**Жиль Делез и перспектива онтологии однозначности.**

Елена Герасимова

Когда нас посещает мысль о мире, как о существовании вечном во времени и бесконечном в пространстве, на нас обрушивается выходящая за пределы понимания и торжествующая данность чрезмерности Бытия. Тем самым мы сталкиваемся с чем-то, что, будучи выраженным в классических философских терминах, предстает как парадокс – это вездесущее уже есть Бытия оказывается не чем иным, как ситуацией, когда предикат становится субъектом своего субъекта или когда субстанция оборачивается одним из случаев своего атрибута. Скорее всего, именно в неотвязном ощущении этого столь же неуловимого, сколь и обескураживающе очевидного бытийного превышения сущностей Делез говорил об однозначности и равенстве Бытия как абсолютного утверждения.

Впрочем, он говорил о Бытии как о разворачивающемся в движении различения Едином. Так исходной конфигурацией мысли Делеза были обусловлены два пути и, соответственно, два диаметрально противоположных способа интерпретации и критики его философии: с позиции соотнесения Тождественного и иного и сквозь призму Единого и многого. В пространстве первой парадигмы его упрекают в непоследовательном развитии идеи различия (воспринимая оное как соскальзывание к Тождественному), в пространстве второй – в безуспешности отстаивания единого (видя обреченность исходной посылки в подспудной реставрации двойного). При этом первая парадигма всякий раз демонстрирует бессилие своих критических потуг, обусловленное, в первую очередь, тем, что все ее попытки мыслить различие все еще пребывают в орбите тождества. Что же касается второй, – то ее теоретической мощи вполне хватает на то, чтобы пронзить насквозь самое ядро философии Делеза и открыть новые метафизические пространства, но она мгновенно выдыхается там, где возникает вопрос о наследовании его онтологических идеалов.

Разумеется, какое бы то ни было отношение к Делезу или даже полное отсутствие оного не может служить критерием ценности той или иной парадигмы, но вряд ли оно так же не может быть и критерием ее жизнеспособности. Ведь одна из них вынуждает отказаться от принципиальности различия, а другая – от дальнейшего философствования в направлении однозначности Бытия. И не так уж важно, что в таком случае предлагается взамен, если подобные потоки просто обходят этот философский камень, и если это зерно истины – даже при полном признании его значимости – воспринимается в качестве бесплодного только потому, что оно пока не вполне проросло.

**\* \* \***

Существует общепринятая точка зрения, согласно которой современная французская философия делится на два периода – с 30-х по 60-е годы XX века (так называемое поколение трех "Н" – Гегель, Гуссерль и Хайдеггер) и с 60-х до наших дней (поколение трех "властителей подозрения" – Маркса, Ницше и Фрейда). Как видно, например, из работы Винсента Декомба "Тождественное и иное", оба периода в качестве неких целостностей определяются, в первую очередь, отношением их представителей к философии Гегеля. При этом если первое поколение воспринимало его как "вершину классической философии и исток всего самого современного", "авангардного автора" и "романтического философа", то второе заявит о себе движением ниспровержения, преодоления и критики довлевшего ранее авторитета. Декомб подчеркивает, что для представителей обоих поколений "речь идет об одной и той же точке, к которой в первом случае приближаются (вернуть того или иного блудного сына под сень гегелевского дома), и от которой во втором случае отдаляются (положить конец гегелевской тирании)". (1)

Делез же, разумеется, относящийся к поколению 60-х, является в данной ситуации фигурой во всех отношениях ключевой. Не случайно Декомб для характеристики происшедшего перелома пользуется в первую очередь словами самого Делеза. Так, он пишет: "Свою диссертацию, опубликованную в 1968 году, Жиль Делез начинает с определения принципиальных моментов, составляющих основу "духа времени": мы находим в этом перечне хайдеггеровское "онтологическое различие", "структурализм", "новый роман" и т.д. Он писал в то время: "Все эти признаки могут быть приписаны всеобщим антигегельянским настроениям: различие и повторение заняли место тождественного и отрицательного, тождества и противоречия".". (2) Между тем, несмотря на совершенно очевидную смену знамен и весьма значительную передислокацию философских ресурсов, обозначенное Делезом явление все еще остается весьма туманным. В самом деле, действительно ли различие и повторение заняли место тождественного и отрицательного и в какой степени? Вследствие каких причин и какими путями это произошло? Ведь это замещение отнюдь не было простым свержением одних операций мышления и водворением на их место других. Да и идет ли речь о том же самом месте?

