной ситуации", взрывающая Идею в актуальном. В этом

12 Peguy C. *Clio*. N.R.F. P. 269.

234

смысле Идеи были у Ленина. (Существует объективность присоединения и конденсации, объективность условий, означающая, что Идеи, так же, как и задачи, находятся не только у нас в голове, они — там и сям, в производстве актуального исторического мира.) Во всех этих выражениях — "особые и примечательные точки", "корпус присоединений", "конденсация особенностей" — мы не должны видеть математические метафоры, либо метафоры физические в выражениях "точки плавления, замерзания...", либо лирические или мистические — в словах "любовь и ярость". Категории диалектической Идеи, объем понятий дифференциального исчисления (*mathesis universalis*, но также и общая физика, психология, общая социология) соответствуют Идее во всех областях ее множества. Поскольку в каждой Идее есть и революционное, и любовное, то они всегда — неровный свет любви и ярости, вовсе не дающий естественного освещения.

Самое важное в философии Шеллинга — рассмотрение сил. Как несправедлива в этом отношении критика Гегеля (о черных коровах). Из двух философов именно Шеллинг заставил различие выйти из ночи Тождества, с молниями более острыми, более разнообразными, более устрашающими, чем молнии противоречия: с *постепенностью*.

Ярость и любовь являются силами Идеи, которые развиваются, исходя из _____, то

есть не из негативного или из небытия (_____), а из проблематичного бытия или из несуществующего, имитационного бытия существований по ту сторону обоснования. Бог любви и Бог гнева не лишние для того, чтобы иметь Идею. А, А2, А3 создают игру депотенцирования и чистой потенциальности, свидетельствуя в философии Шеллинга о наличии дифференциального исчисления, адекватного диалектике. Шеллинг был лейбницеанцем. Но и неоплатоником тоже. Великое неоплатоническое безумие, решавшее проблему *Федра*, нагромождает, втискивает друг в друга Зевсов метод истощения и наращивания сил: Зевс, Зевс 2, Зевс 3... Именно здесь разделение обретает всю свою значимость, заключающуюся не в ширине дифференциации видов одного рода, но в глубине выведения и потенцировании, уже в определенном роде дифференциации. Тогда-то и оживают в диалектике рядов силы объединяющего и сближающего Различия

(_____); ярость делает эти силы титаническими, любовь — демиургическими, а еще и аполлоническими, сетевыми, атенеевскими¹³.

13 См. одну из самых важных неоплатонических книг, вводящую в диалектику рядов потенциал различия: Damascius. *Dubitatioes et solutiones de primis principiis*. О теории

Подобно тому, как не существует оппозиции структура-генезис, нет и оппозиции между структурой и событием, структурой и смыслом. Структуры состоят из равного числа идеальных событий и множественных связей, особых точек, пересекающихся с определяемыми ими реальными событиями. То, что называют структурой, системой связей и дифференциальных элементов, является также и *смыслом* с генетической точки зрения, в соответствии с теми отношениями и современными терминами, в которых она воплощается. Подлинная оппозиция заключена в другом: между Идеей (структура-событие-смысл) и представлением. Концепт в представлении подобен возможности; однако субъект представления все еще определяет объект как действительно соответствующий концепту, как сущность. Вот почему представление в целом является элементом знания, получаемого путем соединения мыслимого объекта и его узнавания мыслящим субъектом. Но Идея оттеняет совсем другие черты. Виртуальность Идеи не имеет ничего общего с возможностью. Множественность не допускает какой-либо зависимости от тождественности субъекта или объекта. События и особенности Идеи не допускают положения сущности как "того, что есть вещь". Конечно, можно сохранить слово сущность, если им дорожат, но уточняя, что сущность — это именно акциденция, событие, смысл; не только противоположность того, что обычно называют сущностью, но и противоположность противоположного: множественность не обладает большей видимостью, чем сущность; она столь же множественна, сколь и едина. Таким образом, приемы речи-заменителя нельзя выразить в терминах репрезентации, даже бесконечной; они потеряли бы, как в случае с Лейбницем, свою главную способность утверждать расхождение или смещение центра. В действительности, Идея — элемент не знания, но бесконечного "обучения", по своей природе отличающегося от знания. Ведь процесс обучения в целом состоит в понимании задач как таковых, постижении и нагнетении особенностей, компоновке тел и идеальных событий. Учиться плавать, учить иностранный язык значит компоновать особые точки собственного тела или родного языка с точками другого образа, элемента, расчленяющего нас, но заставляющего проникнуть в мир до той поры неведомых, небывалых задач. Но на что еще мы обречены, кроме задач, требующих изменения даже нашего тела и языка? Короче, представление и знание целиком моделируются согласно предположениям сознания, указывающим обстоятельства решения; но эти предположения сами по себе дают совершенно неверное представление об инстанции, которую разрешают и распутывают; инстанции, по-

236

рождающей их в качестве казусов. Напротив, Идея и "обучение" выражают эту проблематичную, экстра-предполагающую или субрепрезентативную инстанцию: презентацию бессознательного, а не репрезентацию сознания. Не удивительно, что *структурализм* столь часто сопровождается у продвигающих его авторов призывом к новому театру, новой (не аристотелевской) интерпретации театра: театру множеств, во всех отношениях противоположному театру репрезентации, не допускающему существования тождественности изображаемой вещи, автора, зрителя, сценического персонажа, вообще какой-либо репрезентации, которая в ходе перепетий пьесы может стать объектом узнавания в финале или сосредоточенного знания; театру всегда открытых задач и вопросов, вовлекающему зрителя, сцену и персонажи в реальное движение обучения всему бессознательному, чьими последними основами опять же являются сами задачи.

Как следует понимать необходимо бессознательный характер Идей? Нужно ли полагать, что Идея — объект совершенно исключительной способности, находящей собственную конечную или трансцендентную основу тем успешнее, чем она непостижимее с точки

зрения эмпирического применения? Преимуществом этой гипотезы было бы устранение Разума или даже понимания как свойства Идеи, вообще всякой созидательной способности обыденного сознания, с которым связано эмпирическое осуществление других способностей, свойственны объекту, предположительно остающемуся собой. То, что мышление, например, находит в себе нечто, что *не может* мыслить, одновременно немислимое и подлежащее осмыслению, немислимое и существующее лишь в мышлении — непостижимо лишь с точки зрения обыденного сознания или действия по эмпирическому лекалу. Согласно часто встречающемуся возражению Маймону, Идеи, понимаемые как отличные от мышления, содержат минимум "данных", который не может быть осмыслен; они возрождают двойственность бесконечного понимания и понимания конечного как условия существования и условия познания, упразднить которую тем не менее задалась целью вся кантовская Критика. Но это возражение годится лишь в той мере, в какой Идеи, по Маймону, наделены способностью понимания, подобно тому как, по Канту, они обладают свойством разума, то есть, в любом случае — способностью формировать обыденное сознание, неспособное терпеть наличие внутри себя ядра, о которое разбивается эмпирическое применение обобщенных свойств. Лишь в этих условиях немислимое в мышлении, или бессознательное чистого мышления должно осуществиться в бесконечном понимании в качестве идеала *знания*, а различия неизбежно превратятся в простые *фигуры*, если в таком бесконечном

237

понимании им не будет соответствовать в полной мере *актуальная* реальность. Но это еще одна ложная альтернатива. Она означала бы недооценку специфики проблематичного и принадлежности бессознательного к законченному мышлению. Положение меняется в той мере, в какой Идеи соотносятся с трансцендентным осуществлением особой способности, свободной от обыденного сознания.

Тем не менее, мы не считаем этот первый ответ достаточным, не думаем, что Идеи или структуры связаны с частной способностью. Ведь Идея пронизывает и затрагивает все способности. По ее приказу становятся одновременно возможными и существование определенной способности как таковой, и дифференциальный объект или трансцендентное осуществление этой способности. Такова лингвистическая множественность как виртуальная система взаимосвязей между "феноменами", воплощающаяся в отношениях и современных терминах различных языков: благодаря подобной множественности возможны речь в качестве способности и тот "метаязык", который не может найти выражения в эмпирическом применении данного языка, но может быть высказан, и только, в поэтическом применении речи, растяжимом, как виртуальность. Такова и социальная множественность: она определяет общительность как свойство, а также трансцендентный объект общительности; в современных обществах, воплощающих множественность, его нельзя пережить, но его необходимо, нельзя не прожить в стихии общественных переворотов (как, например, просто свободу, всегда погребенную под останками старого режима и наметками нового). То же можно сказать о других Идеях или множествах: психических множествах, воображении и фантазме; биологических множествах, витальности и "чудовище"; физических множествах, чувственности и знаке... Но таким образом Идеи по очереди соответствуют всем способностям, не являясь исключительным объектом одной из них в частности, даже мышления. Но главное заключается в том, что таким путем мы вовсе не возвращаем форму обыденного сознания, наоборот. Мы видели, каким образом несогласованность способностей, обусловленная исключительностью постигаемого каждой из них трансцендентного объекта, тем не менее содержит в себе согласие, благодаря которому они по бифурковому шнуру передают друг другу неистовую силу; но это "несогласованное согласие", исключаящее форму тождества, совпадения и сотрудничества, присущую обыденному сознанию. По нашему мнению, такая согласованная Несогласованность соответствует Различию — ему свойственно разделять и соединять. Итак, есть точка, в

которой мыслить, говорить, воображать, чувствовать и т. д. — одно и то же, вещь неразделимая, но эта *вещь* лишь подтверждает расхождение способностей в их
238

трансцендентном применении. Таким образом, речь идет не об обыденном сознании, но, наоборот, о "парасмысле" (в том смысле, в каком парадокс — также противоположность здравого смысла). Элементами такого парасмысла являются Идеи, потому что именно Идеи есть чистые множества, не предполагающие какой-либо формы тождества с точки зрения обыденного сознания, но, напротив, приводящие в движение и описывающие разрозненное применение способностей с трансцендентной точки зрения. Итак, Идеи — это множества дифференцированных оттенков, подобно болотным огням перебегающие от одной способности к другой, "виртуальный огненный шлейф", лишенный однородности естественного освещения, характеризующего обыденное сознание. Вот почему обучение может быть определено двумя взаимодополнительными способами, противоположными представлению в области знания: учиться означает либо проникнуть в Идею, ее разновидности и отличительные черты; или же учиться значит возвысить способность до ее трансцендентного несогласованного применения, вознести к передающейся другим встрече и ярости. Вот почему у бессознательного также есть два взаимодополнительных определения, с неизбежностью исключаящих его из репрезентации, но делающих достойным и способным к чистой презентации: либо бессознательное определяется экстрапредположительным, неактуальным характером Идеи в *парасмысле*, либо — не эмпирическим характером *парадоксального* применения способностей.

Тем не менее, Идеи совершенно особым образом соотносятся с чистым мышлением. Разумеется, мышление должно быть рассмотрено здесь не как форма тождественности всех способностей, но как частная способность, определяемая, наравне с другими, своим дифференциальным объектом и разобщенным существованием. Тем не менее парасмысл, или передающаяся по приказу от одной способности к другой неистовая сила, закрепляют за мышлением особое место: мышление вынуждено постигать собственный *cogitandum* на конце шнура ярости, прежде всего приводящего в движение, от Идеи к Идее, чувственность и ее *sentientum* и т. д. Этот конец можно также рассматривать как коренную первопричину Идеи. Но в каком смысле следует понимать "коренную первопричину"? В том смысле, что Идеи нужно признать "отличными" от мышления, "Бессознательное." — от чистого мышления, тогда как противопоставление мышления любой форме обыденного сознания обострено, как никогда. А идеи соотносятся вовсе не с *Cogito* как основанием или предположением сознания, но с треснувшим Я распавшегося *cogito*, то есть со всеобщим *распадом*, характеризующим мышление как трансцендентное применение способности. Идеи одновременно и не являются объектом частной способности,

239

и относятся к единичной частной способности в такой мере, что можно сказать: они вытекают из нее (чтобы образовать пара-смысл всех способностей). И снова, что здесь означает вытекать, где находится источник? Откуда берутся Идеи, откуда приходят задачи, их идеальные элементы и связи?

Пришло время определить различие между инстанциями задачи и вопроса, которое до сих пор оставалось смутным. Необходимо напомнить, в какой степени комплекс вопрос-задача является достижением современного мышления на основе возрождения онтологии: дело в том, то этот комплекс перестал рассматриваться как выражающий временное, субъективное состояние репрезентации знания, и стал Интенциональностью Бытия по преимуществу, или единственной инстанцией, которой, собственно говоря, Бытие отвечает, тем самым не отменяя вопрос, не делая его устаревшим, — ведь, напротив, лишь он столь же объемно открыт тому, что должно и может ему ответить, лишь сохраняя вопрос, возвращаясь к нему, повторяя его. Такая концепция вопроса как обладающего

онтологической значимостью движет как произведением искусства, так и философским мышлением. Произведение разворачивается исходя из, вокруг трещины, которую никогда не сможет заполнить. То, что роман, в частности, начиная с Джойса, обрел совершенно новый язык на манер "Анкеты" или "Допроса", представив в основном проблематичные события и персонажи, разумеется, не означает неуверенности во всем; это, конечно, не применение метода всеобщего сомнения, либо знак современного скептицизма, но, напротив, открытие проблематичного и вопроса как трансцендентального горизонта, трансцендентального очага, "сущностным" образом принадлежащего людям, вещам, событиям. Таково романное, или театральное, музыкальное, или же философское открытие Идеи...; и, одновременно, открытие трансцендентального применения чувствительности, образной памяти, языка, мышления, посредством которых каждая из этих способностей коммуницирует с другими в полной несогласованности и раскрывается навстречу различию Бытия, ставя в качестве объекта, то есть вопроса, свое собственное отличие: тогда это письмо — лишь вопрос: Что значит писать? эта чувствительность — только: Что значит чувствовать? мышление — Что значит мыслить? Когда нет гения Идеи, возникает величайшая монотонность, глубочайшая слабость нового обыденного сознания; но появление Идеи величайшей силы порождает могущественные "повторения", величайшие изобретения парасмысла. Напомним лишь принципы такой онтологии вопроса: 1) вовсе не означая эмпирического состояния знания, призванного исчезнуть в ответах, когда ответ найден, вопрос заглушает все эмпирические ответы, претендующие на его отмену,

240

чтобы "форсировать" единственный ответ, поддерживающий вопрос и вечно возобновляющий его, подобно Иову, настаивающему на ответе из первых рук, сливающемуся с самим вопросом (первая власть абсурда); 2) отсюда способность вопроса впутать в дело вопрошающего и то, о чем он спрашивает, а также поставить под вопрос самое себя: таков Эдип и его способ не порывать со Сфинксом (вторая власть загадки); 3) отсюда открытие Бытия как соответствующего вопросу, несводимому ни к вопрошаемому, ни к вопрошающему, но объединяющему их в сочленении собственного Различия: не небытие и не негативное бытие, но не-бытующее или бытие вопроса (таков Улисс и ответ "Никто", третья власть философской Одиссеи).

Вместе с тем, современная онтология страдает неполнотой. Она порой играет неопределенным как объективной властью вопроса ради того, чтобы принять субъективную волну, приписываемую Бытию, подменяя силу повторения обедненным начетничеством или стереотипами нового обыденного сознания. С другой стороны, порой она даже раздробляет комплексное, ограничивает решение вопросов прекраснодушной религиозностью, приписывая проблемы внешним препятствиям. Но во что превратился бы вопрос вне проблемных полей, только и способных детерминировать его в соответствующей "науке"? Прекраснодушие без конца задается свойственным ему вопросом о помолвке; но сколько невест исчезли или были покинуты, как только вопрос наталкивался на истинную задачу, реагирующую, исправляющую и ставящую его не по существу различия мышления (таков герой Пруста, задающийся вопросом "жениться ли мне на Альбертине?"), но превращающий его в *задачу создания произведения искусства*, где сам вопрос претерпевает радикальную метаморфозу. Необходимо выяснить, каким образом Идея превращает вопросы в задачи, а задачи скрываются под вопросами в мышлении. И здесь снова необходимо сопоставить классическую картину мышления с другим образом, навеянным сегодняшним возрождением онтологии.

Ведь начиная с Платона и кончая посткантианцами, философия определяла движение мышления как некоторый переход от гипотетического к аподиктическому. Вариантом такого перехода была даже декартовская процедура: от сомнения к уверенности. Другой вариант — переход от гипотетической к метафизической необходимости в *О глубинном происхождении вещей*. Но уже у Платона диалектика определялась так: исходить из

гипотез, использовать гипотезы как трамплины, то есть как "задачи", чтобы возвыситься До ан-гипотетического, которое следует определить как решение задач, а также истинность гипотез; на этом строится вся структура *Парменида*, так что уже невозможно с прежним легкомыслием

241

считать его игрой, пропедевтикой, гимнастикой, формальным применением. Сам Кант — большой платоник, чем ему кажется, когда переходит от *Критики чистого разума*, целиком подчиненной гипотетической форме возможного опыта, к *Критике практического разума*, где он с помощью задач открывает чистую необходимость категорического принципа. Тем более посткантианцы, стремящиеся тут же, не меняя "критики", превратить гипотетическое суждение в категорическое¹⁴.

Следовательно, правомерно данным образом подытожить развитие философии от Платона к Фихте или Гегелю, через Декарта, каким бы ни было многообразие первоначальных гипотез и итоговых аподиксий. По крайней мере, есть нечто общее: исходная точка, содержащаяся в "гипотезе", то есть предположении сознания, отмеченном коэффициентом неуверенности (например, декартовским сомнением), и конечный пункт, состоящий в аподиксий или императиве исключительно морального порядка (Первоединое Благо Платона, правдивый Бог картезианского *cogit o*, принцип наилучшего у Лейбница, категорический императив Канта, Я у Фихте, "Наука" у Гегеля). Однако подобный ход в лучшем случае прикасается к истинному движению мысли, но одновременно и полностью искажает, деформирует его; такое соединение гипотетизма и морализма, сциентистского гипотетизма и рационалистского морализма, видоизменяет то, чего касается.

Если мы скажем, что движение происходит не от гипотетического к аподиктическому, но от проблематичного к вопросу, на первый взгляд покажется, что различие крайне невелико. Оно представится еще меньшим, если аподиктическое неотделимо от морального императива, а вопрос, со своей стороны, — от императива другого рода.

14 О Платоне см.: *Государство*, VI, 511 b: "Свои предположения он не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения, как таковые, то есть некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно. Достигнув его и придерживаясь всего, с чем оно связано, он приходит затем к заключению..." (*Государство II* Платон. Перев. А. И. Егунова. Соч. в трех томах. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 319.). Этот текст глубоко прокомментирован Проклом, видящем в нем выражение метода *Парменида* и использующего его для опровержения распространенных уже в его время формальных или скептических интерпретаций: ясно, что Единое, каким оно предстает в гипотезах *Парменида*, отличается от ан-гипотетического Единого, к которому приводит диалектика, переходя от гипотезы к гипотезе; им измеряется их истинность. См.: *Proclus. Commentaire du Parmenide. О превращении гипотетического суждения в категорическое суждение в философии Маймона и Фихте* см.: Gueroult M. *L'evolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*. P., 1930. Т. I. P. 127 и след. О Гегеле и аналогичном превращении см.: соотношение в-себе и для-себя в *Феноменологии*; само соотношение Феноменологии и Логики; гегелевская идея "науки" и переход от эмпирического к спекулятивному предположению.

242

Но эти формулировки разделены пропастью. В отождествлении задачи с гипотезой уже таится предательство задачи или Идеи, нелегитимный процесс их сведения к предположениям сознания и репрезентациям знания: проблематичное по своей природе отличается от гипотетического. *Тематическое* вовсе не совпадает с *категорическим*. Такое различие ставит на карту распределение, детерминацию, предназначение, применение способностей в целом в доктрине вообще. И есть большая разница между аподиктической инстанцией и инстанцией-вопросом, так как речь идет о двух формах императивов, несопоставимых ни в каком отношении. Вопросы — это императивы, или, скорее,

вопросы выражают связь задач с императивами, из которых, вытекают. Следует ли для выявления императивной природы вопросов привести пример полиции? "Вопросы здесь задаю я", но на самом деле устами своего палача говорит распавшееся Я допрашиваемого. Задачи или Идеи вытекают из императивов авантюры и события, предстающих в качестве вопросов. Вот почему задачи неотделимы от выносящей решения власти, волевого решения, которое, проходя через нас, превращает нас в полубожественные существа. И не считает ли себя математик принадлежащим к породе богов? Две основные процедуры анализа и синтеза — высшая степень осуществления властного решения, основанного на природе решаемых задач, так как уравнение всегда сводимо или несводимо по отношению к идеальному телу, добавляемому математиком. Бесконечная власть прибавления произвольного количества: речь уже не идет об игре по Лейбницу, когда моральный императив предопределенных правил сочетается с состоянием данного пространства, которое нужно заполнить *ex hypothesi**. Речь скорее идет об игре в кости, небесах как открытом пространстве, броске как единственном правиле. Единичные моменты поставлены на кон; вопросы и есть игральные кости; метание — это императив. Идеи — проблематичные сочетания как результаты ходов. Ведь дело случая вовсе не стремится отменить случай (судьбу, предопределенную свыше). Отменить случайность, значит раздробить ее согласно правилам вероятности на несколько ходов так, чтобы задача распалась на гипотезы — гипотезы выигрыша и проигрыша, а императив превратился в моральный принцип выбора лучшего, определяющего выигрыш. Напротив, игра случая разом утверждает случайность, каждое дело случая всякий раз утверждает случай в целом. Повторение ходов уже не подчинено все той же устоявшейся гипотезе, либо тождественности постоянного правила. Самое трудное — превратить случайность в объект утверждения, но таков смысл императива и поставленных им вопросов. Идеи вытекают из него, подобно особенному, эманлирующему из той случайной точки, которая раз за

243

разом сводит всю случайность воедино. Могут сказать, что определяя эту точку как императивный источник Идеи, мы лишь ссылаемся на произвол, обыкновенный произвол детской игры, ребенка-бога. Но это означало бы неправильное понимание "утверждения". Произвол присутствует в случайности лишь постольку, поскольку он не утвержден, недостаточно утвержден, поскольку размещен в пространстве и числе по правилам, созданным для его предотвращения. Когда случайность достаточно утверждена, игрок уже не может проиграть, так как любая комбинация и приводящий к ней ход по своей природе адекватны месту и мобильному управлению точки алеаторики. Что же означает тогда утверждение случая в целом, каждый раз, одновременно? Это утверждение измеряется резонансом несоответствий, вытекающих из хода и в данных условиях ставящих задачу. В этом случае каждый ход, несмотря на свою частичность, действительно содержит в себе всю случайность в целом; одновременно, хотя возникшая комбинация — объект постепенной детерминации. Рискованная ситуация производит подсчет задач, детерминирует дифференциальные элементы или дистрибуцию единичных точек, составляющих структуру. Так формируется круговая связь императивов с вытекающими из них задачами. Истинность задачи как таковой состоит в резонансе, проверяющем императив, хотя сама задача и возникает из императива. Каждое утверждение случайности отменяет произвол. Когда случайность утверждена, само расхождение становится объектом утверждения задачи. Прибавляющиеся идеальные тела, детерминирующие задачу, были бы подвластны произволу, если бы основное тело не резонировало, включая в себя все выразимые величины присоединенного. Произведение вообще само по себе всегда является идеальным телом — идеальным телом присоединения. Произведение — задача, возникшая из императива; оно одновременно тем совершенней и целостней, чем постепеннее определяется задача в качестве таковой. И автора произведения правильно называют оператором Идеи. Когда Раймон Руссель

предлагает свои "фактические уравнения" в качестве задач, которые нужно решить, идеальных фактов или событий, начинающих резонировать от удара языкового императива — фактов как *волевых решений*; когда многие современные романисты располагаются в точке алеаторики, этой императивной, вопрошающей "слепой точке", исходя из которой произведение вырастает как задача, вызывая резонанс расходящихся рядов — они не занимаются прикладной математикой, не предлагают какую-либо математическую или физическую метафору, но учреждают эту "науку": универсальный *mathesis*, приложимый к любой области; они превращают произведение в обучение и эксперимент, и одновременно каждый раз нечто

244

целостное, где каждый случай утверждает вечно обновляемую случайность в целом, быть может, исключаящую произвол¹⁵.

Такого рода власть, решающая задачи изнутри, подобное творение, запуск, возвращающие нас к породе богов, все же не присущи нам. Сами боги подчиняются Ананке, то есть божественной случайности. Переживаемые нами императивы или вопросы не исходят из Я, даже не слышащего их. Императивы идут от бытия, любой вопрос онтологичен, выдает в задаче то, "что есть". Онтология — это рискованное дело: хаосмос, из которого возникает космос. Если императивы Бытия и связаны с Я, то с треснувшим Я, чью трещину они каждый раз перемещают и воссоздают в соответствии с велениями времени. Итак, императивы действительно формируют *cogitanda* чистого мышления, дифференциалы мышления, одновременно то, что немислимо, но должно, обязано быть мыслимым с точки зрения трансцендентного применения. А вопросы — чистые мысли *cogitanda*. Таким образом, императивы в форме вопросов означают мое глубочайшее бессилие, но также и ту точку, о которой постоянно говорит Морис Бланшо: исходную точку алеаторики, слепую, безглавую, немую, обозначающую "невозможность мыслить, являющуюся мышлением", вырастающую в произведении в задачу; точку, в которой "безвластие" оборачивается властью. Вовсе не отсылая к *cogito* как предположению сознания, императивы адресованы треснувшему Я как бессознательному в мышлении. Ведь Я обладает правом бессознательного, без которого не мыслило бы, особенно не мыслило бы чистое *cogitandum*. В противоположность тому, что выдвинуто банальными предположениями сознания, мышление мыслит лишь исходя из бессознательного, и мыслит это бессознательное в трансцендентном применении. Так же и вытекающие из императивов Идеи, далеко не являясь свойствами или атрибутами мыслящей субстанции, лишь входят и выходят через эту трещину Я, вследствие чего во мне всегда мыслит другой, который также должен быть мыслим. В мышлении первично похищение. Конечно, бессилие может оставаться бессилием, но в одиночестве его можно возвысить до высшей власти. Именно это имел в виду Ницше под волей к власти:

¹⁵ Сошлемся, например, на роман Филиппа Соллерса *Драма* (Р., 1965). Девизом этого романа является формулировка Лейбница: "Если, например, предположить, что некто ставит на бумаге множество точек по воле случая... я говорю, что можно выявить постоянную и целостную, подчиняющуюся определенному правилу геометрическую линию, которая пройдет через все точки...." Начало книги в целом построено на двух формулировках: "*Задача...*" и "*Нерешенная...*" Вырисовываются ряды, соотносящиеся с единичными точками тела повествователя, тела идеального, "скорее мыслимого, чем ощутимого". О "слепом пятне" как исходной точке произведения см. выступления Филиппа Соллерса и Жан-Пьера Фая в *Debat sur le roman. Tel Quel*, 1964, N 17).

245

императивное превращение, чьим объектом является само бессилие (если хочешь, будь трусливым, ленивым, послушным! Но только...) — дело случая, способное утвердить случайность в целом; посещающие нас в знойные или ледяные часы вопросы; императивы, обрекающие нас на поставленные ими задачи. Ведь "в глубине разума есть

что-то несводимое: монолитная глыба Фатума, решения, уже принятого в связи со всеми задачами в их соизмерении и соотношении с нами; и, одновременно, наше право доступа к некоторым задачам, подобное клейму, выжженному на наших именах раскаленным железом"¹⁶.

* * *

Но как разочаровывает ответ. Мы спрашивали, каково происхождение Идей, откуда берутся задачи; а ссылаемся на игру в кости, императивы и вопросы случайности вместо аподиктического принципа; случайную точку, где все *рушится*, вместо прочного фундамента. Мы противопоставляем случайность произволу в той мере, в какой она утверждена, утверждена императивно, особым способом — путем вопроса; но мы измеряем самое это утверждение исходя из резонанса проблематичных элементов как результатов рискованного предприятия. Каков же круг, по которому мы движемся, если не можем говорить о происхождении иначе? Мы выделили четыре инстанции: императивные, онтологические вопросы; диалектические задачи или вытекающие из них темы; символические поля решаемости, где эти задачи находят "научное" выражение в зависимости от условий; решения, которые они получают в этих полях, воплощаясь в актуальность случаев. Но каковы же изначально эти огненные императивы, вопросы, являющиеся мировыми началами? Дело в том, что любая вещь начинается с вопроса, но нельзя сказать, что начинается сам вопрос. Может ли быть у вопроса и выражаемого им императива иное происхождение, чем *повторение*? Великие авторы нашей эпохи обратились к глубинному соотношению вопроса и повторения (Хайдеггер, Бланшо). Но не потому, что достаточно повторять один и тот же неизменный вопрос, даже если это *Что такое бытие*? Таковы провалившиеся рискованные дела, вписывающиеся в одни и те же гипотезы (представляющие предположения сознания или мнения обыденного сознания) и более менее приближающиеся к все тому же аподиктическому принципу (представляющие решимость выиграть). Таковы плохие игроки, повторяющие лишь потому, что разбивают

¹⁶ Nietzsche F. *Werke*. Musarion-Ausgabe. XVI. P. 35. 246

случайность на несколько шагов. Напротив, удачное рискованное дело одновременно утверждает случайность в целом; в этом и заключена сущность того, что называют вопросом. Между тем существует много рискованных дел, дело случая повторяется. Но каждое одновременно владеет случаем, и вместо обладания различием, различными сочетаниями как результатами Одинакового, приходит к одинаковому или повторению как итогу Различия. В этом смысле повторение, неотделимое от вопроса, является источником "озадаченности" Идей. Сама дифференциальность Идеи неотделима от процесса повторения, определяющего игру случая. Счет связан с итерацией, задачи содержат повторение, воспроизводящее повторение вопросов или тех императивов, из которых они вытекают. Но это опять же не обычное повторение. Обычное — это продолжение, континуальность, протяженность времени, вытягивающегося в длительность: это голое повторение (оно может быть дисконтинуальным, но в своей основе остается повторением одного и того же). Но что продолжается таким образом? Особенное, пока не натолкнется на другое особенное. Напротив, взаимоповторяемость особенностей, их конденсация как в одной задаче или Идее, так и от задачи к задаче, от Идеи к Идее, определяет невероятную силу повторения: одетое повторение глубже голого. Повторение — это запуск особенностей, вызывающий эхо, резонанс, побуждающий особенности дублировать друг друга, каждое созвездие — перераспределять другое. На уровне задач это означает, что одетое повторение глубже, а на уровне вытекающих из них вопросов — что повторение является результатом различия. Хайдеггер убедительно показывает, как развивается повторение благодаря связи задачи с повторением: "Под повторением основной проблемы мы понимаем открытие его изначальных, доселе сокрытых возможностей, через разработку которых она

преобразуется и только так сохраняется в своем проблемном содержании. Сохранить проблему — значит удержать ее свободной и действенной в тех *внутренних силах, которые в основе ее сущности делают ее возможной как проблему*. (Подчеркнуто Ж. Д.). Повторение возможного вовсе не значит подхватывание того, что "расхоже"... Возможное в этом значении как раз препятствует настоящему повторению, а тем самым — и вообще отношению к истории, (исходя из того, как определяется найденное, следует решить), как далеко распространяется определяющее все повторение понимания возможного, и соразмерно ли оно поторяемому"17. Что же представляет собой возможное внутри задачи, противостоящее возмож-

17 Хайдеггер М. *Кант «проблема метафизики*. Перев. О. В. Никифорова. М., 1997. С. 119. 247

ностям или предположениям сознания, общепринятым мнениям, лежащим в основе гипотез? Ничто иное как потенциальность Идеи, ее детерминируемую виртуальность. В этом смысле Хайдеггер — ницшеанец. О чем говорит вечное возвращение повторения, как ни о воле к власти, о мире воли к власти, его императивах и игре случая, о задачах, вытекающих из броска? Повторение в вечном возвращении никогда не означает наследования, увековечивания, продолжения и даже дисконтинуального возвращения чего-то, что было бы по крайней мере способно продлить себя в частичном цикле (тождество, Я, Мыслящий субъект), но, напротив,—возвращение к доиндивидуальным особенностям, предполагающее прежде всего разрушение предшествующего тождества ради постижения повторения в качестве такового. Любое происхождение — это особенность, всякая особенность — начало на горизонтальной линии, линии обычных точек, где она продолжается, как в репродукциях или копиях, являющихся моментами голого повторения. Но это и возобновление на вертикальной линии, конденсирующей особенности, порождающей иное повторение, — линии утверждения случайности. Если "сущее" — прежде всего различие и начало, само бытие — повторение, возобновление бытующего. Повторение — это "наделенность" состояния, удостоверяющего императивы бытия. Такова вечная двусмысленность понятия начала, а также причина нашего прежнего разочарования: происхождением наделяют в мире, оспаривающем как оригинал, так и копию; происхождение закладывает фундамент в мире, уже ввергнутом во всеобщий крах. В результате — последнее следствие, касающееся статуса отрицания. Существует небытие, но нет отрицательного или отрицания. Есть небытие, являющееся бытием вовсе не негативного, но проблематичного. Символом такого (не)бытия, ?-бытия является 0/0. Ноль означает здесь лишь различие и его повторение. В так называемом экспликативном НЕ, с таким трудом интерпретируемом грамматистами, как раз и встречается подобное (не)бытие, соответствующее форме проблемного поля, хотя модальности предложения стремятся отождествить его с негативным небытием: экспликативное НЕ всегда появляется в предложении в соотношении с вопросами, развернутыми в задачу, в качестве свидетеля грамматической инстанции, находящейся вне предложения. Негативное — это иллюзия: это лишь тень задач. Мы видели, как задача с необходимостью обростала возможными предположениями, соответствующими случаям решений; тогда, вместо того, чтобы постигаться в качестве задачи, она предстает лишь как гипотеза, ряд гипотез. Каждая из этих гипотез как предположение сознания

248

окаймлена двойным отрицанием: есть ли Единое, нет ли Единого... хорошая погода или плохая... Отрицательное — иллюзия, потому что форма отрицания возникает вместе с предположениями, выражающими задачу, от которой зависят, обязательно искажая ее, скрывая ее подлинную структуру. Как только задача превращается в гипотезу, оказываясь, что каждое гипотетическое утверждение продублировано отрицанием, представляющим отныне то состояние задачи, которое выдает ее тень. Нет Идеи негативного, как нет в природе и гипотезы, хотя природа и действует, прибегая к задаче. Поэтому совершенно

неважно, понимается ли негативное как логическое ограничение или реальное противопоставление. Обратимся к большим негативным понятиям: множественное в соотношении с Единым, беспорядок — с порядком, небытие — с бытием; безразлично, интерпретировать ли их как границу деградации либо как антитезис тезиса. Процесс будет обоснован то аналитической субстанцией Бога, то синтетической формой Мыслящего субъекта, не более. Но Бог или мыслящий субъект, это одно и то же. В обоих случаях остаешься в гипотетической стихии простого понятия, с которым сопрягаются то бесконечное ступени тождественного представления, то бесконечная оппозиция двух противоположных представлений. Таким образом, критика негативного неокончательна, поскольку ссылается на право первоначального понятия (Единое, порядок, бытие) или сводится к переводу оппозиции в ограничение. Критика негативного эффективна, лишь когда выступает против неразличимости оппозиции и ограничения, опровергая тем самым то гипотетическое концептуальное начало, которое с необходимостью сохраняет то или другое и даже одно в другом. Короче, критика негативного должна проводиться исходя из Идеи, дифференцированного и проблематичного идейного начала. Именно понятие множественности одновременно направлено против Единого и множественного, ограничения Единого множественным и противопоставления множественного Единому. А многообразие выступает одновременно против порядка и беспорядка, это (не)бытие, ?-бытие, направленное одновременно против бытия и небытия. Сообщничество негативного и гипотетического должно быть повсюду разорвано в пользу более глубокой связи проблематичного с различием. Действительно, Идея состоит из полностью определяющихся этими отношениями взаимосвязей различных начал, вовсе не обремененных каким-либо негативным термином или негативной связью. Какими грубыми кажутся внутренние оппозиции, конфликты, противоречия концепта с их тяжеловесностью, грубой приблизительной мерой по сравнению с тонкими дифференцированными механизмами, характеризующими Идею как легкую. Для обозначения такого статуса множественной

249

Идеи или прочности проблематичного мы должны воспользоваться словом *позитивность*. И мы должны каждый раз проследивать, каким образом такое совершенно позитивное (не)бытие склоняется к негативному небытию и стремится слиться со своей тенью, но полностью искажается ею в пользу иллюзии сознания.

Возьмем пример лингвистической Идеи, на который сегодня так часто ссылаются. Лингвистическая Идея, как она определяется фонологией, несомненно, обладает всеми свойствами структуры: наличие дифференцированных элементов, называемых фонемами, вычлененных из непрерывного звукового потока; существование дифференцированных отношений (отличительных черт), полностью взаимоопределяющих эти элементы; ценность особых моментов, взятых на себя фонемами в таком определении (существенные особенности); характер множественности языковой системы подобного состава — проблематичный, объективно представляющий ту совокупность задач, которую язык ставит перед собой и разрешает в учреждении значений; бессознательный, не актуальный, виртуальный характер элементов и связей, их двойное состояние трансценденции и имманентности по отношению к актуально артикулируемым звукам; двойная актуализация дифференцированных элементов, двойное воплощение дифференцированных связей одновременно в различных языках и различных значимых частях одного языка (дифференциация), так как каждый язык воплощает некоторое многообразие связей и некоторые особые моменты; дополнительность смысла и структуры, генезиса и структуры в качестве пассивного генезиса, выявляемого подобной актуализацией. Но несмотря на все эти аспекты, определяющие совершенно позитивную множественность, постоянно получается так, что лингвисты пользуются негативными терминами, отождествляя дифференцированные отношения между фонемами с отношениями противопоставления. Быть может, скажут, что это просто вопрос условной

терминологии, а "оппозиция" применяется для корреляции. Действительно, у фонологов понятие оппозиции предстает особенно плюралистичным, относительным, так как каждая фонема с разных точек зрения находится во множестве различных оппозиций по отношению к другим фонемам. Например, в классификации Трубецкого оппозиция настолько расчленена, распределена в сосуществующем множестве отношений, что она уже существует не столько как оппозиция, сколько как дифференцированный сложный или рассогласованный механизм. Гегельянец не признал бы в нем свое дитя, то есть единообразие большого противоречия. Тем не менее, здесь мы подходим к основному моменту: в фонологии, как и в других случаях, областях и Идеях, необходимо выяснить, можно ли ограничиться плюрализацией оппозиции или

250

сверхдетерминацией противоречия, их различного рода распределением, все также, несмотря ни на что, сохраняющим форму негативного. Плюрализм кажется нам более опасным и далеко заводящим мышлением: нельзя -раздробить, не переиначив. Открытие плюральности сосуществующих во всех областях оппозиций неотделимо от более глубокого открытия различия, выступающего против негативного и самой оппозиции как видимостей по отношению к проблемному полю позитивной множественности¹⁸.

Вернемся же к лингвистической Идее: почему в то самое время, когда Соссюр открывает, что "в языке есть лишь различия", он добавляет, что эти различия "лишены позитивных целей", "вечно негативны"? Почему Трубецкой как на священном принципе настаивает на том, что определяющая для языка "идея различия" "предполагает идею оппозиции"? Все свидетельствует об обратном. Не является ли это способом вернуть точку зрения сознания и современной репрезентации к тому, что должно было бы быть трансцендентным исследованием Идеи лингвистического бессознательного, то есть высшего применения речи по отношению к нулевому градусу языка? Когда, применяя категорию оппозиции, мы интерпретируем различия в качестве негативных, не становимся ли мы тем самым на сторону того, кто слушает, но плохо расслышал, колеблется между многими актуальными версиями, пытается "разобраться" в них, учреждая оппозиции исключительно со стороны языка, а не того, кто говорит и придает смысл? Не предаем ли мы тем самым природу языковой игры, то есть смысл ее комбинаторики, императивов или лингвистических игр случая, которые, подобно крикам Арто, могут быть восприняты лишь тем, кто

¹⁸ Никто не пошел дальше Габриэля Тарда в классификации многообразных оппозиции, приложимых к любой области: *формально*, статические (симметрия) или динамические оппозиции; последовательные (ритм) или одновременные динамические оппозиции; линейные (полярные) или расходящиеся симультанные оппозиции. *Материально*, качественные или количественные серийные оппозиции; количественность уровня или силы. См.: Tarde G. *L'opposition universelle*. P., 1897.

По нашему мнению, Тард оказался единственным, кто выявил последствия такой классификации: оппозиция, далеко не будучи автономной, вовсе не являясь максимумом различий, есть минимальное повторение по отношению к самому различию. Отсюда место различия как реальности множественного виртуального поля и определение микропроцессов во всех сферах, так как оппозиции являются лишь обобщенными результатами упрощенных и укрупненных процессов. О применении подобной точки зрения к языку и принципе микролингвистики см.: Тард Г. Социальные законы. СПб., 1906. Р. 150 и след. Представляется, что Жорж Гурвич во многих отношениях разделяет близкую к Тарду направленность в "*Диалектике и Социологии*" (1962). Нельзя плюрализировать оппозицию, не выйдя из ее сферы, чтобы войти в пещеры различия, где звучит чистая позитивность, а оппозиция отбрасывается, как темный провал, видимый лишь снаружи.

251

говорит, пользуясь трансцендентной практикой? Короче, мы считаем перевод различия в оппозицию вопросом именно сущности языка и лингвистической Идеи, а не просто терминологии или условности. Когда различие прочитывается как оппозиция, его тем самым лишают собственной плотности, утверждающей его позитивность. Современной фонологии не достает измерения, препятствующего одноплановой игре с тенями. В каком-то смысле это то, о чем непрестанно говорил Гюстав Гийом всем своим творчеством, чье значение сегодня начинают осознавать. Ведь оппозиция вовсе не осведомляет нас о том, что чему должно противостоять. Отбор фонем, обладающих в том или ином языке существенной ценностью, неотделим от морфем как элементов грамматических конструкций. Но морфемы, действующие в своих интересах виртуальную систему языка, являются объектом постепенной детерминации путем "дифференцированных порогов", импликаций чисто логического времени, способного измерить генезис или актуализацию. Формальная взаимодейдетерминированность фонем отсылает к такой постепенной детерминации, выражающей воздействие виртуальной системы на фонический материал; и лишь при абстрактном рассмотрении фонем, то есть сведении виртуального к просто возможному, их отношения принимают негативную форму пустой оппозиции, вместо того, чтобы занять дифференциальные позиции вокруг порога. Фундаментальный вклад творчества Гийома состоит в замене принципа дистинктивной оппозиции принципом *дифференцированной позиции*. Эта замена происходит в той мере, в какой морфология не просто продолжает фонологию, но вводит сугубо проблематичные ценности, определяющие значимый отбор фонем. Мы полагаем, что именно такая лингвистическая точка зрения подтверждает необходимость разделения небытия: с одной стороны, посредством НЕ, которое следует называть "несоответствующим", разрозненным или дифференцированным, а не негативным — проблематичного НЕ, которое следует писать как (не)бытие или ?-бытие; с другой стороны, путем так называемого "просроченного" НЕ, которое пишется как небытие, но в начинающейся фразе отмечает лишь результат предшествующего процесса. В действительности, вовсе не эксплитивное НЕ является

19 В частности, Guillaume O. *Conferences de l'Institut de Linguistique de l'Institut de Paris*. P., 1939. Изложение и интерпретация творчества Гийома содержатся в прекрасной книге: Ortigues E. *Le discours et le symbole*. P., 1962. Кроме того, об эксплитивном НЕ и отрицании см.: Ortigues E. Op. cit. P. 102—109, а также цитируемые Ортитом Жак Дамурет и Эдуард Пишон (Damourette J., Pichon E. *Essai de grammaire de la langue française*. P., 1911—1952. Т. 6, гл. 4 и 5). Именно Дамурету и Пишону мы обязаны различием "несоответствующего" (*discordantiel*) и "просроченного" (*forclusif*).

252

частным случаем труднообъяснимого отрицания; напротив, эксплитивное НЕ представляет исходный смысл, из которого вытекает отрицание НЕ, являющееся одновременно необходимым следствием и неизбежной иллюзией. "Не... не" разделяется на проблематичное НЕ и негативное НЕ, как две различные по своей природе инстанции; вторая притягивает первую, лишь предавая ее. Генезис негативного следующий: утверждения бытия являются генетическими элементами в форме императивных вопросов; они разворачиваются в позитивности задач; предположения сознания подобны порождаемым утверждениям, указывающим случаи решения. Но каждое предположение как раз и снабжено двойным отрицанием, выражающим тень задачи в области решений, то есть способ выживания задачи в том деформированном образе, который придает ей представление. Формулировка "это не тот случай" означает, что гипотеза переходит в отрицание, если не представляет уже выполненные условия задачи, которым, напротив, соответствует другое предположение. Таким образом, негативное—действительно движущаяся по кругу тень проблематичного, покрывающая совокупность предположений как случаев проблематичного. Как правило,

критика негативного остается неэффективной до тех пор, пока не снабжает предположение готовой формой утверждения. Критика негативного радикальна и должным образом обоснована, лишь если производит генезис утверждения и одновременно генезис видимости отрицания. Ведь необходимо узнать, как само утверждение может быть множественным, или как различие как таковое может быть объектом чистого утверждения. Это возможно лишь в той мере, в какой утверждение как способ предположения проистекает из вне-предположительных генетических элементов (исходные императивные или утвердительные онтологические вопросы), затем "успешно завершатся" посредством задач, детерминируется задачами (проблематичные Идеи или множества, идейная позитивность). Действительно, в таких условиях можно сказать, что в предположении негативное находится рядом с утверждением, но лишь как тень задачи, которой должно отвечать предположение, то есть как тень генетической инстанции, производящей самое утверждение.

Идеи содержат все многообразие дифференцированных отношений и все дистрибуции особых моментов, сосуществующих на различных уровнях и "вбираемых" друг другом. Когда виртуальное содержание Идеи актуализируется, многообразие отношений воплощается в различных видах, а корреляция особых моментов, соответствующих ценностям многообразия, воплощаются в различных частях, характеризующих тот или иной вид. Например, Идея цвета подобна чистому свету, вбирающему в себя элементы

и генетические связи всех цветов, но актуализирующемуся в различных цветах и соответствующих им пространствах; или Идея звука как чистого шума. Подобно этому существует и чистое общество, чистый язык (содержащий в своей виртуальности все фонемы и отношения, предназначенные для актуализации в различных языках и примечательных частях одного языка). Таким образом, по мере актуализации место плавных идейных различий занимает новый тип специфического частичного различия. Мы называем дифференциацией (*differentiation*) определение виртуального содержания Идеи; мы называем дифференсацией (*differenciación*) актуализацию этой виртуальности в различных частях и видах. Дифференсация видов и частей, соответствующая случаям решения задачи, всегда производится исходя из дифференцированной задачи, в соответствии с условиями дифференцированной задачи.

Проблемное поле всегда обуславливает дифференсацию внутри той среды, в которой воплощается. Исходя из этого, единственное, что мы хотим сказать — это то, что негативное не появляется ни в процессе дифференциации, ни в процессе дифференсации. Идея не знает отрицания. Первый процесс совпадает с описанием чистой позитивности на манер задачи, где определены дифференцированные связи и моменты, места и функции, позиции и пороги, исключающие какую-бы то ни было негативную детерминацию; их источник — генетические или продуктивные элементы утверждения. Второй процесс совпадает с производством законченных порожденных утверждений, касающихся современных терминов, занимающих эти места и позиции, а также реальных связей, воплощающих такие отношения и функции. Формы негативного отчетливо проявляются в современных терминах и реальных связях, но лишь поскольку они отделены от актуализируемой ими виртуальности и движения актуализации. Тогда и только тогда законченные утверждения кажутся ограниченными внутри себя, противопоставленными друг Другу, страдающими от нехватки или лишения. Короче, негативное всегда производно и воспроизведено; никогда не изначально, не представлено; процесс различия и дифференсации первичен по отношению к негативному процессу противопоставления. Комментаторы Маркса, настаивающие на коренном отличии Маркса от Гегеля, имеют все основания напоминать, что категория дифференсации внутри общественного множества (разделение труда) заменяется в *Капитале* гегелевскими понятиями оппозиции, противоречия и отчуждения — они производят только видимое движение и годятся лишь для абстрактных эффектов, отделенных от принципа и истинного движения их

производства °. Разумеется, философия различия не должна при этом превращаться в прекраснотушныи речи: различия, ничего кроме различий общественных функций и мест, мирно сосуществующих в Идее... Но имени Маркса достаточно, чтобы уберечь ее от такой опасности.

Общественные задачи, проявляющиеся в надстройке в форме так называемого "абстрактного" труда, решаются в процессе актуализации или дифференциации (разделение конкретного труда). Но пока тень задачи Покрывает совокупность различных случаев, составляющих решение, они дают фальсифицированную картину самой задачи. Нельзя даже сказать, что фальсификация следует; она сопровождает, дублирует актуализацию. В момент решения задача всегда отражается в *ложной задаче*, и таким образом решение обычно извращается неотделимой от него ложностью. Например, фетишизм, по Марксу, — "нелепость", иллюзия общественного сознания, если понимать под этим не субъективную иллюзию, возникающую в сознании, но объективную иллюзию, иллюзию трансцендентальную, порожденную условиями общественного сознания в ходе актуализации. Есть люди, чье общественное дифференцированное существование в целом связано с ложными задачами, которыми они живут; и есть другие, чье общественное существование в целом проходит среди ложных задач, от которых они страдают, чьи фальсифицированные позиции занимают. В объективном корпусе ложной задачи возникают все формы бессмысленного, то есть противоположного утверждению; деформации элементов и связей, смешение выдающегося с обычным. Вот почему история в не меньшей степени, чем дело смысла, является местом бессмысленного и глупости. По своей природе задачи ускользают от сознания, сознанию свойственно быть ложным сознанием. Фетиш — естественный объект общественного сознания, подобно обыденному сознанию или узнаванию ценности. Общественные задачи могут быть постигнуты лишь путем "поправок", когда способность общительности возвышается до трансцендентального применения и разбивает целостность фетишистского обыденного

20 Althusser L., Ranciere J., Macherey P., Balibar E., Establet R. *Lire le Capital*. P., 1965 (о природе и роли понятий оппозиции, противоречия и отчуждения см. Ranciere J., 1.1. P. 141 и след., Marchery P., 1.1. P. 233 и след., Balibar E., т II. P. 298 и след.). По поводу схемы "задача — Дифференциация" как категории истории сошлемся на Арнольда Тойнби, хотя его и трудно заподозрить в марксизме: "Можно сказать, что общество в ходе своего существования сталкивается с рядом задач, которые каждый его член должен по мере своих возможностей решать самостоятельно. Постановка каждой из этих задач принимает форму вызова, которому нужно подвергнуться как испытанию. Посредством ряда таких испытаний члены общества постепенно дифференцируются по отношению друг к другу" (L'Histoire, un essai d'interpretation. P. 10).

сознания. Трансцендентный объект способности общительности — революция. В этом смысле революция является общественной силой различия, общественным парадоксом, яростью, свойственной общественной Идее. Революция вовсе не приходит через негативное. Нельзя зафиксировать первое определение негативного — *тень задачи как таковой* — не переходя тем самым ко второму определению: негативное — *объективный корпус лжезадачи*, воплощенный фетиш. Негативное как тень задачи есть также по преимуществу лжезадача. Практическая борьба проходит не через негативное, но через различие и его утверждающую способность. Война праведников — завоевание высшей власти: разрешать задачи, возвращая их истинность, оценивая эту истинность вне представлений сознания и форм негативного, добиваясь, наконец, требований, от которых они зависят.

Мы не переставали обращаться к виртуальному. Не означает ли это возвращение к неясному определению, которое ближе к неопределенному, чем к определениям различия? Но именно этого мы хотели избежать, говоря о виртуальном. Мы противопоставили виртуальное реальному; теперь следует уточнить эту терминологию, которая раньше не могла быть точной. Виртуальное противостоит не реальному, но лишь актуальному. *Виртуальное обладает полной реальностью в качестве виртуального.* О виртуальном следует говорить именно то, что говорил Пруст о состояниях резонанса: "Реальные, но не актуальные; идеальные, но не абстрактные". Более того, виртуальное подлежит дефиниции как определенная часть реального объекта — как будто одна из частей объекта находится в виртуальном, погружена в него как в объективное измерение. Излагая дифференциальное исчисление, часто отождествляют дифференциал с "порцией различия". Или, следуя методу Лагранжа, задаются вопросом, какую часть математического объекта следуют рассматривать как производную, представляющую данные отношения. Реальность виртуального заключена в дифференцированных элементах и связях, а также соответствующих особым моментах. Структура — это реальность виртуального. Мы должны избегать придания элементам и связям, составляющим структуру, актуальности, которой они не обладают, и в то же время не лишать их присущей им реальности. Мы видели, что эту реальность определяет двойной процесс взаимной и полной детерминации: вовсе не являясь неопределенным, виртуальное полностью определено. Когда произведение искусства претендует на виртуальность, в которую погружено, оно обра-

256

щается не к неопределенной детерминации, но к полностью детерминированной структуре, образующей ее дифференциальные генетические элементы — "виртуализованные", "эмбриональные". Элементы, многообразные связи, особые моменты сосуществуют в произведении или объекте, в виртуальной части произведения или объекта; и нельзя отдать предпочтение одной точке зрения по сравнению с другой, выделить центр, объединяющий другие центры. Но как можно говорить об одновременно полной и частичной детерминации объекта? Детерминация должна быть полной детерминацией объекта, но являться лишь его частью. Следуя указаниям Декарта в *Ответах Арно*, необходимо тщательно разграничивать объект как заверченный либо как целостный. Завершенность — не идейная часть объекта, вместе с другими его частями (другими связями, другими особыми моментами) участвующая в Идее, но никогда не являющаяся полнотой как таковой. Для завершенности определения не хватает совокупности определений, присущих актуальному существованию. Объект может быть *ens**, или скорее *(non)-ens omni modo determinatum***, не будучи полностью определенным или актуально существующим.

Следовательно, существует другая часть объекта, детерминируемая посредством актуализации. Математик вопрошает, какова эта другая часть, представленная так называемой простой функцией; в этом смысле интеграция вовсе не противоположна дифференциации, но скорее образует оригинальный процесс дифференциации. В то время как дифференциация определяет виртуальное содержание Идеи как задачи, дифференциация выражает актуализацию виртуального и учреждение решений (посредством локальных интеграции). Дифференциация подобна второй половине различия; необходимо выработать комплексное понятие дифференциации, обозначающее целостность или интегральность объекта. *Ц* и *с* здесь — отличительные черты, или само фонологическое отношение различия. Любой объект — двойной, но две его части не похожи друг на друга, так как одна — виртуальный образ, а другая — актуальный образ. Непарные интегральные половины. Со своей стороны, сама дифференциация имеет два аспекта, соответствующие многообразию связей и особым моментам, зависящих от ценности каждой разновидности. Но и у дифференциации, в свою очередь, есть два аспекта: первый относится к различным качествам или видам,

актуализирующим разновидности, второй — к числу или различающимся частям, актуализирующим особые случаи. Например, гены как система дифференцированных связей воплощаются одновременно в виде и составляющих его органах. Не существует качества вообще, не отсылающего к пространству,

257

определяемому особенностями, соответствующими дифференциальным связям, воплощенным в этом качестве. В трудах Лавеля и Ноге, например, выявлено существование пространств, присущих качествам, и способ построения этих пространств по соседству с особенностями: так, качественное различие всегда сопровождается пространственным (*diaphora*). Более того, живописное отражение поведает нам все о пространстве каждого цвета и их согласовании в произведении. Виды дифференцированы постольку, поскольку состоят из дифференцированных органов. Дифференциация — всегда одновременно дифференциация видов и органов, качеств и протяженностей: квалификация или спецификация, но также разделение или организация. Но тогда как же соотносятся два эти аспекта дифференциации с предшествующими двумя аспектами дифференциации? Как стыкуются две разборные части объекта? Качества и виды воплощают многообразие связей в актуальном плане; органы воплощают соответствующие особенности. Но точность стыковки лучше видна с двух взаимодополнительных точек зрения.

С одной стороны, законченная детерминация производит дифференциацию особенностей; но она относится лишь к их существованию и дистрибуции. Природа особых точек специфицируется лишь посредством формы кривых, интегральных своему окружению, то есть в зависимости от актуальных или дифференцированных видов и пространств. С другой стороны, в постепенной детерминации приобретают систематическую целостность основные аспекты достаточного основания — определяемость, обратное определение, полное определение. Действительно, обратная детерминация не означает ни регресса, ни топтания на месте: это настоящий прогресс, требующий постепенного перехода к обратным терминам, соотношения друг с другом самих отношений. Полнота определения тем не менее включает постепенность присоединяемых частей. Переходя от А к В, а затем возвращаясь от В к А, мы не находим исходной точки, как в простом повторении; повторение от А к В, от В к А скорее является обозрением или постепенным описанием целостного проблемного поля. Как в поэме Витрака, где различные действия, каждое из которых образует поэму (Писать, Мечтать, Забывать, Искать свою противоположность, Остричь, наконец, *Находить путем анализа*), постепенно детерминируют поэму в целом как Задачу или Множество. В этом смысле любая структура в силу такой постепенности обладает чисто логическим, мыслительным или диалектическим временем. Но само это виртуальное время определяет время дифференциации, или скорее ритмы, различные такты актуализации, соответствующие связям и особенностям структуры, по-своему отмечающие переход от виртуального к актуальному. В этом отношении четыре термина

258

актуализировать, дифференцировать, интегрировать, решать — являются синонимами. Актуализироваться значит дифференцироваться — такова природа виртуального. Каждая дифференциация — это локальная интеграция, локальное решение, соединяющееся с другими в системе решения или глобальной интеграции. Таким образом, процесс актуализации живого предстает одновременно как локальная дифференциация органов, глобальное формирование внутренней среды, решение задачи, поставленной в плане конституции организма²¹. Организм был бы ничем, если бы не был решением задачи; то же касается его дифференцированных органов, например, глаза, решающего "задачу" света; но ничто, ни один его орган не был бы дифференцирован без внутренней среды, наделенной общей эффективностью или интегрирующей силой регулирования. (И здесь снова негативные формы противопоставления и противоречия, препятствия и нужды

являются в жизни вторичными или производными по отношению к требованиям формирования организма как задачи, требующей решения). Единственная опасность всего этого состоит в смешении виртуального и возможного. Ведь возможное противостоит реальному; следовательно, процесс возможного — это "осуществление". Виртуальное, напротив, не противостоит реальному; оно само по себе обладает полной реальностью. Его процессом является актуализация. Неправильно было бы видеть здесь лишь словесный спор: речь идет о самом существовании. Каждый раз, когда мы ставим задачи в терминах возможного и реального, мы вынуждены постигать существование как возникновение в чистом виде, чистый акт, скачок, всегда происходящий за нашей спиной, подчиненный закону всего или ничего. Каким может быть различие между сущим и не сущим, если не сущее уже возможно, включено в концепт до любых свойств, придаваемых ему концептом в качестве возможных? Существование — то же, что и концепт, но вне концепта. Итак, существование размещают в пространстве и во времени, но как индифферентную среду; само же производство существования не происходит в свойственном ему пространстве и времени. Тогда различие может быть лишь отрицанием, детерминированным концептом: либо взаимоограниченностью возможностей осуществления, либо

21 О корреляции внутренней среды и дифференциации см.: Meyer F. *Problematique de revolution*. P., 1954. P. 112 и след. Х. Ф. Осборн — один из тех, кто наиболее глубоко настаивал на том, что жизнь — позиция и решение "задач": механических, динамических и собственно биологических (см.: Osborn H. F. *L'origine et revolution de la vie*. P., 1917). Например, различные типы глаз могут изучаться лишь в связи с общей физико-биологической задачей, многообразием их состояний у животных различных видов. Правило решения таково, что каждое из них включает в себя по крайней мере одно преимущество и один недостаток.

259

противостоянием возможного реальности действительного. Напротив, виртуальное — свойство Идеи; существование производится исходя из ее реальности, в соответствии с имманентными Идее временем и пространством. Во вторых, возможное и виртуальное различаются еще и потому, что первое отсылает к форме тождественности концепта, тогда как второе обозначает чистую множественность Идеи, в корне исключаящую тождество как предварительное условие. Наконец, 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 измышления по образу того, что на него похоже. Напротив, актуализация виртуального всегда происходит посредством различия, расхождения или дифференциации. Актуализация порывает с подобием как процессом, так же как и с тождеством в качестве принципа. Актуальные термины никогда не походят на актуализируемую ими виртуальность: качества и виды не похожи на воплощаемые им дифференциальные отношения; части не похожи на воплощаемые ими особенности. В этом смысле актуализация, дифференциация — всегда настоящее творчество. Она не ограничивает предсуществующей возможности. Некоторые биологи допускают противоречие, говоря о "потенциале", определяя дифференциацию как простое ограничение глобальной возможности, как будто этот потенциал совпадает с логической возможностью. Актуализация потенциального или виртуального всегда создает расходящиеся линии, вне подобия соответствующие виртуальной множественности. Виртуальное обладает реальностью поставленной задачи как проблемы, подлежащей решению; задача ориентирует, обуславливает, порождает решения, но последние не похожи на условия задачи. И прав был Бергсон, полагавший, что с точки зрения дифференциации даже подобие, возникающее на расходящихся линиях

эволюции (например, глаз как "аналогичный" орган), должно быть прежде всего отнесено к гетерогенности продуктивного механизма. Необходимо одновременно изменить на противоположное подчинение различия тождеству, различия — подобию. Но каково это соответствие без подобия, или творческая дифференсация? Бергсоновская схема, объединяющая *Творческую эволюцию* и *Материю и память*, начинается представлением гигантской памяти, множественности, созданной виртуальным сосуществованием всех сечений "конуса", каждое из которых как бы повторяет другие, отличаясь от них лишь порядком связей и дистрибуцией особых точек. Затем актуализация мнеч-

монически виртуального предстает как создание расходящихся линий, каждая из которых соответствует виртуальному сечению, представляет собой способ решения задачи, воплощая в то же время в дифференсированных видах и частях порядок связей и дистрибуцию особенностей, свойственных рассматриваемому сечению. Различие и повторение в виртуальном основывают движение актуализации, дифференсаций как творчества, замещая тем самым тождество и подобие возможного, вдохновляющих лишь псевдо-движение, ложное движение осуществления как абстрактного ограничения. Всякое колебание между виртуальным и возможным, порядком Идеи и порядком концепта губительно, так как разрушает реальность виртуального. Следы такого колебания различимы в философии Лейбница. Ведь каждый раз, когда речь заходит об Идеях, Лейбниц представляет их как виртуальные множества, состоящие из дифференсальных связей и особых точек, воспринимаемых мышлением в состоянии, близком ко сну, забвению, обмороку, смерти, амнезии, шепоту или опьянению²³... Но то, в чем актуализируются Идеи, мыслится скорее как возможное, реализованное возможное. Такое колебание между возможным и виртуальным объясняет, почему Лейбниц зашел дальше всех в исследовании достаточного основания; и тем не менее никто так не поддерживал иллюзию подчинения достаточного основания тождественному. Никто не подошел ближе к движению вице-дикции Идеи, но никто так не придерживался пресловутого права представления, стремящегося к бесконечности. Никому не удалось глубже погрузить мышление в стихию различия, придать ему дифференциальное бессознательное, окружить просветами и особенностями; но все это ради того, чтобы спасти и восстановить однородность естественного света, как у Декарта. Действительно, именно у Декарта появляется высший принцип представления как здравый смысл или обыденное сознание. Можно назвать этот принцип принципом "ясного и отчетливого", или пропорциональности ясного и отчетливого: идея тем отчетливее, чем она яснее; ясно-отчетливое образует свет, в котором возможно мышление как общее применение

22 Бергсон — автор, заходящий дальше всех в критике возможного, а также наиболее часто обращающийся к понятию виртуального. Начиная с *Непосредственных данных...*, длительность определяется как неактуальная множественность (Bergson H. Oeuvres, Ed. du Centenaire. P., 1959. P. 57). В *Материи и памяти* конус чистых воспоминаний с его сечениями и "блестящими точками" на каждом из них (Ibid. P. 310) полностью реален, но лишь виртуален. А в *Творческой эволюции* дифференсация, создание расходящихся линий мыслится как актуализация, каждая линия актуализации кажется соответствующей сечению конуса (см. Ibid. P. 637).

23 См.: Лейбниц Г. В. *Новые опыты о человеческом разумении*. Кн. II. Гл. I. // Соч. в четырех томах. Т. 2.

261

всех способностей. Учитывая этот принцип, невозможно переоценить значение одного постоянно встречающегося в соответствии с логикой идей Лейбница замечания: ясная идея сама по себе неясна, она неясна *будучи ясной*. Разумеется, это замечание может соответствовать картезианской логике, означая лишь то, что ясная идея неясна из-за недостаточной ясности всех своих частей. Не так ли в конце концов стремится

интерпретировать ее сам Лейбниц? Но не поддается ли она и другой, более радикальной интерпретации: ясное и отчетливое различаются сущностно, а не исходя из уровня, так что ясное само по себе неясно, и наоборот, само отчетливое — смутно. Каково же отчетливо-смутное, соответствующее ясно-неясному? Вернемся к знаменитым текстам Лейбница о морском рокоте; здесь также возможны две интерпретации. Либо мы говорим, что общая апперцепция шума ясная, но неясная (не отчетливая), так как составляющие ее мелкие восприятия сами неясны, смутны. Либо мы говорим, что сами мелкие восприятия отчетливы и смутны (не ясны): отчетливы как схватывающие дифференциальные связи и особенности, смутны как еще не "различимые", не дифференцированные — и эти особенности конденсируются, определяя порог сознания, соотношенный с нашим телом, как порог дифференциации, исходя из которого актуализируются мелкие восприятия; но актуализируются они в апперцепции, в свою очередь лишь ясной и неясной — ясной как различимой или дифференцированной; неясной, потому что ясной. Тогда задача ставится не в терминах часть-целое (с точки зрения логической возможности), но в терминах виртуальное-актуальное (актуализация дифференциальных связей, воплощение особых точек). Тогда в обыденном сознании ценность представления распадается на две несводимые в парасмысле ценности: отчетливое, которое может быть лишь смутным, тем более смутным, чем оно отчетливее, и ясное-неясное, могущее быть только неясным. Это как раз и означает, что *Идея реальна, не будучи актуальной; дифференцирована, но не дифференцирована; завершена, но не целостна*. Отчетливо-смутное — это сугубо философское опьянение, забвение или дионисийская Идея. Так что на берегу моря или рядом с водяной мельницей Лейбниц лишь слегка разошелся с Дионисом. Для осмысления Идей Диониса быть может нужен Аполлон, ясно-неясный мыслитель. Но они никогда не объединяются ради воссоздания естественного света. Скорее они составляют два зашифрованных языка философской речи, предназначенные для различного применения способностей: несвязность стиля.

* * *

Как происходит актуализация в самих вещах? Почему дифференциация является соответственно квалификацией и составом,

262

спецификацией и организацией? Почему она дифференцируется на два эти взаимодополнительных пути? Пространственно-временной динамизм глубже актуальных качеств и протяженности, видов и частей. Именно они актуализируют, дифференцируют. Необходимо их обнаружение во всех областях, хотя они обычно скрыты под возникшими протяженностями и качествами. Эмбриологи убедительно доказывают, что деление яйца на части вторично по отношению к гораздо более значимым морфогенетическим изменениям — увеличению свободных пространств, растяжению клеточных слоев, инвагинации сложением, местных групповых смещений. Возникает кинематика яйца, включающая в себя динамику. Но эта динамика выражает нечто идейное. Прежде чем стать локальным трансфертом, перенос — дионисийский и божественный, это безумие. Таким образом, типы яйца отличаются ориентациями, осями развития, дифференциальными скоростями и ритмами как начальными факторами актуализации структуры, создающими пространство и время, присущие актуализируемому. Байер делал из этого вывод, что, с одной стороны, дифференциация идет от более общего к менее общему, так как динамические структурные свойства крупных типов или разветвлений появляются раньше, чем просто формальные свойства вида, рода или даже класса; с другой стороны, пробелы между этими типами или несводимость динамизмов странным образом ограничивают возможности эволюции, навязывая актуальные различия между Идеями. Во всяком случае, оба эти положения ставят важные задачи. Ведь, во-первых, самые высокие обобщения у Байера являются обобщениями лишь для взрослого наблюдателя, рассматривающего их извне. Как таковые они проживаются индивидом-эмбрионом в поле собственной индивидуации. Более того, как замечал соратник Байера

Виаллетон, они только и могут быть пережиты, и пережиты лишь индивидом-эмбрионом: есть "вещи", которые может сделать только эмбрион, движения, которые только он может осуществить или, скорее, перенести (например, у черепах внутренний орган переносит смещение порядка 180 градусов, а шея содержит различное число перемещающихся вперед протопозвонков)²⁴. Подвиг и судьба эмбриона состоят в том, чтобы пережить само по себе нежизненное — силу вынужденных движений, способную сломать любой скелет и разорвать связки. Правда, дифференсация постепенна, ступенчата: свойства крупных типов в плане спецификации выявляются раньше свойств рода и вида; в порядке организации же зачаток является зачатком лапы, и лишь потом превращается в правую или левую лапу. Но такое движение скорее указывает на

24 Vialleton L. *Membres et ceintures des vertebres tetrapodes*. P., 1924. P. 600 и след.

263

естественное, а не обобщенное различие; прежде, чем увидеть за менее общим более общее, открывают пространственно-временную динамику как таковую (пережитую эмбрионом) в морфологическом, гистологическом, анатомическом, физиологическом и т. д. виде, относящуюся к созданным качествам и органам. Переходят скорее не от более к менее общему, но от виртуального к актуальному в соответствии с постепенной детерминацией, следуя первичным факторам актуализации. В данном случае недостаток понятия "общность" состоит в риске смешения виртуального, актуализируемого путем творения, с возможным, осуществляемым посредством ограничения. До эмбриона как общей опоры качеств и органов существует эмбрион как единичный терпеливый субъект пространственно-временного динамизма, личинка субъекта.

Что касается другого аспекта — возможности эволюции, его следует мыслить исходя из доэволюционистской полемики. Большая полемика Кювье — Жоффруа Сент-Илер касается единства состава: существует ли Животное само по себе как Идея универсального животного, или же большие разветвления вводят непреодолимые пробелы между типами животных? Свой метод и поэтический опыт дискуссия обретает в сгибании: можно ли посредством сгибания перейти от Позвоночного к Головоногому? Можно ли согнуть Позвоночное таким образом, чтобы обе части позвоночного столба сблизилась, голова приблизилась к ногам, таз — к затылку, а внутренние органы расположились как у Головоногих? Кювье отрицает, что сгибание может привести к такому расположению. И какое животное, даже если от него остался лишь высохший скелет, выдержало бы такое испытание? Хотя Жоффруа не считает, что сгибание действительно способствует переходу, его аргументация более глубока: существуют периоды развития, оставляющие то или иное животное на определенном уровне состава ("орган А находился бы в странной связи с органом С, если бы не было органа В, если бы остановка его развития произошла слишком рано, предотвратила его появление")²⁵. Введение временного фактора является решающим, хотя Жоффруа и мыслит его в форме остановок, то есть упорядоченных постепенных этапов осуществления *возможного*, общего для всех животных. Достаточно придать времени его истинный смысл творческой актуализации, чтобы эволюция обрела обуславливающий ее принцип. Так как если с точки зрения актуализации динамизм пространственных направлений определяет дифференсацию типов, то присущие этому динамизму более или менее короткие этапы обосновывают переход между ними, либо от одного дифференсированного типа

25 Oeoffroy Saint-Hilaire E. *Principes de philosophie zoologique*. P., 1830. В этой книге представлены тексты полемики с Кювье.

264

к другому путем замедления или ускорения. Исходя из ускорения или замедления, благодаря сжатым либо растянутым этапам создаются другие пространства. В *неотении* даже остановка оборачивается творческой актуализацией. В принципе временной фактор

обуславливает трансформацию динамизмов, несмотря на их асимметрию, пространственную несводимость и полную дифференцированность, или, скорее способность дифференцировать. В этом смысле Перье видел в феноменах "ускоренного повторения" (тахигенезе) источник разветвлений животного мира, находил в раннем появлении типов высшее доказательство эволюции как таковой²⁶.

Весь мир — яйцо. Двойная дифференциация видов и органов всегда предполагает пространственно-временной динамизм. Возьмем деление на 24 клеточных элемента, наделенные сходными свойствами: пока что ничто не свидетельствует, посредством какого динамического процесса оно получено, 2×12 , или $(2 \times 2) + (2 \times 10)$, или $(2 \times 4) + (2 \times 8)$...? Даже в платоновском разделении не было бы правила различения двух сторон, если бы движения и ориентации, прочерченные в пространстве, не навели его на это правило. То же самое с ловлей рыбы на удочку: подвести рыбу в подсачник или добить ее, гарпунить или багрить. Актуализацию Идеи определяют динамические процессы. Но как они соотносятся с ней? Это именно *драмы*, они драматизируют Идею. С одной стороны, они творят, намечают пространство, соответствующее актуализируемым дифференциальным связям и особенностям. Как показывает Раймон Рюйер, возникновение клеточной миграции отвечает требованию "роли", вытекающей из актуализируемой структурной "темы", определяющей ситуацию, а не наоборот²⁷. Мир — яйцо, но само яйцо — театр: режиссерский театр, где роли важнее актеров, пространства — ролей, Идеи — пространств. Более того, в силу сложности Идеи и ее связей с другими Идеями, пространственная драматизация разыгрывается на многих уровнях: в становлении внутреннего пространства, но также и способе, каким это пространство распространяется на внешнюю протяженность, занимая ее часть. Например, несмотря на сходство двух этих процессов, нельзя спутать внутреннее пространство цвета с тем способом, каким цвет заполняет пространство, вступая в связи с другими цветами. Живое определяется не только генетически,

²⁶ Perrier T. *Les colonies animales et la formation des organismes*. P., 1881. P. 701 и след.

²⁷ Ruyer R. *La genese des formes vivantes*. P., 1958. Т. 91: "Нельзя развеять тайну дифференциации, превращая ее в следствие разницы ситуаций, проистекающей из равных разделений..." Рюйер не менее глубоко, чем Бергсон, проанализировал понятия виртуального и актуализации; они, а также идея "тематического" лежат в основе его биологической философии в целом. См.: Ruyer R. *Elements de psycho-biologie*. P., 1946. Гл. IV.

265

определяющими его внутреннюю среду динамизмами, но и экологически, направляющими его распределение в пространстве внешними движениями. Кинетика населения соответствует, не походя на нее, кинетике яйца; географический процесс изоляции не менее важен для формирования видов, чем внутренние генетические вариации, а иногда и предшествует им²⁸. Все еще сложнее, если учесть, что само внутреннее пространство состоит из множества пространств, которые должны быть локально интегрированы, увязаны; что такая увязка, происходящая разными способами, подталкивает вещь или живое к собственным границам, контакту с внешним; что связь с внешним, другими вещами или живыми существами, в свою очередь включает в себя глобальное сцепление и интеграцию, чья природа отлична от вышеописанных. Везде — многоуровневая режиссура.

С другой стороны, динамизмы не менее темпоральны, чем пространственны. Они не только очерчивают пространства актуализации, но и учреждают этапы актуализации или дифференциации. Не только пространства начинают воплощать дифференциальные связи между полностью взаимоопределенными элементами структуры; но и этапы дифференциации воплощают время структуры, время постепенной детерминации. Такие этапы можно назвать дифференциальными ритмами в связи с их ролью в актуализации

Идеи. В конечном итоге за видами и органами стоят лишь этапы, ступени роста, ритмы развития, замедления или ускорения, длительность периодов зарождения. Не будет ошибкой сказать, что лишь время дает ответ на вопрос, только пространство — решение задачи. Пример, касающийся бесплодия либо плодовитости (у самки морского ежа и самца кольчатого червя) — *задача*: внедрятся ли некоторые мужские хромосомы в новые ядра или рассеются в протоплазме? — *Вопрос*: успеют ли они? Но различие не может не быть относительным; очевидно, что динамизм является одновременно временным и пространственным, пространственно-временным (здесь имеет место формирование пучка разделения, раздвоение хромосом и движение, продвигающее их к окончаниям пучка). Двойственность существует не в процессе самой актуализации, но лишь в его завершении на актуальных этапах, в видах и органах. К тому же речь идет не о реальном различении, но лишь о строгой дополнительности, так как вид указывает на качество органов, а органы — на число видов. Вид как раз и выделяет из качества (львиного, лягушачьего) этап динамизма, тогда как органы детализируют пространство. Качество всегда вспыхивает в пространстве и длится на всем временном этапе этого пространства.

28 Cuenot L. *L'espece*. P., 1936. P. 241.

266

Короче, драматизация — это дифференсация дифференциации, количественная и качественная одновременно. Но говоря *одновременно*, мы имеем в виду, что сама дифференсация дифференсируется на эти два коррелятивных пути — виды и органы, спецификация и разделение. Подобно тому, как есть различие различия, объединяющее различное, существует дифференсация дифференциации, интегрирующая и спаивающая дифференсированное. Таков необходимый результат, соответствующий той мере, в какой драматизация воплощает две нерасторжимые черты Идеи — дифференциальные связи и соответствующие особые точки; первые актуализируются в органах, вторые — в видах. Не являются ли эти динамические пространственно-временные детерминации тем, что уже Кант называл комплексами ощущений? Здесь есть большая разница. Комплекс ощущений действительно является правилом детерминации времени и конструкции пространства, но по отношению к концепту он мыслится и применяется как логическая возможность; в самой его природе наличествует подобная отсылка, так что он лишь превращает логическую возможность в трансцендентальную. Он приводит пространственно-временные отношения в соответствие с логическими связями концепта. Но будучи внешним по отношению к концепту, неясно, каким образом он может обеспечить гармонию способности суждения и чувственности — ведь, если не надеяться на чудо, ему нечем обеспечить собственную гармонию с концептом способности суждения. Комплекс ощущений обладает огромной силой: он позволяет разделить концепт, специфицировать его в соответствии с типологией. Сам по себе концепт совершенно неспособен специфицироваться или делиться; пространственно-временные динамизмы действуют под ним, подобно тайному искусству, агенту дифференциации. Без них мы остались бы на уровне вопросов Аристотеля, направленных против платоновского разделения: откуда берутся половины? Однако комплекс ощущений не передает той силы, с *какой* действует. Все изменяется с введением динамизмов не как комплексов ощущений концептов, но как драм Идеи. Ведь если динамизм для концепта — внешний, и в этом смысле является комплексом ощущений, то для Идеи он — внутренний, и в этом отношении представляет собой драму или мечту. Вид разделяется на потомственные линии, потомки — на домашних командиров, концепт — на типы; однако критерии разделений и разделенного различаются, они не однородны, учреждаются во внешней по отношению к концепту, но внутренней для предшествующих самому разделению Идеи области. Тогда динамизм, непосредственно воплощающий дифференциальные связи, присущие Идее особенности и постепенность, содержит в себе возможность детерминации

пространства и времени²⁹. *Наикратчайшим* является не просто комплекс ощущений концепта прямой линии, но мечта, драма или драматизация Идеи линии как выражение дифференциации прямой и кривой. Мы различаем Идею, концепт и драму: роль драмы — специфицировать концепт, воплощая дифференциальные связи и особенности Идеи. Драматизация происходит в голове мечтателя, но также и под критическим взглядом ученого. Она действует вне его понятий и представлений. При обнаружении динамических пространства и времени актуальной структуры любой вещи теряется ее тождественность в концепте, подобие в представлении. "Холмистый тип" сводится к струящимся параллельным линиям, "береговой тип" — к соприкосновению твердых слоев, вдоль которых перпендикулярно положению холмов расположены скалы; но, в свою очередь, самые твердые скалы в масштабе занимающих время их актуализации миллионов лет — жидкая материя, текущая под самым слабым воздействием на ее особенности. Любая типология драматична, любой динамизм — это катастрофа. Есть что-то неизбежно жестокое в рождении мира как хаосмоса, в мирах движения без субъекта, ролей без актера. Говоря о театре жестокости, Арто определял его как крайний "детерминизм" пространственно-временной детерминации, воплощающей Идею природы или духа; как "волнующееся пространство", кружащееся и ранящее движение гравитации, способное непосредственно затронуть организм, чистая режиссура без автора, актеров и сюжетов. Лишь ценой вывихов и смещений, мобилизующих и затрагивающих все тело, можно углубить пространство, ускорить или замедлить время. Нас пронизывают сверкающие точки, взъерошивают особенности, везде — шея черепахи и головокружительное скольжение ее протопозвонков. Даже небо страдает от стран света и созвездий, вписывающих в его плоть Идею подобно "актеру-солнцу". Следовательно, действительно есть актеры и сюжеты, но это личинки, ведь лишь они способны переносить наброски, соскальзывания и вращения. Потом уже слишком поздно. Действительно, любая Идея превращает нас в личинки, отказавшиеся от тождественности Я как сходства с мыслящим субъектом. Разговоры о регрессии, фиксации и остановке это плохо выражают. Ведь мы не привязаны к состоянию или моменту, но всегда прикованы к Идее как к горящему взору,

²⁹ Впрочем, кантовская теория комплекса ощущений раскрывается в двух направлениях: навстречу диалектической Идее, являющейся своим собственным комплексом ощущений и обеспечивающей спецификацию концепта (*Критика чистого разума*, "О конечной цели диалектики"); и навстречу эстетической Идее, ставящей комплекс ощущений на службу более сложного и объемного процесса символизма (*Критика способности суждения*, § 49, 59).

268

навсегда остановившемся на разворачивающемся движении. Чем стала бы Идея, если бы не была той жестокой навязчивой Идеей, о которой говорит Вилье де Лиль-Адан? Идею всегда терпят. Но это не обычное терпение или установка. Твердо установленное — не готовое или приготовленное. Когда мы остаемся эмбрионами или снова превращаемся в них, чистое движение повторения, пожалуй, в корне отличается от всякого регресса. Идеи входят в плоть личинок, мы же ограничиваемся воспроизведениями концепта. Личинкам, непосредственно приближенным к виртуальному, чьими первоначальными актуализациями они отмечены, как выбором, не знакома область возможного. Подобно близости Пиявки и Высшего человека, они одновременно — мечта и наука, объект мечты и науки, укус и знание, рот и мозг. (Перье говорил о конфликте рта и мозга у Позвоночных и Кольчатых червей).

Идея драматизируется на многих уровнях, но разноплановые драматизации, перекликаясь, превосходят уровни. Возьмем Идею острова: ее дифференцирует географическая драматизация, разделяя ее концепт на два типа — первоначальный океанический,

отмеченный извержением, вздыманием над водой, и производный континентальный, отсылающий к расстыковке, слому. Но островной мечтатель возвращается к двойному динамизму — ведь ему грезится бесконечное расставание в результате долгого дрейфа, а также полное, радикально обоснованное возобновление. Как неоднократно отмечалось, глобальное сексуальное поведение мужчины и женщины тяготеет к воспроизведению движения их половых органов; последнее же, в свою очередь, стремится воспроизвести динамизм клеточных элементов: перекликаются три разноплановые драматизации — психическая, органическая и химическая. Если мышлению надлежит исследовать виртуальное до глубины его повторений, то воображению — постигать процесс актуализации в его повторях и откликах. Воображение — личинка сознания, непрерывно переходящая от науки к мечте и обратно — пронизывает сферы, порядки и уровни, сносит перегородки; соразмерное миру, оно направляет наше тело и вдохновляет душу, постигая единство природы и духа.