Декомб видит суть данного переворота главным образом в переосмыслении Различия. Так, если Гегель считал, что различие в самом себе несет противоречие, то главной задачей Делеза становится осмысление непротиворечивого или недиалектического различия, то есть такого, "...которое не было бы ни простой противоположностью тождеству, ни вынужденным признанием себя "диалектически" тождественным тождеству". (3) Определив в общих чертах суть вопроса, Декомба тут же констатирует: "существует два способа месторасположения этого метафизического момента: в языке логики (т.е. онтологии) это вопрос о "диалектике"; в языке философии истории (т.е. метафизической теологии) это тот самый вопрос, который Маркс называл вопросом "единства человека и природы": смыслом такого единства является именно смысл тождества, как его определяет диалектика". (4) Тем самым он все еще пытается соотносить философию Делеза с вопросами Александра Кожева и всего поколения трех "Н", а значит – рассматривать ее если не изнутри Тождества, то, в лучшем случае, на границе оного. Между тем, все усилия Делеза были направлены как раз на то, чтобы вывести Различие пределы Тождества и таким образом освободить его от отождествления с негативностью. А значит – раскрыть его позитивный и утвердительный смысл. Однако такого рода установка имеет куда более глубокие корни, чем вопросы о диалектике или о единстве человека и природы.

Именно их исследованию посвящены непревзойденные по своей проницательности работы Алена Бадью. Так, он подходит к определению сути философских устремлений XX века и особой роли Делеза в современном философском процессе, так сказать, гораздо проще. С его точки зрения главное, что характеризует минувшее столетие, это "возвращение вопроса о Бытии". Поэтому вне всяких периодизаций центральное место в нем оказывается за Хайдеггером, который "...со всей определенностью воплотил то, что... вновь подчиняло мысль ее исконному вопросу: чем является Бытие сущностей?". И, как считает Бадью, преемником Хайдеггера в этом вопрошании становится именно Делез, который "отождествляет философию с онтологией" и, прежде всего, ставит вопрос Бытия. (5)

Иными словами, для Бадью суть переворота 60-х будет состоять, с одной стороны, в изменении предпонимания Бытия, то есть в уходе от Тождественного к Единому, и, с другой – в революции метода, которая в целом может быть обозначена как переход от категориального к некатегориальному мышлению. Так, до Делеза мысль о Бытии в основном вращалась в измерении Тождественного, куда вводилось негативное, а значит – осуществлялась с позиции неоднозначности Бытия. К ней, как один из трех "Н", примыкает и Хайдеггер, "беспрестанно возвращаясь к изречению Аристотеля: "о Бытии говорится в нескольких значениях", в нескольких категориях". (6) Делез же, как представитель новой волны, будет настаивать как раз на обратном: Бытие должно мыслиться как Единое, которое всегда однозначно – ""Бытие" говорится в одном и том же "смысле" обо всем, о чем говорится "Бытие"". (7)

В методологическом плане такая позиция потребует изгнания из онтологии категориальных опосредований любого рода. Как пишет Бадью, "метод Делеза... это метод, отказывающийся от посредничеств. Поэтому-то он существенно антидиалектичен. Посредничество в своей наглядности есть категория. Она якобы переводит от одной сущности к другой "через" отношение, заключенное внутри, по крайней мере, одной из них. Для Гегеля, например, это введенное внутрь отношение есть отрицательность. Но отрицательность существовать не может, поскольку однозначное Бытие есть насквозь утверждение. Вводить в него отрицательность значит опять впадать в неоднозначность, а в частности, в древнейшую ее разновидность, ту, что вызывает, по мнению Делеза, "затянувшееся недоразумение": "Бытие" говорится в смысле своей тождественности и в смысле своей нетождественности... Диалектический метод – метод посредничеств, притязающий вводить внутрь негативность, – лишь сопричастен этому нескончаемому недоразумению". (8) Иными словами, исходя из стержневой ориентации на однозначность Бытия, Делез упраздняет диалектику, как метод, вводящий негативность в качестве сущностного отношения, и ставит на ее место дизъюнктивный синтез, как метод схватывания различия в качестве не-взаимоотношения сущностей.