Существует три ряда актуализаций — в пространстве, времени, а также в сознании. Любой пространственно-временной динамизм является порождением элементарного сознания, намечающего направления, удваивающего движения и миграции, рождающегося на подступе к сгустку особенностей, соотносимых с телом или объектом осознания. Недостаточно сказать, что сознание — это сознание чего-то; оно — двойник чего-то; каждая вещь — это сознание, ведь у нее есть двойник, даже если он очень далек и чужд ей. Повторение — везде, как в актуализации, так и в том, что

269

актуализируется. Прежде всего оно содержится в Идее, пронизывает варианты связей и распределение особых точек. Оно также определяет воспроизведение пространства и времени, повторов сознания. Но во всех этих случаях повторение является силой различия и дифференциации: оно либо сгущает особенности, либо ускоряет или замедляет этапы, либо видоизменяет пространства. Повторение никогда не объясняется формой тождественности концепта, подобием воспроизведения. Разумеется, блокировка концепта вызывает голое повторение, действительно похожее на повторение одного и того же. Но кто блокирует концепт, если не Идея? Кроме того, как мы видели, блокировка соответствует трем формам пространства, времени и сознания. Избыточность Идеи объясняет недостаточность понятия. И одновременно одетое повторение, зависящее от Идеи чрезвычайное или особое повторение объясняет обычное голое повторение, зависящее от понятия и играющее лишь роль последнего одеяния. В Идее и ее актуализации мы одновременно находим и естественную причину блокировки концепта, и сверхъестественную причину высшего по отношению к блокированному концепту повторения. Внешнее понятию глубинно отсылает к внутреннему Идеи. Идея целиком включена в математико-биологическую систему дифференциации. Но математика и биология фигурируют здесь лишь в качестве технических моделей исследования двух половин различия — диалектической и эстетической, темы виртуального и процесса актуализации. Диалектическая Идея дважды детерминирована разнообразием дифференциальных связей и дистрибуцией соответствующих особенностей (дифференциация). Эстетическая актуализация дважды детерминирована спецификацией и составом (дифференциация). Спецификация воплощает связи, а состав — особенности. Актуальные качества и части, виды и числа соответствуют элементу количественности и элементу качественности Идеи. Но что реализует третий аспект достаточного основания, элемент потенциальности Идеи? Несомненно, до-количественная и до-качественная драматизация. Действительно, она определяет или вызывает, дифференцирует дифференциацию актуального, соответствующую дифференциации Идеи. Но откуда берется возможность драматизации? Не является ли она наиболее интенсивным единичным актом, несмотря на виды и части, качества и количества? Мы не выявили основы драматизации как развития третьего элемента достаточного основания в актуальном и Идее одновременно.

Глава пятая

Асимметричный синтез чувственного

Различие не есть разное. Разное дано. Но различие — это то, посредством чего дается данное. Это то, посредством чего данное дается как разное. Различие — не феномен, но самый близкий к феномену ноумен. Значит, правда, что Бог создает мир, считая, но его расчеты никогда не верны, и мировой удел — результат несправедливости, непреодолимого неравенства. Мир "создается", пока Бог рассчитывает; если бы подсчет был правильным, мира не существовало бы. Мир всегда приравнивается к "остатку", и реальное в мире мыслимо лишь в терминах дробных или даже несоизмеримых чисел. Любой феномен отсылает к обуславливающему его неравенству. Любое разнообразие, изменение отсылают к различию как их достаточному основанию. Все происходящее и возникающее коррелятивно порядкам различий: различие уровня, температуры, напряжения, давления, потенциала, *различие интенсивности*. Принцип Карно выражает это одним способом, принцип Кюри — другим¹. Везде — Препятствие. Любой феномен вспыхивает в системе сигнал-знак. Мы называем сигналом систему, учрежденную или окаймленную по меньшей мере двумя гетерогенными рядами, двумя разрозненными порядками, способными вступить в коммуникацию; феномен — это знак, то есть то, что вспыхивает в системе благодаря коммуникации несоответствий. "В гранях изумруда прячется светлоглазая русалка...": любой феномен принадлежит к типу "светлоглазой русалки", что возможно благодаря изумруду. Любой феномен составлен, так как оба окаймляющих его ряда не только гетерогенны, но и каждый сам состоит из гетерогенных членов, стягивается гетерогенными рядами, образующими как бы под-феномены. Выражение "различие интенсивности" — тавтология. Интенсивность — форма различия

¹ О диссимметрии как "достаточном основании" см.: Rougier L. *En marge de Curie, de Carnot et d'Einstein*. P., 1922.

271

как причины чувственного. Любая интенсивность дифференциальна, включает в себе различие. Всякая интенсивность — $E-E'$, где само E отсылает к $e-e'$, а e к — $\underline{e}-\underline{e}$ и т. д.: любая интенсивность и есть соединение (где каждый элемент пары в свою очередь отсылает к парам элементов другого порядка), выявляющее таким образом чисто качественное содержание количества². Мы называем *разрозненностью* такое состояние бесконечно раздвоенного различия, резонирующего бесконечному. Разрозненность, то есть различие или интенсивность (различие интенсивности) является достаточным основанием феномена, условием возникающего. Новалис со своим турмалином ближе к условиям чувственного, чем Кант — с пространством и временем. Причина чувственного, условие возникающего — не пространство и время, но Неравное в себе, *разрознивание*, как оно понимается и определяется в различии интенсивности, в интенсивности как различии.

* * *

Тем не менее, мы наталкиваемся на большие трудности, пытаясь рассмотреть принципы Карно или Кюри как частные проявления трансцендентального принципа. Нам известны лишь формы уже локализованной и распределенной в пространстве энергии, определенные формами энергии пространства. Энергетика определяла энергию как сочетание двух факторов, *интенсивного* и *экстенсивного* (например, сила и протяженность для линейной энергии, поверхностное напряжение и поверхность для поверхностной энергии, давление и объем для объемной энергии, высота и вес для

гравитационной энергии, температура и энтропия для тепловой энергии...). Оказывается, что в опыте *intensio* (интенсивность) неотделимо от *extensio* (экстенсивность), соотносящем его с *extensum* (пространство). При этих условиях сама интенсивность представляется подчиненной качествам, свойственным пространству (физическое качество первого порядка или *qualitas*, чувственное

2 Rosny J.-H., aine (Boex-Borel). *Les sciences et le pluralisme*. P., 1922. P. 18: "Как показывает энергетика, любая работа происходит из разницы температур, потенциалов, уровней, — впрочем, так же, как любое ускорение предполагает различия скорости: действительно, всякая исчислимая энергия включает факторы по форме $E-E'$, где в сами E и E' включены факторы по форме $e-e'$... Так как интенсивность уже выражает различие, необходимо точнее определить, что под этим имеется в виду, в частности, уяснить, что интенсивность не может состоять из двух однородных членов — нужны, по крайней мере, два ряда однородных членов". В этой прекрасной книге, посвященной интенсивным количествам, Росни развивает два тезиса: 1) подобие предполагает различие, различия подобны; 2) "лишь различие зачинает бытие". Росни был другом Кюри. В своем романическом труде он изобретает нечто вроде натурализма интенсивности, открывающегося при этом двум крайностям шкалы интенсивности — доисторическим пещерам и будущим пространствам научной фантастики.

272

качество второго порядка или *quale*). Короче, нам известна лишь уже развернутая в пространстве и снабженная качествами интенсивность. Отсюда свойственная нам тенденция рассматривать интенсивное количество как эмпирический, да еще и плохо обоснованный концепт, нечистую смесь чувственного качества и пространства, или даже физического качества и экстенсивного количества.

Правда, эта тенденция не осуществилась бы, если бы сама интенсивность со своей стороны не представляла соответствующую тенденцию в раскрывающем ее пространстве и свойственном ей качестве. Интенсивность — это различие, но такое различие стремится к самоотрицанию, самоликвидации в своем качестве и пространстве. Действительно, качества — это знаки, вспыхивающие на стыках различия; но они измеряют именно время уравнивания, то есть время, необходимое различию для самоликвидации в пространстве нахождения. Таково самое общее содержание принципов Карно, Кюри, Ле Шателье и т. д.: различие является достаточным основанием изменения лишь в той мере, в какой это изменение стремится к его отрицанию. Именно таким путем принцип каузальности получает категорически физическое определение в процессе означения: интенсивность определяет объективный смысл ряда необратимых состояний подобно "стреле времени", посредством которой переходят от более к менее дифференцированному, от продуктивного различия к различию ограниченному, исчезающей границе. Известно, каким образом в конце XIX в. темы редукции различия, единообразия разного, уравнивания неравного в последний раз породили крайне странный союз науки, здравого смысла и философии. Мощным тиглем этого сплава стала термодинамика. Возникла система базовых определений, устраивающая всех, даже некоторых кантианцев: данное как разное; разум как тяготение к тождеству, процесс отождествления и уравнивания; абсурд или иррациональное как сопротивление разного отождествляющему разуму. Слова "реальное рационально" наполнились здесь новым смыслом, так как тенденция сведения разрозненности была характерна как для Природы, так и для разума. В результате различие не представляло собой ни закон природы, ни категорию разума, но лишь источник = x разного: данность, а не "ценность" (за исключением регулирующей или компенсаторной ценности).

3 См.: Lalande A. Valeur de la difference (*Revue philosophique*, avril 1955), где Андре Лаланд резюмирует свои принципы. Во многом аналогична позиция Эмиля Мейерсона, хотя

Мейерсон совершенно иначе оценивает роль и смысл принципа Карно. Но он принимает ту же систему дефиниций. То же относится к Альберу Камю, обращающемуся к Ницше, Кьеркегору и Шестову в *Мифе о Сизифе*, но гораздо более близкому к традиции Мейерсона и Лаланда.

273

Действительно, свойственная нам эпистемологическая тенденция не доверять интенсивному качеству была бы бездоказательна вне сочетания с тенденцией различия интенсивности, способной исчезать в качественных пространственных системах. Мы не доверяем интенсивности только потому, что она как бы стремится к самоубийству. Итак, в данном случае наука и философия в последний раз удовлетворили здравый смысл. Ведь дело здесь не в науке, безразличной к расширению принципа Карно, и не в философии, в определенной мере безразличной к самому принципу Карно. Каждый раз, когда встречаются наука, философия и здравый смысл, здравый смысл собственной персоной неизбежно мнит себя наукой и философией (вот почему этих встреч нужно тщательно избегать). Таким образом, речь идет о сути здравого смысла. Эта связь лаконично определена Гегелем в *Различии систем Фихте и Шеллинга*: здравый смысл — это частная истина в той мере, в какой она сопровождается чувством абсолюта. Он частично содержит истину как разум, а абсолют — как чувство. Но как чувство абсолюта согласуется с частной истиной? Здравый смысл в основном раздает, распределяет: с *одной стороны и с другой стороны* — его банальные и мнимо-глубокие формулировки. Он принимает в расчет вещи. Между тем очевидно, что любое распределение лишено здравого смысла: есть дистрибуции безумия, безумные распределения. Быть может, здравый смысл даже предполагает безумие, исправляя в свою очередь безумство предварительного распределения. Распределение согласуется со здравым смыслом, когда предотвращает как таковое различие в распределении. Лишь если предположить, что неравенство частей в данной среде со временем исчезнет, распределение действительно соответствует здравому смыслу, или следует смыслу, который считается здравым. Здравый смысл по своей природе эсхатологичен, пророчествует конечную компенсацию и единообразие. Он является вослед, так как предполагает безумие распределения — кочевое, моментальное распределение, венец анархии, различие. Но будучи оседлым и терпеливым, располагающим временем, он выправляет различие, вводит его в среду, ведущую к исчезновению различий или компенсации долей. Он сам — "среда". Мысля себя между крайностями, он предотвращает их, заполняет интервал. Он не отрицает различий, наоборот; он побуждает их отрицать себя в пространственных условиях и временном порядке. Он умножает опосредования и, подобно демиургу Платона, непрерывно терпеливо предотвращает неравное в делимом. Здравый смысл — идеология средних классов, утверждающихся в равенстве как абстрактном производном. Он грезит не столько о действии, сколько об учреждении естественной

274

среды как элемента действия, переходящего от менее к более дифференцированному: таков здравый смысл политической экономии XVIII в., видящей в классе торговцев естественную компенсацию крайностей, а в процветании торговли — механический процесс уравнивания долей. То -есть он мечтает не столько о действии, сколько о предвидении, движении действия от непредвиденного к предвидимому (от производства различий к их редукции). Он не созерцателен и не активен, но предусмотрителен. Короче, он переходит от приверженности вещам к расчету на огонь: от производных различий к различиям редуцированным. Он термодинамичен. В этом смысле он соединяется с чувством абсолюта и частной истиной. Он не оптимистичен и не пессимистичен; он окрашивается пессимистическим или оптимистическим оттенком в зависимости от того, кажется ли ему всеохватная часть огня, ведущая к единообразию всех частей, отмеченной неизбежной смертью и небытием (мы все равны перед смертью) или напротив, обладающей счастливой полнотой того, что есть (у нас равные жизненные шансы).

Здравый смысл не отрицает различия; наоборот, он признает его, но лишь постольку, поскольку это необходимо для самоотрицания различия в достаточно протяженном пространстве и времени. Здравый смысл проживается как правило всеобщего разделения, то есть разделяемый всеми: между безумным различием и различием исчезнувшим, между неравным в делимом и уравненным делимым, между распределением неравного и распределенным неравенством.

Здравый смысл основывается на временном синтезе, как раз и определенном нами как первичный синтез привычки. Здравый смысл здоров, поскольку согласуется со смыслом времени исходя из такого синтеза. Свидетельствуя о живом настоящем (и усталости от этого настоящего), он движется из прошлого в будущее как от частного к общему. Но он определяет прошлое как невероятное или наименее вероятное. Действительно, если любая частная система исходит из индивидуализирующего ее сферу различия, может ли находящийся внутри системы наблюдатель постичь различие иначе, чем как прошлое, в высшей степени "маловероятное" — ведь оно находится за ним? Зато стрела времени, то есть здравый смысл в лоне той же системы отождествляет: будущее, вероятное, аннулирование различия. Это условие лежит в основе предвидения как такового (часто замечали, что если поначалу неразличимые температуры дифференцируются, невозможно предвидеть, какая из них повысится или понизится; если вязкость усиливается, она выводит движущую силу из покоя, но в непредвиденном направлении). Знаменитые страницы из Больцмана комментируют эту научную и термодинамическую гарантию здравого смысла;

275

показано, как в частной системе отождествляются прошлое, невероятное и различие, с одной стороны, будущее, вероятное и единообразие, с другой. Такое единообразие, уравнивание происходит не только в каждой частной системе, но и мнится переходящим от одной системы к другой действительно универсальному здоровому смыслу, соединяющему Луну и Землю, чувство абсолюта с уровнем частных истин. Но (как показывает Больцман) такое соединение нелегитимно, так же как недостаточен синтез времени.

По крайней мере, мы в состоянии уточнить связи здравого смысла с обыденным сознанием. Здравый смысл субъективно определялся посредством предполагаемой тождественности Мыслящего субъекта как целостности и основы всех способностей и объективно — тождественностью некоторого объекта, с которым призваны соотноситься все способности. Но это двойное тождество остается статичным. Мы не только не являемся универсальным Мыслящим субъектом, но и не находимся перед каким-либо универсальным объектом. Объекты, так же как и различные Мыслящие субъекты, выделяются посредством и внутри полей индивидуации. Тогда здравый смысл должен превзойти себя в другой инстанции — динамичной, способной определить любой объект как такой-то и индивидуализировать мыслящий субъект, находящееся в данной структуре объектов. Эта другая инстанция — здравый смысл, исходящий из различия как истока индивидуации. Но именно в силу распределения, стремящегося к исчезновению в объекте, установления правил, ведущих к уравниванию различных объектов и единообразию различных Мыслящих субъектов, здравый смысл, в свою очередь, превосходит себя в инстанции обыденного сознания, придающей ему форму универсального Мыслящего субъекта как некоторого объекта. Таким образом, у самого здравого смысла есть два определения, объективное и субъективное, соответствующих дефинициям обыденного сознания: правило универсального разделения, универсально разделяемое правило. Здравый и обыденный смысл отсылают друг к другу, отражают друг друга, составляя половину ортодоксии. Благодаря такой взаимности, двойному отражению, мы можем определить обыденный смысл посредством процесса проверки, а здравый смысл — предвидения. Первый как качественный синтез разного, статический синтез качественного разнообразия, соотношенного с объектом, предположительно неизменным по отношению к

совокупности способностей неизменного субъекта; второй — как количественный синтез различия, динамический синтез количественного различия, со-

4 BohzmasmL. *Lecons sur la theorie des gaz* P., 1898. Т. II. Р. 251 и след.

276

отнесенного с системой, в которой он объективно и субъективно аннулируется. Тем не менее различие — не сама данность, но то, посредством чего задается данность. И как же мышлению не дойти до этого, как не мыслить то, что более всего противостоит мышлению? Ведь тождественное мыслят из всех сил, но без единой мысли; и, напротив, не заключена ли в различном высшая мысль, которую тем не менее нельзя мыслить? Такой протест Различного полон смысла. Даже если различие стремится распределиться в разном вплоть до исчезновения, придания сотворенному им разному единообразия, сначала его нужно почувствовать как чувство разного. Его следует мыслить как создающее разное (не в силу возврата к обыденному применению способностей, но потому что разрозненные способности как раз и вступают в насильственную связь, навязывающую их друг Другу). В сущности, бред — это здравый смысл, вот почему здравый смысл всегда вторичен. Мышлению необходимо мыслить различие, то полное отличие от мысли, которое тем не менее заставляет задуматься, наделяет мышлением. Лаланд прекрасно пишет о том, что реальность — это различие, тогда как закон реальности как принцип мышления есть тождество: "Итак, реальность находится в оппозиции к закону реальности, актуальным состояниям своего становления. Как могло установиться такое положение вещей? Каким образом основное свойство, непрерывно сглаживаемое собственными законами, учредило физический мир?"⁵. Это равнозначно тому, что реальное — не результат управляющих им законов; что сатурновский Бог пожирает с одного конца то, что создал с другого, создавая законы, направленные против своего творения: ведь он творит вопреки собственному своду законов. Мы же вынуждены чувствовать и мыслить различие. Мы чувствуем нечто, противное законам природы, противоположное принципам мышления. Но даже если производство различия по определению "необъяснимо", как избежать *включения* необъяснимого в самую мысль? Как не быть немислимому в сердцевине-мышления? А бреду — в сердцевине здравого смысла? Можно ли органичиться сопряжением невероятного с началом частной эволюции, не постигая его как высшую власть прошлого, беспамятство памяти? (В этом смысле частный синтез настоящего отбрасывал нас к другому временному синтезу — беспамятной памяти, а быть может и еще дальше...)

5 Lalande A. *Les illusions evolutionnises*. P., 1930. Р. 347—348. И на с. 378: "*Производство различия, противоположное общим законам мышления и, строго говоря, необъяснимое*".

277

Парадокс, а не здравый смысл, является философским проявлением. Парадокс — философская напыщенность или страсть. Есть много разновидностей парадоксов, противостоящих дополнительным формам ортодоксии — здравому и обыденному смыслу. Субъективно парадокс прекращает обыденное применение и ставит каждую способность перед собственной границей как несравнимой с собой: мышление — перед немислимым, которое тем не менее лишь одно и способно мыслить; осязаемое — перед неосязаемым, сливающимся с интенсивным... Но в то же время парадокс наделяет расколотые способности связью нездорового смысла, выдвигая их на вулканическую линию, зажигающую каждую из них от искры другой и заставляющую перепрыгивать от границы к границе. Объективно, парадокс выявляет непредставимую в общей совокупности стихию; различие, которое нельзя сравнить или уничтожить ради здравого смысла. Справедливо утверждение, что единственное опровержение парадоксов заключено в самом здравом и обыденном смысле; но при условии, что они уже наделены как абсолютом, так и частной истиной, играют и судейскую, и частную роль.

Неудивительно, что различие буквально "неэксплицирно". Различие эксплицируется, но именно стремясь исчезнуть в той системе, в которой эксплицируется. Это означает лишь сущностную имплицитность различия: имплицитность — это бытие различия. Эксплицироваться для нее значит исчезнуть, оспорить составляющее ее неравенство. Формулировка, согласно которой "объяснить, значит отождествить", тавтологична. Из нее нельзя заключить, что различие аннулируется, по крайней мере исчезает в себе. Оно исчезает постольку, поскольку выходит за свои пределы, в пространство и качество, заполняющее это пространство. Но качество и пространство создаются различием. Интенсивность объясняется, развивается в экстенсивности (*extensio*). Эта экстенсивность соотносится с пространством (*extensum*), где предстает вне себя, покрытая качеством. В этой системе различие интенсивности исчезает или стремится к исчезновению; но эксплицируясь, оно создает такую систему. Отсюда двойственный характер качества как знака: отсылать к имплицитному порядку учреждающих различий, стремиться к аннулированию этих различий в эксплицирующем их пространственном порядке. Вот почему в означении заключены одновременно источник каузальности и ее направленность, нацеленность: нацеленность, в какой-то мере опровергающая источник. Свойство эффекта в каузальном смысле — производить "эффект"

278

в перцептивном смысле, обозначаться именем собственным (эффект Сибека, эффект Кельвина...), так как он возникает в собственно дифференциальном поле индивидуации, символизируемом именем. Исчезновение различия неотделимо от "эффекта", чьей жертвой мы являемся. Различие как интенсивность остается имплицитным в себе, когда исчезает, эксплицируясь в пространстве. Тогда для спасения мира от тепловой смерти или сохранения шансов вечного возвращения нет необходимости изобретать в высшей степени "невероятные" экстенсивные механизмы, способные восстановить различие. Ведь различие не переставало быть в себе, имплицитным в себя, эксплицируясь вне себя. Итак, есть не только ощутимые иллюзии, но и трансцендентальная физическая иллюзия. Мы полагаем, что глубокое открытие в этом плане сделано Леоном Седьмым⁶. Противопоставляя Карно Клаузиусу, он хотел показать, что увеличение энтропии иллюзорно. И он указывал на некоторые эмпирические или случайные факторы иллюзии: относительная незначительность температурных различий, возникающих в тепловых машинах; огромная амортизация, исключаящая, казалось бы, производство "термического тарана". Но особенно выделял он трансцендентальную форму иллюзии: во всем объеме понятий лишь энтропию нельзя измерить ни непосредственно, ни даже опосредованно, независимым от энергетики способом; если бы это было приложимо к объему или количеству электричества, у нас бы обязательно создалось впечатление, что они возрастают в силу необратимых изменений. Парадокс энтропии состоит в следующем: энтропия — экстенсивный фактор, но, в отличие от всех других экстенсивных факторов, эта экстенсивность, "эксплицированность" как таковая имплицитована в интенсивность, может быть лишь имплицитованной, не существует вне имплицитации: ведь ее функция — *сделать возможным* общее движение, объясняющее или распространяющее имплицитованное. Итак, существует трансцендентальная иллюзия, связанная в основном с *qualitas* Теплом и объемом Энтропией.

Примечательно, что пространство не передает происходящих в нем индивидуаций. Разумеется, верх и низ, правое и левое, форма и содержание — факторы индивидуации, прочерчивающие в пространстве спады и подъемы, течения, погружения. Но их ценность лишь относительна, так как они происходят в уже развернутом пространстве. Они происходят, однако, из более "глубокой" инстанции: сама глубина — не протяженность, но чистая *сложность*. Разумеется, любая глубина — это возможная длина и ширина.

⁶ См.: Seime L. *Principe de Carnot centre formule empirique de Clausius*. P., 1917. 279

Но такая возможность не осуществляется по мере перемещения наблюдателя, объединяющего в абстрактном понятии то, что является длиной для него самого и для других: действительно, лишь исходя из новой глубины, старая становится длиной или объясняется как длина. Это полностью соответствует рассмотрению простого плана или трехмерного пространства, где третье измерение гомогенно двум другим. Как только глубина осмысливается как экстенсивное количество, она становится частью порожденного пространства, переставая включать в себя собственную гетерогенность по отношению к двум другим. Тогда мы констатируем, что она — главное пространственное измерение, но констатируем лишь как факт, не понимая его причины, так как забыли о его первоначальности. И мы также констатируем наличие в пространстве факторов индивидуации, не понимая источника их влияния, так как забыли, что они выражают первоначальную глубину. В первом измерении глубина выражается в левом и правом, во втором — в верхе и низе, в третьем однородном измерении — в форме и содержании. Пространство не возникает, не разворачивается без представления левого и правого, верха и низа, над и под, подобным несимметричным следам его происхождения.

Относительность же этих определений еще раз свидетельствует о том абсолюте, из которого они проистекают. Пространство целиком выходит из глубин. Глубина как гетерогенное измерение (высшее и первичное) — матрица пространства, в том числе и третьего измерения, гомогенного двум другим.

В частности, представляющее в гомогенном пространстве содержание — проекция "глубокого": последнее может считаться *Ungrund* или бездонным. Закон формы и содержания был бы совершенно неприменим к объекту, выделяющемуся на нейтральном фоне или на фоне других объектов, если бы сам объект не был связан с собственной глубиной. Связь формы и содержания — связь внутреннего плана, предполагающая внутреннее объемное соотношение поверхностей с той глубиной, которую они покрывают. Такой синтез глубины, наделяющий объект тенью, но извлекающий его из этой тени, свидетельство далекого прошлого и сосуществования прошлого с настоящим.

Неудивительно, что чистые пространственные синтезы повторяют здесь ранее детерминированные временные синтезы: объяснение пространства опирается на первый синтез привычки и настоящего; но включение глубины опирается на второй синтез Памяти и прошлого. К тому же, нужно предостеречь в глубине близость и кипение третьего синтеза, возвещающего всеобщий "крах". Глубина подобна знаменитой геологической линии от С.-В. к Ю.-З., идущей из сердцевины вещей, диагонально; разделяющей вулканы ради объединения кипящей чувственности

280

и "громыхающего в своем кратере" мышления. Шеллинг умел выразить это: глубина не добавляется извне к длине и ширине, но скрывается как высший принцип творящего их *разногласия*.

Возникновение пространства из глубин возможно, лишь если глубина определима независимо от пространства. Пространство, чей генезис мы стремимся выяснить — растяжимая величина, *extensum* или референтный термин всех *extensio*. Напротив, первоначальная глубина — действительно пространство в целом, но как интенсивное количество: чистый *spatium*. Мы знаем, что восприятие или перцепция имеют онтологический аспект как раз в свойственных им синтезах, ввиду того, что может быть лишь почувствовано, воспринято. Но, оказывается, глубина сущностно включена в перцепцию пространства: о глубине и расстояниях судят не по видимой величине объектов, но, напротив, сама глубина таит в себе расстояния, в свою очередь выражающиеся в видимых величинах и разворачивающиеся в пространстве. Оказывается также, что глубина и расстояния в состоянии импликации фундаментально связаны с интенсивностью ощущения: ощутимая сила деградации интенсивности воспринимается как глубина (или, скорее, обеспечивает глубину восприятия). Воспринятое качество предполагает интенсивность, выражающую лишь сходные свойства "слоя отдельных

интенсивностей", в пределах которого учреждается постоянный объект — квалифицированный объект, утверждающий свою тождественность на различных дистанциях .

Интенсивность, упаковывающая дистанции, выражается в пространстве, а пространство распаковывает, экстериоризирует и гомогенизирует сами эти дистанции. Качество одновременно занимает это пространство либо как *qualitas*, определяющая ощутимую среду, либо как *quale*, характеризующая данный объект по отношению к этому ощущению. Интенсивность — это одновременно неощутимое и то, что можно лишь ощутить. Как же она ощущает себя

7 А) Об "упаковке" или "импликации" глубины в восприятие пространства см. чрезвычайно важные и малоизвестные труды Жака Палиара. (Палиар анализирует формы *импликации* и показывает, что мышление, называемое им имплицитным, и эксплицитное мышление различаются по своей природе. В частности, см.: Paliard J. *Pensee implicite el perception visuelle*. P., 1949. P. 6: "Это имплицитное знание... одновременно показалось нам упаковывающим, как глубина или синтетическое утверждение видимого мира, и одновременно упакованным, подобно многочисленным предположениям, выдающим спрятанные детали, многочисленные дистанционные связи в самих глубинах...") Б) Об интенсивном характере восприятия глубины и вытекающем из него статусе качества см.: Pradines M. *Traite de Psychologie generale*. P., 1943. T. I. P. 405—431 и 554—569. В) И, с точки зрения деятельности, об интенсивном пространстве и пространственных операциях интенсивного характера см.: Piaget J. *Introduction a l'epistemologie genetique*. P., 1949. T. I. P. 75 и след., 210 и след.

281

независимо от покрывающих ее качеств и распределенности в пространстве? Но как же ей не быть "ощутимой", если именно она дает ощущения и определяет границу ощутимости? Глубина — это одновременно неощутимое и то, что можно лишь ощутить (в этом смысле Палиар считает ее одновременно обуславливающей и обусловленной и выявляет существование обратной дополнительной связи между расстоянием как мысленным существованием и расстоянием как визуальным существованием). Возникает весьма странный союз между интенсивностью и глубиной — союз Бытия в различии с собой, доводящий каждую способность до собственной границы и соединяющий их лишь в апогее их одиночества. В бытии глубина и интенсивность — это Одинаковое, считающее себя различием. Глубина — интенсивность бытия, и наоборот. Из этой интенсивной глубины, этого *spatium*, возникают одновременно *extensio* и *extensum*, *qualitas* и *quale*. Вечным свидетелем истока интенсивности — высот — являются векторы, векторные величины, пронизывающие пространство, а также скалярные величины как частные случаи векторов-потенциалов. Они не терпят никакого сложения, сущностно связаны с порядком наследования — все это отсылает нас к глубинному синтезу времени. Кант определяет все интуиции как экстенсивные количества, то есть те, что возможны благодаря представлению о частях, с необходимостью предваряющему представление о целом. Но пространство и время предстают отличными от представлений о них. Напротив, представление о целом обосновывает возможность частей, так как они лишь виртуальны и актуализируются только в определенных ценностях эмпирической интуиции. Экстенсивна эмпирическая интуиция. Ошибка Канта, отказывающего пространству, как и времени, в логическом объеме понятий, заключается в сохранении его геометрического объема понятий; а интенсивное количество он оставляет материи, в той или иной степени заполняющей пространство. В энантиоморфных телах Кант признавал именно *внутреннее различие*; но, не будучи концептуальным, оно, по его мнению, не могло быть применено к *внешней связи* с пространством в целом как экстенсивной величиной. Действительно, источник симметричных объектов, как и всего связанного с правым и левым, верхом и низом, формой и содержанием — интенсивный. Пространство как чистая интуиция,

spatium — интенсивное качество; а интенсивность как трансцендентальный принцип — не просто антиципация перцепции, но источник четырежды генезиса: *extensio* как комплексов ощущений, пространства как экстенсивной величины, *qualitas* как материи, заполняющей пространство, *quale* как указания на объект. Так, прав Герман Коген, высоко оценивающий принцип интенсивных количеств в предлагаемой им

282

новой интерпретации кантианства⁸. Если пространство действительно несводимо к концепту, это не повод для отрицания его сродства с Идеей, то есть способности (как интенсивного *spatium*) определять пространственную актуализацию идеальных связей (как дифференциальных связей, содержащихся в Идее). Если справедливо, что условия возможного опыта соотносятся с объемом понятий, это применимо и к бесхозным условиям реального опыта, совпадающим с интенсивностью как таковой.

* * *

Интенсивность обладает тремя свойствами. В соответствии с первым интенсивное количество включает в себя неравное. Оно представляет различие в количестве, неуничтожимое в количественном различии, неуравниваемое в самом количестве: таким образом, это качество, свойственное количеству. Оно представляется не столько видом количественного рода, сколько воплощением фундаментального или исходного момента, присутствующего в любом количестве. Это означает, с другой стороны, что экстенсивное количество — воплощение иного момента, отмеченного скорее количественной направленностью или целью (в частной цифровой системе). История числа убедительно показывает, что каждый систематический тип строится на сущностном неравенстве и сохраняет его по отношению к нижестоящему типу: так, дробь воплощает невозможность приравнивания соотношения двух величин к целому числу; иррациональное число в свою очередь выражает невозможность определения общего делителя для двух величин, то есть приравнивания их связей даже к дроби и т. д.

Действительно, в учреждаемом им новом порядке тип числа сущностно не содержит неравенства вне его оспаривания или уничтожения: дробное число компенсирует свойственное ему неравенство равенством делителя; иррациональное число подчиняет его равенству чисто геометрических, или, скорее, арифметических связей, равенству-границе, отмеченному сходящимся рядом рациональных чисел. Но здесь мы лишь возвращаемся к двойственности экспликации и имплицитного, экстенсивного и интенсивного; ведь если число уничтожает различие, то лишь объясняя его введением объема понятий. Но число сохраняет в себе различие в созданном им имплицитном порядке. Любое число изначально интенсивно,

8 Cohen G. *Kants Theorie der Erfahrung*. 2 ed. Dummler, 1885, § 428 и след. О роли интенсивных качеств в когеновской интерпретации кантианства см. комментарии Жюль Вюйемена: Vuillemin J. *L'heritage kantien et la revolution copernicienne*. P., 1954. P. 183—202.

283

векторно, поскольку включает неуничтожимое количественное различие; но оно экстенсивно и скалярно, поскольку аннулирует это различие в другом созданном им плане — плане экспликации. Эту двойственность подтверждает даже самый простой тип числа: натуральное число — прежде всего порядковое, то есть изначально интенсивное. Из него вытекает количественное число, предстающее экспликацией порядкового. Часто возражают, что порядковость не может быть истоком числа, так как в нее уже включены количественные операции соединения. Но это происходит от неправильного понимания формулы: количественное вытекает из порядкового. Порядковость вовсе не предполагает повторения одной и той же единицы, влекущей "количественность" с каждым следующим порядковым числом. Порядковое построение предполагает не одну и ту же единицу, но лишь, как мы увидим, несводимое понятие дистанции — расстояний, включенных в глубину интенсивного *spatium* (упорядоченные различия). Порядковость не предполагает

тождественной единицы; напротив, последняя принадлежит к количественному числу, предполагая в нем экстенсивное равенство, относительный эквивалент экстериоризированных членов. Следовательно, не следует думать, что количественное число — аналитический результат порядкового, или каждого последнего члена законченного порядкового ряда (тогда предыдущее возражение было бы обоснованным). В действительности порядковое экстенсивно превращается в количественное путем растяжения, поскольку заключенные в *spatium* расстояния эксплицируются или разворачиваются, уравниваясь в учреждаемом натуральным числом пространстве. Это равнозначно тому, что концепт числа изначально синтетичен.

Интенсивность — это неуничтожимое в количественном различии, но такое количественное различие экстенсивно аннулируется в процессе, посредством которого интенсивное различие превосходит себя, распределяется путем оспаривания, компенсации, уравнивания, уничтожения в создаваемом им пространстве. Но сколько операций необходимо для участия в этом процессе! Восхитительные страницы *Тимея* выявляют делимое и неделимое⁹. Важно, что делимое определено как включающее неравное, тогда как неделимое (Одинаковое или Единое) стремится навязать ему равенство, ведущее к покорности. Но Бог начинает смешивать обе части. Однако как раз в силу того, что В, делимое, избегает смешения и проявляет свое неравенство, непарность, Бог приходит лишь к: $A + B/2 = C$. Так что он вынужден произвести второе смешение:

⁹ См.: Платон. *Тимей II* Соч. в трех томах. Т. 3. Ч. 1. С. 496—498.

284

$A + B/2 + C$, то есть $A + B/2 + (A + B/2)$. Но эта все еще бунтарская смесь, и он должен прекратить восстание: он распределяет на следующие части две арифметические прогрессии, первую — порядка 2, отсылающую к части А (1, 2, 4, 8); вторую — типа 3, отсылающую к С и признающую непарность В (1, 3, 9, 27). И вот уже перед Богом лежат интервалы, дистанции, которые необходимо заполнить: он делает это путем двух опосредований — арифметического (соответствующего А) и гармонического (соответствующего С). Из них вытекают связи и связи между этими связями, загоняющие неравное в делимое в этой смеси. Но Бог должен еще надвое разделить целое, скрестить половинки, затем образовать из них окружности: первая, внешняя, вместит равное как движение Одинакового; вторая, внутренняя, диагонально ориентированная, удержит остатки неравенства в делимом, распределяя его по второстепенным окружностям. Наконец, Бог не победил неравное в себе; он только вырвал из него делимое, окружил его внешней окружностью. Он уравнивал делимое по объему понятий, но под объемом понятий мировой Души, в глубине делимого все еще интенсивно рокошет неравное. Богу все равно: он заполняет объем понятий души пространством тел и их качествами. Он все покрывает. Но он танцует на вулкане. Никогда не умножалось столько различных безумных действий ради извлечения спокойного покорного пространства из глубин интенсивного *spatium*, ради предотвращения Различия, существующего в себе, даже исчезая вне себя. Занятиям Бога всегда угрожает третья гипотеза *Парменида* о дифференциальном или интенсивном мгновении.

Второе свойство вытекает из первого: интенсивность как различие в себе, включающее в себя неравное, *утверждает* различие. Она превращает различие в объект утверждения. По замечанию Кюри, удобно, но жаль говорить о нарушении симметрии в негативных терминах как об отсутствии симметрии, не создавая позитивных слов, способных обозначить бесконечность операций невозвращения. То же относится к неравенству; утвердительную формулу иррационального числа открывают посредством неравенств (для p — целое q , каждое число $(p-q[\text{кв.корень}])^2$ всегда превзойдет определенную ценность). Сходимость ряда также позитивно доказывается посредством неравенств (повышающая функция). Разумеется, столь важное предприятие как математика без отрицания не основано на тождестве, детерминирующем, напротив, негативное, а не

непротиворечивость, в исключенном третьем. Оно аксиоматично основано на положительном определении неравенства (не) двух натуральных чисел, а в других случаях — на положительном определении *дистанции* (не-не), вводящей три термина в бесконечную

285

последовательность утвердительных отношений. Достаточно рассмотреть формальное различие между двумя следующими посылками: "если a не b невозможно, то имеем $a = b$ " и "если a отстоит от любого числа c , отстоящего от b , имеем $a = b$ ", чтобы уже предпочесть логическую силу утверждения дистанций в чистой стихии позитивного различия. Но, как мы увидим, дистанция в таком понимании — вовсе не экстенсивная величина; ее необходимо соотносить с интенсивным истоком. Ведь интенсивность — уже различие, она отсылает к ряду других различий; утверждаясь, она утверждает их. Обычно отмечают, что не существует нулевых частотных связей, действительно нулевого потенциала, совершенно нулевого давления; как на логарифмической линейке, ноль расположен в бесконечности за все более мелкими дробями. И нужно зайти еще дальше, рискуя впасть в "этику" интенсивных количеств. Интенсивность, строящаяся по крайней мере на двух рядах, верхнем и нижнем, отсылающих в свою очередь к другим имплицитным рядам, утверждает даже самое *низкое*, превращая самое *изкое* в объект утверждения. Чтобы зайти так далеко, превратить самую деградацию в утверждение, нужна мощь Водопада или глубокого падения. Все — орлиный полет, парение, неопределенность и снижение. Все идет сверху вниз и этим движением утверждает самое низкое — асимметричный синтез. Впрочем, верх и низ — лишь фигуры риторики. Речь идет о глубине и ее сущностной принадлежности — дну. Глубина всегда "обшаривает" дно: здесь вырабатывается дистанция как утверждение дистанцируемого ею, различие как сублимация низкого.

Когда возникает негативное? Отрицание — перевернутый образ различия, то есть образ интенсивности, увиденный снизу. Действительно, все переворачивается. То, что является сверху утверждением различия, становится внизу отрицанием различного. И здесь снова негативное возникает лишь вместе с пространством и качеством. Мы видели, что первое измерение пространства — сила

10 В рамках интуиционизма Брувера Г. Ф. К. Грисс обосновал и развил идею математики без отрицания: Griss G. F. C. *Logique des mathematiques intuitionnistes sans negation* (C. R. Ac. des Sc., 8 nov. 1948); Ibidem. *Sur la negation* (Synthese. Bussum, Amsterdam, 1948—1949). О понятии отстояния, дистанции или позитивного различия по Гриссу см.: Heyting A. *Les fondements mathematiques, Intuitionnisme, Theorie de la demonstration* (P., 1934); Fevrier P. *Manifestations et sens de la notion de complementarite* (Dialectica, 1948) и особенно Dequoy N. *Axiomatique intuitionniste sans negation de la geometrie projective* (P., 1955), где автор приводит многочисленные примеры доказательств Грисса, противостоящих доказательствам, включающим отрицания.

Границы такой математики, как они обозначены у г-жи Феврие, представляются нам производными не от самого понятия дистанции или различия, но лишь от теории присоединенных к ним Гриссом проблем. См.: *supra*, гл. III.

286

ограничения, второе — сила противопоставления. Эти два лика негативного обоснованы "консервативным" характером объема понятий (нельзя увеличить объем понятий одной системы, не уменьшив объем понятий той же природы в смежной системе). В свою очередь, качество кажется неотделимым от противопоставления — оппозиции противоречия, в той мере, в какой каждое качество "прибавляет" или "убавляет", как показал Платон, идентичность выделяемой им интенсивности; оппозиции противоречия в сдвоенной дистрибуции самих качеств. А когда противоречия нет, как в случае с запахами, вместо нее возникает игра ограничений в ряду возрастающих или

уменьшающихся подобий. Впрочем, подобие, несомненно, является законом качества, подобно тому, как равенство — законом пространства (или инвариантность — объема понятий): поэтому пространство и качество — две формы всеобщности. Но этого как раз достаточно, чтобы превратить их в элементы представления, без которых само представление не смогло бы выполнить отвечающую его сущности задачу, состоящую в сопоставлении различия и тождественного. Итак, к ранее определенным нами двум причинам, свидетельствующим об иллюзии негативного, мы можем добавить третью. Различие — не отрицание, напротив, отрицание — перевернутое различие, увиденное искоса. Вечное бревно в глазу. Сначала потребности представления переворачивают различие, подчиняя его тождеству. Затем — тень "задач", вызывающую иллюзию негативного. Наконец — пространство и качество, покрывающие или объясняющие интенсивность. *Интенсивность появляется с опущенной головой в качестве и пространстве*, и негативный облик становится ее характерным отличием (ограничение или оппозиция). Различие связывает свою судьбу с негативным лишь в пространстве и качестве, как раз и стремящихся его ликвидировать. Всякий раз, когда мы оказываемся перед качественными оппозициями в том пространстве, где они распределяются, для их разрешения мы не должны рассчитывать на преодолевающий их экстенсивный синтез. Напротив, созидательное несходство, упакованные дистанции — истоки иллюзии негативного, но также и принципы опровержения этой иллюзии — живут в интенсивной глубине. Решает лишь глубина — ведь только различие проблематично. К примирению различий в пространстве ведет не синтез (псевдоутверждение); наоборот, *дифференциация* различия утверждает их в интенсивности. Оппозиции — всегда плоские; они передают искаженный эффект изначальной глубины лишь в одной плоскости. Это часто отмечалось в связи со стереоскопическими образами; вообще, все силовое поле отсылает к потенциальной энергии, любая оппозиция — к более глубинному "несходству".

Оппозиции

287

разрешаются во времени и пространстве лишь постольку, поскольку несоответствия сперва изобретают порядок глубинной коммуникации и обретают измерение упаковки, прочерчивая едва узнаваемые в последующем мире качественного пространства интенсивные пути¹¹.

Каково бытие чувственного? Исходя из условий этого вопроса, ответ должен обозначить парадоксальное существование "чего-то", что одновременно нельзя ощутить (с точки зрения эмпирического применения) и можно лишь ощутить (с точки зрения трансцендентного применения). В тексте книги VII *Государства* Платон показал, как подобное бытие придает силу другим способностям, приводит их в движение, пробуждая память и заставляя мыслить. Но это бытие Платон определял следующим образом: одновременно чувственно-противоположное. Как об этом выразительно свидетельствует *Филеб*, Платон имеет в виду неотделимость чувственного качества или отношения самого по себе от противоположности и даже противоречия атрибутируемого субъекта. Любое качество — становление, поэтому нельзя стать более "твердым", чем раньше (или более высоким), не становясь тем самым "мягче" в процессе становления (ниже, чем на самом деле). Мы застряем в различении времен; ведь различение времен следует за становлением, вкладывающим одно в другое или рядопологающим движением, образующим новое настоящее, или движением, учреждающим былое в качестве прошлого. Кажется невозможным выфаться из безумного, безграничного становления, включающего тождество противоположностей как сосуществование качественно *большого* и *меньшего*. Но этот платоновский ответ связан с большими неудобствами: действительно, он уже основан на интенсивных количествах, но признает их лишь в развивающихся качествах — и поэтому определяет бытие чувственного как качественную противоположность. Но чувственное-противоположное или качественная противоположность могут образовать преимущественно чувственное бытие, они вовсе не

учреждают бытие самого чувственного. Бытие "самого" чувственного образует различие интенсивности, а не качественная противоположность. Качественная противоположность — лишь отражение интенсивного, выдающее его пространственным объяснением. Присущую ощутимости границу образует интенсивность, различие интенсивностей. И ей присущ

11 О глубине, стереоскопических образах и "разрешении антиномии" см.: Ruyer R. Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur // *Revue de metaphysique et de morale*, juillet 1956. О примате "несоответствия" перед оппозицией см. критику "годологического пространства" Левина у Жильбера Симондона: Simondon G. *L'individu et sa genese physico-biologique*. P., 1964. P. 232—234.

288

парадоксальный характер такой границы: она — неошутимое, то, что нельзя почувствовать; ведь она всегда покрыта отчуждающим или "противоречащим" ей качеством, распределенным в опрокидывающем и аннулирующем ее пространстве. С другой стороны, это то, что можно лишь ощутить, что определяет трансцендентное проявление восприимчивости, позволяя чувствовать и тем самым пробуждая память и стимулируя мышление. Постигание интенсивности независимо от пространства или до качества — объект нарушения ощущений. На это нацелена педагогика чувств как составная часть "трансцендентализма". К ней причастны фармакодинамические эксперименты или такие физические опыты, как головокружение: они открывают нам подобное различие в себе, глубину в себе, интенсивность в себе в тот исходный момент, когда исчезают ее качественность и пространственность. Тогда разрывающий характер интенсивности даже самого низкого уровня возвращает ее истинный смысл: не антиципация перцепции, но граница, присущая ощутимости граница с точки зрения трансцендентного применения.

Согласно третьему свойству, резюмирующему два предыдущих, интенсивность — имплицитное количество, упакованное "эмбриональное", она не включена в качество. Для нее это второстепенно. Она прежде всего заключена в себе самой. Мы должны понимать импликацию как полностью детерминированную форму бытия. Мы называем *различием* в интенсивности действительно имплицитующее упаковывающее; мы называем *дистанцией* реально имплицитируемое упакованное. Вот почему интенсивность не является ни делимой, как экстенсивное количество, ни неделимой, как качество. Делимость экстенсивных количеств определяется: относительной детерминацией единицы (сама эта единица никогда не является неделимой, она лишь отмечает уровень прекращения деления), эквивалентностью частей, детерминируемых единицей; неотделимостью частей от разделяемого целого. Таким образом, деление может происходить и продолжаться, ничего не изменяя в сущности делимого. Напротив, когда замечают, что температура не состоит из температур, скорость — из скоростей, имеют в виду, что каждая температура — уже различие, а различия не состоят из различий того же порядка, но включают ряды гетерогенных членов. Как показал Росни, фикция гомогенного количества исчезает в интенсивности. Интенсивное количество делится, но не делится без изменения сущности. Итак, в определенном смысле она неделима, но лишь потому, что ни одна часть не существует до деления и не сохраняет ту же сущность при делении. И все же следует говорить о "меньшем" и "большем": именно в связи с тем, что сущность определенной части предполагает определенное

289

изменение сущности или предполагается им. Так, ускорение или замедление движения определяют в нем интенсивные части, которые должны быть большими или меньшими, одновременно меняя свою сущность и следуя порядку таких изменений (упорядоченные различия). В этом смысле глубинное различие состоит из дистанций; "дистанция" — вовсе не экстенсивное количество, но неделимая асимметричная связь порядкового

интенсивного характера, устанавливающаяся между рядами гетерогенных членов и каждый раз выражающая сущность того, что не делится без изменений сущности¹². В отличие от экстенсивных количеств, интенсивные количества определяются, таким образом, упаковывающим различием — упакованными дистанциями — и неравным в себе, свидетельствующем о естественном "остатке" как материале изменения сущности, тогда как мы должны различать два типа множеств — дистанцию и длину: имплицитные и эксплицитные множества; те, чья метрика изменяется по мере деления и те, чья метрика подчинена неизменному принципу. Различие, дистанция, неравенство — таковы положительные свойства глубины как интенсивного *spatium*. Посредством движения объяснения различие стремится к исчезновению, а дистанции — к распространению, удлинению, делимое же — к уравниванию. (И снова величие Платона состоит в понимании того, что делимое является сущностью в себе, лишь включая неравное). Нас можно было бы упрекнуть за включение в интенсивность всех сущностей, различий, ее обременение всем Тем, что обычно относится к качеству. А также за включение в дистанции того, что обычно принадлежит к экстенсивным количествам. Такие упреки не кажутся нам обоснованными. Действительно, различие при экстенсивном развитии становится простым различием уровня, теряя основание в себе самом. Действительно, качество в этом случае использует такое отчужденное основание, беря на себя сущностные различия. Но их отличие друг от друга как механизма и "качественности" в свою очередь основано на подмене: одно пользуется тем, что потеряно другим, но истинное различие не принадлежит ни тому, ни другому. Различие становится качественным лишь в процессе своего экстенсивного исчезновения. Сущность различия

12 А. Мейнонг (Meinong A. *Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzes // Zschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorg.* 1896, XI) и Б. Рассел (Russel B. *The principles of mathematics.* 1903, глава 31) убедительно провели различие длины или растяжимости и различия или дистанции. Первые — экстенсивные количества, делимые на равные части; вторые — количества интенсивного происхождения, относительно неделимые, то есть не делящиеся без изменения сущности. Лейбниц первым обосновал теорию дистанций, связав их со *spatium* и противопоставив величинам *extensio* — см.: Gueroult M. *Espace, point et vide chez Leibniz.* P., 1946.

290

столь же качественна, сколь и экстенсивна. Отметим прежде всего, что качества гораздо более стабильны, неподвижны и всеобщи, чем об этом порой говорят. Это порядки подобия. Конечно, они различаются, причем сущностно, но всегда предполагаемым порядком подобия. А изменения их подобия как раз и отсылают к изменениям совершенно иного рода. Конечно, качественное различие не воспроизводит, не выражает различие интенсивности. Но в переходе от одного качества к другому, даже при максимуме подобия и преемственности, существуют феномены сдвига и уровня; столкновения различий, дистанции; соединений и разъединений; глубина, образующая скорее разделенную на градусы шкалу, чем собственно качественную длительность. И если бы интенсивность не подкрепляла, не поддерживала и не подхватывала приписываемую качеству длительность, чем бы она была, как не бегом к могиле; каким бы временем она располагала, кроме времени, необходимого для гибели различия в соответствующем пространстве, для качественного единообразия? Короче, никогда не было бы качественных или сущностных различий, а также различий количественных, если бы не существовало интенсивности, способной учредить первые — в качестве, вторые — в пространстве ценой мнимого угасания в тех, и других.

Вот почему бергсоновская критика интенсивности представляется малоубедительной. Она исходит из готовых качеств и уже учрежденных пространств. Она подразделяет различия на сущностные качественные и пороговые пространственные. С этой точки зрения интенсивность неизбежно предстает лишь нечистой смесью: она уже неошутима, не

воспринимаема. Но Бергсон также вложил в качество все, что принадлежит интенсивным количествам. Он хотел освободить количество от связывающего его с противоположностью или противоречием поверхностного движения (вот почему он противопоставлял длительность становлению); но он мог сделать это, лишь приписывая качеству именно глубину интенсивного количества. Нельзя быть одновременно против негативного и интенсивности. Поразительно, что Бергсон определял качественную длительность вовсе не как неделимую, но как сущностно изменяющуюся при разделении, непрестанно делящуюся и сущностно изменяющуюся: это, говорит он, виртуальная множественность — оппозиция актуальной множественности числа и пространства, удерживающих лишь различия уровней. Но наступает такой момент в философии Различия, которой и является бергсонизм в целом, когда Бергсон задается вопросом о двойном генезисе количества и пространства. И эта фундаментальная дифференциация (качество — пространство) может найти свое основание только в великом синтезе памяти, обеспечивающем сосуществование всех

291

уровней различия и вновь открывающем заключенный в длительности порядок интенсивности, который обнаруживался лишь извне, предварительно¹³. Ведь различия уровня и механически представляющее их пространство не находят основания в себе самих; но нет его и у сущностных различий и качественно представляющей их длительности. Душа механизма говорит: все — различия уровня. Душа качества отвечает: повсюду — сущностные различия. Но это лже-души, пособники-статисты. Воспримем всерьез знаменитый вопрос: существует ли сущностное или пороговое различие между сущностными различиями и различиями уровня? Ни то, ни другое. Различие является пороговым лишь в объясняющем его пространстве; сущностным — только благодаря покрывающему его в этом пространстве качеству. Между ними — все уровни различия; под ними — сама сущность различия: интенсивное. Различия уровня — просто самый низкий уровень различия, а сущностные различия — высшая сущность различия. Уровни или сущность различия превращают в Одинаковое то, что разделяют или дифференцируют сущностные и пороговые различия; но это одинаковое называет себя различным. И Бергсон, как мы видели, дошел до крайнего заключения: быть может, тождество сущности и уровней различия — "одинаковое" — это Повторение (онтологическое повторение)...

Существует иллюзия, связанная с интенсивными количествами. Но иллюзия — не сама интенсивность; скорее, это движение, посредством которого аннулируется различие интенсивности. Не то, чтобы оно внешне исчезало. Оно аннулируется реально, но вне себя, в пространстве и качестве. Следовательно, мы должны различать два плана импликации, или деградации: вторичную импликацию, обозначающую состояние, когда интенсивность упакована в имплицитующие качества и пространства; и первичную импликацию, обозначающую состояние, когда интенсивность имплицитована в себя самое, упаковывает и упакована одновременно. Вторичную деградацию, когда исчезает различие интенсивности, высшее

¹³ Бергсон изначально определяет длительность как "множественность", делимость, чья сущность изменяется при делении: Bergson H. *Essai sur les données immédiates de la conscience II Oeuvres*, Editions du Centenaire. P., 1969. P. 57 и след., и особенно Bergson H. *Maître et mémoire*. P. 341—342. Таким образом, существует не только сущностное различие между длительностью и пространством, но длительность отличается от пространства, как сами *сущностные различия* отличаются от различий уровня (два типа "множественности"). Однако, в другом отношении длительность совпадает с сущностью различия и в этом смысле включает все *уровни различия*: отсюда снова введение внутренних интенсивностей длительности, а также идея сосуществования в длительности

всех уровней расслабления и напряжения (основной тезис *Matiere et memoire* и *La pensee et le mowant*).

292

соединяется с низшим; и силу первичной деградации, когда высшее утверждает низшее. Иллюзия как раз и есть смешение двух этих инстанций, состояний — внешнего и внутреннего. Как избежать ее с точки зрения эмпирического применения чувственности, раз последняя может постичь интенсивность лишь в плане качества и пространства? Лишь трансцендентальное изучение способно открыть интенсивность как имплицитованную в себе, все еще упаковывающую различие, отражаясь при этом в создаваемых ею пространстве и качестве, в свою очередь имплицитующих ее лишь вторично, только чтобы "объяснить". Пространство, качество, ограничение, оппозиция действительно обозначают реалии; но различие обретает в них облик иллюзорного. Различие продолжает свою подспудную жизнь, когда замутняется его образ, отраженный поверхностью. Только и именно этот образ способен замутняться, так же как поверхность способна аннулировать различие, но лишь поверхностно.

Мы задавались вопросом, как вычлени́ть эмпирический принцип Карно или Кюри — трансцендентальный принцип. Когда мы пытаемся определить *энергию* вообще, мы либо учитываем определенные экстенсивные факторы пространства — тогда нам остается лишь сказать: "Что-то остается постоянным", формулируя таким образом великую, но банальную тавтологию Тожественного. Либо, напротив, мы рассматриваем чистую интенсивность в ее включенности в ту глубокую область, где не развивается никаких качеств, не разворачивается никакого пространства; мы определяем энергию скрытым в чистой интенсивности различием. Формулировка "различие интенсивности" тавтологична, но на этот раз это прекрасная, глубокая тавтология Различного. Итак, следует избегать смешения энергии вообще и единообразной энергии покоя, исключающей любые преобразования. Покой присущ лишь частной форме энергии—эмпирической, пространственно определенной, когда различие интенсивности уже исчезло как выведенное за свои пределы и распределенное в элементах системы. Но энергия вообще или интенсивное количество — это *spatium*, театр всех метаморфоз, различие в себе, упаковывающее все эти уровни в производстве каждого из них. В этом смысле энергия, интенсивное количество — трансцендентальный принцип, а не научное понятие. В соответствии с распределением эмпирических и трансцендентальных принципов, эмпирическим принципом называют инстанцию, управляющую определенной областью. Любая область — определенная частная пространственная система, управляемая таким образом, что создающее ее различие интенсивности стремится аннулироваться в ней (*закон природы*). Но области дистрибутивны, они не складываются, нет пространства вообще, как нет

293

и энергии вообще в пространстве. Зато есть интенсивное пространство — и все; а в этом пространстве — чистая энергия. Трансцендентальный принцип не управляет какой-либо сферой, но задает эмпирическому принципу сферу реагирования; он свидетельствует о подчинении области принципу. Различие интенсивности создает область, подчиняя ее аннулирующему интенсивность эмпирическому принципу; оно — трансцендентальный принцип, сохраняющийся в себе, недостижимый для принципа эмпирического. В то время, как законы природы управляют поверхностью мира, вечное возвращение постоянно рокошет в другом измерении — трансцендентальном или вулканическом *spatium*. Когда мы говорим, что вечное возвращение — не возвращение Одинакового, Подобного или Равного, мы имеем в виду, что оно не предполагает какой-либо тождественности. Напротив, оно относится к миру *без тождества*, подобия или равенства. Оно относится к миру, чье основание — в различии, где все зиждется на несходствах, различиях различий, бесконечно отражающих друг друга (мир интенсивности). Само вечное возвращение — Тожественное, подобное и равное. Но оно как раз не предполагает ничего из того, к чему

относится. Оно относится к тому, что лишено тождества, подобия и равенства. Это тождественное, считающее себя различным; сходство, полагающее себя полностью несходным; равное, видящее в себе лишь неравное — близость всех дистанций. Чтобы стать добычей вечного возвращения, тождественности вечного возвращения, вещи должны быть расчленены различием, а их тождественность — исчезнуть. Тогда можно измерить пропасть, отделяющую вечное возвращение как "современное верование, и даже веру в будущее, и вечное возвращение как верование древнее или считающееся таковым. На самом деле противопоставление исторического времени циклическому времени Древних — смехотворное приобретение нашей философии истории. Можно подумать, что у Древних *оно вертится*, а у Новых — прямо идет вперед: подобное противопоставление циклического и линейного времени — бедная идея. Каждое испытание этой схемы разрушает ее в силу многих причин. Во-первых, вечное возвращение в том виде, в каком его приписывают Древним, вообще предполагает тождественность того, что следует вернуть. Но такое возвращение тождественного подчинено определенным условиям, на самом деле противоречащим ему. Ведь оно либо основано на циклическом преобразовании друг в друга качественных элементов (вечное физическое возвращение), либо на круговом движении небесных тел (вечное астрономическое возвращение). В обоих случаях возвращение предстает как "закон природы". В первом случае оно интерпретируется в терминах качества, во

294

втором — пространства. Но подобная интерпретация вечного возвращения — астрономическая или физическая, экстенсивная или качественная, — уже сводит предполагаемую тождественность к простому, весьма общему сходству; ведь "одинаковый" качественный процесс или "одинаковое" взаимное расположение светил определяют лишь грубое сходство тех феноменов, которыми управляют. Более того, в этом случае вечное возвращение понимается столь неправильно, что оно противопоставляется тому, что тесно с ним связано: с одной стороны, метаморфозы и переселения с их идеалом выпадения из "колеса рождений" ставят его перед первой качественной границей; с другой стороны, иррациональное число, несводимое неравенство небесных периодов ставят его перед второй качественной границей. Таким образом, обе глубинно связанные с вечным возвращением темы качественной метаморфозы и количественного неравенства оборачиваются против него, теряют с ним всякую интеллигибельную связь. Мы не говорим, что вечное возвращение, "то, в которое верили Древние", ошибочно или плохо обосновано. Мы говорим, что Древние верили в него лишь приблизительно и отчасти. Это было не вечное возвращение, но частные циклы, циклы подобия. Это было всеобщностью, короче, законом природы. (Даже большой Год Гераклита — время, необходимое животворящей части огня для превращения в землю и возрождения в качестве огня)¹⁴. Или же, если и есть в Греции или еще где-либо истинное знание вечного возвращения, то это жестокое эзотерическое знание, которое следует искать в другом измерении, гораздо более таинственном и странном, чем астрономические или количественные циклы и их общие положения. Почему Ницше, знаток греков, знает, что вечное возвращение — его изобретение, несвоевременная вера или вера будущего? Потому что "его" вечное возвращение — вовсе не возвращение одинакового, подобного или равного. Ницше ясно говорит: если бы тождественность существовала, если бы мир находился в недифференцированном качественном состоянии, а светила — в положении равновесия, это было бы не причиной вступления в цикл, но невыхода из него. Таким образом, Ницше связывает вечное возвращение с кажущейся противоположностью, ограничивающей его извне: полной метаморфозой несводимого неравенства. Пейзаж вечного возвращения и состоит из глубины, дистанции, дна, извилин, пещер, неравного в себе. Заратустра напоминает об этом шутоу, а также орлу и змее: это не астрономическая "старая песня"

14 Об умолчаниях греков, например, в отношении вечного возвращения, см.: Mugler C. *Deux themes de la cosmologie grecque. devenir cyclique et pluralite des mondes*. P., 1953. 295

и даже не физический хоровод... Это не закон природы. Вечное возвращение вырабатывается в глубине, в бездонности, где первозданная Природа пребывает в хаосе, над царствами и законами, образующими лишь вторую природу. Ницше противопоставляет "свою" гипотезу — циклической, "свою" глубину — отсутствию глубины в неподвижных областях. Вечное возвращение не качественно и не экстенсивно, оно интенсивно, чисто интенсивно. То есть: оно относится к различию. Такова фундаментальная связь вечного возвращения и воли к власти. Они с необходимостью соотносятся. Воля к власти — мерцающий мир метаморфоз, сообщающихся интенсивностей, различий различий, *дуновении*, инсинуаций и выдохов: мир интенсивных Интенциональностей, мир симулякров и "тайн"¹⁵. Вечное возвращение — бытие этого мира, единственное одинаковое, соотносящееся с этим миром, исключаящее всякую предварительную тождественность. Действительно, Ницше интересуется энергетикой своего времени; но это не было научной ностальгией философа; можно догадаться, что он искал в науке интенсивных количеств — способ осуществления того, что он называл пророчеством Паскаля: превращение хаоса в объект утверждения, ощущаемое как противоречащее законам природы; различие воли к власти — высший объект осязаемости, *hohe Stimmung** (вспомним, что воля к власти сначала предстала как чувство, ощущение дистанции). Мыслимое вопреки законам мышления, повторение в вечном возвращении — высшее мышление, *gross Gedanke*. Различие — первое утверждение, вечное возвращение — второе, "вечное утверждение бытия" или энная власть, считающая себя первой. Мышление всегда различается исходя из сигнала, то есть первичной интенсивности. Посредством разорванной цепи или изогнутого кольца мы резко переходим от границы ощущения к границе мышления, от того, что может быть лишь почувствовано, к тому, что может быть лишь помыслено.

Все возвращается, потому что ничто не равно, все плавает в собственном различии, несходстве и неравенстве, даже с самим собой. Или, скорее, все не возвращается. Не возвращается то, что отрицает вечное возвращение, не выдерживает испытания. Не возвращается качество, пространство — потому что в них аннулируется различие как условие вечного возвращения. И негативное — ведь в нем различие переворачивается, исчезая. Не воз-

¹⁵ Пьер Клоссовски показал связь вечного возвращения с чистыми интенсивностями, функционирующими в качестве "знаков": см.: Забвение и анамнез в пережитом опыте вечного возвращения Одинакового (Klossowski P. *Nietzsche. Cahiers de Royaumont*. P., 1967). В своем рассказе *Le Baphomet* (P., 1965) Клоссовски заходит очень далеко в описании мира интенсивных "дуновений", составляющего самое материю вечного возвращения.

296

вращаются тождественное, подобное и равное, так как они образуют формы безразличия. А также Бог, Я как форма и гарантия тождества. Все, что следует лишь закону "Однажды", в том числе повторение, когда оно подчинено условию тождества одинакового качества, одного и того же распростертого тела, того же мыслящего субъекта (таково "воскрешение")... Значит ли это, действительно, что качество и пространство не возвращаются? Первое, где качество вспыхивает как знак дистанции или интервала различной интенсивности; второе, где в качестве результата оно реагирует на причину и стремится аннулировать различие. Первое, где пространство еще включено в упаковывающий порядок различий; второе, где протяженность объясняет различие и аннулирует его в определенной системе. Это неосуществимое в опыте различие становится возможным с точки зрения мышления о вечном возвращении. В соответствии

с суровым законом объяснения то, что объясняется, *объясняется только раз*. У этики интенсивных количеств лишь два принципа: утверждать даже самое низкое, не объясняться. Мы должны уподобиться отцу, упрекающему ребенка за то, что он произнес все известные ему грязные ругательства, не только потому, что это плохо, но и потому, что он высказал все сразу, ничего не сохранил, не оставил для тонкой имплицитной материи вечного возвращения. И если вечное возвращение, даже ценой нашей цельности и во имя высшей связности, низводит качества к состоянию чистых знаков и сохраняет от простора лишь то, что сочетается с изначальной глубиной, тогда появятся качества еще прекрасней, цвета — ярче, камни — драгоценнее, возникнут еще сильнее вибрирующие пространства — ведь сведенные к своим семенным причинам, порвавшие всякую связь с негативным, они навсегда останутся подвешенными в интенсивном пространстве позитивных различий. Тогда в свою очередь осуществится финальное предсказание *Федона*, когда Платон обещает чувственности, освобожденной от эмпирического применения, донны невиданные храмы, светила и богов, потрясающие утверждения. Правда, предсказанное осуществляется лишь благодаря опровержению самого платонизма.

* * *

Часто отрицали родство интенсивных и дифференцированных количеств. Но критика затрагивает лишь ложную концепцию родства. Она должна основываться не на соображениях, членах ряда и различия между соответствующими членами, но на сопоставлении двух типов связей: дифференциальных в ответном синтезе идей и связей интенсивности в асимметричном синтезе чувственного.

297

Взаимный синтез dy/dx продолжается в асимметричном синтезе y с x .

Интенсивный фактор — частное следствие или дифференциал сложной функции. Между интенсивностью и Идеей, как между двумя соотносимыми обликами различия, возникает товарооборот. Идеи — виртуальные, проблематичные или "озадаченные" множества, состоящие из связей дифференциальных элементов. Интенсивности — имплицитные, "сложные" множества, состоящие из связей асимметричных элементов, направляющих ход актуализации Идей и определяющих случаи решения задач. А эстетика интенсивностей развивает каждый из этих моментов в соответствии с диалектикой Идей: сила интенсивности (глубина) основана на потенциальности Идеи. Иллюзия, встречающаяся на эстетическом уровне, повторяет диалектическую иллюзию; форма негативного — тень, отбрасываемая задачами и их элементами, превращающаяся затем в перевернутый образ интенсивных различий. Кажется, интенсивные количества аннулируются подобно тому, как исчезают проблематичные Идеи. Бессознательное тонких восприятий как интенсивных количеств отсылает к бессознательному Идей. И искусство эстетики вторит искусству диалектики. Последнее — это ирония, как искусство задач и вопросов, выражающееся в соотношении дифференциальных связей и распределении обычного и особенного. А искусство эстетики — это юмор, физическое искусство сигналов и знаков, определяющих частные решения или случаи решения, короче — имплицитное искусство интенсивных количеств.

Самые общие соответствия все же не показывают, как именно применяется родство и как происходит стыковка интенсивных и дифференциальных количеств. Вернемся к движению Идеи, неотделимому от процесса актуализации. Идея — например, такое множество как цвет — формируется виртуальным сосуществованием связей между генетическими или дифференциальными элементами определенного порядка. Это связи, актуализирующиеся в качественно различных цветах, тогда как их отличительные черты воплощаются в отличительных пространствах, соответствующих этим качествам. Итак, качества дифференцированы; пространства — тоже, поскольку они представляют расходящиеся линии, согласно которым актуализируются дифференциальные связи, сосуществующие лишь в Идее. Мы видели в этом плане, что любой процесс актуализации

— двойная дифференциация: качественная и пространственная. Несомненно, категории дифференциации меняются в соответствии с порядком конституирования дифференциалов Идеи: определение и разделение — два аспекта физической актуализации, как спецификация и организация — биологической

298

актуализации. Но всегда возникает требование дифференцированных качеств, зависящих от соответственно актуализируемых связей, а также дифференцированных пространств, соответствующих воплощаемым ими отличительным точкам. Вот почему мы пришли к созданию концепта дифференциации, чтобы указать одновременно состояние дифференциальных связей Идеи или виртуального множества и качественных, экстенсивных рядов, где они актуализируются, дифференцируясь. Но в этом случае оставалось полностью недетерминированным условие подобной актуализации. Как Идея решает воплотиться в дифференцированные качества, дифференцированные пространства? Что определяет сосуществование в Идее связи дифференциации в качествах и пространствах? Именно интенсивные количества и дают ответ. Интенсивность определяет процесс актуализации. Интенсивность *драматизирует*, она непосредственно выражается в основных пространственно-временных динамизмах, определяет "неразличимую" в Идее дифференциальную связь, воплощающуюся в различимом качестве и отличающемся пространстве. Тем самым движение и категории дифференциации некоторым образом (но, как мы увидим, лишь некоторым образом) совпадают с движением и категориями объяснения. Мы говорим о дифференциации по отношению к актуализирующейся Идее. Мы говорим об объяснении по отношению к "развивающейся" интенсивности, как раз и определяющей движение актуализации. Если буквально справедливо, что интенсивность создает качества и пространства, в которых объясняется, то потому, что качества и пространства не похожи, совершенно не похожи на актуализирующиеся в них идейные связи: дифференциация включает создание линии своего действия.

Как выполняет интенсивность эту определяющую роль? Нужно, чтобы внутри себя она была столь же независимой от дифференциации, сколь и от вытекающего из нее объяснения. Она не зависит от объяснения благодаря определяющему ее порядку импликации. Она не зависит от дифференциации благодаря присущему ей процессу. Основной процесс интенсивных количеств — индивидуация. Интенсивность индивидуальна, интенсивные количества — факторы индивидуации. Индивиды — это системы сигнал-знак. Любая индивидуальность интенсивна: следовательно, каскадна, шлюзова; она сообщается, заключая и утверждая в себе различие формирующих ее интенсивностей. Как недавно показал Жильбер Симондон, индивидуация прежде всего предполагает метаустойчивое состояние, то есть существование "несоответствия" как по меньшей мере двух порядков величин или двух шкал гетерогенных реалий, между которыми распределяются потенциалы. Таким образом, возникает

299

объективное "проблемное" поле, определяемое дистанцией между гетерогенными порядками. Индивидуация возникает как акт решения определенной задачи или, что то же самое, как актуализация потенциала и соотнесение несоответствий. Акт индивидуации состоит не в ликвидации проблемы, но в интеграции элементов несоответствия в состояние соединения, обеспечивающего его внутренний резонанс. Так индивид оказывается соединенным с до-индивидуальной половиной — не безличным в нем, но скорее резервуаром его особенностей¹⁶. Мы полагаем индивидуацию сущностно интенсивной во всех этих аспектах; а доиндивидуальное поле — идейно-виртуально, состоит из дифференциальных связей. Именно индивидуальность отвечает на вопрос *Кто?* Как отвечала Идея на вопросы *Сколько? Как? Кто?* Это всегда интенсивность... Индивидуация — акт интенсивности, побуждающей дифференциальные связи актуализироваться по линиям дифференциации, в создаваемых ею качествах и

пространствах. Итак, всеобщее понятие таково: не-дифференциация (не-драма-дифференциации). Сама ирония как искусство дифференциальных идей вовсе не игнорирует особенное; напротив, она играет распределением обычных и выдающихся точек. Но речь всегда идет о доиндивидуальных особенностях, распределенных в Идее. Она еще игнорирует индивида. Индивидом и факторами индивидуации играет юмор как искусство интенсивных количеств. Юмор свидетельствует об играх индивида как случаях решения по отношению к определяемым им дифференциациям, тогда как ирония, со своей стороны, переходит к дифференциациям, необходимым для определения задач или их условий.

Индивид — не качество и не пространство. Индивидуация — не определение и не разделение, не спецификация и не организация. Индивид — не *species infima*, он не составлен из частей. Качественные или пространственные интерпретации индивидуации не способны установить причину, по которой качество теряет общность, или пространственный синтез начинается здесь, а кончается там. Определение и спецификация уже предполагают определяемых индивидов; и пространственные части связываются с индивидом, а не наоборот. Но как раз недостаточно отметить сущностное различие между индивидуацией и дифференциацией вообще. Такая сущностная разница остается непонятной, пока мы не примем ее необходимое следствие: индивидуация действует по праву дифференциации, а всякая дифференциация предполагает интенсивное

16 См.: Simondon O. *L'individu et scf genese physico-biologique*. P., 1964. 300

поле предварительной индивидуации. Под воздействием поля индивидуации те или иные дифференциальные связи и выдающиеся точки (доиндивидуальное поле) актуализируются, то есть интуитивно организуются, следуя линиям, дифференцированным по отношению к другим линиям. Тогда при этих условиях они формируют качество и число, вид и органы индивида, короче — его общность. Так как существуют индивиды разных видов и одного вида, обычно полагают, что индивидуация продолжает спецификацию, даже если она сущностно иная и пользуется другими средствами. В действительности же любое смешение двух процессов, сведение индивидуации к границе или усложнению дифференциации компрометирует философию различия в целом. Совершают, на этот раз в актуальном, ошибку, аналогичную смешению виртуального с возможным. Индивидуация не предполагает какой-либо дифференциации; она ее провоцирует. Качества и пространства, формы и материалы, виды и органы не первичны; они заключены в индивидах, как в хрустале. Весь мир, как в хрустальном шаре, читается в колеблющихся глубинах различий индивидуации или интенсивности. Индивид наделен всеми различиями, но тем не менее они не индивидуальны. При каких условиях различие мыслится как индивидуальное? Мы хорошо знаем, что задачей классификации всегда было упорядочение различий. Но классификации растений или животных показывают, что упорядочить различия можно лишь при наличии множественной сети наследования сходства. Идеи классификации и наследования живым существам никогда не различались, тем более не противопоставлялись; последняя даже не ограничивала и не уточняла классификационные требования. Но ведь это необходимо для любой классификации. Например, задаются вопросом, какое из многих различий формирует настоящий "характер", то есть позволяет сгруппировать в осознанную идентичность существа, схожие по максимуму признаков. В этом смысле род может одновременно быть мыслительным, но тем не менее естественным концептом (в той мере, в какой "выкроенная" им идентичность заимствована у соседних видов). Рассмотрим три растения — А, В, С — из которых А и В деревянистые, С — не деревянистое, В и С — синие, А — красное. Характер формирует "деревянистое" как обеспечивающее большее подчинение различий порядку возрастающих и убывающих сходств. Конечно, можно осудить порядок сходств как принадлежащий к грубому восприятию. Но при условии замены единиц рефлексии учреждающими соединениями (либо функциональными

соединениями Кювье, либо композиционным соединением Жоффруа), по отношению к которым различие еще мыслится исходя из суждения по

301
анalogии или в качестве переменной универсального понятия. Во всяком случае, различие не мыслится как индивидуальное, пока оно подчинено критериям перцепционного подобия, рефлексивного тождества, суждения по аналогии или концептуальной оппозиции. Оно остается лишь общим различием, хотя его носителем и является индивид. Быть может, великим нововведением Дарвина было учреждение мышления об индивидуальных различиях. Лейтмотив *Происхождения видов* таков: вы еще не знаете, на что способно индивидуальное различие! Вы еще не знаете, куда оно может привести в сочетании с естественным отбором. Дарвин ставит задачу в терминах, во многом напоминающих те, которыми по другому поводу воспользуется Фрейд: нужно узнать, при каких условиях маленькие различия — свободные, плавающие, несвязанные — становятся значительными, связанными и устойчивыми. Да, естественный отбор, действительно играющий роль принципа реальности и даже успеха, показывает, как соединяются и накапливаются различия в одном направлении, но также как они все больше стремятся к расхождению в различных и даже противоположных направлениях. Главная роль естественного отбора — дифференсировать различие (один из наиболее отличительных пережитков). Там, где нет или уже не происходит отбора, различия остаются или снова становятся смутными; там, где он происходит, различия фиксируются и расходятся. Таксономические соединения — роды, семьи, порядки, классы — более не побуждают мыслить различие как соотносящееся с подобием, тождеством, аналогиями, определенными оппозициями в качестве некоторых условий. *Напротив*, эти таксономические соединения мыслятся исходя из различия, дифференциации различия как основного механизма естественного отбора. Конечно, индивидуальное различие, мыслимое само по себе, сырье отбора или дифференциации, еще не имеет у Дарвина определенного статуса; свободное, плавающее, не связанное, оно сливается с неопределенной изменчивостью. Поэтому Вейсман внес в дарвинизм существенный вклад, показав естественную причину индивидуального различия, заключающуюся в половом размножении: половое размножение как принцип "непрерывного производства разнообразных индивидуальных различий". В той мере, в какой сама половая дифференциация является результатом полового размножения, мы видим, что три больших биологических дифференциации — видов, органов и полов — крутятся вокруг индивидуального различия, а не наоборот. Это три лика коперниковской революции дарвинизма. Первый связан с дифференциацией индивидуальных различий, таких как расхождения признаков и определение групп; второй — с взаимосвязью различий как

302
координацией признаков внутри одной группы; третий — с производством различий как непрерывного материала дифференциации и взаимосвязи. По-видимому — конечно, если видимое хорошо обосновано — половое размножение подчинено критериям вида и потребностям половых органов. Действительно, яйцо должно будет воспроизвести все органы того организма, к которому принадлежит. Так же приблизительно верно, что половое размножение действует в рамках вида. Но часто замечали, что все способы размножения включают феномены органической "дифференциации". Яйцо воспроизводит органы, лишь если развивается в не зависящей от них сфере. Оно развивается в границах вида, лишь если представляет также специфические феномены дидифференциации. Действительно, лишь существа одного вида могут превзойти вид и произвести, в свою очередь, существа, функционирующие в качестве набросков, временно сведенные к супер-специфическим признакам. Именно это открыл фон Байер, показав, что эмбрион не воспроизводит многовековые взрослые формы, принадлежащие другим видам, но переживает и переносит состояния, предпринимает движения — специфически нежизненные, превосходящие границы вида,

рода, порядка или класса; они могут быть прожиты только им в условиях эмбриональной жизни. Байер делает из этого вывод, что эпигенез идет от более к менее общему, то есть от самых общих типов к специфическим родовым детерминациям. Но эта внешняя обобщенность не имеет ничего общего с абстрактным таксономическим понятием; ведь она как таковая *проживается* эмбрионом. С одной стороны, она отсылает к дифференциальным связям, составляющим виртуальность, существующую до актуализации видом; с другой стороны — к первым движениям такой актуализации, то есть к индивидуальности в сфере формирования яйца. Итак, внешние жизненные обобщения превосходят виды и роды в направлении индивида и доиндивидуальных особенностей, а не абстрактной безличности. Если заметить вместе с Байером, что очень рано проявляется не только тип эмбриона, но даже его специфическая форма, из этого не обязательно следует вывод о скорости и относительном ускорении воздействия индивидуации на актуализацию или спецификацию¹⁷. Не индивид является иллюзией по

¹⁷ О скорости появления типа и специфической формы см.: Perrier T. *Les colonies animales et la formation des organismes*. P., 1881. P. 701 и след. Перье подчеркивает зависимость понятия вида от полового размножения: "В каждом новом поколении все больше фиксируются общие признаки... Все последние исследования доказывают, что вид не существует в тех группах животного царства, где размножение происходит без предварительного оплодотворения. Таким образом, возникновение вида тесно связано с половым размножением" (P. 707).

303

отношению к духу вида, но вид — иллюзия, правда неизбежная и обоснованная, по отношению к действиям индивида и индивидуации. Речь идет не о том, чтобы узнать, может ли индивид быть действительно отделен от своего вида и органов. Не может. Но не свидетельствует ли сама эта "нераздельность" и скорость появления вида и органов о правовом примате индивидуации наддифференсацией? Индивид находится над видом, по праву предшествует виду. А эмбрион — это индивид как таковой, взятый непосредственно в поле своей индивидуации. Половое размножение определяет самое это поле; если оно сопровождается ранним возникновением специфической формы плода, это означает, что само понятие вида зависит прежде всего от полового размножения, ускоряющего развитие актуализации посредством индивидуации (само яйцо — местонахождение-движений). Эмбрион — некий фантазм его родителей; любой эмбрион — химера, способная функционировать как набросок и переживать нежизненное для каждого отдельного взрослого. Он производит вынужденные движения, вызывает внутренний отклик, драматизирует первостепенные жизненные отношения. Задача сравнения сексуальности животных и человека состоит в исследовании того, как сексуальность утрачивает функциональность и порывает связи с размножением. Дело в том, что человеческая сексуальность интериоризирует условия производства фантазма. Мечты — наши чисто психологические яйца, личинки или индивиды. Тем не менее, витальное яйцо — уже поле индивидуации; сам эмбрион — индивид в чистом виде; их совокупность свидетельствует о первенстве индивидуации по отношению к актуализации, то есть одновременно — к спецификации и организации.