**\* \* \***

Итак, самым существенным признаком принципиального обновления философии в 60-е годы XX века стало появление философии Различия, которая в качестве самой радикальной формы антигегельянства принесла с собой утвердительность Различия, однозначность Бытия и некатегориальность мышления. Между тем, несмотря на то, что сейчас мало кто сочтет изучение Гегеля ради собственно гегельянства занятием актуальным, мало кто согласится и с тем, что пространство философии Различия в действительности составило ему столь же распространенную и всепобеждающую альтернативу. Мы не живем в измерении Различия так, как жили без малого сто лет под влиянием гегельянства и, в частности, марксизма; как все еще продолжаем жить в парадигме психоанализа; или как хотя бы в политической практике живем за счет наработок структурализма. Мы не живем в мире единого и однозначного бытия, равного для всех различных сущностей. Мы живем в мире, который устроен в виде государства, или, если угодно, разных государств. Впрочем, это не важно, поскольку, как правило, мы имеем дело только с одним из них. Более того, мы живем в мире, где, оказывается, все еще происходят революции, чего, к сожалению, Делез уже знать не мог. А это значит, мы живем преимущественно в стихии общности и иерархии, противоречий и опосредований. И даже тогда, когда нам удается их игнорировать и брать на себя ответственность за философский процесс, они все-таки имеют дело с нами, хоть мы и отрицаем, – чаще всего вполне успешно, – что в этом аспекте имеем дело с самими собой. Словом, мы живем в мире, в котором даже такой экзальтированный певец дизьюнктивного синтеза как Делез вступал во взаимоотношения с другими сущностями и, будучи к тому же философом, думал о едином бытии, а значит – вступал во взаимоотношения как с ним, так и с самим собой. Все эти констатации с позиции здравого смысла, не претендуя на большее, призваны дать понять, что, несмотря на несомненную исчерпанность диалектики, мы все еще некоторым образом остаемся в тени гегельянства, а значит – под спудом все того же "нескончаемого недоразумения".

Наряду с этим нельзя не признать, что мысль Делеза, несмотря на весь присущий ей феерический подъем, была не так уж и свободна от этого самого "недоразумения". Более того, данная несвобода сильнее всего дает о себе знать как раз в неуловимости исходного с ним разрыва, оказывающегося изнанкой разнообразных противопоставлений того, что есть, тому, чему следовало бы быть. Декомб видит в этом симптом идеологичности, в форме которой мысль Делеза нам снова возвращает особого рода гегельянство. Так он пишет: "В притиворечии со своими самыми явными намерениями... Делез приходит к тому, что соизмеряет то, что есть, с эталоном того, чего нет, но что должно было бы быть. Негативное, об изгнании которого шла речь, воспроизводится тем самым двояко..: постулируется идеал, который шаг за шагом противопоставляется реальности..; затем этот идеал позволяет вынести обвинение против настоящего, повинного в своем отличии от идеала, который сам повинен в том, что не существует, в том, что он – лишь идеал". (9) В свою очередь Бадью, неустанно следуя за подлинным духом мысли Делеза так, как ему самому бы того, наверное, хотелось, с тем более обезоруживающей убедительностью показывает, как эта настоятельная попытка некатегориального осмысления Единого в итоге оборачивается установлением Двойного. (10) И так же, как и Декомб, мимоходом отмечает, что вопреки всему "мы оказываемся ближе к Гегелю, чем хотелось бы". (11) Не значит ли все это, что Делез, тоже будучи не вполне свободным от того, что он сам называл "деятельностью репрезентации", видел Гегеля в зеркале представления? А потому, подобно Алисе, становился тем ближе к нему, чем сильнее стремился от него уйти? И не значит ли это, что для того, чтобы покончить с призраком гегельянства, нам следует пойти в обратную сторону? Но что тогда должно стать отправной точкой для нашего движения?

**\* \* \***

Как бы то ни было, перелом 60-х, представленный философией Делеза, оставил после себя, по меньшей мере, три фундаментальных вопроса: вопрос о Тождестве, вопрос о противоречии или двойственности и вопрос о перспективах однозначности. Так, до сих пор этот странный переход от тождественного и отрицательного к различию и повторению часто воспринимается как в первую очередь переход от тождественного к различному, понимаемому в качестве иного. В результате мысль о Различии так и остается привязанной к Тождеству, пусть даже и с его обратной стороны. Проблема же заключается в том, что позитивный смысл Различия раскрывается только в той точке, где оно оставляет Тождество позади себя, где оно оказывается с ним просто несоотносимым. Но возможно ли вообще навсегда оставить территорию Тождества? И неужели любая попытка соотнесения Тождественного и Различного обернется редукцией последнего к чему-то вроде иного? А может быть, весь пафос прорыва 60-х был не более чем порождением некой сверхстойкой иллюзии? Но чем тогда обусловлен раскол между сторонниками классического рационализма и постмодернизма, между двумя несопоставимыми и конфронтирующими стратегиями философствования – исходя из Тождественного и исходя из Различного?