Индивидуальное различие должно прежде всего мыслиться в поле своей индивидуации — не как запоздалое, но в каком-то смысле — как находящееся в яйце. Начиная с трудов Чайлда и Вейса, в яйце признают наличие осей или планов симметрии; но и здесь позитивное заключено не столько в заданных, сколько в недостающих, отсутствующих элементах симметрии. Интенсивность распределяет различие вдоль осей, между полюсами, формируя волну разнообразия, покрывающую протоплазму. Первой вступает в игру область максимальной активности, оказывая главное воздействие на развитие органов, соответствующих низшему уровню: индивид в яйце — это настоящее падение от высшего к низшему, утверждающее различие интенсивности, в которое он включен, куда

падает. В молодой *гастрале* Земноводного интенсивность представляется максимальной в средней "надбластопоральной" области и спадает по всем направлениям, но по направлению к животному полюсу — не столь быстро; в среднем срезе молодой *нейрулы* Позвоночного интенсивность уменьшается в

304

каждом поперечном отделе от центральной спинной линии к центральной линии брюшной полости. Чтобы прозондировать *spatium* яйца, то есть его интенсивные глубины, необходимо умножить направления и дистанции, динамизмы и драмы. Мир — яйцо, и действительно, яйцо дает нам модель порядка причин: дифференциация — индивидуация — драматизация — дифференциация (специфическая и органическая). Мы полагаем, что разница интенсивности, как она имплицирована в яйце, выражает прежде всего дифференциальные связи как виртуальный материал актуализации. Это интенсивное поле индивидуации побуждает выражаемые им связи воплотиться в пространственно-временные динамизмы (драматизация), в соответствующие этим связям виды (специфическая дифференциация), в органы, соответствующие выдающимся точкам этих связей (органическая дифференциация). Индивидуация всегда управляет актуализацией: органы вводятся лишь исходя из градиентов их интенсивного окружения; типы точно определяются лишь в зависимости от интенсивности индивидуации. Интенсивность везде первична по отношению к специфическим качествам и органическим пространствам. Об этом сложном комплексе дают представление такие понятия Далька, как "морфогенетический потенциал", "поле — градиент — порог", касающиеся в основном отношений интенсивности как таковых. Вот почему нелегко разрешить вопрос о сравнительной роли ядра и цитоплазмы как в яйце, так и в мире. Ядро и гены указывают лишь на дифференцированный материал, то есть дифференциальные связи, составляющие требующее актуализации доиндивидуальное поле; но их актуализация определена только цитоплазмой, ее градиентами и полями индивидуации. Вид не похож на актуализируемые в нем дифференциальные связи. Органы не похожи на соответствующие этим связям выдающиеся точки. Виды и органы не похожи на определяющие их интенсивности. Согласно Дальку, когда хвостовой отросток вводится интенсивным окружением, этот отросток зависит от системы, где "ничто не является *a priori* хвостовым", отвечая определенному уровню морфогенетического потенциала¹⁸. Яйцо разрушает модель подобия. Два спора как будто бы во многом утрачивают смысл по мере исчезновения требований подобия. С одной стороны, как только соглашаются с тем, что упакованные предопределения интенсивны, формации развиты, качественны и экстенсивны и не похожи друг на друга, прекращается противопоставление предопределенности и эпигенеза. С другой стороны, неизменчивость и эволюционизм стремятся к примирению, так как движение

¹⁸ Dalcq A. *L'oeufetson dynamisme organisateur*. P., 1941. P. 194 и след. 305

происходит не от одного актуального термина к другому, и тем более не от общего к частному, но от виртуального к его актуализации — посредством определяющей индивидуации.

Тем не менее, мы не продвинулись в том, что касается главной трудности. Мы ссылаемся на поле индивидуации, различие индивидуации как условие спецификации и организации. Но поле индивидуации приводится формально, вообще; оно кажется "одинаковым" для данного вида, изменяющим интенсивность от вида к виду. То есть оно представляется зависимым от вида и спецификации, снова отсылающим нас к различиям, присущим индивиду, а не индивидуальным различиям. Для избавления от этого затруднения необходимо, чтобы различие индивидуации мыслилось не только в поле индивидуации вообще, но чтобы сама она мыслилась как индивидуальное различие. Нужно, чтобы сама форма поля была с необходимостью заполнена индивидуальными различиями. Нужно, чтобы такое заполнение яйца произошло немедленно, как можно раньше, а не позже — так,

чтобы принцип неразличимости действительно обрел форму, данную ему Лукрецием: нет двух одинаковых яиц или зерен пшеницы. Итак, мы полагаем, что этим условиям полностью удовлетворяет порядок импликации интенсивностей. Интенсивности не выражают и не предполагают ничего иного, кроме дифференциальных связей; индивиды не предполагают ничего, кроме Идей. Итак, дифференциальные связи Идеи — еще вовсе не виды (или роды, семьи и т. д.), так же как выдающиеся точки — еще не органы. Они еще вовсе не учреждают качество либо пространство. Напротив, все Идеи, все связи, их вариации и точки сосуществуют, хотя в соответствии с рассмотренными элементами происходит изменение порядка: они полностью детерминированы или дифференцированы, хотя и совершенно недифференцированы. Такой способ различения кажется нам соответствующим *озадаченности* Идеи, то есть ее проблематичному характеру и представляемой ею реальности виртуального. Вот почему логический признак Идеи — быть одновременно различимо-темной. Она темна (недифференцирована, сосуществует с другими Идеями, "озадачена" вместе с ними), будучи различимой (*omni modo determinata*). Необходимо узнать, что происходит, когда интенсивности или индивиды выражают Идеи в новом измерении импликации.

И вот интенсивность — само различие — выражает дифференциальные связи и соответствующие выдающиеся точки. Она вводит в эти связи новый тип различения, устанавливая его между Идеями. Теперь Идеи, связи, переменчивость этих связей, выдающиеся точки в какой-то мере разделены; вместо сосуществования они приходят ныне к состоянию одновременности или последовательности. Но все интенсивности включены друг в друга, каждая

306

упаковывает и упаковывается. До такой степени, что каждая продолжает выражать изменчивую целостность Идей, изменчивую систему дифференциальных связей. Но она *ясно* объясняет лишь некоторые из них, или некоторые уровни изменчивости. Она ясно выражает именно те, на которые непосредственно направлена в связи с *упаковывающей* функцией. Выполняя функцию *упакованности*, она тем не менее выражает все связи, уровни, точки, но *смутно*. Так как две эти функции взаимозаменяемы, а интенсивность прежде всего упаковывает себя самое, необходимо сказать, что ясное и смутное как логический признак выражаемой Идей интенсивности в мыслящем индивиде различимы не более, чем различимое и темное в самой Идее. Различно-темному как идейной единице соответствует ясно-смутное как интенсивная единица индивидуации. Ясно-смутное определяет не Идею, но мыслящего или выражающего ее мыслителя. Ведь мыслитель — это и есть индивид. Различимое было ни чем иным, как темным; оно было темным, будучи различимым. Но теперь ясное — ни что иное, как смутное, оно смутно, будучи ясным. Мы видели, что с точки зрения логики познания порок теории представления заключался в установлении прямого соотношения между ясным и различимым в ущерб обратному соотношению, связывающему две эти логические ценности; образ мышления в целом оказался скомпрометированным. Только Лейбниц приблизился к условиям логики мышления, вдохновленной как раз его теорией индивидуации и выражения. Ведь несмотря на сложность и двусмысленность текстов, порой действительно кажется, что выраженное (содержание дифференциальных связей или бессознательная виртуальная Идея) само по себе различимо и темно: таковы все капли морской воды как генетические элементы с их дифференциальными связями, изменчивостью последних и их выдающимися точками. Выражающий (воспринимающий, воображающий или мыслящий индивид) по существу ясен и смутен: таково восприятие морского шума, смутно включающего целое, но ясно выражающего лишь некоторые отношения и некоторые точки в зависимости от нашего тела и определяемого им порога сознания.

Порядок импликации включает как упаковывающее, так и упакованное, глубину и дистанцию. Когда упаковывающая интенсивность ясно выражает определенные

дифференциальные связи и выдающиеся точки, она тем не менее смутно выражает все другие связи, их изменчивость и точки. В этом случае она выражает их в упаковываемых ею интенсивностях, упакованных интенсивностях. Но последние — внутренние по отношению к первым. Упаковывающие интенсивности (глубина) формируют поле индивидуации, различия индивидуации. Упакованные интенсивности (дистанции) учреждают индивидуальные различия. Следовательно, последние

307

обязательно наполняют первые. Почему упаковывающая интенсивность — это уже поле индивидуации? Дело в том, что дифференциальная связь, на которую она направлена — еще не вид либо его выдающиеся точки, органы. Они станут ею, лишь актуализируясь, под воздействием формируемого ею поля. Следует ли по крайней мере сказать, что у всех индивидов одного вида одинаковое поле индивидуации, раз они изначально нацелены на одну и ту же связь? Разумеется, нет, так как две интенсивности индивидуации могут быть одинаковыми абстрактно, посредством ясного выражения; они никогда не одинаковы в плане упаковывающих интенсивностей или смутно выраженных связей. Существует изменчивый порядок, согласно которому система связей по-разному включается в эти вторичные интенсивности. Но поостережемся говорить, что индивидуальное различие индивида связано лишь с его смутной сферой. Это снова было бы недооценкой неразрывности ясного и смутного, забвением того, что ясное само смутно, будучи ясным. Действительно, вторичные интенсивности являются фундаментальной принадлежностью первичных интенсивностей, то есть могут делиться, сущностно изменяясь. Две интенсивности могут быть тождественны лишь абстрактно, но их сущность различна хотя бы из-за способа деления во включенных в них интенсивностях. Наконец, поостережемся говорить, что индивиды одного вида различаются участием в других видах: например, как если бы в каждом человеке было что-то от осла или льва, волка или овцы. Все это есть, и метампсихоз сохраняет всю свою символическую истинность; но осел и волк могут рассматриваться как виды лишь по отношению к ясно выражающим их полям индивидуации. В смутном и упакованном они играют только роль переменных, душ-составляющих или индивидуальных различий. Вот почему Лейбниц справедливо заменял понятие метампсихоза понятием "метасхематизма"; он имел в виду, что душа не меняет тела, но тело ее пере-упаковывается, ре-имплицитируется, чтобы при необходимости войти в другие поля индивидуации, возвращаясь таким образом к "более тонкому театру"¹⁹. Любое тело, каждая вещь мыслят и являются мышлением в той мере, в какой, сведенные к интенсивным причинам, объясняют ту Идею, чью актуализацию определяют. Но сам мыслитель превращает все в собственные индивидуальные различия; в этом смысле он нагружен камнями и алмазами, растениями и "даже самими животными". Индивид, универсальный индивид, несомненно, является мыслителем, мыслителем вечного возвращения. Он пользуется всей мощью ясного

¹⁹ См.: Лейбниц Г. В. *Начала природы и благодати, основанные на разуме II* Соч. в четырех томах. Т. 1.

308

и смутного ясно-смутного, чтобы мыслить Идею во всей ее мощи как различимо-темную. И следует постоянно напоминать о множественном, подвижном и коммуникативном характере индивидуальности: ее имплицитованном характере. Неделимость индивида связана лишь со свойствами интенсивных количеств — не делиться без изменения сущности. Мы состоим из всех этих глубин и дистанций, развивающихся и пере-упаковывающихся душ. Мы называем факторами индивидуации совокупность упаковывающих и упакованных интенсивностей, индивидуализирующих и индивидуальных различий, непрерывно проникающих друг в друга сквозь поля индивидуации. Индивидуальность — не признак Мыслящего субъекта, но, наоборот, его форма, питающая систему разрозненного Мыслящего субъекта.

Мы должны уточнить связи объяснения и дифференциации. Интенсивность создает пространства и качества, в которых объясняется; эти пространства, как и качества, дифференцированы. Одно пространство формально отлично от другого и несет в себе различия соответствующих частей и выдающихся точек; качество материально отлично и наделено различиями, соответствующими изменчивости связи. Творить всегда означает производить линии и облики дифференциации. Но правда и то, что интенсивность необъяснима вне исчезновения в создаваемой ею дифференцированной системе. Следует также заметить, что дифференциация системы требует подключения к более общей "дифференцирующей" системе. В этом смысле даже живые существа не противоречат эмпирическому принципу деградации, а единообразие системы компенсирует локальные дифференциации точно так же, как конечное исчезновение компенсирует первоначальные творения. Тем не менее, в различных областях возникают весьма существенные изменения. Физическая и биологическая системы отличаются прежде всего порядком воплощаемых или актуализируемых Идей: дифференциалами того или иного порядка. Далее, они отличаются процессом индивидуации, определяющим такую актуализацию: одновременно в физической системе, и только по краям, тогда как биологическая система последовательно включает особенности и всей своей внутренней средой участвует в действиях, происходящих на внешних границах. Они отличаются, наконец, обликами дифференциации, представляющими самую актуализацию; биологическую спецификацию и организацию в отличие от простого физического определения и разделения. Но, какую бы область ни рассматривать, исчезновение производящего различия и стирание

309

произведенной дифференциации остаются законом объяснения, проявляющимся как в физическом уравнивании, так и в биологической смерти. И снова никак нельзя опровергнуть либо оспорить принцип деградации. И тем не менее, "объясняя" все, он не свидетельствует ни о чем. Все в него входит, но, можно сказать, ничего не выходит. Если ему ничего не противоречит, если он не знает исключений и противопорядка, есть зато многие вещи другого порядка. Если локальный рост энтропии компенсируется более общей деградацией, он не вызван ею и не включен в нее. Судьба эмпирических принципов — оставлять вне себя элементы собственного основания. Разумеется, принцип деградации не свидетельствует ни о создании простейшей системы, ни об эволюции систем (тройное отличие биологической системы от физической). Живое также свидетельствует о другом, гетерогенном порядке и ином измерении — как если бы факторы индивидуации или отдельно взятые в их взаимодействии и текучей нестабильности атомы обладали высшим уровнем выражения.

Какова формула этой "эволюции"? Чем сложнее система, тем больше появляется в ней *ценностей, присущих импликации*. Наличие этих ценностей позволяет судить о комплексности или сложности системы, они определяют предшествующие признаки биологической системы. Ценности импликации — центры упаковки. Сами эти центры не являются интенсивными факторами индивидуации; но они представляют их на пути объяснения сложной системы. Они составляют островки, локальные усиления энтропии внутри системы, в целом тем не менее соответствующей деградации; так, каждый взятый сам по себе атом все же подтверждает закон возрастающей энтропии при рассмотрении массы атомов в ходе объяснения включающей их системы. Говоря об индивидуальных действиях ориентированных молекул, организм, например, млекопитающее, можно приравнять к микроскопическому существу. Определение функции этих центров многообразно. Во-первых, поскольку факторы индивидуации формируют некоторый ноумен феномена, мы говорим, что ноумен стремится проявиться как таковой в комплексных системах, находя присущий ему феномен в центрах упаковки. Во-вторых, поскольку смысл связан с воплощающимися Идеями и определяющими это воплощение индивидуациями, мы говорим, что эти центры экспрессивны, или выявляют

20 Meyer F. *Problematique de revolution*. P., 1954. P. 193: "Таким образом, функционирование биологической системы не противоречит термодинамике, но лишь является внешним по отношению к сфере ее применения..." В этом плане Ф. Мейер напоминает о вопросе Жордана: "Является ли Млекопитающее микроскопическим существом?" (Р. 228).

310

смысл. Наконец, поскольку причина любого феномена заключена в окружающем его различии интенсивности, подобном берегам, между которыми он вспыхивает, мы говорим, что комплексные системы стремятся к все большей интериоризации конституирующих различий. Центры упаковки способствуют такой интериоризации факторов индивидуации. Чем больше различие, от которого зависит система, интериоризировано в феномене, тем более внутренним оказывается само повторение, тем менее оно зависит от внешних условий, которые должны были бы обеспечить воспроизводство "одинаковых" различий.

Как свидетельствует движение жизни, различие и повторение одновременно стремятся интериоризоваться в системе сигнал-знак. Биологи правы, когда, ставя проблему наследственности, не довольствуются приписыванием ей двух таких различных функций как изменение и размножение, но хотят показать глубинное единство этих функций или их взаимообусловленность. В этом пункте теории наследственности с необходимостью включаются в философию природы. Это равнозначно тому, что повторение никогда не является повторением "Одинакового", но всегда Различного как такового, а объект самого различия — повторение. В момент объяснения в системе (раз и навсегда) дифференциальные, интенсивные факторы или факторы индивидуации свидетельствуют об упорстве импликации и вечном возвращении как истине импликации. Немые свидетели деградации и смерти, центры упаковки также и темные предшественники вечного возвращения. И снова все делают немые свидетели, темные предшественники; или, по крайней мере, все происходит в них.

Разговор об эволюции с необходимостью приводит к психическим системам. Мы должны задаться вопросом, что в каждом типе систем относится к Идеям, что, соответственно — к индивидуации и дифференциации-объяснению. В случае психических систем эта задача становится особенно неотложной, так как вовсе не ясно, принадлежат ли Я и Мыслящий субъект к области индивидуации. Это скорее фигуры дифференциации. Я формирует собственную психическую спецификацию, а Мыслящий субъект — психическую организацию. Я — качество человека как вида. Психическая спецификация не принадлежит к тому же типу, что и биологическая, потому что ее определение должно соответствовать определяемому или быть столь же сильным. Вот почему Декарт отказывался от определения человека исходя из рода и различия, как в случае с видами животных; например, разумное животное. Но он как раз и представляет *Я мыслю* как другой способ *определения*, способный выявить специфику человека или качество его субстанции.

311

Коррелируясь с Я, Мыслящий субъект должен пониматься расширительно: Я обозначает собственно психический организм с его выдающимися точками, представленными различными способностями, входящими в понимание Я. Так что основная психическая корреляция выражается в формуле *Я СЕБЯ мыслю*, подобно биологической корреляции, выражающейся в дополнительности видов и органов, качества и пространства. Вот почему и Я, и Мыслящий субъект начинают с различий, но эти различия изначально аннулируются при распределении в соответствии с требованиями здравого и обыденного смысла. Таким образом, Я возникает в финале как универсальная форма психической жизни без различий, а Мыслящий субъект — как универсальная материя этой формы. Я и

Мыслящий субъект объясняются, не перестают объясняться на протяжении всей истории *Cogito*.

Итак, индивидулирующие факторы, имплицированные факторы индивидуации не обладают ни формой Я, ни материей Мыслящего субъекта. Дело в том, что Я неотделимо от формы тождества, а Мыслящий субъект — от материи, сформированной наследованием сходства. Включенные в Я и Мыслящий субъект различия, несомненно, принадлежность индивида; тем не менее они не индивидуальны либо индивидуирующие, поскольку мыслятся по отношению к идентичности Я и подобию Мыслящего субъекта. Напротив, любой фактор индивидуации — уже различие, и различие различия. Он строится на фундаментальном несходстве, функционирует по краям этого несходства как такового. Вот почему эти факторы постоянно общаются между собой сквозь поля индивидуации, упаковывают друг друга ланной зависимостью, потрясающей как материю, Мыслящего субъекта, так и форму Я. Индивидуация — мобильная, удивительно гибкая, бесполезная, использующая расплывчатость границ и полей: ведь движущие ею интенсивности упаковывают и упакованы другими интенсивностями, коммуницируют со всеми нами. Индивид вовсе не неделим, он не перестает делиться, меняя сущность. Он — не Я в том, что выражает; ведь он выражает Идеи как внутренние множества, состоящие из дифференциальных связей и выдающихся точек, до-индивидуальных особенностей. Это и не Я как выражение; ведь здесь он составляет актуализированное множество как средоточие выдающихся точек, открытую коллекцию интенсивностей. Часто отмечали ту расплывчатую границу неопределенности, которой пользуется индивид, и относительный, плавающий, текучий характер самой индивидуальности (например, казус двух физических частиц, чью индивидуальность невозможно выявить, когда их область присутствия или поле индивидуации перекрещиваются;

312

или биологическое различие органа или организма, зависящее от положения соответствующих интенсивностей, их упакованности или неупакованности в более широкое поле индивидуации). Но ошибкой было бы считать, что такая относительность или неопределенность означают некую незавершенность индивидуальности, какое-то прерывание индивидуации. Напротив, они выражают позитивное полновластие индивида как такового, то, чем он сущностно отличается от Я и мыслящего субъекта. Индивид отличается от Я и мыслящего субъекта, как интенсивный порядок импликации — от экстенсивного качественного порядка экспликации. Неопределенный, плавающий, текучий, сообщающийся, упаковывающий-упакованный — таковы позитивные черты, утверждаемые индивидом. Поэтому для обнаружения истинного статуса индивидуации недостаточно умножать мыслящие субъекты либо "смягчать" Я. Ведь мы уже видели, в какой мере мыслящий субъект является предполагаемым условием пассивных органических синтезов, играющих роль немых свидетелей. Но именно происходящие в них временные синтезы отсылают к другим синтезам как к иным свидетелям, заводя нас в области другой природы, где нет ни Мыслящего субъекта, ни Я, но, напротив, начинается хаотическое царство индивидуации. Ведь материя каждого мыслящего субъекта еще хранит сходство, каждое Я — тождество, хотя и смягченное. Но в категории Я и Мыслящий субъект не входит то, что основано на несходстве, а также бездонное различие различия.

Философии Ницше принадлежит великое открытие, именуемое волей к власти или дионисийским миром, свидетельствующее о его разрыве с Шопенгауэром. Я и мыслящий субъект должны быть, разумеется, превзойдены в недифференцированной пропасти, но эта пропасть — не безличное или абстрактное Универсальное, лежащее по ту сторону индивидуации. Напротив, именно Я, мыслящий субъект — это абстрактное универсальное. Они должны быть превзойдены, но посредством индивидуации, в ней, в пользу сжигающих их факторов индивидуации, учреждающих текучий мир Диониса. Непреодолимое — это сама индивидуация. По ту сторону мыслящего субъекта и Я

находится не безличное, но индивид и его факторы, индивидуация и ее поля, индивидуальность и ее до-индивидуальные особенности. Ведь до-индивидуальное — все еще особенное, как пред-мыслящий субъект, пред-Я — еще индивидуальны. Не только "еще", следует сказать "наконец". Вот почему индивид не находит своего психического образа ни в интенсивности, ни в организации мыслящего субъекта, ни в спецификации Я, но напротив, в надтреснутом Я и распавшемся мыслящем субъекте, а также в корреляции треснувшего Я и растворившегося мыслящего субъекта. Мы ясно видим эту корреляцию, подобную

313

корреляции мыслителя и мышления, ясно-смутного мыслителя различными темными Идеями (дионисийский мыслитель). Идеи ведут нас от треснувшего Я к распавшемуся Мыслящему субъекту. Как мы видели, по краям трещины копошатся Идеи, подобные задачам, то есть множествам, состоящим из дифференциальных связей и их изменений, выдающихся точек и их трансформаций. Но эти Идеи выражаются в факторах индивидуации, в имплицитном мире интенсивных количеств, составляющих конкретную универсальную индивидуальность мыслителя или системы распавшегося Я. Смерть вписана в Я и мыслящий субъект как исчезновение различия в системе экспликации; или как деградация, компенсирующая процесс дифференциации. С этой точки зрения, хотя смерть и неизбежна, любая смерть тем не менее случайна и насильственна, она всегда приходит извне. Но одновременно у смерти есть и совершенно другой лик, связанный с растворяющимися мыслящим субъектом факторами индивидуации: она подобна тогда "инстинкту смерти", внутренней силе, освобождающей элементы индивидуации от сковывающей их формы Я или материи мыслящего субъекта. Смешение двух ликов смерти ошибочно, как если бы инстинкт смерти сводился к тенденции возрастающей энтропии или возврату к неодушевленной материи. Любая смерть двойственна в силу исчезновения великого различия, представленного ею экстенсивно, посредством копошения и освобождения мелких различий, которые она интенсивно имплицитует. Фрейд выдвинул следующую гипотезу: организм хочет умереть, но умереть по-своему, так что реально наступающая смерть всегда предстает в сжатом, внешнем, случайном и насильственном виде, несовместимом с внутренним желанием — умереть. Смерть как эмпирическое событие с необходимостью неадекватна смерти как "инстинкту", трансцендентальной инстанции. И Фрейд, и Спиноза правы: первый — в отношении инстинкта, второй — события. Желанная изнутри, смерть всегда приходит извне, в другом облике — пассивном, случайном. Самоубийство — попытка обрести адекватность, совместить два эти ускользающих лика. Но берега не сходятся, каждая смерть остается двойственной. С одной стороны, это "дифференциация", стремящаяся компенсировать дифференциации Я, мыслящего субъекта в придающей им единообразие общей системе; с другой стороны, это индивидуация, протест индивида, никогда не признававшего себя в границах Мыслящего субъекта и Я, даже универсальных. Нужно, кроме того, чтобы в эксплицируемых психических системах присутствовали ценности импlications, то есть центры упаковки, свидетельствующие о факторах индивидуации. Разумеется, эти центры учреждают не Я или Мыслящий субъект, но совершенно иная структура, принадлежащая к системе Я-Мыслящий субъект.

314

Эта структура должна быть обозначена под названием "другой". Она не обозначает никого, кроме мыслящего субъекта для другого Я и другого Я для мыслящего субъекта. Теоретическая ошибка заключается как раз в постоянном колебании между полюсом, сводящим другого к положению вещи, и полюсом, возводящим его в ранг субъекта. Даже Сартр ограничивался приписыванием этого колебания другому как таковому, показывая, что другой становится объектом, когда Я — субъект, и не становится субъектом, если Я, в свою очередь, не превращается в объект. Вследствие этого структура другого и ее функционирование в психических системах оставались неизвестными. Если другой не

является никем, но в двух разных системах он — мыслящий субъект для другого и другой для мыслящего субъекта, то *Другой a priori* определяется в каждой из систем своей выразительной, то есть имплицитной и упакованной ценностью. Рассмотрим лицо, выражающее ужас (в опытных условиях, при которых я не знаю и не чувствую причин этого ужаса). Это лицо выражает возможный мир — ужасный мир. Мы как всегда понимаем под выражением отношение, свидетельствующее в основном о смещении между выражающим и выраженным; ведь выраженное не существует вне выражающего, хотя выражающее и относится к нему как к совершенно иному. Таким образом, под возможным мы имеем в виду не какое-либо подобие, но состояние имплицитного, упакованного в его гетерогенности с упаковывающим: не лицо, выражающее ужас, похоже на то, что его ужаснуло, но упаковка — на состояние ужасного мира. В каждой психической системе возможности копошатся вокруг реальности; но наши возможности всегда Другие. Другой неотделим от составляющей его экспрессивности. Даже когда мы рассматриваем тело другого как объект, его уши и глаза — как анатомические элементы, мы не лишаем их всякой выразительности, хотя и крайне упрощаем выражаемый ими мир: глаз — имплицитный свет, глаз — выражение возможного света, ухо — возможного звука²¹. Но конкретно это так называемые третичные качества, чей способ существования сначала упакован другим. Я и Мыслящий субъект, напротив, непосредственно характеризуются функциями развития объяснения: они не только испытывают уже развернутые в пространстве их системы качества вообще, но стремятся объяснить, развивать мир, выраженный другим, ради участия в нем либо его опровержения (я разворачиваю испуганное лицо другого, я развиваю его в страшный мир, чья реальность меня поражает, или чью ирреальность я выявляю). Но такого рода отношения развития,

²¹ О другом как выражении, импликации и упаковке "возможного" мира см.: Toumier M. *Vendredi ou les limbes du Pacifique*. P., 1967.

315

формирующие как нашу общность, так и протест против другого, разрушают его структуру, сводя его в одном случае к состоянию объекта, в другом — возводя до состояния субъекта. Вот почему ради постижения другого как такового мы были вправе потребовать особые опытные условия, пусть и искусственные: момент, когда выраженное еще не существует (для нас) вне того, что выражено. — Другой как *выражение возможного мира*.

Итак, в психической системе Я-Мыслящий субъект Другой функционирует как центр свертывания, упаковки, импликации. Он — представитель факторов индивидуации. И если микроскопическому существу, действительно, подходит организм, это тем более справедливо для Другого в психических системах. Существует форма локального усиления энтропии, тогда как мое объяснение другого является законной деградацией. Правило, упомянутое нами выше: не особенно объясняться, что означает прежде всего не слишком объясняться с другим, не слишком объяснять другого, поддерживать имплицитность собственных ценностей, умножать мир, населяя его всем выраженным, не существующим вне выражения. Ведь не другой является вторым Я, но Я, другой, треснувшее Я. Каждая любовь начинается как открытие возможного мира как такового, свернутого в выражающем его другом. Лицо Альбертины выражало амальгаму пляжа и моря: "В каком неизвестном мире она меня различила?" Вся история этой образцовой любви — долгое объяснение возможных миров, выраженных в Альбертине, то превращающее ее в чарующий субъект, то — в разочаровывающий объект. Правда, у другого есть средство придать реальность выражаемому им возможному, независимо от того развития, которое мы ему дадим. Это средство — речь. Высказанные другим, слова придают состояние реальности возможному как таковому; отсюда — основание лжи, вписанной в сам язык. Роль языка, зависящая от ценностей импликации или центров упаковки, наделяет его властью в системах внутреннего звучания. Структура другого и

соответствующая функция речи действительно являются проявлениями ноумена, роста экспрессивных ценностей, тенденции интериоризации различия, наконец.

Заключение

Различие и повторение

Поскольку различие подчинено требованиям представления, оно не мыслится и не может мыслиться само по себе. Необходимо вплотную рассмотреть вопрос: было ли оно "всегда" подчинено этим требованиям, и по каким причинам? Но представляется, что чистые *несоответствия* составляют либо небесную потусторонность божественного согласия, недоступную нашему репрезентативному мышлению, либо непостижимую адскую посюсторонность Океана несхожести. В любом случае, различие само по себе, кажется, исключает всякую связь различного с различным, делавшую его мыслимым. Кажется, оно становится мыслимым, лишь укрощаясь, то есть подчиняясь четырехстепенному принуждению представления: тождественности понятия, оппозиции предиката, аналогии в суждении, подобию в восприятии. Если существует, как убедительно показал Фуко, классический мир репрезентации, он определяется этими четырьмя межующими и согласующими его измерениями. Это четыре корня принципа разума: тождественность понятия, отражающаяся в *ratio cognoscendi**; оппозиция предиката, развивающаяся *ratio fiendi***; аналогия в суждении, распределенная в *ratio essendi****; подобие в восприятии, определяющее *ratio agendi***** *. Любое другое различие, любое различие, не укорененное таким образом, будет несоразмерным, несоответственным, неорганичным: слишком большим или слишком малым не только, чтобы быть помысленным, но и чтобы быть. Переставая быть мыслимым, различие исчезает в небытии. Из этого делают вывод, что различие само по себе все еще проклято и должно искупить себя или быть искупленным посредством разума, делающего его пригодным для жизни и мыслимым, превращающего его в объект органического представления.

Быть может, наибольшее усилие философии состояло в придании представлению бесконечности (оргастичности). Речь идет о распространении представления на слишком большое и слишком малое в различии; о придании представлению неожиданной перспективы,

317

то есть изобретении теологических, научных, эстетических техник, позволяющих ему интегрировать глубину различия в себе; о том, чтобы заставить представление победить темное; включить в себя исчезновение слишком малого и расчленение слишком большого различия; чтобы оно обрело силу забвения, опьянения, жестокости, даже смерти. Короче, речь идет о том, чтобы влить немного дионисийской крови в органические жилы Аполлона. Во все времена это усилие пронизывало мир представления. Высшее желание органического — стать оргиастическим, победить свое в себе. Благодаря Лейбницу и Гегелю это усилие обрело два кульминационных момента. В первом случае представление покоряет бесконечность, так как мастерство бесконечно малого чувствительно к малейшему различию его исчезновения; во втором случае, потому что мастерство бесконечно большого воспринимает наибольшее различие его разделения; оба случая согласуются между собой, так как гегелевская задача — также и вопрос исчезновения, а лейбницевская — разделения. Мастерство Гегеля состоит в движении противоречия (нужно, чтобы различие доходило до этих пор, распространялось до сих пор). Оно состоит во включении несущественного в сущность, покорении бесконечного оружием конечного синтетического тождества. Мастерство Лейбница заключается в движении, которое следует называть речью-заменителем; оно состоит в конструировании сущности исходя из несущественного и завоевании конечного посредством бесконечного аналитического

тождества. Нужно, чтобы различие углубилось до такой степени. Но зачем придавать представлению бесконечность? Оно сохраняет все свои требования. Открывается лишь *основа*, соотносящая избыток и нехватку различия с тождественным, подобным, аналогичным, противоположным: основание, то есть ничего не упускающее достаточное основание стало основой. 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.

Таким образом, гегелевское противоречие как бы доводит различие до конца; но это тупиковый путь, сводящий его к тождеству, придающий тождеству достаточность, позволяющую ему быть и быть мыслимым. Противоречие является *наибольшим* различием лишь по отношению к тождественному в зависимости от тождественного. Опьянение и забвение — мнимые; темное уже изначально освещено. Ничего не свидетельствует об этом лучше, чем бесцветный моноцентризм кругов гегелевской диалектики. Быть может, это же, хотя и по-иному, относится к условию сходимости в лейбницевском мире. Возьмем такое понятие, как несовместимость у Лейбница. Все сходятся на том, что несовместимое несводимо к

318

противоречивому, а совместимое — к тождественному. Именно в этом смысле совместимое и несовместимое свидетельствуют о специфическом достаточном основании и присутствии бесконечного не только в системе возможных миров, но и в каждом мире на выбор. Труднее сказать, в чем заключаются эти новые понятия. Однако нам кажется, что совместимость состоит лишь в следующем: условии максимального наследования максимума различий, то есть условия сходимости рядов, связанных с особенностями континуума. И наоборот, несовместимость миров определяется соседством особенностей, вызывающих расходящиеся ряды. Короче, даже став бесконечным, представление *не обретает власть утверждать расхождение либо смещать изображение*. Оно нуждается в сходящемся, моноцентричном мире: мире, где пьяны лишь свида, где основание изображает пьяного и поет дионисийскую песню — но это снова "чистое" основание. Дело в том, что достаточное основание, или основа — ничто другое как способ обеспечить господство тождественного над самим бесконечным и ввести в бесконечное наследование подобия, связь по аналогии, оппозицию предикатов. К этому сводится оригинальность достаточного основания: лучше обеспечить подчинение различия учетверенному гнету. Разрушительно не только требование конечного представления, состоящего в фиксации удачного момента различия, не слишком большого и не слишком малого, между избытком и нехваткой; но и внешне противоположное требование бесконечного представления, претендующего на интеграцию бесконечно большого и бесконечно малого в различии, самих избытка и нехватки. *К различию весьма плохо применима альтернатива конечного и бесконечного в целом*, как составляющая лишь антиномию представления. Впрочем, мы видели это в связи со счетом: современные конечные интерпретации свидетельствуют о сущности дифференциального в той же мере, что и старые бесконечные интерпретации, так как и те, и другие упускают вне-теоремный или суб-репрезентативный источник, то есть "задачу", придающую силу счету. Более того, альтернатива Малого и Большого, будь то в исключаяющем их конечном представлении либо стремящемся включить их Друг в друга бесконечном представлении — эта альтернатива вообще совершенно не согласуется с различием, выражая лишь колебание представления по отношению к постоянно доминирующей тождественности, или скорее колебания Тождественного по отношению к всегда непокорной материи, чей избыток либо нехватку оно то отбрасывает, то вбирает в себя. Наконец, вернемся к общему усилию Лейбница и Гегеля довести представление до бесконечности. Мы не уверены, что Лейбниц зашел "дальше" (будучи из них Двоих наименее теологичным): его концепция Идеи как системы

319

дифференциальных связей и особых точек, его способ исходить из несущественного и конструировать сущности как центры упаковки особенностей, его предчувствие расхождений, прием речи-заменителя, подход к обратному основанию между различным и ясным — все это показывает, почему у Лейбница содержание рокошет сильнее, опьянение и забытие — не столь наиграны, лучше ощущается тьма, а берега Диониса — действительно ближе.

Каковы мотивы подчинения различия требованиям конечного либо бесконечного представления? Определение метафизики через платонизм справедливо, но определение платонизма через различение сущности и видимости недостаточно. Различение образца и копии — первое строгое различие, установленное Платоном. Второе, еще более глубокое — различие самой копии и фантасма. Ясно, что Платон различает и даже противопоставляет образец и копию лишь ради выделения избирательного критерия между копиями и симулакрами; первые основаны на связи с образцом, вторые дисквалифицируются как не выдержавшие испытания копией и требованием образца. Если и существует видимость, речь идет о различении великолепных, хорошо обоснованных аполлоновских видимостей и других видимостей — вкрадчивых, вредоносных и пагубных, не чтящих ни основание, ни обоснованное. Платоновское желание изгнать симулякр влечет за собой подчинение различия. Ведь образец может быть определен лишь посредст-

ного. И так как подобие — внутреннее, нужно, чтобы сам образец обладал внутренней связью с бытием и истиной, в свою очередь аналогичной образцу. Нужно, наконец, чтобы копия создавалась посредством метода, атрибутирующего ей тот из двух противоположных предикатов, который соответствует образцу. Прибегая ко всем этим способам, копию можно отличить от симулякра, лишь подчиняя различие инстанциям Одинакового, Подобного, Аналогичного и Противоположного. И, разумеется, у Платона эти инстанции еще не распределяются так, как это произойдет в развернутом мире репрезентации (начиная с Аристотеля). Платон кладет начало, инициирует, развивая теорию Идеи, которая сделает возможным раскрытие репрезентации. Но у него проявляется как раз чисто моральная мотивация: мотивация желания исключить симулякры и фантасмы — лишь моральная. В симулякре осуждается состояние свободных океанических различий, кочевых дистрибуций, увенчавшейся успехом анархии — вся эта вредоносность, оспаривающая понятия образца и копии. Позже мир репрезентации сможет более менее забыть о своем моральном начале, моральных

320

предпосылках. Последние, тем не менее, будут воздействовать на различие первоначального и производного, оригинального и последующего, обоснования и обоснованного, движущих иерархиями репрезентативной теологии, продолжая дополнительную роль образца и копии.

Воспроизведение — место трансцендентальной иллюзии. У этой иллюзии несколько форм — четыре проникающие друг в друга формы, соответствующие, в частности, мышлению, чувственному, Идеи и бытию. Действительно, мышление одевается в "образ", состоящий из постулатов, искажающих его применение и генезис. Кульминация этих постулатов — позиция тождественного мыслящего субъекта как принципа тождественности понятия вообще. Произошло соскальзывание от платоновского мира к миру репрезентации (вот еще почему мы можем представить Платона у истока, на перепутье решения).

"Одинаковое" платоновской Идеи как образец с гарантией Блага уступило место тождественности первоначального понятия, основанного на мыслящем субъекте.

Мыслящий субъект придает понятию его субъективные сопровождающие — память, узнавание, самосознание. Но таким образом продлевается моральное видение мира,

предстающее в утвердившейся субъективной тождественности как *обыденное сознание* (*cogitatio natura universalis*). Когда мыслящий субъект подчиняет различие тождественности понятия (даже если это синтетическое тождество), исчезает различие в мышлении, различие мышления и мысли, *врожденность* мышления, глубокая трещина Я, побуждающая его мыслить, лишь мысля свою собственную страсть и даже смерть в чистой и пустой форме времени. Восстановить различие в мышлении — значит развязать этот первый узел, состоящий в представлении о различии как тождестве понятия и мыслящего субъекта.

Вторая иллюзия относится скорее к подчинению различия подобию. Распределяющему в репрезентации подобию больше не обязательно точно соответствовать копии или образцу, его можно определить как подобие чувственного (разного) с самим собой, так что тождественность понятия приложима к нему, в свою очередь получая возможность спецификации. Иллюзия принимает следующую форму: различие с необходимостью стремится исчезнуть в покрывающем его качестве, тогда как неравное стремится уравниваться в том пространстве, где распределяется. Тема равенства или количественного уравнивания вторит теме качественного подобия и ассимиляции. Мы видели, что эта иллюзия — принадлежность "здорового смысла", дополняющая предыдущую с ее "обыденным сознанием". Эта иллюзия трансцендентна — ведь различие качественно и пространственно аннулируется. Но это все же иллюзия, так как сущность различия не заключается ни в покрывающем его

321

качестве, ни в объясняющем его пространстве. Различие интенсивно, оно сливается с глубиной как неопределенным неэкстенсивным *spatium*, матрицей неравного и различного. Но интенсивность неощутима, это бытие *самого ощутимого*, где различное соотносится с различным. Восстановить различие в интенсивности как бытие чувственного — значит развязать второй узел, подчинявший в восприятии различие подобному, позволяя ощутить его лишь при условии ассимиляции разного в качестве материала тождественного понятия.

Третья иллюзия относится к негативному и способу его подчинения различию как в виде ограничения, так и оппозиции. Вторая иллюзия уже подготовила нас к обнаружению мистификации негативного: интенсивность предстает вниз головой, качественно и пространственно переворачивается, а ее способность утверждать различие нарушается образами количественного и качественного ограничения, количественной и качественной оппозиции. Ограничения, оппозиции — поверхностные игры первого и второго измерения, тогда как живая глубина, диагональ, населена различиями без отрицания. Под плоским негативным существует мир "разрозненности". Исток иллюзии, подчиняющей различие ложной власти отрицательного, следует искать как раз не в чувственном мире самом по себе, но в том, что действует в глубине и воплощается в чувственном мире. Мы видели, что Идеи — истинные объективности, состоящие из дифференциальных элементов и связей, наделенные специфическим модусом — "проблематичным". Задача, определенная подобным образом, не означает какого-либо игнорирования мыслящего субъекта, а также не выражает конфликт, но объективно характеризует идейную сущность как таковую. Итак, действительно существует

*, но его не следует см сшивать с **; оно вовсе не бытие
негативного, но бытие проблематичного: эксплетивное НЕ вместо "нет" отрицания.

именуется таким образом потому что предшествует любому утверждению; зато оно полностью позитивно. Идеи — задачи — позитивные множества, полные дифференцированные позитивности, описываемые процессом взаимной полной детерминации, соотносящим задачу с ее условиями. Факт "постановки" (и тем самым соотношения со своими условиями, полной детерминированности) составляет

позитивность задачи. Действительно, с этой точки зрения задача порождает предположения, осуществляющие ее в качестве ответов в случае решения. В свою очередь, эти предположения представляют собой утверждения, чей объект — различия, соответствующие связям и особенностям дифференциального поля. В этом смысле мы можем установить различие между позитивным и утвердительным, то есть между позитивностью

322

Идеи как дифференциальной позиции и порождаемыми ею утверждениями, воплощающими и разрешающими ее. О последних следует сказать, что это не просто различные утверждения, но *утверждения различий* в соответствии со свойственной каждой Идеи множественностью. В качестве утверждения различия, утверждение проистекает из позитивности задачи как дифференциальной позиции; множественное утверждение порождено проблематичной множественностью. Самой сущности утверждения присуща множественность, утверждение различия. Что же касается негативного, это лишь тень, отбрасываемая задачей на произведенные утверждения; отрицание стоит рядом с утверждением как его бессильный двойник, свидетельствующий тем не менее о другой силе — эффективной упорной силе задачи.