Между тем, ответ на самый первый вопрос у Делеза в какой-то мере был. Так, для него переход от тождественного и отрицательного к различию и повторению состоял, во-первых, в разрыве с негативностью в пользу Различия, а во-вторых – в радикальном смещении акцентов от Тождества к Повторению. (12) Оно-то как раз и представляет собой тот самый мостик, который соединяет и разделяет Тождественное и Различное. (13) Что же касается второго вопроса, то для Делеза он в принципе не существовал как вопрос, поскольку вся его философия как философия позитивного и утвердительного Различия была контрпредложением, действительно замещающим негативное. Однако, как это было ясно показано в работах Бадью, на самое ядро собственной философской "системы" Делезу, вопреки непоколебимому упорству и виртуозной изощренности его усилий, той самой однозначности как раз и не хватило. И это кроющееся в самом сердце его философии Двойное является именно тем моментом, который снова выдвигает перед нами вопрос о природе и статусе удвоения. И, наконец, само наличие этого второго вопроса выдвигает вопрос третий, то есть ставит проблему однозначности Бытия с усиленной остротой. Возможно ли следовать далее по этому пути, коль скоро самая преданная мысль на нем не устояла? Поддаться ли голосу интуиции, которая вопреки всему настаивает на однозначном, или положиться на доводы логики, предупредительно выдвигающей Двойное? И каким все-таки должно быть исходное онтологическое предположение, которое позволило бы сохранить однозначность?

**\* \* \***

Исходное онтологическое предположение Делеза состояло в том, что Бытие Едино или что Бытие есть Единое. Главным его следствием является неизбежное определение Бытия, то есть Единого, как единственной реальности, а сущностей – как видимостей, и, соответственно, мира – как "имманентного производства Единого". (14) В результате перед Делезом возникает принципиальный вопрос: как Единое создает многое или как реальность продуцирует видимость и как вечность Истины превращается во временную "власть лжи". Иными словами, вопрос об основании становится неустранимым. Ответ на него – виртуальное является основанием актуального – и повлечет за собой раздвоение Единого на собственно Единое, реальность и основание в качестве носителя онтологической однозначности (виртуальное) и сущность, видимость, симулякр как неоднозначное выражение однозначности (актуальное), с дальнейшим постулированием их неразличимости. (15) Соответственно процесс актуализации виртуального, которое мыслится Делезом как прошлое, вечность и Истина, окажется всецело предзаданным деятельностью предшествовавшей ему виртуализации настоящего, то есть творческим включением его в прошлое. (16) А это в свою очередь приведет уже к разрыву внутри Единства – между прошлым, то есть виртуальным, и будущим, то есть актуальным, которое представлено как временность и "власть лжи".

Наряду с этим Делез понимает Бытие как движущую силу различения, проявляющуюся в форме не-взаимоотношения сущностей, и вместе с тем – как творчество, представляющее собой основополагающее Отношение Единого и сущностей. Иными словами, для Делеза Бытие является как Отношением Единого (виртуальным), так и не-взаимоотношением многого (актуальным). При этом не-взаимоотношение рассматривается им, во-первых, в качестве непосредственного проявления дифференциации как одного из отношений памяти (Единого и вечности) и, во-вторых, – в качестве опосредованного результата творческой виртуализации, другого отношения памяти, обусловливающего актуализацию виртуального в виде изменения. Одним словом, не-взаимоотношение становится у Делеза производным от Отношения. Таким образом, на деле оказывается, что он использует два имени для обозначения однозначного (17) – причем не Единое и многое, но Единое и Бытие – просто потому, что подспудно субстантивирует Бытие или гипостазирует Единое.

Главное идеологическое следствие данной позиции состоит в том, что мы оказываемся во власти лжи и деятельности симуляции, то есть в самом сердце видимости, и... без всякой надежды на будущее. Впрочем, в данной ситуации не спасает даже прошлое, поскольку чем больше мы настаиваем на виртуальном, тем глубже мы погружаемся в беспросветность актуального и тем дальше от нас оказывается Будущее. Обратное же движение – в сторону актуального – еще хуже, так как ведет к утрате виртуального как последней точки опоры.

**\* \* \***

В свое время Жорж Батай, как бы предвосхищая многие возникающие здесь проблемы, ввел в философский словарь концепт "эксцесс" (остаток, излишек, избыток, злоупотребление, крайность, чрезмерность) или "эксцедировать" (превышать, превосходить, злоупотреблять, доводить до крайности, выводить из себя). Впоследствии многие исследователи его философии чаще всего ограничивались эмпирико-прикладным пониманием данной идеи, сводя ее содержание к всевозможным проявлениям чрезмерности природы, таким как эротизм, насилие и так далее. Между тем, для Батая она несла в себе, прежде всего, онтологический смысл, о чем свидетельствует одно из его немногих, но вполне точных определений эксцесса. Так, он пишет: "...эксцесс превосходит основание: эксцесс это именно то, посредством чего бытие бытует прежде всего, вне всяких границ". (18) Очевидно, что речь здесь идет именно о чрезмерности Бытия, осуществляющего себя актом трансгрессии из-за предела всех возможных оснований. При этом невероятная семантическая пластичность данного концепта, то есть его смысловая многоаспектность, удерживающая исходную смысловую цельность, а потому – не переходящая в многозначность, дает возможность сохранить бытийную однозначность схватываемой им онтологической перспективы без ущерба для ее потенциально бесконечного формального многообразия. Он изначально выражает как бы "резиновую" суть Бытия, которое растягивается в любую сторону, до бесконечности сжимается, неравномерно пульсирует, просачивается сквозь пальцы и рвется в одном месте как раз тогда, когда взрывается в другом.

Воспринимаемая таким образом, идея эксцесса разворачивается в совершенно иное онтологическое предположение, которое упраздняет многие сомнительные, чтобы не сказать противоречивые, моменты философии Делеза. Так, она позволяет исходить из того, что повторение представляет собой проявление чрезмерности Бытия, пересмотреть суть общности, основываясь на ее принципиальной избыточности, и переосмыслить в соответствии с этим специфику "взаимоотношений" повторения и Тождества. (19) Это значит, что повторение может быть представлено как такой крайний случай – эксцесс – стихии общности, который способен обратить ее саму в частный случай повторения. Или, точнее, как такую крайность случая нехватки однозначности во многом, которая сама становится Избытком своего избытка, то есть однозначностью Единого. Подобное понимание, соответственно, даст возможность раскрыть сущностную экс-центричность Тождества как такого рода "соотношение" его внутреннего принципа и собственно Бытия, которое проявляется в качестве различения принципа путем его трансгрессии или, иначе, в качестве его эксцедирования.

Далее идея эксцесса позволяет выявить производный и частный характер противоречия как одного из отношений общности. Так, Делез говорит: "...реальная оппозиция представляет не максимум различия /диалектического, – Е.Г./, а минимум повторения...". (20) А значит – и минимум недиалектического различия. Того, которое является бесконечной потенцией Повторения, носителем "глубокого хаоса" и источником онтологической однозначности. Тогда, поскольку повторение у Делеза отчасти является основанием общности, постольку противоречие может быть представлено как трансгрессия повторения (разрыв между поверхностной формой повторения и глубинной средой различия), которая эксцедирует Повторение в качестве трансгрессии общности, то есть выводит на сцену Различие самого Бытия. Соответственно, поскольку Различие как силовая среда повторения конституирует общность, о чем свидетельствуют многочисленные указания Делеза, постольку его крайняя нехватка может рассматриваться как толчок к трансгрессии противоречия – эксцесс перехода от отношения противоречия к не-взаимоотношению различия, то есть к однозначности Бытия.

Следовательно, момент дизъюнкции (21), в свою очередь, предстанет как момент разрешаемости противоречия, то есть как миг обратимости эксцесса, – тот миг, когда спазм крайней нехватки взрывается бескрайней избыточностью, когда в средоточие разрыва низвергается лавина Изменения; миг, когда время выходит из себя. Иначе говоря, как момент упразднения времени, в том смысле, что он несет с собой настоящее будущее, для которого настоящее существует уже в прошлом и до которого прошлое вообще не может дотянуться. Он окажется также и моментом упразднения пространства, распахивающим а-топос вторжения чрезмерного, который никак не предустановлен стихией общности. И, наконец, – моментом эксцедирования как осуществления невозможного – Бытия, – поскольку его "возможность" находится по ту сторону всех возможностей, предопределенных как настоящим сущностей, так и, тем более, великим прошлым Единого.