Но если исходить из предположений, представляющих эти утверждения в сознании, все переворачивается. Ведь Идея-задача по своей природе бессознательна: она вне-предположительна, субрепрезентативна, не похожа на предположения, представляющие порожденные ею утверждения. Если попытаться восстановить задачу по образу и подобию предположений сознания, иллюзия обретает плоть, тень оживает и как бы получает независимую жизнь: можно сказать, что каждое утверждение отсылает к отрицательному, имеет "смысл" лишь благодаря своему отрицанию, тогда как обобщенное

отрицание оказывается на месте задачи и ее . Начинается долгая история искажения диалектики, завершенная Гегелем; она 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. Дополнительность позитивного и утвердительного, дифференциальной позиции и утверждения различия подменяется ложным генезисом утверждения, проистекающего из негативного и подобного отрицанию отрицания. Но, по правде говоря, это бы еще ничего, если бы не практические импликации и моральные предпосылки подобного извращения. Мы видели, что означает такая валоризация негативного, консервативный дух подобного предприятия, банальность выдвинутых таким образом утверждений, то, как в результате мы отвернулись от высшей цели, заключающейся в определении задач, наделении их нашей способностью решать и творить. Вот почему конфликты, оппозиции, противоречия кажутся нам поверхностными эффектами, эпифеноменами сознания, тогда как бессознательное живет задачами и различием. История идет путем решения задач и утверждения различий, а не отрицания и отрицания отрицания. Это не делает ее менее кровавой и жестокой. Отрицанием живут только тени истории; праведники же входят в

323

нее, наделенные всей мощью устоявшегося дифференциального, утвердившегося различия; они отсылают тень к тени, отрицают лишь вследствие первичной позитивности и утверждения. Как говорит Ницше, утверждение для них первично, оно утверждает различие, а негативное — лишь следствие, отражение, удваивающее утверждение¹. Вот почему настоящие революции одновременно похожи на праздники. Противоречие скорее не оружие пролетариата, но способ, которым буржуазия защищает и сохраняет себя; тень, за которой прячутся ее претензии на решение задач. Противоречия не "разрешают", их рассеивают, берясь за задачу, которая лишь отбрасывала на них свою тень. Негативное повсюду предстает реакцией сознания, искажением настоящего агента, подлинного

актера. Так же и философия, ограничивающаяся воспроизведением, остается во власти теоретических антиномий сознания. Альтернатива: должно ли различие пониматься как количественное ограничение или качественная оппозиция? — так же лишена смысла, как альтернатива Малого и Большого. Ведь как ограничение или оппозиция, различие несправедливо отождествляется с негативным небытием. Отсюда еще одна иллюзорная альтернатива: либо бытие — полная позитивность, чистое утверждение, но тогда различия нет, бытие недифференцировано; или же бытие включает в себя различия, оно — Различие, и есть небытие, бытие негативного. Все эти антиномии взаимосвязаны и зависят от одной и той же иллюзии. Следует сказать, что бытие — одновременно полная позитивность и чистое утверждение, но есть и (не)бытие — бытие проблематичного, бытие задач и вопросов, а вовсе не бытие негативного. В действительности происхождение антиномий таково: негативное набирает силу, когда не учитывают сущность проблематичного и определяющую Идею множественность, а Идею сводят к Одинаковому или тождественности понятия. Вместо позитивного процесса детерминации в Идее вызывают к жизни процесс оппозиции противоположных предикатов или ограничения первичных предикатов. Восстановление дифференциального в Идее и различия в вытекающем из нее утверждении разрывает несправедливую связь, подчиняющую различие негативному.

Наконец, четвертая иллюзия относится к подчинению различия аналогии в суждении. Действительно, тождественность понятия еще не дает нам правила конкретной детерминации; она предстает лишь тождественностью неопределенного понятия, Бытия либо Я существую (того Я существую, о котором Кант говорил как о восприятии или чувстве существования, независимого от какой-

1 См.: Ницше Ф. Генеалогия морали, I. § 10. 324

либо детерминации). Необходимо, таким образом, чтобы последние концепты или первые, изначальные предикаты задавались как определимые. Они узнаются по поддерживаемой каждым из них внутренней связи с бытием: в этом смысле такие концепты являются аналогами, или Бытие — аналог по отношению к ним, одновременно обретающий тождественное дистрибутивное обыденного сознания и порядкового здравого смысла (мы видели, что аналогия обладает двумя формами, основанными не на равенстве, но на внутреннем отношении суждения). Следовательно, обоснование репрезентации тождественностью индетерминированного понятия; нужно, чтобы само тождество всякий раз было представлено некоторым числом детерминируемых концептов. Такие исходные понятия, по отношению к которым Бытие — дистрибутивное и порядковое, называются родами бытия или категориями. Тогда, исходя из своей обусловленности, специфические производные концепты в свою очередь могут определяться посредством метода деления, то есть игры противоположных предикатов внутри каждого рода. Таким образом, различию придаются две границы в двух несводимых, но дополнительных облициях, весьма точно указывающих на его принадлежность к представлению (Большое и Малое): категории как априорные и эмпирические понятия; исходные определимые и производные определенные понятия; *большие роды и виды*. Подобная дистрибуция различия, целиком соотносящаяся с требованиями представления, принадлежит в основном видению по аналогии. Но нам показалось, что такая управляемая категориями форма дистрибуции предает и сущность Бытия (как кардинального коллективного концепта), и сущность самих дистрибуций (кочевых, а не оседлых, застывших дистрибуций). Ведь индивид не есть и больше не мыслится как носитель различий вообще, когда Бытие само распределяется в застывших формах этих различий по аналогии с сущим.

Но необходимо констатировать, что четыре иллюзии представления деформируют повторение не в меньшей степени, чем они извращали различие — в некоторых отношениях по сходным причинам. В первую очередь потому, что представление не располагает каким-либо непосредственным позитивным критерием различения

повторения и порядка общности, подобия или соответствия. Вот почему повторение представлено как полное подобие или высшее равенство. Действительно, и это второй момент — представление вызывает к тождественности понятия как ради объяснения повторения, так и для понимания различия. Различие представлено в тождественном понятии и тем самым сведено к просто концептуальному различию. Повторение, напротив, представлено *вне* понятия как непонятыйное различие, *всегда предполагающее*,
325

однако, *тождественное понятие*: таким образом, повторение существует, когда вещи различаются *in numero**, в пространстве и времени, при одинаковом концепте. Итак, тождественность понятия в представлении единым движением включает в себя различие и доходит до повторения. Из этого вытекает третий аспект: очевидно, что повторение может тогда получить лишь негативное объяснение. Действительно, речь идет об объяснении возможности неконцептуальных различий. Или же упомянут логическую ежесекундную ограниченность концепта, то есть относительную "блокировку", при которой, даже учитывая продвинутое понимание понятия, ему может соответствовать бесконечное множество вещей — ведь бесконечность понимания, делающая любое различие концептуальным, фактически недостижима. Но предположим, что повторение объяснено лишь исходя из относительной ограниченности нашего представления о концепте; именно из-за такой точки зрения мы лишаемся всякой возможности отличить повторение от простого подобия. Или же, наоборот, сошлется на реальную оппозицию, способную естественным образом полностью заблокировать понятие, либо с необходимостью наделяя его прямым законченным пониманием, либо определяя порядок, внешний по отношению даже к неопределенному пониманию концепта, или же вводя силы, противоположные субъективным сопровождающим бесконечного понятия (память, узнавание, самосознание). Мы видели, чем три эти случая отличаются в номинальных концептах, понятиях природы и свободы — словах, Природе и бессознательном. Во всех этих случаях, благодаря отличию абсолютной естественной блокировки от искусственной или логической блокировки, несомненно, можно различить повторение и простое подобие — ведь считается, что вещи повторяются, когда различаются исходя из абсолютно одинакового концепта. Тем не менее, не только подобное различие, но и повторение объяснены здесь полностью негативным образом. *Нечто* (речь) повторяет, потому что *нечто* (слова) нереально, потому что располагают лишь номинальным определением. *Нечто* (природа) повторяет, потому что *нечто* (материя) лишено внутреннего, потому что *partes extra partes***. *Нечто* (бессознательное) повторяет, потому что *нечто* (Я) вытесняет, потому что *нечто* (Оно) лишено припоминания, узнавания и самосознания — потому, в конце концов, что не обладает инстинктом, являющимся субъективным сопровождающим вида как понятия. Короче, повторяют всегда исходя из того, чем не являются или не обладают. Повторяют, потому что не слышат. Как говорил Кьеркегор, это повторение глухого, или скорее для глухих, глухота слов, глухота Природы, глухота бессознательного. Силы, обеспечивающие повторение, то есть множественность объектов одного абсолютно одинакового понятия, могут быть определены в представлении лишь негативно.

326

Дело в том, что, в четвертых, повторение определяется не только по отношению к абсолютной тождественности понятия, оно само в определенной мере должно представлять это тождественное понятие. Здесь имеет место феномен, соответствующий аналогии в суждении. Повторение не довольствуется умножением образцов, исходя из одного и того же концепта, оно выводит концепт из себя, заставляя его существовать во множестве образцов *hic et nunc*. Оно дробит самое тождество, подобно тому, как Демокрит дробил на атомы и умножал Единое Бытие Парменида. Или, скорее, следствием умножения вещей исходя из абсолютно тождественного понятия является разделение концепта на абсолютно тождественные объекты. Состояние концепта вне себя, или

бесконечно повторяющейся части осуществляется в материи. Вот почему модель повторения отождествляется с чистой материей как дроблением тождественного или повторением минимума. Следовательно, с точки зрения представления у повторения есть *первичный смысл* голого материального повторения, повторения *чего-то* одинакового (а не просто *исходя* из одного и того же понятия). Все другие смыслы — производные этой внешней модели. То есть: каждый раз, встречая вариант, различие, маскировку, смещение, мы скажем, что речь идет о повторении, но лишь производном, по "анalogии". (Даже у Фрейда величайшая концепция повторения в психической жизни подчинена не только схеме оппозиций в теории вытеснения, но и материальной модели в теории инстинкта смерти). Тем не менее, такая внешняя материальная модель задается готовым повторением, представляя его наблюдателю, смотрящему извне; она исключает плотность, в которой вырабатывается и производится повторение, даже в материи и смерти. Отсюда попытка, напротив, представить маскировку и сдвиг как составные части повторения. Но тогда повторение совпадает с самой аналогией. Тождественность перестает быть принадлежностью части, но, в соответствии с традиционным значением — связи между различными элементами или связи между связями. Физическая материя только что придавала повторению *первичный смысл*, а другие ощущения (биологические, психические, метафизические...) различались по аналогии. Теперь сама аналогия — логическая материя повторения, придающая ему *дистрибутивный смысл*². Но всегда по отношению к мыслимому тождеству, представленному равенству, так что повторение остается концептом рефлексии, обеспечивающим

2 Наиболее разработанной в этом смысле является попытка Ж.-П. Фая в книге, как раз и называемойся *Аналогии* (Faye J.-P. *Analogies*. P., 1964). О смещении и маскировке в любых рядах, представляющих повторение как аналогию для все-таки внешнего глаза, см. с. 14—15. В книге в целом аналогичным образом интерпретируется роль инстинкта смерти.

327

дистрибуцию и смещение терминов, перенос части — но лишь в представлении все еще внешнего наблюдателя.

* * *

Обосновывать, значит определять. Но в чем состоит детерминация и на что она направлена? Обоснование — операция логоса или достаточного основания. Как таковое, оно имеет три значения. В первом значении обоснование — Одинаковое или Тождественное. Оно располагает высшей идентичностью, предположительно

принадлежащей Идее, . Оно в первую очередь есть то, что оно есть, и обладает тем, чем обладает. И кто же смел, если не Смелость, добродетелен, если не Добродетель? Таким образом, обоснование должно обосновывать лишь претензию тех, кто приходит позже, всех тех кто, в лучшем случае, будет обладать во вторую очередь. Претензия, то есть "образ" всегда требует обоснования, вызывает к обоснованию: например,

претензия людей на смелость, добродетельность — короче, на долю, участие (значит иметь после). Итак, различают обоснование как идейную сущность, обоснованное как Претендента или претензию и то, на что направлена претензия, то есть Качество, которым обоснование обладает в первую очередь; претендент же при должном обосновании будет располагать им во вторую очередь. Это качество, объект претензии — различие: невеста, Ариадна. Сущность как обоснование — это идентичное как изначально предполагающее отличие своего объекта. Действие обоснования придает претенденту *сходство* с обоснованием, делает его внутренне похожим и тем самым, при таком условии, позволяет ему приобщиться к качеству, объекту его претензий. Говорят, что

претендент *похож*, так как он сходен с одинаковым; но это сходство — не внешнее сходство с объектом, но внутреннее сходство с самим обоснованием. Чтобы обладать дочерью, нужно быть похожим на ее отца. Различие мыслится здесь по принципу Одинакового и условия подобия. Будут претенденты в третью, четвертую, пятую очередь, как и образы, обоснованные иерархией внутреннего подобия. Вот почему обоснование отбирает, различает самих претендентов. Каждый хорошо обоснованный образ или претензия называется ре-презентацией (иконой), так как первая по порядку — все же вторая в себе по отношению к обоснованию. В этом смысле Идея кладет начало или обосновывает мир репрезентации. Что же до лишенных сходства мятежных образов (симулякров), они исключаются, отбрасываются, опровергаются как необоснованные лже-претенденты.

Во втором значении, в уже утвердившемся мире репрезентации, обоснование более не определяется посредством тождественного.

328

Тождество стало внутренним свойством самой репрезентации, подобно подобию, внешней связи с вещью. Теперь тождество выражает претензию, которую необходимо, в свою очередь, обосновать. Дело в том, что объектом претензии является уже не различие как качество, но слишком большое или слишком малое в различии, избыток и нехватка, то есть бесконечное. Необходимо обосновать претензию репрезентации на завоевание бесконечного, чтобы быть обязанным дочерью лишь самому себе и завладеть сердцевиной различия. Уже не образ пытается завоевать различие, как кажущееся изначально включенным в тождество, но, напротив, тождество стремится завоевать то, что в различии не принадлежало ему. *Обосновывать значит уже не класть начало репрезентации и делать ее возможной, но придавать репрезентации бесконечность.* Теперь обоснование должно действовать внутри репрезентации, чтобы распространить ее границы как на бесконечно малое, так и на бесконечно большое. Это действие подчинено методу, обеспечивающему моноцентризм всех возможных центров конечной репрезентации, совпадение всех конечных точек зрения репрезентации. Это действие выражает достаточное основание. Последнее — не тождество, но способ подчинить тождеству и другим требованиям репрезентации то, что ускользало от них в различии (в его первом значении).

Оба значения обоснования объединяются в его третьем значении. Действительно, обосновывать всегда означает складывать, сгибать, наклонять — организовывать порядок времен года, лет и дней. Объект претензии (качество, различие) оказывается помещенным в круг; дуги круга различаются, поскольку обоснование вводит в качественное становление застои, мгновения, остановки, заключенные между крайностями большего и меньшего. Претенденты распределены вокруг подвижного круга, выигрыш каждого соответствует его жизненным заслугам: жизнь здесь отождествляется строго с *настоящим*, выдвигающим претензию на часть круга, "заключающим контракт" на эту часть, оставаясь в проигрыше или выигрывая в соответствии с порядком большего или меньшего, зависшего от его собственного прогресса или регресса в иерархии образов (другое настоящее, другая жизнь заключает контракт на другую часть). В платонизме хорошо видно, как обращение круга и распределение выигрышей, цикл и метампсихоз образуют испытание или лотерею обоснования. Но и у Гегеля все *возможные начала*, все настоящие распределяются в едином непрерывном круге того принципа, который он обосновывает, вбирающем их в свой центр и распределяющем по окружности. А у Лейбница сама совместимость — круг совпадения, где распределяются *все точки зрения*, все составляющие мир настоящие. Обосновывать в этом

329

третьем смысле — значит представлять настоящее, то есть вводить и выводить настоящее в представлении (конечном или бесконечном). Тогда обоснование предстает беспамятной Памятью или чистым Прошлым, прошлым, которое само никогда не было настоящим,

следовательно делает настоящее переходящим; по отношению к нему все настоящие кругообразно сосуществуют.

Обосновывать, всегда значит обосновывать представление. Но как объяснить присущую обоснованию двусмысленность? Его как бы влечет обоснованное им представление (в трех этих значениях) и одновременно, напротив, притягивает потустороннее. Оно как бы колеблется между падением в обоснованное и поглощением лишенным основы. Мы видели это на примере обоснования-Памяти: оно само стремится к представлению в качестве бывшего настоящего, возвращению в виде части в тот круг, который оно в принципе организует. И не является ли наиболее общим свойством обоснования то, что организуемый им круг — одновременно порочный круг "доказательства" в философии, где представление должно доказать то, что доказывает его, как, например, возможность опыта у Канта, служащая доказательством своего собственного доказательства? Когда, напротив, трансцендентальная память прекращает свое головокружение, предохраняет несводимость чистого прошлого от любого проходящего в представлении настоящего, то оказывается, что это чистое прошлое распадается иным путем, а круг, где слишком просто распределялось различие и повторение, разрушается. Таким образом, второй синтез времени, объединявший Эроса и Мнемозину (Эрос как искатель воспоминаний, Мнемозина как сокровище чистого прошлого), превосходит себя или выливается в третий синтез, выявляющий в *форме пустого времени* десексуализированный инстинкт смерти и сущностно амнезийное нарциссическое Я. И как в этих иных значениях предотвратить оспаривание обоснования силами разногласия и смещения, самого симулякра, опрокидывающими ложные дистрибуции, лже-распределения, а также ложный круг и лже-лотерею? Мир обоснования заминирован тем, что он стремится исключить — всасывающим и распыляющим его симулякром. Обоснование в своем первом значении причисляет себя к Идее, наделяя ее недостающей тождественностью, обретаемой лишь благодаря тому, что она стремится доказать. Идея не содержит в себе тождество, подобно тому как процесс ее актуализации не объясняется подобием. Под "одинаковым" Идеи рокошет вся множественность. Несомненно, описание Идеи как субстанциальной множественности, несводимой к одинаковому или Единому, показало, каким образом достаточное основание способно порождать себя самое, независимо от требований представления, в ходе множественного

330

как такового, определяя соответствующие Идеи части, связи и особенности в тройном обликах принципа определмости, взаимоопределения и полного определения. Но на каком же именно фоне рождается и развивается множественное основание, в какую необоснованность погружается, какая игра, какая лотерея нового типа порождает его особенности и дистрибуции, несводимые ко всему рассмотренному нами? Короче, *достаточное основание, обоснование удивительно коленчато*. С одной стороны, оно склоняется к тому, что обосновывает, к формам представления. Но с другой стороны, оно уклончиво, погружается в необоснованность по ту сторону обоснования, противящегося любым формам и не поддающегося представлению. Если различие — невеста, Ариадна, она переходит от Тезея к Дионису, от обосновывающего принципа к всеобщему "краху". Ведь обосновывать, значит определять неопределенное. Но это не простое действие. Когда дается определение, оно не ограничивается приданием формы, информированием материалов в виде категорий. Что-то поднимается со дна на поверхность, не обретая формы, скорее, проскальзывая между формами, — автономное безликое существование, неформальная основа. Это дно, оказавшееся на поверхности, называется глубиной, бездонностью. Наоборот, отражаясь в нем, формы распадаются, любая модель рассыпается, все лики умирают; сохраняется лишь абстрактная линия как абсолютно адекватное определение неопределенного — молния, равная тьме; кислота, равная основанию; различие, адекватное тьме в целом: чудовище. (Определение, не противостоящее неопределенному и не ограничивающее его). Вот почему пары материя-

форма совершенно недостаточно для описания механизма детерминации; материя уже информирована, форма неотделима от смоделированного *species** или *morphe***, система защищена категориями. Действительно, эта пара — целиком внутри представления, она определяет его первоначальное состояние, зафиксированное Аристотелем. Ссылки на дополнительную силу и содержания как достаточного основания формы, материи и их объединения — уже прогресс. Но еще глубже и опаснее пара: абстрактная линия — бездонность, разрушающая материалы и разбивающая смоделированное. Мышление как чистая детерминация, абстрактная линия, должно столкнуться с бездонностью неопределенного. Неопределенность, бездонность — в то же время и свойственное мышлению животное начало, врожденность мышления: не та или иная животная форма, но глупость. Ведь если мышление мыслит лишь насильно, под принуждением, оставаясь тупым, пока ничто не заставляет его мыслить, не значит ли это, что его побуждает мыслить и существование глупости, учитывая, что

331

оно не мыслит без принуждения? Повторим вслед за Хайдеггером: "Нас в наибольшей мере заставляет задуматься то, о чем мы еще не думаем". Мышление — наивысшая детерминация, противовес глупости как адекватной ей неопределенности. Глупость (а не ошибка) — наибольшее бессилие мышления, но и источник его высшей власти над тем, что заставляет мыслить. Таково чудесное приключение Буvara и Пекюше, или игра бессмыслицы и смысла³. В результате неопределенное и определение остаются равными, не продвигаясь вперед, всегда равными друг другу. Странное повторение возвращает их к прялке или, скорее, все той же паре на двоих. Шестов усматривал в Достоевском выход, то есть завершение и исход из *Критики чистого разума*. Позвольте нам на мгновение увидеть в Буваре и Пекюше выход из *Рассуждения о методе*. *Cogito* — это глупость? Это с необходимостью нонсенс в той мере, в какой само это предположение претендует на смысл. Но это и бессмыслица (как показал Кант) в той мере, в какой определение *Я мыслю* претендует на непосредственную соотнесенность с неопределенным существованием *Я существую*, не придавая форму определению неопределенного. Субъект картезианского *cogito* не мыслит, у него лишь есть возможность мыслить; он тупо уперся внутри этой возможности. Ему недостает формы определимого: не специфики, не специфической формы информации материи, не памяти, информирующей настоящее, но чистой пустой формы времени. Пустая форма времени вводит, учреждает Различие в мышление, исходя из которого мыслится различие неопределенного и определения. Оно располагает по обе стороны от себя Я, расколотое абстрактной линией, и пассивный мыслящий субъект, вышедший из созерцаемой им бездонности. Оно побуждает мышление мыслить, ведь мышление мыслит лишь посредством различия, вокруг этой точки исчезновения. Различие, или форма определимого, заставляет работать мысль, то есть механизм неопределенного и определения в целом. Подобно живописи, теория мышления нуждается в революционном переходе от репрезентации к абстрактному искусству; таков предмет теории мышления вне образности.

Репрезентация, особенно доведенная до бесконечности, пронизана предчувствием бездонного. Но становясь бесконечной, чтобы взять на себя различие, она представляет бездонное как

³ Не следует задаваться вопросом, глупы ли сами Бувар и Пекюше. Вопрос вовсе не в этом. Замысел Флобера — не психологический, но энциклопедический и "критический". Проблема глупости поставлена философично, как трансцендентальная проблема связей глупости и мышления. В одном и том же раздвоенном или, скорее, повторенном мыслящем существе речь идет одновременно о глупости как *способности* и *способности* не переносить глупость. В лице Шопенгауэра Флобер здесь обретает учителя.

совершенно недифференцированную пропасть, универсальность без различия, безразличное черное ничто. Ведь репрезентация сначала соединила индивидуацию с формой Я и материей мыслящего субъекта. Действительно, Я для нее — не только высшая форма индивидуации, но и принцип узнавания и идентификации любого индивидуального суждения, направленного на вещи: "Все тот же воск..." Репрезентация требует, чтобы *каждая индивидуальность была личной (Я), а каждая особенность — индивидуальной (Мыслящий субъект)*. Итак, там где перестают говорить Я, прекращается и индивидуация, а там, где кончается индивидуация, кончается и всякая возможность особенного. Исходя из этого, лишенное основы вынуждены представлять как лишенное всякого различия — ведь у него нет ни индивидуального, ни особенного. Это еще заметно у Шеллинга, Шопенгауэра, даже первого Диониса из *Рождения трагедии*: их лишенное основы не переносит различия. Между тем мыслящий субъект как пассивный мыслящий субъект — лишь одно из событий, происходящих в предварительных полях индивидуации: он воспринимает и созерцает факторы индивидуации такого поля и формируется в точке пересечения их рядов. Аналогично, Я как треснувшее Я пропускает все Идеи, определенные своими особенностями, в свою очередь предваряющие поля индивидуации. Индивидуация как индивидуирующее различие — до-Я, до-мыслящий субъект в той же мере, в какой особенность как дифференциальная детерминация доиндивидуальна. Мир *безличных индивидуаций и доиндивидуальных особенностей* — таков мир *Безличного*, или "их", несводимый к повседневной банальности; напротив, это мир, где готовятся встречи и пересечения, последний лик Диониса, истинная природа глубинного и бездонного, превосходящая репрезентацию и вызывающая симулякры. (Гегель упрекал Шеллинга за погружение в безразличную ночь, где все кошки серы. Но когда в усталости и тоске нашего необразного мышления мы шепчем "о, кошки", "они преувеличивают" и т. д., по спине у нас так и бегают мурашки предчувствия различий; тьма эта столь дифференцирована и дифференцирующа, хотя и не идентифицирована, едва или вовсе не индивидуирована; столько различий и особенностей агрессивно распределяются; столько симулякров встают в этой ночи, ставшей бессонной, чтобы составить мир "безличного" и "их")⁴. Необоснованность лишена различий, хотя и кишит ими — такова крайняя иллюзия, внешняя иллюзия репрезентации как результат всех внутренних иллюзий. И что такое Идеи с их учреждающей множественностью, как не муравьи, вползающие и выползающие из трещины Я?

⁴ Артур Адамов написал об этом прекрасную пьесу: Adamov A. *La grande et la petite manoeuvre* // Theatre I. P., 1950.

Симулякр — это система, в которой различное соотносится с различным посредством самого различия. Такие системы интенсивны; они глубинно укоренены в сущности интенсивных количеств, коммуницирующих посредством различий. Наличие условий подобной коммуникации (малое различие, близость и т. д.) должно побудить нас уверовать не в предварительное условие подобия, но лишь в частные свойства интенсивных количеств как делящихся, но не делящихся без изменения сущности в соответствии со свойственным им порядком. Что касается подобия, оно представляется нам результатом функционирования системы, подобно "эффекту", который ошибочно принимают за причину или условие. Короче, систему симулякра необходимо описывать посредством понятий, изначально кажущихся совершенно отличными от категорий репрезентации: 1) глубина, *spacium*, где образуются интенсивности; 2) формируемые ими расходящиеся ряды, очерченные ими поля индивидуации (факторы индивидуации); 3) связывающий их "темный предшественник"; 4) соединения, внутренние переключки, последующие вынужденные движения; 5) учреждение в системе пассивных мыслящих субъектов и субъектов-личинок, а также формирование чистых пространственно-

временных динамизмов; 6) качества и пространства, виды и органы, формирующие двойную дифференциацию системы и перекрывающие предыдущие факторы; 7) центры упаковки, свидетельствующие, тем не менее, о стойкости этих факторов в развернутом мире качеств и пространств. Система симулякра утверждает расхождение и смещение; единственное соединение, единственное совпадение всех рядов — поглощающий их бесформенный хаос. Ни у одного ряда нет преимущества перед другими, ни один не обладает тождеством образца либо подобием копии. Ни один не противостоит другому и не аналогичен ему. Каждый состоит из различий и коммуницирует с другими посредством различий различий. Венчающие анархии заменяют иерархии репрезентации; кочевые дистрибуции — оседлые дистрибуции репрезентации.

Мы видели, каким образом эти системы являются местом актуализации Идей. Идея в этом смысле не едина и не множественна: это множественность, состоящая из дифференциальных частей, дифференциальных связей между частями и особенностей, соответствующих этим связям. Три измерения — части, связи и особенности — составляют три аспекта множественного основания: определяемость или принцип количественности, взаимоопределение или принцип качественности, полная детерминация или принцип потенциальности. Все три проецируются на идеальное

334

темпоральное измерение постепенной детерминации. Следовательно, существует эмпиризм Идеи. В самых разных случаях мы должны задаться вопросом, действительно ли перед нами идеальные элементы — нефигуративные, нефункциональные, но взаимоопределяемые в системе дифференциальных отношений (нелокализуемые мыслительные связи). Например: являются ли таковыми физические частицы, и какие именно? относится ли это к биологическим генам? к фонемам? Мы также должны спросить себя, какая дистрибуция особенностей, какое распределение особенных и регулярных, примечательных и обычных точек соответствует ценности отношений. Особенность — исходная точка ряда, распространяющаяся на все обычные точки системы вплоть до приближения к другой особенности; последняя порождает другой ряд, то сходящийся, то расходящийся с первым. Идея обладает силой утверждения расхождения, устанавливает своего рода переключку между расходящимися рядами. Вероятно, для самой философии понятия особенного и регулярного, примечательного и обычного имеют гораздо большее онтологическое и эпистемологическое значение, чем понятия истинного и ложного, соотносящиеся с представлением; ведь то, что называют смыслом, зависит от различения и дистрибуции вспыхивающих точек в структуре Идеи. Таким образом, постепенная определимость самой Идеи связана с действием взаимоопределения с точки зрения связей и полным определением с точки зрения особенностей. Это действие дифференциального в Идее; оно пронизывает Идею как множественность, формируя метод *речи-заменителя* (им искусно пользовался Лейбниц, хотя и подчинял его нелегитимным условиям сходимости, еще свидетельствующим о давлении требований представления).

Определенная таким образом Идея совершенно лишена актуальности. Это чистая виртуальность. В виртуальных множественностях Идей сосуществуют все дифференциальные связи в силу их взаимоопределения, все распределения особенностей в силу их полной детерминации, в соответствии с присущим им порядком. Но Идеи в первую очередь воплощаются в полях индивидуации: интенсивные ряды факторов индивидуации упаковывают мыслительные, сами по себе доиндивидуальные особенности; переключки между рядами задействуют идеальные связи. И здесь также Лейбниц чрезвычайно проницательно подметил и показал, что индивидуальные сущности формируются на фоне этих связей и особенностей. Затем Идеи актуализуются в видах и частях, качествах и пространствах, покрывающих и распаковывающих поля индивидуации. Дифференциальные связи генов образуют вид, подобно тому как

актуализированные доиндивидуальные особенности формируют органы и протяженность тела. Следует тем не

335

менее подчеркнуть абсолютное условие несходства: вид или качество не похожи на актуализируемые ими дифференциальные связи, а органы несходны с особенностями. Сходны возможное и реальное, но вовсе не виртуальное и актуальное. Подобно тому, как Идея несводима к тождеству и не обладает какой-либо тождественностью, воплощение и актуализация Идеи не прибегают к сходству и не могут рассчитывать на подобие. Если действительно оба аспекта *дифференциации* образованы видами и органами, качествами и пространствами, или, скорее, спецификацией и расчленением, квалификацией и объемом понятий, то можно сказать, что Идея актуализируется посредством дифференциации. Актуализироваться для нее значит дифференцироваться. Таким образом, сама по себе, в своей виртуальности, она совершенно недифференцирована. Тем не менее, она вовсе не индетерминирована: напротив, она полностью дифференцирована. (В этом смысле виртуальное — вовсе не смутное понятие; оно обладает полной объективной реальностью; оно вовсе не совпадает с возможным, которому недостает реальности. Итак, возможное — модус тождественности понятия в представлении, тогда как виртуальное — модальность дифференциального внутри Идеи). Необходимо придать самое существенное значение "разделительной черте" ц/с как символу Различия: дифференцировать и дифференсировать. Система в целом, осуществляющая воплощение и актуализацию Идеи, должна быть выражена комплексным понятием "(неди)-дифференциация". У каждой вещи есть как бы две непарные, асимметричные и несхожие "половины" — обе половины Символа, каждая из которых, в свою очередь, делится надвое: мыслительная половина, погруженная в виртуальное, состоит, с одной стороны, из дифференциальных связей, с другой — из соответствующих особенностей; актуальная половина состоит, с одной стороны, из актуализирующих эти связи качеств, с другой — из частей, актуализирующих эти особенности. Стыковку двух этих больших несхожих половин обеспечивает индивидуация. Вопрос о *ens omni modo determinatum* следует поставить так: в Идее вещь может быть полностью детерминирована (дифференцирована), и все же испытывать нехватку детерминаций, составляющих актуальное существование (она недифференсирована, еще даже не подверглась индивидуации). Если мы называем "отчетливым" полностью дифференцированное состояние Идеи, а формы количественной и качественной дифференциации — "ясными", то должны отказаться от правила пропорциональности ясного и отчетливого:

336

Идея сама по себе отчетливо-темная. И тогда она — дионисийская (в отличие от ясного-и-отчетливого аполлоновского представления) в своей сохраняемой и охраняемой темной зоне; в недифференцированности, которая тем не менее прекрасно дифференцирована; в доиндивидуальном, являющемся при этом особенным. Ее непроходящее опьянение — темное отчетливое, двойной цвет, которым философ изо всех сил дифференцированного бессознательного окрашивает мир.

Усматривать в задачах промежуточное субъективное состояние, через которое должно пройти наше фактически ограниченное познание — ошибка. Эта ошибка освобождает отрицание, искажает диалектику, подменяя (не)-бытие задачи не-бытием негативного. "Проблематичное" — состояние мира, измерение системы и даже ее горизонт, очаг: оно указывает именно на объективность Идеи, реальность виртуального. Задача как таковая полностью детерминирована, ей свойственна дифференцированность в той мере, в какой ее соотносят с полностью позитивными условиями — хотя она еще и не "решена" и тем самым остается недифференсированной. Или, скорее, она решена, как только поставлена и определена, но все же объективно сохраняется в порожденных ею решениях, сущностно отличаясь от них. Вот почему метафизика дифференциального исчисления обретает свое истинное значение, уходя от антиномии конечного и бесконечного в воспроизведении

ради появления в Идее в качестве первого принципа теории задач. Такое состояние Идей-задач со множеством сосуществующих разновидностей, детерминациями частей, дистрибуциями подвижных особенностей и формированием вокруг последних идейных рядов мы назвали *озадаченностью*. Слово "озадаченность" означает здесь вовсе не состояние сознания. Мы называем *усложнением* состояние хаоса, удерживающего и включающего все актуальные интенсивные ряды, соответствующие воплощающим их и утверждающим расхождению идейным рядам. Хаос также вбирает в себя бытие задач, придавая всем формирующимся в нем системам и полям устойчивую ценность проблематичного. Мы называем *импликацией* состояние интенсивных рядов как коммуницирующих посредством различий, перекликающихся при формировании полей индивидуации. Каждый ряд "имплицирован" другими, которые в свою очередь имплицированы им; они составляют "упаковывающее" и "упакованное", "решающее" и "решенное" системы. Наконец, мы называем *экспликацией* состояние качеств и пространств, покрывающих и распаковывающих систему между основными рядами: здесь вырисовываются дифференциации, интеграции, определяющие конечное решение в целом. Но такие *центры упаковки* все

337

еще свидетельствуют о стойкости задач, или об устойчивости ценностей импликации в ходе их объяснения и решения (*репликации*).

Мы видели это в психических системах применительно к Другому. Другой не совпадает с имплицированными в систему факторами индивидуации, но в какой-то мере "представляет", замещает их. Действительно, среди распакованных качеств и пространств воспринимаемого мира он упаковывает, выражает возможные миры, не существующие вне своего выражения. Тем самым он свидетельствует об устойчивых ценностях импликации, придающих ему сущностную функцию в представляемом мире восприятия. Ведь если Другой уже предполагает организацию полей индивидуации, он является при этом условием нашего *восприятия* в этих полях различных объектов и субъектов; мы воспринимаем их как индивидов — в различных отношениях узнаваемых, идентифицируемых. То, что Другой — собственно говоря никто, не вы и не я, означает, что это — структура, которой в различных мирах восприятия просто соответствуют разные термины: я для вас в вашем мире, вы для меня — в моем. Но недостаточно видеть в другом особую специфическую структуру мира восприятия вообще; на самом деле это структура, обосновывающая и обеспечивающая самое функционирование этого мира в целом. Ведь понятия, необходимые для описания этого мира — форма-содержание, сторона-целостность объекта, глубина-длина, горизонт-очаг и т. д. — были бы пусты и неприменимы, если бы не было Другого, выражающего возможные миры, где то, что (для нас) остается в глубине, одновременно пред-воспринимается или подразумевается как возможная форма, или глубина, как возможная длина и т. д. Выделение объектов, переходы как разрывы, переход от одного объекта к другому, факт наличия чего-то имплицированного, всегда требующего дополнительного объяснения, раскрытия — все это оказывается возможным лишь благодаря структуре-другому и ее перцептивной выраженности. Короче, структура-другой обеспечивает индивидуацию воспринимаемого мира. Не Я, не мыслящий субъект — они, напротив, нуждаются в этой структуре для восприятия в качестве индивидуальностей. Дело происходит так, как будто Другой *вводит факторы индивидуации и доиндивидуальные особенности в границы объектов и субъектов*, которые теперь подлежат репрезентации как воспринятые или воспринимающие. В такой степени, что для нахождения факторов индивидуации в интенсивных рядах и доиндивидуальных особенностях, представленных в Идее, нужно пройти этот путь в обратном направлении и, отталкиваясь от осуществляющих структуру-другой субъектов, вернуться к самой этой структуре, то есть постичь Другого как

338

не являющегося Никем, потом пойти еще дальше, пройти изгиб достаточного основания, достичь тех областей, где структура-другой уже не работает, вдали от обусловленных ею объектов и субъектов, чтобы позволить особенностям развернуться, распределиться в чистой Идее, а факторам индивидуации — разместиться в чистой интенсивности. В этом смысле, действительно, мыслитель неизбежно одинок, он — солипсист.

Откуда же берутся Идеи, их многообразные связи и дистрибуции особенностей? Здесь мы снова идем по дороге, делающей поворот, где "разум" погружается в потустороннее.

Первопричина всегда отождествлялась с божественной одинокой игрой. Но играть можно по-разному, человеческие коллективные игры не похожи на эту божественную одинокую игру. Мы можем по многим признакам противопоставить два вида игры, человеческий и идеальный. Во-первых, человеческая игра предполагает наличие предшествующих категорических правил. Далее, в результате таких правил определяется вероятность, то есть "гипотезы" проигрыша и выигрыша. В-третьих, эти игры никогда не утверждают случайность в целом, но, напротив, дробят ее, стремясь каждый раз избежать случайности, исключить из нее следствие хода, с необходимостью связывая тот или иной выигрыш либо проигрыш с гипотезой. Вот почему, наконец, человеческая игра прибегает к оседлым дистрибуциям: действительно, категорическое предварительно правило играет роль инварианта Одинакового, обладая метафизической и моральной необходимостью; оно подводит под него противоположные гипотезы, соответствующие численно различающимся рядам ударов, бросков, метаний, производящим дистрибуцию этих гипотез; а следствия, результаты ходов распределяются согласно последствиям, следуя гипотетической необходимости, то есть осуществленной гипотезе. Такова оседлая дистрибуция с закрепленным разделением распределенного в соответствии с долями, определенными согласно правилу. Этот человеческий, ложный прием игры не скрывает своих предпосылок: это моральные предпосылки, гипотеза наличия Добра и Зла; игра же — обучение нравственности. Образец такого рода плохой игры — пари Паскаля с его способом дробления случайности, раздачи ее кусков ради распределения способов человеческого существования согласно никогда не подвергающемуся сомнению неизменному правилу существования Бога. Но от платоновской лотереи до лейбницевской шахматной игры в *О глубинном происхождении вещей* присутствует все та же концепция игры, целиком вписанная в систему необходимого, гипотетического и гипотетической необходимости (категорический или аподиктический принцип, гипотеза, следствие). Эта игра уже сливается с применением репрезентации, представляет

339

все ее элементы, высшее тождество принципа, оппозицию гипотез, подобие различных числовых бросков, пропорциональность соотношения следствия и гипотезы.

В мире представления нам труднее всего понять, невозможно применить совершенно другую, божественную игру, о которой, быть может, говорит Гераклит, Малларме упоминает с таким религиозным страхом и раскаянием, а Ницше — столь решительно⁵. Во-первых, нет предсуществующего правила, игра идет по собственному правилу. В такой мере, что каждый раз случайность в целом единовременно утверждается необходимо победным ударом. Ничто не исключается из игры: следствие вовсе не изымается из случайности посредством гипотетической необходимости, якобы связывающей его с определенным фрагментом; напротив, следствие адекватно случайности в целом, удерживающей и подразделяющей все последствия. Тогда уже нельзя говорить, что различные ходы численно различимы: каждый необходимо победный ход влечет за собой воспроизведение броска по другому правилу, вновь выделяющему все свои следствия из последствий предыдущего.

Каждый раз различные ходы различаются не численно, но *формально*, так как различные правила — формы одного и того же онтологического броска, единого во всех случаях. И различные последствия распределяются уже не согласно дистрибуции осуществляемых ими гипотез, но самостоятельно, в открытом пространстве единственного, неразделимого

броска: вместо оседлой дистрибуции — бродячая. Вместо раздробленной, ограниченной, надломанной усилиями людей игры — чистая Идея игры как таковой. (Какая человеческая игра ближе всего к такой одинокой божественной игре? Как говорит Рембо, ищите Х, произведение искусства). Итак, у представленных в Идее изменений связей и дистрибуций особенностей нет иного источника, кроме такого рода формально отчетливых правил единого онтологического броска. Это точка, где первопричина оборачивается отсутствием истока (в вечно смещенном круге вечного возвращения). Алеаторическая точка всегда одинаково перемещается по всем игральным костям. Разные броски, изобретающие собственные правила, делающие единственный ход, наделенный множеством форм и вечным возвращением — это вопросы-императивы, предполагающие один

5 См.: Fink E. *Le jeu comme symbole du monde*. P., 1960; Alexos K. *Vers la pensee planetaire*. P., 1964. В отличие от той точки зрения, которую мы пытаемся изложить, авторы стремятся различить божественную и человеческую игру ради выведения формулы того, что они, следуя Хайдеггеру, называют "онтологическим различием".

340

единственный вечно неудовлетворительный ответ, оставляющий их открытыми. Они движут идеальными задачами, чьи связи и особенности определяют. Посредством подобных задач они вызывают последствия, то есть дифференцированные решения, воплощающие связи и особенности. Таков мир "воли": между случайными утверждениями (решающие вопросы-императивы) и возникшими итоговыми утверждениями (случаи окончательных решений или резолюций) разворачивается позитивность Идей в целом. Вместо соотношения гипотетическое-категоричное — проблематичное-императивное; вместо пары Одинаковое-представление — различие и повторение. Жребий брошен против неба, со всей силой смещения алеаторической точки и императивных точек, подобных молниям, образующих на небесах идеальные созвездия-задачи. Они падают на землю со всей силой победоносных решений возвратного броска. Это игра на двух столах. И как же не быть трещине на границе, на стыке столов? Как узнать на первом — самотождественное субстанциальное Я, на втором — себе подобный континуальный мыслящий субъект? Исчезло тождество игрока, а также подобие расплачивающегося за последствия и воспользовавшегося ими. Трещина, стык — форма пустого времени, Вертел, на который нанизываются случаи. С одной стороны, лишь разбитое этой пустой формой Я. С другой — только пассивный, навсегда распавшийся в пустой форме мыслящий субъект. Расколотому небу вторит разбитая Земля. "О небо надо мною, ты чистое! Ты — бездна света!... — что ты — паркет для божественных случаев, что ты — божественный стол для божественных костей и игроков в кости!"⁶. На что отвечают с другого стола: "Если я когда-либо за божественным столом земли играл в кости с богами, так что земля содрогалась и трескалась и выбрасывала огненные потоки, — ибо земля есть божественный стол, дрожащий от новых творческих слов и божественных ударов..." Тем не менее ни расколотое небо, ни разбитая земля не переносят негативного, исторгают его через то, что раскалывает или разбивает их, выталкивают все формы отрицания, представляющие именно нечестные игры — "Вам не удалось метание. Но, что из этого! Вы игроки в кости. Вы не научились играть и насмехаться так, как нужно играть и насмехаться!"

Мы постоянно предлагали дескриптивные понятия — описывающие актуальные ряды либо виртуальные Идеи, или же ту бездонность, из которой все проистекает. Но: интенсивность-подключение-резонанс-вынужденное движение; дифференциал и

6 Ницше Ф. *Так говорил Заратустра*. С. 132, 134. Две последующие цитаты: С. 189, 231. 341

особенность; компликация-импликация-экспликация; дифференциация-индивидуация-дифференциация; вопрос-задача-решение и т. д. вовсе не образуют перечень категорий. Открытие списка категорий в принципе — тщетная претензия; можно сделать это фактически, но не принципиально. Ведь категории принадлежат миру представления, где образуют формы дистрибуции, согласно которым Бытие распределяется между сущими согласно правилам оседлой пропорциональности. Вот почему философия часто испытывала соблазн противопоставления категориям сущностно иных понятий, действительно открытых, свидетельствующих об эмпирическом, плюралистическом смысле Идеи: "экзистенциальные" вместо "сущностных", прецепты вместо концептов — либо перечень эмпирико-идейных понятий, как у Уайтхеда, превращающих *Process and Reality** в одну из величайших книг современной философии. Подобные понятия, которые следует называть "фантастическими" в той мере, в какой они применяются к фантазмам и симулякрам, со многих точек зрения отличаются от категорий представления. Во-первых, они — условия реального, а не лишь возможного, опыта. Именно в этом смысле, не выходя за обусловленные рамки, они объединяют обе столь неудачно разъединенные части Эстетики — теорию форм опыта и теорию произведения искусства как экспериментирования. Но этот аспект еще не позволяет нам определить, в чем состоит сущностное различие между двумя типами понятий. Дело в том, что, во-вторых, эти типы присущи совершенно разным, несводимым и несовместимым дистрибуциям: оседлым дистрибуциям категорий противостоят производимые фантастическими понятиями кочевые дистрибуции. Действительно, последние не универсальны, подобно категориям; это и не *hic et nunc***, *now here****, наподобие различного, к которым применяются категории в представлении. Это комплексы пространства и времени, несомненно, переносимые повсюду, но при условии навязывания собственного пейзажа, установки палатки там, где они ненадолго останавливаются, то есть это объекты не узнавания, но сущностной встречи. Несомненно, лучшее слово для их обозначения изобретено Сэмюэлом Батлером — *erewhon*⁷. *Эмо erewhon*. Кант живо предчувствовал подобные понятия, причастные фантастике воображения, несводимые к универсальности концепта и частному здесь и сейчас. Ведь если происходит синтез различного здесь и сейчас, если единицы синтеза, или категории — континуальные универсалии, обуславливающие любой возможный опыт, то комплексы ощущений —

⁷ Erewhon Батлера представляется нам не просто замаскированным *no-where*, но и подрывом *now-here*.

априорные детерминации пространства и времени, дисконтинуально переносимые в любое место и время реальные комплексы мест и моментов. Кантовский комплекс ощущений обрел бы силу и превзошел себя в концепции дифференциальной Идеи, если бы не остался необоснованно подчиненным категориям, сводящим его к состоянию простого опосредования в мире представления. А еще дальше, по ту сторону представления, мы предполагаем наличие целой проблемы Бытия — аналогии или однозначности в конечном счете? — введенной категориальными различиями и фантастическими-, кочевыми понятиями, способом распределения бытия между бытующими.

* * *

Когда мы рассматриваем повторение как объект представления, мы постигаем его посредством тождества, а также объясняем негативным способом. Действительно, тождественность понятия не определяет повторение, если негативная сила (ограничение или противопоставление) одновременно не препятствует спецификации, дифференциации концепта в силу его множественности. Как мы видели, материя объединяет оба этих признака: обусловить существование абсолютно тождественного понятия в стольких экземплярах, сколько "случаев" или "казусов" наличествует; воспрепятствовать

дальнейшей спецификации этого понятия из-за его естественной бедности, или его естественного бессознательного, отчужденного состояния. Таким образом, материя — тождество духа, то есть концепт, но концепт отчужденный, лишенный самосознания, вне себя. Сущностное свойство представления — быть моделью голого материального повторения, постигаемого посредством Одинакового и объясняемого через негативное. Но если в представлении повторение представляется лишь в таком виде, и даже тогда не может не быть противоречивым, не является ли это еще одной антиномией представления? Ведь эта материальная модель — голая и, собственно говоря, немислимая. (Как может сознание представить себе бессознательное, обладая только лишь присутствием?) Тождественные элементы повторяются только при условии независимости "случаев", дисконтинуальности "разов", в результате чего одно появляется лишь тогда, когда другое исчезает: повторение представления происходит и одновременно вынуждено происходить. Или скорее оно вовсе не происходит. При этих условиях оно не может происходить само по себе. Вот почему, чтобы представить представление, нужно там и сям поместить созерцательные души, пассивные Я, под-репрезентативные синтезы, габитусы, способные втиснуть случаи или элементы друг в друга, чтобы затем восстановить их в пространстве и времени сохранения, присущем самой репрезентации. И последствия этого весьма важны: так как такое сжатие-различие, то есть изменение созерцательной души, а именно то самое изменение, единственная модификация, после которой она умирает, то представляется, что наиболее материальное повторение осуществляется лишь благодаря и посредством различия, выключенного у него под напряжением; благодаря и посредством души, выманивающей различие у повторения. Таким образом, повторение представлено лишь при условии совсем иной душевной сущности — созерцательной, усваивающей, но не представляющей и представляемой. Действительно, материя населена, она обросла подобными душами, придающими ей плотность, без которой на ее поверхности не происходило бы каких-либо голых повторений. И не подумайте, что сокращение внешне по отношению к сжимаемому, различие — к повторению: это его компонент, составная часть, та глубина, без которой ничего не повторялось бы на поверхности.

Тогда все меняется. Если различие — необходимая (глубинная) часть поверхностного повторения, выключенная у него, то следует выяснить, в чем же состоит это различие. Различие — это сокращение, но в чем оно заключается? Не является ли само сокращение наиболее сжатым, напряженным уровнем прошлого, сосуществующего с мыслящим субъектом на всех уровнях, ступенях разрядки? Ежемоментно — все прошлое, но разных уровней и ступеней; настоящее же — наиболее сжатый, напряженный из них. Такова великолепная бергсоновская гипотеза. Тогда различие настоящего — уже не различие, выключенное у поверхностного повторения мгновений, намечающего ту глубину, без которой оно не существовало бы. Теперь ради себя самой разворачивается сама глубина. Повторение — уже не повторение внешних последовательных элементов или частей, но сосуществующая на различных уровнях и ступенях целостность. Различие уже не выключено у элементарного повторения, но находится между ступенями или уровнями всегда целостного и обобщающего повторения; оно перемещается и преобразуется в зависимости от уровня, каждый из которых содержит особенности как свойственные ему привилегированные точки. И как же назвать элементарное, мгновение за мгновением, повторение, если не самым расслабленным уровнем тотального повторения? Что сказать о выключенном у элементарного повторения различии кроме того, что оно, напротив, — наиболее напряженный уровень тотального повторения? И вот уже само различие заключено между двумя повторениями: между поверхностным повторением тождественных, мгновенных, сжимающихся внешних элементов и глубинным повторением внутренней целостности вечно

изменчивого прошлого, наиболее напряженным уровнем которого оно и является. Таким образом, различие двулико, у временного синтеза — два аспекта: первый, Габитус, устремлен к первому повторению, возможному благодаря ему; второй, Мнемозина, открыт второму повторению, результатом которого является.

Итак, можно в равной степени утверждать, что у материального повторения есть пассивный тайный субъект: он ничего не делает, но все происходит в нем; либо существует два повторения, материальное и более внешнее. Быть может, несправедливо приписывать Памяти все признаки другого, даже если понимать под памятью трансцендентальную способность чистого прошлого, столь же изобретательного, сколь и запоминающего. Тем не менее память — первый лик возникновения противоположных признаков двух повторений. Первое — повторение одинакового, его различие отнято или выключено; второе — Различного, включающее различие. У первого — зафиксированные термины и места, второе сущностно содержит смещение и маскировку. Первое негативно за недостатком, второе позитивно благодаря избытку. Первое — элементы, случаи и разы, внешние части; второе — внутренние изменчивые целостности, ступени и уровни. Первое фактически последовательно, второе по праву сосуществует. Первое статично, второе динамично. Первое экстенсивно, второе интенсивно. Первое — обычное, второе — примечательное, особенное. Первое горизонтально, второе вертикально. Первое распаковано, требует объяснения; второе упаковано, нуждается в интерпретации. Первое — повторение равенства и симметрии в *результате*, второе — неравенства и асимметрии в *причине*. Первое — точное, механическое, второе — избирательное, свободное. Первое — голое повторение, маскируемое лишь в дополнение, потом; второе — одетое повторение, чьи маски, смещения и переодевания — первые, последние и единственные элементы.

Из подобного противопоставления признаков следует извлечь два следствия. Во первых, на понимание повторения посредством Одинакового и его объяснение негативным путем претендуют с единой точки зрения, одновременно. Для философии повторения это бессмыслица, точно соответствующая той, что компрометировала философию различия. Действительно, понятие различия определяли, обращаясь к моменту или способу вписанности последнего в понятие вообще; таким образом, смешивали концепт различия с просто концептуальным различием; включали его в тождество, тогда как концепт вообще — лишь развернутый при воспроизведении принцип тождества. Со своей стороны, повторение соответственно уже не могло определяться лишь как неконцептуальное различие концепта; такое определение, разумеется, все еще предполагало тождественность понятия для повторяющегося; но вместо

345

того, чтобы вписывать различие в концепт, оно ставило его вне концепта как различие числовое, ставя сам концепт вне себя как существующий в числе экземпляров, соответствующем численно различным разам или случаям. Таким образом, оно обращалось к внешней силе, форме внешнего, способной вывести различие из тождественного понятия, а тождественное понятие — из себя, блокируя его спецификацию, подобно недавно упомянутой внутренней силе или форме внутреннего, способной ввести различие в концепт, а концепт — в себя самого посредством длящейся спецификации. Итак, предполагаемая тождественность понятия одновременно, с одной точки зрения интегрировала, интериоризировала различие как различие концептуальное, и, напротив, повторение — как различие кореллятивное, но непонятное, объясненное негативным путем либо посредством нехватки. Но если в этой цепи бессмыслицы все связано, все должно быть также связано и в восстановлении различия и повторения. Идея — не понятие; она отличается от тождественности понятия как вечно позитивная дифференциальная множественность; вместо репрезентации различия путем его подчинения тождественному понятию, а затем — подобию в восприятии, оппозиции предикатов, аналогии в суждении, она освобождает его, заставляя развиваться в

позитивных системах, где различное соотносится с различным, превращая децентрализацию, разрозненность, расхождение в объекты утверждения, ломающие рамки концептуальной репрезентации. Но сила повторения в смещении и маскировке, а различия — в расхождении и смещении центра. Первая не меньше второй принадлежит Идее, так как у Идеи не больше внутреннего, чем внешнего (она — *erewhon*). Идея превращает различие и повторение в одну и ту же задачу. Существует присущий Идее избыток, преувеличение Идеи, превращающий различие и повторение в объединенный объект, "синхронность" Идеи. Концепт необоснованно пользуется таким избытком Идеи, изменяя и искажая его: действительно, концепт делит мыслительный избыток на две доли — концептуальное и неконцептуальное различие; становления-равенства или становления-сходства с самоидентичностью понятия и недостаточного условия, все еще предполагающего то же, но заблокированное, тождество. Тем не менее, если мы зададимся вопросом, что блокирует концепт, то убедимся, что это вовсе не нехватка, недостающее, противоположное. Это и не номинальное ограничение концепта; не естественное безразличие пространства и времени; а также не духовная оппозиция бессознательного. Высшую позитивность, останавливающую концепт, либо переворачивающую требования репрезентации, всегда образует избыток Идеи. И одновременно, с единой точки зрения различие перестает сводиться к просто кон-

346

цептуальному различию, а повторение завязывает самую глубокую связь с различием, находя позитивный принцип как для себя, так и для этой связи. (Кроме памяти, видимый парадокс *инстинкта смерти*, несмотря на свое наименование, изначально представляется нам как бы наделенным двойной функцией: понимать всю силу различия в повторении и одновременно самым положительным, избыточным образом передавать повторение). Второе следствие заключается в том, что недостаточно противопоставлять два повторения, одно — материальное и голое, в соответствии с тождеством и нехваткой концепта, другое — психическое, метафизическое и одетое, в соответствии с различием и избытком всегда позитивной Идеи. В этом втором повторении нужно было найти "причину" первого. Было необходимо, чтобы живое, одетое, вертикальное повторение стало причиной, ведущей лишь к горизонтальному, материальному, голому повторению (в котором достаточно поддерживать различие). Мы постоянно видели это применительно к трем случаям понятий свободы, природы и номинальных концептов: материальное повторение всякий раз является результатом более глубокого повторения, вырабатывающегося в недрах и производящего первое в качестве результата, внешней упаковки, наподобие отделяющейся скорлупы, но утрачивающего всякий смысл и способность к самовоспроизводству при утрате своей *причины* или другого повторения. Так, под голым — одетый, производящий, выделяющий его в результате секреции. Тайное повторение окутывается механическим голым повторением как последней преградой, обозначающей там и сям край различий, коммуницирующих в подвижной системе. *Повторение всегда включает различие единым движением* (не как случайный внешний вариант, но как составляющий его сущностный вариант, сердцевину, смещение и маскировку, формирующие его в качестве расходящегося смещенного различия), а также *должно обрести позитивный принцип, из которого вытекает безразличное материальное повторение* (пустая змеиная кожа, лишенная содержимого оболочка, эпидерма, чья жизнь и смерть зависят лишь от души или своего латентного содержания). Это справедливо уже для природных концептов. Природа никогда не повторяла бы, ее повторения оставались бы гипотетическими, отданными на откуп доброй воле экспериментатора и ученого, если бы сама материя не располагала глубиной наподобие чрева Природы, где вырабатывается живое и смертное повторение, становясь императивным и позитивным при условии смещения и маскировки всегда присутствующего различия, превращающего повторение в эволюцию как таковую.

Ученый или ученые не делают весны, не возвращают времена года. Одинаковое никогда не вышло бы из себя, чтобы

347

распределиться во множестве "подобных" в ходе циклических перемен, если бы по этим циклам не перемещалось различие, маскирующееся под одинаковое, делающее повторение императивным, но предлагающее лишь его наготу взгляду внешнего наблюдателя, полагающего, что варианты — не главное, мало меняют то, что, тем не менее, формируют изнутри.

Это тем более справедливо по отношению к понятиям свободы и номинальным концептам. Слова и действия людей порождают материальные или голые повторения в качестве эффекта более глубоких повторений иной природы ("эффекта" в тройном смысле—каузальном, оптическом, в плане одежды). Повторение—это ложный пафос, философия повторения — это патология. Но существует столько патологий, вложенных друг в друга повторений. Когда одержимый первый, второй раз повторяет церемониал; когда он повторяет нумерацию — 1, 2, 3 — он приступает к экстенсивному повторению элементов, противоречащему и меняющему другое повторение, всегда вертикальное и интенсивное в смещающемся прошлом, маскирующемся в системе чисел и разов. Это эквивалент космологического доказательства в патологии: горизонтальная цепь причин и эффектов в мире требует внемировой обобщающей Первопричины как вертикальной причины результатов и причин. Два раза синхронно повторяют, но это не одно и то же повторение: один раз механически и материально, в ширину, второй раз символически, посредством симулякра, в глубину; первый раз повторяют части, второй — целое, от которого зависят части. Два эти повторения не происходят в одном измерении, они сосуществуют; первое — мгновения, второе — прошлое; одно частично, другое целостно; и, разумеется, глубинное, "продуктивное" — не на виду, не наиболее "эффектное". Вообще, оба повторения вступают в такое число различных связей, что для различения случаев их возможных сочетаний был бы нужен весьма систематический клинический анализ, кажется, еще не произведенный. Рассмотрим жестуальные или лингвистические сочетания, итерации бредового или шизофренического типа. Они уже не представляются свидетельствами воли, способной вложить объект в рамки церемонии; они скорее функционируют как рефлекс, свидетельствующие об общем крахе вложения (отсюда невозможность для больного вволю повторять в ходе испытаний, которым его подвергают). Тем не менее "невольное" повторение зависит не от афазических или амнезических нарушений, как это предполагалось в негативном объяснении, но от подкорковых повреждений и изменений "тимии". Не является ли это другим способом негативного объяснения повторения, как если бы больной дегенерировал в примитивном неинтегрированном движении по кругу? Действи-

348

тельно, в итерациях и даже стереотипах следует заметить постоянное присутствие *сокращения*, проявляющегося, по крайней мере, в гласных или консонансах-паразитах. Так, у сокращения по-прежнему два аспекта, посредством одного оно соотносится с изменяемым элементом физического повторения, посредством другого — с повторяемой на разных уровнях психической целостностью. В этом смысле признают сохраняющуюся в каждом стереотипе, даже гебефреническом челюстном скрежете, Интенциональность, состоящую за неимением объекта во вложении всей психической жизни в фрагмент, жест или слово, само становящееся элементом другого повторения: таков больной, все быстрее вращающийся на одной ноге, выпрямив другую, чтобы оттолкнуть человека, который может подойти сзади, изображая, таким образом, свое отвращение к женщинам и страх, что они застигнут его врасплох⁸. Сугубо патологично то, что, с одной стороны, сокращение не обеспечивает переключку синхронно дифференциально "задействованных" двух или нескольких уровней, но сдвигает, втискивает их в стереотипный фрагмент. С другой же стороны, сокращение не выключивает у элемента различие или изменение,

благодаря которым возможно его повторение в пространстве и времени, организованным волей; напротив, оно превращает само изменение в повторяемый элемент, считает себя объектом ускорения, из-за которого как раз и невозможно голое повторение элемента. Таким образом, итерации и стереотипы отличаются не столько независимостью

8 Разнообразные примеры такого рода можно найти в ките: Abely X. *Les stereotypies*. P., 1916. Одним из лучших клинических исследований стереотипии и итерации остаются труды: Guiraud P. *Psychiatrie clinique*. P., 1956. P. 106 и след. и *Analyse du symptome stereotypie // L'Encephale*, nov. 1936. Поль Гиро четко различает упорство и повторение (последовательная итерация или стереотипы с интервалами). Ведь если феномены упорства могут негативно объясняться умственной отсталостью или пустотой, феномены повторения обладают двойным свойством представлять сгущения и сокращения, получая первичный позитивный принцип объяснения. Заметим, в этом отношении, что джексонизм, относящий повторение к категории "позитивных" симптомов, всегда придерживается принципа совершенно негативного объяснения; ведь упоминаемая им позитивность — механическая и голая, выражающая предполагаемый низший, или архаический, уровень равновесия. Действительно, механическое повторение, представляющее явный аспект итерации или стереотипии, не выражает общего уровня, но затрагивает в основном фрагменты, "кирпичи", как говорили Монаков и Мург. Отсюда значимость фрагментарных сокращений и сгущений. Но в этом смысле истинная позитивность вкладывает во фрагмент целостность психической жизни, то есть вкладывает в механическое повторение повторение совершенно другой природы, принадлежащее сфере всегда замаскированного и переместимого "инстинкта" (*тимия*). Можно сказать, что в стереотипии архаично лишь означающее, а не означаемое: "За фрагментарностью симптома всегда скрывается более менее богатое смыслом континуальное означаемое" (Beley A., Lefranyois J.-J. *Apercu semeologique dramatique de quelques stereotypies motrices chez l'enfant // Annales med. ps.*, avril 1962).

349

чисто механического повторения, сколько специфической хрупкой связью двух повторений и того процесса, посредством которого одно из них становится и остается причиной другого.

Повторение — это сила языка; оно включает Идею всегда избыточной поэзии, а вовсе не негативное объяснение ввиду нехватки номинальных концептов. В соответствии с характеризующими их особенностями, сосуществующие уровни психической целостности могут рассматриваться как актуализирующиеся в дифференсированных рядах. Эти ряды способны перекликаться под воздействием "темного предшественника", значащего фрагмента для той целостности, где сосуществуют все уровни: то есть каждый ряд повторяется в другом, в то время как предшественник перемещается по уровням, маскируясь во всех рядах. Сам же он не принадлежит какому-либо уровню или ступени. В случае вербальных рядов мы называем "словом высшего уровня" то, которое указывает на *смысл* предыдущего. Но лингвистический предшественник, преимущественно эзотерическое или поэтическое слово (объект = *x*) трансцендентно всем уровням в той мере, в какой стремится высказать себя и собственный смысл, предстает как вечно неуместная переодетая бессмыслица (у тайного слова, Снарка или Блиттури, нет смысла...) И все вербальные ряды создают некие соотносящиеся с ним "синонимы", сам же он играет роль "омонима" по отношению ко всем рядам. Итак, язык организует свою систему в целом как одетое повторение благодаря своей в высшей степени позитивной силе. Теперь самоочевидно, что наличные поэмы не обязательно соответствуют Идее поэзии. Для рождения наличной поэмы нам достаточно "идентифицировать" темного предшественника, наделить его по крайней мере номинальной тождественностью, короче, отелеснить резонанс; тогда дифференсированные ряды организуются в куплеты или стихи, как в песне, тогда как предшественник воплощается в старой песне, припеве.

Куплеты крутятся вокруг припева. И что же лучше, чем песня, объединяет номинальные концепты и понятия свободы? Голое повторение происходит в таких условиях: повторение припева, как представляющего объект = x , и одновременно некоторых аспектов дифференцированных куплетов (мера, ритм или же стихотворная строка, рифмующаяся с припевом), в свою очередь представляющих взаимопроникновение рядов. Порой почти голые повторения даже заменяют синонимию и омонимию, как у Пеги и Раймона Русселя. А сам гений поэзии отождествляется с повторами в чистом виде. Но гений этот прежде всего присущ Идее, ее способу производства необработанных повторений исходя из более тайного повторения.

И все же дистинкции обоих повторений еще недостаточно. Дело в том, что второе повторение причастно ко всем двусмыс-

350

ленностям памяти и обоснования. Оно включает в себя различие, но лишь между уровнями или ступенями. Как мы видели, сначала оно появляется в виде сосуществующих в себе кругов прошлого; затем, в виде круга сосуществования прошлого и настоящего; наконец — круга всех преходящих настоящих, сосуществующих с объектом = x . Короче, метафизика заключает в круг *physis*, физику. Но как избежать покрытия глубинного повторения вдохновляемыми им голыми повторениями, иллюзии примата сырого повторения? Тогда как обоснование возвращается к представлению обоснованного, круги начинают вращаться в темпе Одинакового. Вот почему круги всегда казались нам разорванными вследствие третьего синтеза, когда обоснование исчезает в необоснованности, где Идеи освобождаются от форм памяти, смещение и маскировка повторения соединяются с расхождением и децентрализацией как силами различия. Сначала — прямая линия пустой нециклической формы времени; по ту сторону памяти — инстинкт смерти; по ту сторону резонанса — навязанное движение. Повторение, "делающее" различие — по ту сторону голого и одетого повторения, лишенного различия либо содержащего его. По ту сторону обоснованного и обосновывающего повторения — повторение *краха*, от которого одновременно зависят сковывающее и освобождающее, умирающее и живущее в повторении. По ту сторону физического, психического или метафизического повторения — *повторение онтологическое*? Функция последнего — не удаление двух других, но, с одной стороны, наделение их различием (выключенным или включенным), с другой — создание поразительной иллюзии, препятствующей усугублению ошибки смежности, в которую они впадают. А высшее повторение, высший театр, с одной стороны, заключает в себе все; с другой же стороны, выбирает из всего. Быть может, высший объект искусства — синхронная игра всех этих повторений, с их сущностным и ритмическим различием, взаимным смещением и маскировкой, расхождением и децентрализацией; их взаимовложенность и поочередное окутывание иллюзиями, чей "эффект" всякий раз иной. Искусство не подражает именно потому, что повторяет, повторяет все повторения исходя из внутренней силы (подражание — копия, а искусство — симулякр, оно превращает копии в симулякры). Даже наиболее механическое, повседневное, привычное, стереотипное повторение находит себе место в произведении искусства, так как всегда смещено по отношению к другим повторениям, если уметь извлечь из них различие. Ведь нет другой эстетической проблемы, кроме включения искусства в повседневную жизнь. Чем более стандартизированной, стереотипной, подчиненной ускоренному воспроизводству предметов потребления предстает наша жизнь, тем

351

более связанным с ней должно быть искусство, чтобы вырвать у жизни ту маленькую разницу, которая синхронно действует между другими уровнями и повторениями; заставить резонировать обе крайности обычных рядов потребления инстинктивным рядом разрушения и смерти, объединив, таким образом, картины жестокости и глупости, обнаружив под потреблением лязганье гебефренической челюсти, а под страшнейшими

военными разрушениями — все те же процессы потребления; эстетически воспроизвести иллюзии и мистификации, составляющие реальную сущность этой цивилизации, чтобы Различие наконец было выражено с яростной силой повторения, способной установить весьма странный отбор, то или иное противоречие, то есть свободу конца этого мира. В каждый вид искусства встроены свои техники повторения, чья критическая революционная сила может достичь высшего уровня, чтобы увести нас от унылых повторений привычки к глубинным повторениям памяти, затем — к высшим повторениям смерти, ставящей на карту нашу свободу. Мы хотим привести лишь три примера, какими бы различными и разрозненными они ни были: способ сосуществования всех повторений в современной музыке (таково углубление лейтмотива в *Войцехе* Берга); способ доведения копии, копии копии и т. д. в живописном Поп-Арте до высшей точки переворачивания, превращения в симулякр (таковы замечательные серии "рядов" Уорхола, сочетающие все повторения — привычки, памяти и смерти); романский способ, при котором из сырых механических привычных повторений можно извлечь небольшие изменения, в свою очередь движущие повторениями памяти ради высшего повторения, когда жизнь и смерть поставлены на карту. Если не вводить новый отбор, воздействующий на целое, все эти смещенные по отношению друг к другу повторения будут сосуществовать (*Изменение* Бютора; или же В *прошлом году в Мариенбаде* свидетельствуют об особых техниках повторения, которыми кино располагает, либо изобретает их).

* * *

Не согласуются ли все эти повторения в чистой форме времени? Эта чистая форма, прямая линия, действительно определяется порядком, распределяющим *до, во время и после* во включающем их целом — посредством синхронного *априорного* синтеза, придающего каждому из них свой тип повторения ряда. С этой точки зрения мы должны сущностно различать чистую форму и эмпирические содержания. Ведь содержания подвижны, сменяют друг друга; *априорные* детерминации времени, напротив, неподвижны, остановлены, как на фотографии или неподвижном плане, сосуществуют в статическом

352

синтезе, производящем различие по отношению к образу потрясающего воздействия. Это действие может быть любым эмпирическим, по крайней мере может случаться в любых эмпирических обстоятельствах (действие = *x*); достаточно, чтобы обстоятельства сделали "изоляцию" возможной ради углубления в мгновение, распространяющего свой образ на время в целом, превращая его в как бы *априорный* символ формы. С другой стороны, среди эмпирических содержаний времени мы различаем *первое, второе, третье...* в неопределенной последовательности: возможно, ничего не повторяется, повторение невозможно; возможно, также, что последовательность в цикле определима, повторение происходит, но *либо* в межциклическом виде, где 12 повторяет 1, 22 повторяет 2, 32 повторяет 3. (Даже если представить себе неопределенную последовательность циклов, первый этап будет определен как Одинаковое или Недифференцированное, исходное для циклов либо межциклическое). В любом случае, повторение остается внешним чему-то повторенному, установленному в качестве первого; граница проводится между первым разом и самим повторением. Лишь от рефлексии наблюдателя зависит вопрос о знании: первый раз не повторяется (тогда говорят, что это "однажды"); или, напротив, поддается повторению внутри цикла или от цикла к циклу. Если первый раз принимается за Одинаковое, задаются вопросом, достаточно ли второй подобен первому для идентификации с Одинаковым. Этот вопрос может быть разрешен лишь посредством учреждения аналогичных связей в суждении, учитывая изменчивость эмпирических обстоятельств (является ли Лютер аналогом Павла, французская революция — аналогом римской республики?). Но все происходит совершенно иначе с точки зрения чистой формы или прямой линии времени. Ведь теперь каждая детерминация (первый,

второй и третий; до, во время и после) — уже сама по себе повторение в чистой временной форме, по отношению к действительному образу. До, первый раз — повторение в той же мере, что и второй или третий раз. Так как каждый раз — это повторение в себе, задача не обосновывается рефлексивными аналогиями по отношению к предполагаемому наблюдателю, но должна переживаться как проблема внутренних условий действия по отношению к потрясающему образу. Повторение уже не относится (гипотетически) к первому разу, способному его избежать, оставаясь, во всяком случае, внешним ему; повторение императивно относится ко многим повторениям, способам или типам повторения. Повторяется само повторение. Более того, "однажды" не определяет первого, избегающего повторения, но, напротив, тип повторения, противостоящий другому типу, происходящему бесконечное множество раз (так противостоят друг другу христианское и атеистическое

353

повторение, кьеркегоровское и ницшеанское: ведь у Кьеркегора само повторение действует однажды, тогда как, согласно Ницше, оно действительно для всех случаев; это не числовое, но фундаментальное различие между двумя типами повторения). Как объяснить, что когда повторение относится ко многим повторениям, объединяет их введением различия между ними, оно обретает тем самым опасную силу отбора? Все зависит от распределения повторения в форме, порядке, системе и ряде времени. Это весьма сложное распределение. Согласно первому уровню, повторение *До* определяется негативно, нехваткой: некто повторяет, потому что не знает, не помнит и т. д., потому что неспособен действовать (произошло ли это действие эмпирически или еще только должно произойти). Таким образом, "некто" означает здесь бессознательно Оно как первую силу повторения. Повторение *Во время* определяется становлением-подобием или становлением-равенством: *некто* обретает способность действовать, некто становится равным действительному образу, "некто" означает теперь бессознательный Мыслящий субъект, его метаморфозу, проекцию на Я или Идеал-Я как вторую силу повторения. Но так как становление-подобие или равенство — всегда становление-подобие или равенство с чем-то предположительно тождественным в себе, предположительно обладающим изначальной идентичностью, оказывается, что тот действительный образ, с которым становятся сходным или равным, применим здесь лишь к тождественности понятия вообще или Я. На этом уровне два первых повторения включают и распределяют признаки негативного и тождественного, как образующие границы репрезентации. На другом уровне герой как во сне повторяет первое повторение *До* — обнаженным, механическим, стереотипным способом, создающим комическое; но такое повторение было бы ничем, если бы само не отсылало к чему-то скрытому, замаскированному в собственном ряду, способному ввести в него сокращения, подобно колеблющемуся или созревшему для другого повторения Габитусу. Это второе повторение *Во время*: герой сам переодевается, примеряет метаморфозу — трагически, в собственной идентичности возвращающую ему поднаготную его памяти и всей памяти мира, которую он, обретя способность действовать, приравнивает ко времени в целом. Вот так оба повторения на втором уровне по-своему воспроизводят и распределяют оба синтеза времени, обе характеризующие их формы — голую и одетую.

Разумеется, можно представить себе оба повторения как составляющие цикла, где они образуют две аналогичные части, повторяющиеся в конце цикла, начинающие новый путь, аналогичный первому; наконец, две эти гипотезы, внутри- и межциклическая, не исключают, но подкрепляют друг друга, на разных уровнях повторяя

354

повторения. *Но все здесь зависит от сущности третьего времени*: аналогия требует заданности третьего времени подобно тому, как круг *Федона* требует дополнения двух своих дуг третьей, решающей вопрос об их собственном возвращении. Например, различали Ветхий Завет — повторение ввиду нехватки, и Новый Завет — повторение

путем метаморфозы (Иоахим Флорский); или, иначе, различали век богов — из-за нехватки в человеческом бессознательном, и век героев, путем метаморфозы человека в мыслящем субъекте (Вико). Двойной вопрос: 1) повторяются ли оба времени друг в друге в равной мере, внутри одного цикла? 2) повторяются ли оба времени в аналогичном новом цикле? Ответ на этот двойной вопрос зависит в основном лишь от сущности третьего времени (будущий *Завет* Флорского, *Век людей* Вико, *Человек без имени* Баланша). Ведь если третье время, будущее — само место решения, вполне возможно, что оно сущностно исключает обе гипотезы — внутри- и межциклическую, *разрушает* их, выпрямляет, распрямляет время, вычленив его чистую форму, то есть срывает его "с петель" и в качестве третьего повторения обуславливает невозможность повторения двух других. Тогда, в соответствии с новой границей, различие между повторениями становится таковым: *До* и *Во время* являются и остаются повторениями одноразового действия. Третье повторение распределяет их на прямой линии времени, одновременно исключая их, побуждая действовать единовременно, сохраняя "каждый раз" исключительно для третьего времени. В этом смысле Иоахим Флорский подметил самое главное: у одного означаемого — два значения. Главное — третий Завет. У одного повторяемого — два повторения, но лишь означаемое, повторяемое повторяется в себе, отменяя собственные значения и состояния. Граница проходит уже не между первым разом и гипотетически возможными благодаря ему повторениями, но между условными повторениями и третьим повторением, *повторением в вечном возвращении*, из-за которого невозможно возвращение двух других. Лишь третий Завет вращается вокруг себя. Вечное возвращение существует лишь в третьем времени: неподвижная плоскость здесь снова оживает; прямая линия времени, как бы влекомая собственной протяженностью, вновь делает странную петлю, ни в чем не сходную с предыдущим циклом; она ведет к неформальному и соответствует лишь третьему времени и всему тому, что ему присуще. Как мы видели, состояние действия ввиду нехватки не возвращается; состояние агента метаморфозы не возвращается; в качестве вечного возвращения возвращается только результат — *необусловленное*. Центробежная, избирательная, выталкивающая сила вечного возвращения состоит в распределении повторения в трех временах псевдо-цикла таким образом, что два первых повторения

355

не возвращаются, случаются однажды; и только третье повторение, вращающееся вокруг себя, возвращается каждый раз, вечно. Негативное, подобное, аналогичное — повторения, но они не возвращаются, навсегда изгнанные колесом вечного возвращения.

Мы знаем, что Ницше не описал вечное возвращение по причинам как обычной "объективной критики" текстов, так и неприязнательности их поэтического или драматического понимания. Мы узнаем из текстов *Заратустры*, что о вечном возвращении как еще недостигнутой и невыраженной истине речь заходит дважды: первый раз, когда говорит карлик, шут (III, "О видении и загадке"); второй раз, когда говорят животные (III, "Выздоровливающий"). Первого раза достаточно, чтобы Заратустра заболел, пережил страшный кошмар и решился совершить морское путешествие. Второй раз Заратустра, выздоравливающий после нового приступа, снисходительно улыбается животным, зная, что его судьба свершится в третий непредсказанный раз (возвещающий конец, "грядущий знак"). Мы можем воспользоваться посмертными записями лишь в направлениях, подтвержденных опубликованными трудами; ведь это как бы зарезервированная область, ждущая будущей разработки. Мы знаем лишь, что *Заратустра* не закончен, что у него должно было быть продолжение, включающее смерть Заратустры: нечто вроде третьего времени, третьего раза. Но и в своем современном виде драматическое развитие *Заратустры* позволяет наметить ряд вопросов и ответов.

1) Почему Заратустра первый раз гневается, переживает столь страшный кошмар, когда карлик говорит, что "любая истина сгорблена, само время — круг"? Он объяснит это позже, интерпретируя свой кошмар: он боится, как бы вечное возвращение не означало

возвращения Всего, Одинакового и Подобного, включая карлика, самого маленького из людей (см. III, "Выздоровливающий"). Он особо опасается, что повторение будет негативным, обусловленным нехваткой: что повторяют из-за глухоты, будучи хромыми карликами, сидящими на чужих плечах. Из-за неспособности действовать (смерть Бога), даже если действие совершено. И он знает, что круговое повторение неизбежно принадлежало бы к этому типу. Вот почему Заратустра отрицает, что время — круг, и отвечает карлику: "Тяжелодум, не надо так все упрощать!" Он хочет, чтобы время было, наоборот, прямой линией с двумя противоположными направлениями. А если и образуется странно децентрализованный круг, то лишь "на конце" прямой линии...; 2) Почему Заратустра снова переживает кризис и выздоравливает? Заратустра подобен Гамлету, морское путешествие сделало его *способным*, он познал становление-подобие, становление-равенство героической метаморфозы; и все же он чувствует, что еще не настало

356

время (см. III, "О блаженстве против воли"). Ведь он уже заклинал тень негативного: он знает, что это не повторение карлика. Но становление-равенство, становление-способность метаморфозы лишь приблизило его к предполагаемому изначальному Тождеству: он еще не предотвратил видимую позитивность тождественного. Нужны новый кризис и выздоровление. Тогда животные могут сказать, что возвращаются Одинаковое и Подобное, и представить вечное возвращение как естественную позитивную очевидность; Заратустра их больше не слушает, притворяется спящим; он знает, что вечное возвращение — все же нечто другое, и не сводит одинаковое к подобному; 3) Почему же Заратустра все еще ничего не говорит, почему он еще не "созрел", почему это произойдет лишь в третий невысказанный раз? Открытие, что ни все, ни Одинаковое не возвращаются, вызывает такую же тоску, как и вера в возвращение Одинакового и Всего, хотя это и другая тоска. Осмысление вечного возвращения как избирательного мышления, повторения в вечном возвращении — как избирательного бытия: таково самое большое испытание. Нужно жить и осмысливать время, сорвавшееся с петель, выстроенное по прямой линии, безжалостно уничтожающей вступивших на нее, вышедших на сцену, но повторяющих лишь однажды. Происходит отбор повторений: повторяющие негативно, тождественно будут отброшены. Они повторяют лишь один раз. Вечное возвращение происходит только на третьем этапе: времени драмы, после комического, после трагического (драма определяется, когда трагическое становится радостным; комическое — как комическое сверхчеловеческого). Вечное возвращение происходит лишь с третьего повторения, при третьем повторении. Круг — в конце прямой линии. Не вернутся ни карлик, ни герой; ни больной, ни выздоравливающий Заратустра. Вечное возвращение не только не возвращает всего, но и губит тех, кто не выносит испытания. (И Ницше тщательно указывает на два различных типа, не переживающих испытания: пассивный маленький человек или последний из людей; активный, героический великий человек, ставший человеком, "желающим погибнуть"⁹.) Негативное не возвращается. Тождественное не возвращается. Одинаковое и Подобное, Аналогичное и Противоположное не возвращаются. Возвращается лишь утверждение, то есть Различное, Несходное. Какая тоска предшествует радости от такого избирательного утверждения: не возвращается ничего из отрицающего вечное возвращение — нехватка, равное; возвращается лишь избыточное. Возвращается только третье повторение. Ценой подобия и тож-

9 См.: Ницше Ф. *Так говорил Заратустра*. Ч. I. Предисловие Заратустры. IV, V; I — "О высшем человеке": критика героя.

357

дства самого Заратустры: нужно, чтобы Заратустра потерял их, чтобы погибли подобие Мыслящего субъекта и тождество Я;

нужно, чтобы Заратустра умер. Заратустра-герой был равенством, но он уравнивал себя с неравным ценой нынешней утраты мнимой тождественности героя. Ведь "некто" теперь вечно повторяет, обозначает мир безличных индивидуальностей и доиндивидуальных особенностей. Вечное возвращение — не результат воздействия Тожественного на ставший подобным мир, не внешний порядок, навязанный мировому хаосу; напротив, вечное возвращение — внутреннее тождество мира и хаос, Хаосмос. Как может читатель поверить, что Ницше, будучи самым большим критиком этих категорий, включал в вечное возвращение Все, Одинаковое, Тожественное, Подобное и Равное» Я и Мыслящий субъект? Как поверить, что он мыслил вечное возвращение как цикл, хотя и противопоставлял "свою" гипотезу всем циклическим гипотезам¹⁰? Как поверить, что он впал в пресную ложную идею *оппозиции* циркулярного и линейного времени, времени древнего и современного?