Короче говоря, идея эксцесса дает возможность переосмыслить Бытие сущностей исходя из чрезмерности Бытия. Это означает, что оно несет себя как могучая тотальность различия, распирающая диффузный рельеф различного – разорванных сущностей и расхлестанного Бытия. Неуклонное движение различения сопровождается, подхватывается и усиливается упрямым стремлением идентификации сущностей, которые структурируются в общности, извращают различие в противоречия, а повторение – в стереотипы, и тем самым провоцируют трансгрессию Бытия. Так они повсеместно превосходят пределы однозначности (эксцесс крайности как злоупотребление), или вновь и вновь осуществляют ее, превышая пределы самих себя (эксцесс обратимости нехватки в избыток). Возможно даже существуют миры, до которых однозначность уже не может дотянуться, или в которых она еще вообще не возникала, но и в таком случае мы будем судить о них как о чрезмерности Бытия, а значит – о вездесущем и всякий раз Эксцессе выхода из себя. Одним словом, Бытие и сущности имманентны друг другу, поскольку Бытие всегда утверждается как эксцесс сущностей, равно как Сущности появляются как эксцесс Бытия.

**\* \* \***

Изменение онтологического предположения от Единого к чрезмерности Бытия (сущностей) в первую очередь повлечет за собой отказ от Отношения как виртуального и, соответственно, доведение до конца не-взаимоотношения различия. А это, в свою очередь, позволит принять сущности как реальность, вернуть им их собственные, впрочем производные, отношения и, наконец, перенести акцент с прошлого на будущее. Но можем ли мы мыслить чрезмерность как однозначность? И может ли вообще чрезмерное быть однозначным? Да, если понимать Бытие как эксцесс – неопределенный и неразложимый остаток: то, что есть сверх всякой меры и что остается от всех раз-мерностей; то, что никогда не гарантировано прошлым и всегда находится за пределом всякой мысли, ибо если бы мы могли его заранее помыслить, это было бы не Бытие, но мысль о бытии; то, что приходит как Мысль и остается немыслимым в любой мысли – как крайнюю точку начала бескрайнего. В этом свете вряд ли беспредельная какофония сущностей – даже ради самой неземной мелодии, какую ей случалось напевать, – нуждается в каком-либо объединяющем Отношении, если она и так едина как то, что есть: безумное злоупотребление и твердый остаток. А это значит, что именно идея чрезмерности Бытия дает нам возможность быть до конца последовательными как в позиции дизъюнктивного синтеза, так и в движении к однозначности. Наряду с этим она восстанавливает сущности в их бытийных правах, несмотря ни на какие присущие им отношения, а также – дарует им онтологически полноценное будущее.

**Примечания.**

(1) Современная французская философия. Декомб, Винсент, – М.: Весь мир, 2000. – стр. 18.

(2) См. там же, стр. 17.

(3) См. там же, стр. 131.

(4) См. там же.

(5) Делез. Шум бытия. Бадью, Ален, – М.: Фонд научных исследований "Прагматика культуры", Логос-Альтера, 2004. – стр. 31.

(6) См. там же, стр. 36.

(7) Логика смысла. Делез, Жиль, – М.: Раритет, 1998. – стр. 238

(8) Делез. Шум бытия. Бадью, Ален, – М.: Фонд научных исследований "Прагматика культуры", Логос-Альтера, 2004. – стр. 47.

(9) Современная французская философия. Декомб, Винсент, – М.: Весь мир, 2000. – стр. 172.

(10) Бадью отмечает, что главное имя Бытия в философии Делеза – это "виртуальное", которое является основанием актуального. Так, он пишет: "именная пара виртуальное/актуальное исчерпывающе описывает развертывание однозначного Бытия"; "именно согласно своей виртуальности определенная актуальная сущность однозначно хранит свое Бытие". – См. Делез. Шум бытия. Бадью, Ален, – М.: Фонд научных исследований "Прагматика культуры", Логос-Альтера, 2004. – стр. 60. Однако, проделывая тщательный разбор атрибутов виртуального, Бадью констатирует, что именно оно в качестве основания актуального создает положение, противоречащее исходной установке Делеза на однозначность. А именно: "Виртуальное, даже в том случае, если оно последовательно мыслится как отличное от возможного, совершенно реальное, полностью определенное и строго как часть актуального объекта, не может приспосабливаться в качестве основания к однозначности Бытия-единого. По мере того, как Делез пытается вырвать его у нереальности, у неопределенности, у необъективности, само актуальное или сущность превращается в нереальное, неопределенное и, наконец, необъективное, поскольку оно раздваивается подобно призраку. Если мыслить в этом русле, вместо Единого устанавливается Двойное". – См. там же, стр. 75.

(11) См. там же, стр. 74.

(12) Не случайно уже упоминавшаяся ключевая работа Делеза "Различие и повторение" начинается с фразы "повторение не есть общность", открывающей разграничение и определение сути общности и собственно повторения. См. Различие и повторение. Делез, Жиль, – Спб.: Петрополис, 1998. – стр. 13.

(13) Специфика повторения как водораздела проявляется в различении Делезом повторения и общности, а также – двух форм повторения: поверхностной, представляющей собой повторение одинакового и в этом плане соотносимой с Тождеством, и глубинной, где повторение предстает как неконцептуальное различие. Делез дает весьма пространные определения обеих форм. Так, например, он пишет: "Первое повторение – повторение Одинакового, объясняемое тождественностью понятия и представления. Второе включает различие, и само включается в изменчивость Идеи, разнородность "апрезентации". Одно отрицательно из-за недостаточности понятия, а другое – утвердительно из-за избыточности Идеи. ...Оба повторения не независимы друг от друга. Одно – особенный субъект другого, его сердце и внутреннее, его глубина. Другое – только внешняя оболочка, абстрактный эффект" и т.д. См. там же, стр. 36-40.

(14) Делез. Шум бытия. Бадью, Ален, – М.: Фонд научных исследований "Прагматика культуры", Логос-Альтера, 2004. – стр. 41

(15) Так, он пишет, что обе части объекта, – актуальная и виртуальная – "отличны и, однако, неразличимы, и тем более неразличимы, чем более отличны, поскольку неизвестно, которая из них одна, а которая другая. Это – неравный обмен, или точка неразличимости, взаимный образ". См. Кино 2 – Образ-время. Делез, Жиль. (Minuit, 1985). – cтр. 109

(16) Как отмечает Бадью, реальный объект "полностью подобен времени, он – разделение или двоякость". См. Делез. Шум бытия. Бадью, Ален, – М.: Фонд научных исследований "Прагматика культуры", Логос-Альтера, 2004. – стр. 73. Так, он несет в себе "актуальный образ проходящего настоящего и виртуальный образ сохраняющегося прошлого". См. Кино 2 – Образ-время. Делез, Жиль. (Minuit, 1985). – cтр. 109. А это в свою очередь означает, уточняет Бадью, что "объект-образ и есть время, иначе говоря, опять-таки непрерывное, но протекающее лишь в своем делении творчество". См. Делез. Шум бытия. Бадью, Ален, – М.: Фонд научных исследований "Прагматика культуры", Логос-Альтера, 2004. – стр. 74. Далее Бадью особо подчеркивает, что сущность времени по Делезу состоит именно в творческом разделении настоящего. "Этот раскол, – пишет он, – есть операция времени как механизма потенции Единого. Ибо следует, чтобы любой выход симулякра на поверхность (это актуализация как настоящее, которое "рвется к будущему") был в своем бытии чистым имманентным изменением Единого (это творческое включение прошлого, его виртуализация)". См. там же, стр. 85.

Наряду с этим, акцент, который Делез в своей концепции времени вынужден в угоду Единому ставить на прошлом (ведь только оно, как полная виртуальность или вечность, может быть носителем однозначности), вызывает серьезные возражения у Бадью. Так, доводя мысль Делеза до логического завершения, он делает следующий вывод: "начала не существует, есть лишь упраздняемое настоящее (становящееся виртуальным) и память, которая поднимается на поверхность (становясь актуальной)". См. там же, стр. 91.

(17) Бадью посвящает специальный параграф проблеме множества имен однозначного, где фиксирует следующий принципиальный момент: "Чтобы сказать, что есть лишь один смысл, необходимы два имени". См. там же, стр.43. Более того, по его мнению, Делезу почти удается заставить это парадоксальное положение работать на раскрытие однозначности как раз посредством привлечения все новых и новых пар: "Особенность Делеза, хорошо согласующаяся с его опытным стилем (испытывать понятия под принуждением как можно более разнообразных случаев), состоит в предложении весьма широкого набора спаренных понятий, дыба определить наименование Бытия как расстояние, или обоюдоострое имя".