Но каково содержание этого третьего времени, неформального — в конце формы времени, этого децентрализованного круга, перемещающегося на конец прямой линии? Каково это содержание, затронутое, "измененное" вечным возвращением? Мы попытались показать, что речь идет о симулякре, исключительно о симулякрах. Симулякры сущностно, с одинаковой силой включают объект = x в бессознательное, слово = x — в язык, действие = x — в историю. Симулякры — системы, где различное соотносится с различным посредством самого различия. Главное, мы не находим в этих системах *какого-либо предварительного тождества, внутреннего подобия*. В рядах все — различие; в связи рядов — различие различия. Перемещающееся и маскирующееся в рядах не может и не должно быть идентифицировано, но существует, действует как дифференцирующее и различие. Таким образом, повторение здесь с необходимостью двояко вытекает из действия различия. С одной стороны, потому что каждый ряд объясняется, разворачивается лишь включая другие; то есть он повторяет другие и повторяется в других рядах, в свою очередь включающих его. Но он включен в другие лишь как *включающий* другие, так что возвращается к себе столько раз, сколько возвращается в других. Возвращение в себе — существо голых повторений, а возвращение в другом — повторений одетых. С другой стороны, действие, предшествующее дистрибуции симулякров, обеспечивает повторение каждого численно отличного сочетания. Различные "ходы", со

¹⁰ Nietzsche F. Werke (Kroner). T. XII, 1, § 106. 358

своей стороны, численно неразличимы, они различаются лишь "формально", так что все результаты включаются в численность каждого в соответствии со сказанным нами о связях имплицитованного и имплицитующего, возвращающихся друг к другу в соответствии с формальной дистинкцией ходов, а также — к себе в соответствии с единством действия различия. Повторение в вечном возвращении во всех своих аспектах проявляется как сила, присущая различию; а смещение и маскировка повторяемого лишь воспроизводят расхождение и разбалансировку различного единым движением, передающимся посредством *diaphora*. Вечное возвращение утверждает различие, несходство и разрозненность, случай, множественное и становление. Заратустра — темный предшественник вечного возвращения. Вечное возвращение как раз и исключает все инстанции, пресекающие различие, прекращающие его передачу, подчиняя его учетверенному гнету репрезентации. Различие вновь завоевывается, освобождается лишь силой, то есть посредством повторения в вечном возвращении. Вечное возвращение исключает все делающее его невозможным, делая невозможным передачу различия. Оно устраняет Одинаковое и Подобное, Аналогичное и Негативное как предпосылки репрезентации. Ведь репрезентация и ее предпосылки возвращаются, но лишь раз, только один раз, однажды, исключенные из всех разов.

Тем не менее мы говорим о единообразии действия различия. И мы говорим именно "тот же ряд", когда оно возвращается к себе, и "сходные ряды", когда оно возвращается к

другому. Но мельчайшие языковые смещения выражают перевороты, переворачивания концепта. Как мы видели, две формулировки: "подобные различаются" и "различные подобны" принадлежат совершенно разным мирам. То же и здесь: *вечное возвращение — действительно Подобное, повторение в вечном возвращении — действительно Тожественное; но именно подобие и тождество не существуют до возвращения возвращающегося*. Они не дают предварительного определения возвращающегося, полностью совпадая с его возвращением. Возвращаются не одинаковое, не сходное: Одинаковое — возвращение возвращающегося, *то есть Различного*; сходное — возвращение возвращающегося, то есть Не-сходного. Повторение в вечном возвращении — одинаковое, но лишь в его соотношении с различием и различным. Здесь происходит полное переворачивание мира репрезентации и смысла в нем "тождественного" и "подобного". Это не только спекулятивное, но и в высшей степени практическое переворачивание, определяющее условия легитимности употребления слов тождественное и подобное как связанных исключительно с симулякрами и выявляющее нелегитимность их обычного употребления с точки зрения

359

репрезентации. Вот почему философия Различия представляется нам недостаточно обоснованной, если ограничиваться лишь терминологическим противопоставлением глубины Одинакового, включающего различное, и банальности Тожественного как равного себе¹¹. Ведь хотя Одинаковое, включающее различие, и оставляющее его вне себя тождественное могут многообразно противопоставляться, они тем не менее остаются принципами репрезентации; они способны лишь подогреть спор о бесконечной и конечной репрезентации. Истинное различие — не между тождественным и одинаковым, но между тождественным, одинаковым или подобным (они здесь в разных отношениях рассматриваются как первичные) и тождественным, одинаковым и подобным, рассмотренными в качестве второй силы, в силу этого более сильной, вращающейся вокруг различия, причастной к самому различию. Тогда, действительно, все меняется. Так, навсегда смещенное Одинаковое вращается вокруг различия лишь в том случае, если, вбирая в себя Бытие в целом, применяется только к симулякрам, вбирающим все "сущее".

История репрезентации, история икон — история длительного заблуждения. Ведь Одинаковое, Тожественное обладает онтологическим смыслом: повторение отличающегося в вечном возвращении (повторение каждого имплицитующего ряда). Онтологический смысл подобного: вечное возвращение разрозненного (повторение имплицитованных рядов). Но само кружащееся вечное возвращение вызывает некоторую радостную зеркальную иллюзию, усиливающую утверждение различия: возникает образ тождества как мнимого конца различного. Вечное возвращение порождает образ подобия как внешнего *эффекта* "разрозненного"; образ негативного как *следствия* утверждаемого, следствия собственного утверждения. Оно окружает себя и симулякр таким тождеством, подобием и негативным. Но это именно симулируемое тождество, подобие, негативное. Вечное возвращение задевает их как никогда недостижимую цель, вечно искаженный эффект, всегда извращенное следствие: это продукты функционирования симулякра. Оно каждый раз пользуется ими ради смещения тождественного, искажения подобного, отклонения следствия. Ведь существуют только извращенные следствия, искаженные подобия, смещенное тождество, недостижимая цель. Вечное возвращение, радуясь произведенному, осуждает всякое иное применение целей, тождеств, подобий и отрицаний. И особенно радикально ставит на службу симулякру отрицание: чтобы отрицать все, что отрицает утверждение —

¹¹ См.: Heidegger M. L'homme habite en poete... // *Essais et conférences*, N.R.F. P. 231.

множественное, различное; чтобы зеркально отразить в нем собственное утверждение, удвоить утверждаемое. Функционированию симулякра присуще симулирование тождественного, подобного и негативного.

Онтологический и симулируемый смыслы с необходимостью связаны. Второй вытекает из первого, то есть неавтономно, спонтанно дрейфует как простой результат онтологической причины, швыряющей его подобно шторму. И как же репрезентации не воспользоваться этим? Как может репрезентация не родиться однажды в глубине волны, в пользу иллюзии? Как ей не превратить иллюзию в "ошибку"? Тогда все действительно изменяется. И вот уже тождество симулякра, тождественность симулируемого оказываются спроецированными или нанесенными задним числом на внутреннее различие. Симулируемое внешнее сходство оказывается интериоризированным в системе. Негативное становится принципом и агентом. Каждый продукт функционирования обретает автономность. Тогда можно предположить, что различие значимо, существует и мыслимо лишь в предсуществующем Одинаковом, включающем его как концептуальное различие и определяющем его как оппозицию предикатам. Можно предположить, что повторение значимо, существует и мыслимо лишь в Тождественном, в свою очередь выдвигающем его как неконцептуальное различие, негативно объясняющее Тождественное. Вместо постижения голого повторения как продукта одетого повторения, а последнего — как силы различия, различие превращают в субпродукт непонятного тождества. Различие задается как концептуальное, с одной стороны, повторение — как неконцептуальное различие, с другой, все в той же области представления. И так как концептуального различия нет и между высшими определяемыми концептами, в которых распределяется одинаковое, то мир представления оказывается втиснутым в систему аналогий, превращающую различие и повторение в концепты обычной рефлексии. Можно многообразно интерпретировать Одинаковое и Тождественное: в смысле упорства (A есть A), равенства ($A=A$) или подобия (A не B), оппозиции (A не $-A$), аналогии (в плане исключенного третьего, определяющего условия, при которых третий термин определяем лишь в отношении, тождественном связи двух других $-A/\text{не-}A(B) = C/\text{не-}C(D)$). Но все это способы представления, на которые аналогия наносит последний штрих, придавая им специфическое заключение в качестве заключительного элемента. Это развитие *ложного смысла*, предающего сущность различия и повторения одновременно. Здесь берет начало длительное заблуждение, тем более долгое, что оно происходит один раз.

361

Как мы видели, аналогия сущностно принадлежит миру представления. Когда определяют границы вписанности различия в понятие вообще, верхняя граница представлена высшими определяемыми понятиями (роды бытия или категории), тогда как нижняя граница — мелкими определенными концептами (видами). В законченном представлении родовое и специфическое различие сущностно и процедурно различаются, но при этом они строго дополнительные: двусмысленность одного коррелирует с единообразием другого. Действительно, род единообразен *по отношению к своим видам*, но Бытие двусмысленно *по отношению к самим родам или категориям*. Аналогия бытия одновременно включает оба эти аспекта: посредством одного бытие распределяется в определяемых формах, с необходимостью отличающих и видоизменяющих его смысл; посредством другого подобным образом распределенное бытие с необходимостью раздается совершенно определенным бытующим, каждый из которых обладает единственным смыслом. Двум этим крайностям недостает коллективного смысла бытия — таково действие в бытующем различия индивидуации. Все происходит между родовым и специфическим различием. Недостает как подлинно всеобщего, так и особенного: у бытия — лишь дистрибутивное обыденное сознание, у индивида — только общее различие. Можно сколько угодно "открывать" список категорий, либо придавать представлению бесконечность: в соответствии с категориями бытие продолжает выражаться во многих смыслах, и выраженное всегда определяется различиями "вообще".

Дело в том, что мир представления предполагает определенный тип оседлой дистрибуции, разделяющей или делящей распределенное, дающей "каждому" определенную часть (так в нечестной игре, нечестном ведении игры, предустановленные правила определяют дистрибутивные гипотезы, согласно которым распределяются результаты ходов). Это позволяет лучше понять, каким образом повторение противостоит воспроизведению. Воспроизведение сущностно содержит аналогию бытия. Но повторение — единственно реализованная Онтология, то есть *единообразие* бытия. От Дунса Скота до Спинозы, положение единообразия всегда опиралось на два основополагающих тезиса. Согласно первому, действительно, существуют формы бытия, но, в отличие от категорий, эти формы не влекут за собой разделения бытия, подобного множественности онтологического смысла. Согласно второму, то, что считается бытием, распределено между сущностно подвижными различиями индивидуации, с необходимостью придающими "каждому" множество модальных значений. Эта программа гениально изложена и наглядно объяснена в самом начале *Этики*: мы узнаем, что *атрибуты* несводимы к родам и категориям, являясь *формально* различными, но *онтологически* равными и едиными; они вовсе не

362

разделяют субстанцию, в одном и том же смысле выражающуюся, высказывающуюся благодаря им (иными словами, реальное различие атрибутов — это формальное, а не числовое, различие). С другой стороны, мы узнаем, что *модусы* несводимы к видам, так как распределяются в атрибутах в соответствии с индивидуирующими различиями, интенсивно воздействующими в качестве степеней силы, непосредственно соотносящих их с единообразным бытием (другими словами, числовое различие между "сущими" не реально, а модально). Не так ли происходит настоящая игра в кости? Броски формально различаются, но единым онтологическим ходом последствия включают, смещают, сводят комбинации друг к другу в едином открытом пространстве единообразного. Спинозизму не хватает лишь превращения единообразного в объект чистого утверждения, обращения субстанции вокруг модусов, то есть *реализации единообразия как повторения в вечном возвращении*. Ведь у аналогии, действительно, два аспекта: согласно первому бытие многосмысленно, согласно второму — строго определено и неподвижно. Со своей стороны, единообразие наделено двумя совершенно противоположными аспектами, согласно которым бытие в определенном смысле обладает "всеми способами" и одновременно различается; различие в бытии всегда подвижно и смещено. Между единообразием бытия и различием индивидуации существует лежащая вне воспроизведения глубинная связь, подобная связи родового и специфического различия в репрезентации с точки зрения аналогии. Единообразие означает: единообразно само бытие, двойственно его выражение. Это полная противоположность аналогии. Бытие выражается в формах, не разрушающих единства его смысла; в одном и том же смысле, пронизывающем все формы — вот почему мы противопоставили категориям понятия другой природы. Но то, от чего бытие считает себя отличным, то, чем оно считает себя — это само различие. Это не аналогичное бытие, распределяющееся в категориях, раздающее определенные выигрыши сущим; сущие распределяются в пространстве единообразного бытия, открытого всем формам. Открытость — сущностное свойство единообразия. Оседлым дистрибуциям аналогии противостоят кочевые дистрибуции или анархии, увенчивающиеся единообразным. Лишь тогда восклицают "Все — равное!" и "Все возвращается!" Но Все — равное и Все возвращается можно сказать, лишь когда достигнута крайняя точка различия. Один единственный голос за тысячеголосое множество, один единственный Океан за все капли, единый глас Бытия за всех сущих. При условии достижения каждым сущим, каплей и голосом состояния избытка, то есть смещающего и маскирующего их различия, побуждающего возвращаться, вращаясь вокруг своего подвижного пика.

363

Примечания

Предисловие

С. 11. Evewhon (англ.) — обратное прочтение по where — нигде.

Введение

С. 19. Physis (греч.) — природа. С. 20. Amor fati (лат.) — любовь к судьбе.

Habitus (лат.) — габитус, внешний вид, состояние. С. 25. Quid (est) juris (лат.) — что есть право. С. 26. Hie et nunc (лат.) — здесь и теперь. С. 28. Partes extra partes (лат.) — последовательно.

Mens momentanea (лат.) — мимолетная мысль. С. 38. Игра слов: billard (бильярд) — pillard (вор) (фр.). С. 40. Sartor Resartus (лат.) — Сартор Резартус — философский роман Т. Карлейля, 1834 г. ("Философия одежды"). С. 43. Principium individuationis (лат.) — филос., начало различения, деления на личности.

Continua repetitio (лат.) — постоянное повторение.

Глава первая Различие само по себе

С. 49. Species infima (лат.) — последняя видимость, последняя разновидность.

С. 55. Nomos (греч.) — ном, округ, область.

С. 56. Hybris (греч.) — гордыня.

С. 59. Deus sive Natura (лат.) — Бог или Природа.

365

С. 60. In se... in alio (лат.) — в себе... в другом. С. 62. Punctum proximum (лат.) — ближайшая точка.

Punctum remotum (лат.) — отдаленная точка. С. 66. Ens summum (лат.) — Высшая сущность.

С. 69. Requisitio (лат.) — отыскивание, обнаружение. С. 74. Omnis determinatio (est) negatio (лат.) — Всякое определение есть отрицание.

С. 76. Nachfolge (нем.) — преемство, подражание. С. 79. Vicus (лат.) — пространство, квартал, улица.

Recirculation (англ.) — техн., циркуляция в замкнутом цикле. С. 81. Circulus vitiosus deus est (лат.) — бог есть порочный круг.

С. 89. Tertium (лат.) — третье. С. 91. In specie (лат.) — в частности.

Глава вторая Повторение для себя

С. 99. Learning (англ.) — изучение.

С. 101. Vis repetitiva (лат.) — сила повторения.

С. 139. Pseudos (греч.) — ложь.

С. 149. Sich-unterscheidende (нем.) — отличающий себя.

С. 157. Complicatio (лат.) — усложнение.

Глава третья Образ мышления

- C. 165. Cogitatio (est) natura universalis (лат.) — Мышление есть всеобщее свойство.
 C. 168. Concordia facultatum (лат.) — согласованность способностей.
Doxa(греч.) — докса, мнение.
 C. 170. Cogitatio natura (лат.) — Мышление (как) естественное свойство. C. 173. Principium comparationis — начало (принцип) сравнения.

366

Глава четвертая Мыслительный синтез различия

- C. 213. Quantum (лат.) — сколько.
 Quantitas (лат.) — количество. C. 225. Mathesis universalis (лат.) — универсальное познание, универсальная наука.
 C. 228. Clinamen (лат.) — клинамен, "минимальное смещение".
 Incerto tempore (лат.) — некогда, в неопределенное время.
 C. 243. Ex hypothesi (лат.) — гипотетически.
 C. 257. Ens (лат.) — сущность, сущее, существующее (Non)-ens omni modo determinatum (лат.) — (не) полностью определенная сущность.
 C. 296. Hohe Stimmung (нем.) — приподнятое настроение.

Заключение Различие и повторение

- C. 317. Ratio cognoscendi (лат.) — разум (смысл) познания.
 Ratio fiendi (лат.) — разум (смысл) того, что происходит.
 Ratio essendi (лат.) — разум (смысл) существования.
 Ratio agendi (лат.) — разум (смысл) действия.

367

- C. 326. In numero (лат.) — численно.
 Partes extra partes (лат.) — последовательно. C. 331. Species (лат.) — вид.
 Morphe (греч.) — образ, форма.
 C. 342. Process and Reality (англ.) — Процесс и реальность.
 Hic et nunc (лат.) — здесь и сейчас.
 Now here (англ.) — сейчас, здесь.
-

Библиография

Первая колонка отсылает к фамилии автора; вторая — к названию труда; третья уточняет, в каком аспекте цитируется данный труд в связи с предметом нашего исследования.

Звездочкой отмечены труды собственно научного или литературного характера.

Разумеется, эта библиография не является исчерпывающей и не могла быть таковой.

(Например, такая тема как «принудительное повторение» в бессознательном задействует всю, или почти всю психоаналитическую библиографию). Здесь мы ограничились цитированием авторов и трудов, которые считали необходимым упомянуть в нашем тексте, *даже если речь шла о какой-либо детали или обычной ссылке.*

Порой мы обращаемся к основополагающим авторам и трудам аллюзивным, непроясненным, обобщенным образом: например, Дамаский, Шеллинг, Хайдеггер в связи с философией различия; Вико, Пеги в связи с повторением и т. д. Дело в том, что в случае с этими авторами нам не представилось возможности изложить их концепцию различия либо повторения как таковую. Напротив, в других случаях мы должны были обрисовать ее: например, Платон, Аристотель, Лейбниц, Гегель или Ницше. Но даже в этих случаях такого рода изложения совершенно недостаточны с историко-философской точки зрения, так как лишь вкраплены в ход нашего исследования. Таким образом, хотелось бы специально отметить, что здесь не только отсутствует анализ теории различия в том виде, в каком она существует у многих очень значительных авторов; но даже в тех случаях, когда такой анализ намечен, он остается частичным, роль его фрагментарна.

Для ряда авторов (Платон, Аристотель, Лейбниц, Гегель, Фрейд, Хайдеггер) в колонке трудов мы лишь указали *passim*. Это означает, что темы различия или повторения действительно присутствуют в их творчестве в целом. Разумеется, есть труды, затрагивающие их более непосредственно, чем другие; но последние процитированы в нашем тексте. Напротив, в других случаях, в частности, в трудах более литературного характера, мы сослались лишь на некоторые работы, представляющиеся "образцовыми", даже если творчество автора в целом посвящено различию и повторению.

Abel (N. H.)	<i>*Oeuvres completes</i> , Christiana, 1981.	Теория э определ
Abely (X.)	<i>Les stereotypes</i> , Dirion, 1916.	Стереот
Adamov (A.)	<i>*La grande et la petite manoeuvre</i> , 1950, "Theatre I" N.R.F.	Безличн
Allemaim (B.)	<i>Holderlin et Heidegger</i> , 1954, tr. fr., P.U.F.	Повторе
Alquie (F.)	<i>Le desir d'etemite</i> . P.U.F., 1943.	Повторе
Althusser (L.) - в соавторстве с Balibar (B.), Establet (R.), Macherey (P.), Randere (J.)	<i>Pour Marx</i> , Maspero, 1965. <i>Lire le Capital</i> , Maspero, 1965	Различи логика р
Aristote	Passim.	Логика и (вроходе
Artaud (A.)	<i>Oenvres completes</i> , N.RF.	Определ
Axelos (K.)	<i>Vers la pensee planetaire</i> , Ed. de Minuit, 1964.	Онтолог
Bachelard (G.)	<i>Le rationalisme applique</i> , P.U.F., 1949.	Эпистем
Ballanche (P.) Beaufret (J.)	<i>Essais de palingenesie sociale</i> , Paris, 1827—1832.	Повторе
	<i>Introduction au Poeme de Parmenide</i> .P.U.F., 1955. <i>Holderlin et Sophocle in Remarques sur Oeudipe et sur Antigone</i> de Holderlin, ed. 10/18,1965.	Различи Гёрдерл

Bergson (H.)	<i>Oeuvres</i> , P.U.F., Ed. du Centenaire.	Физическое повторение, сокращение, изменение. Повторение и память. Дифференсация биологического. Интенсивность, качество, пространство.
Blanchot (L.)	<i>L'espace litteraire</i> , N.R.F., 1955. <i>Le livre à venir</i> , N.R.F., 1959. <i>Le rire des dieux</i> , <i>La Nouvelle Revue Française</i> , 1965.	Различие, мышление и смерть: симулякры.
Boltzmann (L.)	<i>*Lecons sur la theorie des gaz</i> , 1898, tr. fr., Gauthier-Villars.	Различие и вероятное.
Bordas-Demoulin (J.)	<i>Le Cartesianisme ou la veritable renovation des sciences</i> , Paris, 1843.	Дифференциальная идея и интерпретация счета.
Borges(J.-L.)	<i>*Fictions</i> , 1941, tr. fr., N.R.F.	Хаос, игра, различие и повторение.
Bouligand (G.) - в соавторстве с Desgranges (J.)	<i>Le declin des absolus mathematico-logiques</i> , Ed. d'Enseign. sup., 1949.	Эпистемология задачи и различия в математике.
Brunschwig (J.)	<i>Dialectique et ontologie chez Aristote</i> , <i>Revue philosophique</i> , 1964.	Различие и аристотелевская логика.
Butler (S.)	<i>La vie et l'habitude</i> , 1878, tr.fr., N.R.F. <i>*Erewhon</i> , 1872, tr. fr., N.R.F.	Повторение и привычка. Повторение и изменение.
Butor (M.)	<i>Repertoire I</i> , Ed. de Minuit, 1960. <i>*La Modification</i> , Ed Minuit, 1957	Повторение и свобода по Раймону Русселю.
Camus (A.)	<i>Le mythe de Sisyphe</i> , N.R.F., 1942.	Различие и тождество.

Canguilhem (G.)	<i>Le normal et le pathologique</i> , P.U.F., 1966.	Эпистемология задачи и различия в биологии.
Carnot (L.)	<i>*Reflexions sur la metaphysique du calcul infinitesimal</i> , Paris, 1797.	Дифференциальное исчисление и задача.
Carroll (L.)	<i>*The complete -works</i> , Londres, Nonesuch library.	Задача, смысл и различие (объект = x).
Cohen (H.)	<i>Kants Theorie der Erfahrung</i> , Dummler, 1885.	Роль интенсивных ^количеств в <i>Критике чистого разума</i> .
Cuenot (L.)	<i>L 'espece</i> , Doin, 1936.	Различие в биологии.
Dalcq (A.)	<i>L 'oeuf et son dynamisme organisateur</i> , Albin Michel, 1941.	Интенсивность, индивидуация и биологическая дифференциация.
Damascius	<i>Dubitationes et solutiones de primis principiis</i> , Ed. Ruelle.	Диалектика различия в неоплатонизме.
Damourette (J.) - в соавторстве с Pichon (E.)	<i>Essai de grammaire de la langue francaise</i> , D'Astrey, 1911-1952.	Дифференциальное "Не" в языке.
Darwin (C.)	<i>L 'origine des especes</i> , 1859, tr. fr., Reinwald.	Логика различия в биологии.
Dequoy (N.)	<i>*Axiomatique intuitionniste sans negation de la geometrie protective</i> , Gauthier-Villars, 1955.	Дистанция или позитивное различие по Гриссу в логике и математике.
Derrida (J.) Duns Scot (J.)	<i>L 'écriture et la difference</i> , Ed. du Seuil, 1967. <i>Opus oxoniense</i> , Garcia, Quaracchi.	Различие и повторение в бессознательном, языке и произведении искусства. Единообразие, формальное различие и индивидуирующее различие.
Eco(U.)	<i>L'oeuvre ouverte</i> , 1962, tr. fr., Ed. du Seuil.	Симулякр, различие и произведение искусства.

Eliade(M.)	<i>Le mythe de l'etemel retour</i> , N.R.F., 1949.	Повторение, м
Elie (H.)	<i>Le "complexe significabile"</i> , Vrin, 1936.	Смысл и разли логиках.
Faye (J.-P.)	<i>In Debate sur le roman, TelQuel</i> , 17, 1964. * <i>Analogues</i> , Ed. du Seuil, 1964.	Различие и пов искусства.
Ferenczi(S.) - в соавторстве с Rank (O.)	<i>Entwicklungsziele der Psychoanalyse</i> , Neue Arbei-ten zur artzlichen Psychoanalyse, Vienne, 1924.	Трансферт и по
Feuerbach (L.)	<i>Contribution a la critique de la philosophie de Hegel</i> , 1839, tr. fr., Manifestes philosophiques, P.U.F.	Различие и нач
Fevrier (P.)	* <i>Rapports entre le calcul des problemes et le calcul des propositions</i> , C. R. Ac. des Sc., avril 1945. <i>Manifestations et sens de la notion de complementarite</i> , Dialctica, 1948.	Различие и отр физике.
Fink(E.)	<i>Le jeu comme symbole du monde</i> , 1960, tr. fr., Ed. de Minuit.	Онтологическо
Foucault (M.)	<i>Raymond Roussel</i> , N.R.F., 1963. La prose d'Acteon, <i>La Nouvelle Revue Francaise</i> , mars 1964. <i>Les mots et les choses</i> , N.R.F., 1966.	Различие, подо повторение в с
Freud (S.)	<i>Passim</i> . - начиная с 1918 г.	Повторение в б Эрос и Инстин

373

Geoffroy-Saint-Hilaire (E.)	<i>Principes de philosophie zoologique</i> , Paris, 1830. <i>Notions synthetiques et historiques de philosophie naturelle</i> , Paris, 1837.	Логика различ
Ghyka(M.)	<i>Le nombre d'or</i> , N.R.F., 1931.	Статическое и симметрия и ас
Gilson (E.)	<i>Jean Duns Scot</i> , Vrin, 1952.	Различие, анало
Gombrowicz (W.)	* <i>Ferdydurke</i> , tr. fr., Julliard, 1958. * <i>Cosmos</i> , tr. fr., Denoel, 1966.	Хаос, различие
Gredt(J.)	<i>Elementa philospphiaie aristotelico-thomisticae</i> , I, Fribourg, 7eed., 1937.	Аналогия и лог
Griss (G.-F.-C.)	* <i>Logique des mathematiques intuitionnistes sans negation</i> , C R., Ac. des Sc., novembre 1948. * <i>Sur la negation</i> , Synthese, Bussum, Amsterdam, 1948—1949.	Дистанция или математике.
Gueroult (M.)	<i>La philosophic transcendental de Salomon Maimon</i> , Alcan, 1929. <i>L'evolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte</i> , Les Belles-Lettres, 1930. <i>Espace, point et vide chez Leibnitz</i> , <i>Revue de methaphysique et de morale</i> .	Философия раз Дистанция и ра
Guillaume (G.)	<i>Passim</i> .	Логика различ

374

Guiraud(P.)	<i>Psychiatrie clinique</i> , Le Francois, 1956, reed. de la "Psychiatrie du medecin clinicien", 1922. Analyse du symptome steneotypie, <i>L 'Encephale</i> , novembre 1936.	Итерации и сте
Gurvitch (G.)	<i>Dialectique et sociologie</i> , Flammarion, 1962.	Различие и опп
Hegel (G. W. F.)	<i>Passim</i> .	Логика и онтол отрицание, опп
Heytigh (A.)	<i>Les fondements mathematiques, intuitionnisme, theorie de la demonstration</i> , 1934, tr. fr. Gauthier-Villars.	Дистанция или математике по
Heidegger (M.)	<i>Passim</i> .	Онтологическо вопрос).
Holderlin (F.)	<i>Remarques sur Oeudipe. Remarques sur Antigone</i> , 1804, tr.fr. 10/18.	Различие, форм
Hume (D.)	<i>Traite de la Nature humaine</i> , 1739, tr. fr., Aubier.	Физическое по проблема прив
Hyppolite (J.)	<i>Logique et existence</i> , P.U.F., 1953.	Логика и онтол
Joachim de Flore	<i>L'Evangile eternel</i> , tr. fr., Rieder.	Повторение, вс
Joyce (J.)	<i>*Finnegan 's Wake</i> , Faker, 1939.	Хаос, различие

375

Jung (G. G.)	<i>Le moi et l'inconscient</i> , 1935, tr. fr., N.R.F.	Бессознательное, задача и дифференсация.
Kant(E.)	<i>Prolegomenes</i> , 1783, tr. fr., Vrin. <i>Critique de la reason pure</i> , 1787, 2e ed., tr. fr, Gilber.	Внутреннее и присущее различие. Неопределенное, определяемое и определение в <i>Я мыслю</i> и Идее. Различие способностей.
Kierkegaard (S.)	<i>La repetition</i> , 1843, tr. fr., Tisseau. <i>Crainte et tremblement</i> , 1843, tr. fr., Aubier. <i>Le concept d'angoisse</i> , 1844, tr. fr., N.R.F. <i>Les miettes philosophiques</i> , 1844, tr. fr., "Le caillou blanc".	Повторение, различие, свобода и вера.
Klossowsky (P.)	<i>Un si fmeeste desir</i> , N.R.F, 1963. Oubli et anamnese dans l'experience vecue de l'etemel retour du Meme, in <i>Nietzsche, cahiers de Royaumont</i> , Ed. de Minuit, 1966. * <i>Le Barhomet</i> , Mercure, 1966.	Симулякр и повторение: интенсивность, вечное возвращение и утрата тождественности.
Lacan (J.)	<i>Le mythe individuel du nevrose</i> , C.D.U. <i>Ecrits</i> , Ed. du Seuil, 1966.	Различие и повторение в бессознательном: инстинкт смерти.
Lagache (D.)	Le probleme du transfert, <i>Revue francaise et psychanalyse</i> , 1952.	Трансферт, привычка и повторение в бессознательном.
Lalande (A.)	<i>Les illusions evolutionnistes</i> , Alcan, ed. de 1930. Valeur de la difference, <i>Revue philosophique</i> , avril 1955.	Различие и тождество.

Laplanche (J.) - в соавторстве с Pontalis (J.-B.)	Fantasme originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme, <i>Les temps Modernes</i> , avril 1964.	Различие и повто
Laroche (E.)	<i>Histoire de la racine NEM- en grec ancien</i> , Klincksieck, 1949.	"Дистрибуция" в
Lautman (A.)	<i>Essai sur les notions de structure et d'existence en mathematiques</i> , Hermann, 1938. <i>Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathematiques</i> , Hermann, 1939. <i>Le probleme du temps</i> , Hermann, 1946.	Диалектическая т задач.
Leclaire (S.)	La mort dans la vie de Tobse, <i>La Psychanalyse</i> , 2, 1956. A la recherche des principes d'une psychotherapie des psychoses, <i>Evolution psychiatrique</i> , II, 1958. <i>Les elements en jeu dans une psychanalyse</i> , <i>Cahiers pour l'analyse</i> , 5, 1966.	Различие и повто вопросов (по Ж.
Leibniz	<i>Passim</i> .	Логика и онтолог неразличимое, д бессознательное)
Levi-Strauss (C.)	<i>Tristes tropiques</i> , Plon, 1955. <i>Le totemisme aujourd'hui</i> , P.U.F., 1962.	Статическое и ди Различие и подобо

Maimon (S.)	<i>Versuch uber Transzendentalphilosophie</i> , VOS, 1790.	Дифференциаль философия разл
Marx (K.)	<i>Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte</i> , 1852, tr. fr., Ed. sociales.	Повторение и ис
Meinong (A.)	Ueber die Bedeutung des Weberschen Gesetzes, <i>Zschr.f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorg.</i> , XI, 1896.	Различие и инте
Meyer (F.)	<i>Problematische de l'evolution</i> , P.U.T., 1954.	Логика различия
Meyerson (E.)	<i>Passim</i> .	Различие и тожд
Miller (J.-A.)	La suture, <i>Cahiers pour l'analyse</i> , 1, 1966.	Различие и повто Лакану.
Milner (J.-C.)	Le point du signifiant, <i>Cahiers pour l'analyse</i> , 3, 1966.	<i>Ibid.</i>
Mugler (C.)	<i>Deux themes de la cosmologie grecque</i> , Klincksieck, 1953.	Роль вечного во
Nietzsche (F.)	<i>Werke</i> , Kroner.	Онтология разл и вечное возвра
Ortigue (E.)	<i>Le discours et le symbole</i> , Aubier, 1962.	Логика различия
Osborn (H.F.)	<i>L'origine et l'evolution de la vie</i> , 1917, tr. fr., Masson.	Жизнь, различия
Paliard (J.)	<i>Pensee implicite et perception visuelle</i> , P.U.F., 1949.	Дистанция и гл

P6guy(C.)	<i>Passim.</i>	Повторение, различие, свобода и вера. Повторение, изменение и стиль.
Perrier (E.)	<i>Les colonies animates et la formation des organis-mes</i> , Masson, 1881.	Дифференциация и повторение в биологии.
Piaget(J.)	<i>Introduction a l'epistemo-logie genetique</i> , P.U.F., 1949.	Различие и интенсивность.
Platon	<i>Passim.</i>	Логика и онтология различия (метод разделения и симулякры).
Porphyre	<i>Isagoge</i> , tr. fr., Vrin.	Логика различия по Аристотелю.
Pradines (M.)	<i>Traite de psychologie generate</i> , P.U.F., 1943.	Глубина, дистанция, интенсивность.
Proclus	<i>Commentaires sur le 1e" livre des Elements d'Euclide</i> , tr. fr., Desclee de Brouwer. <i>Commentaires du Parme-nide</i> , tr. fr., Leroux.	Диалектика различия в неоплатонизме; Идея и задача.
Proust (M.)	<i>*A la recherche du temps perdu</i> , N.R.F.	Различие и повторение в пережитом опыте.
Renouvier (C.)	<i>Les labyrinthes de la metaphysique</i> , La Critique philosophique, 1877.	Критическое изучение теорий дифференциального исчисления.
Ricoeur(P.)	<i>De l'interpretation</i> , Ed. du Seuil, 1965.	Различие и повторение в бессознательном по Фрейду.
Robbe-Grillet (A.)	i <i>*Passim.</i>	Различие и повторение, смещение и маскировка.
Rosenberg (H.)	<i>La tradition du nouveau</i> , 1959, tr. fr., Ed. de Minuit.	Повторение, театр и история.

Rosny (J.-H.) старший.	<i>Les sciences et le pluralisme</i> , Alcan, 1922.	Интенсивно
Rougier (L.)	<i>En marge de Curie, de Carnot et d'Einstein</i> , Chiron, 1922.	Интенсивно
Rousseau (J.-J.)	<i>*La nouvelle Heloise</i> , 1761.	Попытка по
Roussel (R.)	<i>*Passim</i> .	Различие и п
Russell (B.)	<i>The principles of mathematics</i> , Alien and Unwin, 1903.	Различие, д
Ruyer(R.)	<i>Elements de psychobiologie</i> , P.U.F, 1946. <i>La genese des formes vivantes</i> , Flammarion, 1958. <i>Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur</i> , <i>Revue de metaphysique et de morale</i> , juillet 1956.	Биологичес
Saussure (F. de)	<i>Cours de linguistique generale</i> , Payot, 1916.	Структурна
Schelling (F. W.)	<i>Essais</i> , tr. fr, Aubier. <i>Les ages du monde</i> , 1815, tr. fr., Aubier.	Различие, вл
Schuhl (P.-M.)	<i>Etudes platoniciennes</i> , P.U.F., 1960.	Повторение
Selme (L.)	<i>Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius</i> , Givors, 1917.	Интенсивно
Serven (P.)	<i>Principes d'esthetique</i> , Boivin, 1935. <i>Science et poesie</i> , Flammarion, 1947.	Равенство и

380

Simondon (G.)	<i>L'individu et sa genese physico-biologique</i> , P.U.F., 1964.	Различие, о
Sollers(P.)	<i>In Debat sur le roman, Tel Quel</i> , 17, 1964. <i>*Drame</i> , Ed. du Seuil, 1965.	Задача, разл художестве
Spinoza	<i>Ethique</i> .	Единообраз различие ин
Tarde (G.)	<i>Passim</i> .	Различие и п Природы и ,
Toumier (M.)	<i>*Vendredi ou les limbes du Pacifique</i> , N.R.F, 1967.	Другой и ра
Troubetzkoï	<i>Principes de phonologie</i> , 1939, tr. fr., Klincksieck.	Структурна
Verriest (G.)	<i>*Evariste Galois et la theorie des equations algebriques</i> , in <i>Oeuvres mathematiques</i> de Galois, Gauthier-Villars, 1961.	Теория зада
Vialleton (L.)	<i>Membres et ceintures des Vertebres Tetrapodes</i> , Doin, 1924.	Биологичес
Vico (J.-B.)	<i>La science nouvelle</i> , 1744, tr.fr,Nagel.	Повторение
Vuillemin (J.)	<i>L'heritage kantien et la revolution copernicienne</i> , P.U.F., 1954.	Философия роль интенс интерпрета
	<i>Philosophie de l'Algebre</i> , P.U.F., 1962.	Теория зада Галуа.

Wahl (J.)	<i>Passim.</i>	Диалектика
Warrain (F.)	<i>L 'oeuvre philosophique de Hoene Wronski</i> , Vega, 1933.	Философия
Weismann (A.)	<i>Essais sur l'heredite et la selection naturelle</i> , tr. fr., Reinwald, 1892.	Различие в
Wronski (H.)	<i>*Philosophy de l'infini</i> , 1814. <i>*Philosophie de la technie algorithmique</i> , 1817, in <i>Oeuvres mathematique</i> , Hermann.	Дифференц счета.

Именной указатель

Абель, 223
 Альтюссер, 230
 Аристотель, 30, 44, 47, 49, 50, 51, 65, 82, 83, 84, 85, 161, 196, 199, 232, 267, 320, 33Г
 Арно, 69
 Арто, 46, 184, 185, 251, 268
 Байер, 263, 303
 Баланш, 122, 135
 Батлер, 100
 Беккет, 105
 Бергсон, 17, 97, 98, 108, 113, 131, 170, 225, 226, 260, 291, 292
 Бизе, 22
 Бинсвангер, 32
 Бланшо, 245, 246
 Борда-Демулен, 212, 213, 214
 Борхес, 12, 143, 156
 Бюхнер, 16
 Вагнер, 22
 Вейсман, 302
 Веррье, 223
 Вико, 355
 Вюйемен, 227
 Галуа, 224
 Гегель, 19, 21, 23, 42, 44, 52, 62, 63, 64, 65, 66, 70, 71, 73, 116, 117, 171, 206, 232, 235, 242, 254, 274, 318, 319, 329, 333,
 Гераклит, 161, 340
 Геродот, 228
 Гёльдерлин, 116, 117, 120, 121
 Гёне-Вронский, 212, 217, 218
 Гийом, 252
 Гойя, 46
 Гомбрович, 156
 Гуссерль, 90, 225, 226,
 Дальк, 305
 Дарвин, 302
 Декарт, 115, 116, 163, 167, 168, 169, 200, 212, 242, 257, 261, 311

Джойс, 97, 154, 156, 157,240
Достоевский, 138
Жане, 141
Иоахим Флорский, 122, 355
Кант, 16, 17, 19, 20, 27, 43, 52, 81, 114, 115, 116, 127,168,170, 171,172,179,183,201,209,210,
211,212,215,221,237,241,267, 282,332
Карно, 217,218,220, 271, 272, 273, 274, 279,293
Клаузиус, 279
Клоссовски, 90, 120
Коген,282
Кондильяк, 105
Кьеркегор,18,19,20,21,22,24, 25,41,123,124,125
Кэрролл,157, 193, 195
Кювье, 228, 264,301
Кюри, 271,272, 273, 293
383
Лавель,258
Лагранж, 217, 218
Лакан,133,136
Лаланд,277
Леви-Строс, 35
Лейбниц, 42, 43, 44, 62, 64, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 117, 205, 212,220,242,243,261,262,308,
318,319,320,329,335,357
Лотман, 204, 222, 227
Лукреций, 186,306
Маймон.212,215,216,237
Малдиней, 130
Малларме, 340
Маркс, 23,120,229,254,255
Моцарт, 22
Ницше, 18,19,20, 21,22,23,24, 75,76,77,92,121,159,170,171, 245, 295,296,313,324,340,356
Ноге, 258
Ньютон, 214
Парменид, 54, 327
Пеги,14,18,19,37,38,123,124,
233
Перье, 265,269
Платон, 82, 84, 85, 86, 87, 91, 116,160,161,162,169,174,176, 177,178,182,183,186,188,206,
212,225,232,233,241,242, 274, 287, 288, 290,320
По, 132
Пруст,113
Рассел, 191
Редон,46
Рембо,340
Ривьер,184
Рикёр,142
Розенберг, 121
Росни,289
Руссель,37,154,244
Сартр,315
Сельм, 279
Симондон, 299

Сенг-Илер, 228, 229, 264, 301
Сервен, 14
Скот Дунс, 53, 57, 58, 59, 90, 362
Сократ, 162, 175
Соссюр, 251
Спиноза, 59, 188, 314, 362
Тард, 42, 102 Трубецкой, 72, 250
Уэль, 216 Уорхол, 352
Ференчи, 158
Фехнер, 139
Фихте, 116, 242
Флобер, 193
Фрейд 29, 31, 32, 3, 125, 126, 131, 135, 137, 139, 140, 143, 145, 146, 157, 158, 302, 314, 328
Фуко, 317
Хайдеггер, 9, 54, 88, 89, 90, 149, 163, 181, 246, 247, 248, 332
Шеллинг, 235
Шопенгауэр, 313
Эпикур, 228, 229