(18) Ненависть к поэзии. Батай, Жорж, – М.: Искусство, 1999. – стр. 416.

(19) По большому счету Делез специально не анализирует "взаимоотношения" повторения и общности, ограничиваясь их исходным различающим противопоставлением и целиком посвящая себя анализу двух форм повторения. Поэтому логика "взаимоотношений" общности, повторения и различия у Делеза так или иначе предопределяется в первую очередь формальной двойственностью самого повторения. Наряду с этим иногда он делает замечания, достаточно ясно отражающие суть дела. В частности, он пишет: "...если верно, что общность – вовсе не повторение, она все же отсылает к повторению как скрытой основе, на которой строится". (Курсив мой, – Е.Г.) – См. Различие и повторение. Делез, Жиль, – Спб.: Петрополис, 1998. – стр. 101. Кроме того, определенные "второстепенные" ходы мысли Делеза в достаточной мере подготавливают видение "взаимоотношений" повторения и общности в свете идеи чрезмерности Бытия. Так, чувствуя необходимость как-то объяснить природу повторения как непонятийного различия, Делез постоянно обращается к метафоре силы. Например: "Оно выражает силу, свойственную сущему, интуитивное упорстве сущего, сопротивляющегося любой понятийной спецификации..." (см. там же, стр. 28.); "Если повторение можно найти даже в природе, то во имя противозаконно самоутверждающейся силы, работающей над законами, быть может, превосходящей их." (см. там же, стр. 15); "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." (см. там же, стр. 16) и т.д. В целом же все движение философствования Делеза наталкивает на мысль о том, что двойственность повторения дана, так сказать, в форме плавающего зигзага, который, охватывая одним концом изнанку стихии общности, а другим – уходя в ее основание, скользит внутри законосообразного измерения тождества от смещенной по отношению к нему вглубь и в сторону силовой среды различия, и будучи подвижным посредником между поверхностным измерением общности и глубинным потоком различия, "питает" основание одной, поскольку черпает из другого.

(20) См. там же, стр. 28.

(21) При пристальном рассмотрении действия методологических операций дизъюнктивного синтеза нельзя не заметить, что дизъюнкция, схваченная под знаком синтеза ее элементов, не только не исключает, но даже предполагает момент противоречия. Ведь состояние "или/или" – наличие одного места для двух сущностей – представляет собой напряженность альтернативы, которая требует разрешения в форме столкновения или/и расхождения. С другой стороны само расхождение сущностей имеет предел, который предопределяет их схождение или столкновение, слияние, поглощение или даже метаморфозы, с чем, кстати, и связаны изменения модальности и т.д. Однако момент противоречия, заложенный в самой специфике дизъюнктивного синтеза, имеет совершенно иной статус. Он не лежит в основании в гегелевском смысле этого выражения и, значит, не является источником развития, а представляет собой, скорее, частный или вспомогательный момент расхождения, так сказать его пружину или, точнее, способ нагнетания внутренней энергии исходного толчка.

**Список литературы**

Бадью, А. Делез. Шум бытия. – М.: Фонд научных исследований "Прагматика культуры", Логос-Альтера, 2004. //Badiou, A. Deleuze "La clameur de l’Etre", Hachette, 1997.

Батай, Ж. Внутренний опыт. – Спб. 1997.

Батай, Ж. Ненависть к поэзии. – М.: Искусство, 1999.

Батай, Ж. Проклятая доля. – М.: Логос, 2003.

Батай, Ж. Теория религии. – Минск: Современный литератор, 2000.

Делез, Ж. Логика смысла. – М.: Раритет, 1998. //Deleuze, J. Logique du sens. P. 1969.

Делез, Ж. Различие и повторение. – Спб.: Петрополис, 1998. //Deleuze, J. Difference et Repetition. P. 1969.

Делез, Ж. Складка. Лейбниц и барокко. – М.: Логос, 1998.

Делез, Ж. Фуко. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998.

Декомб, В. Современная французская философия. – М.: Весь мир, 2000. //Descombes V. Das Selbe und das Andere, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981.

Танатография эроса. – Спб. 1994.

Badiou, A. Deleuze, sur la ligne de front/Magazine litteraire. №406, fevrier 2002.

Bataille, G. Oeuvres completes, t. X-XII. P.: Gallimard, 1970-1988.

Colebrook C. Gilles Deleuze, London/New York: Routledge, 2002.

Frank M. Was ist Neostrukturalismus? Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984.