

ISSN 0869-5377

eISSN 2499-9628

ЖУРНАЛ ИНДЕКСИРУЕТСЯ БАЗАМИ ДАННЫХ

**Scopus Q1**



**EBSCO**

РОССИЙСКИЙ ИНДЕКС  
НАУЧНОГО ЦИТИРОВАНИЯ

**Science Index** \*

**RSCI**

**ProQuest**



**ULRICHSWEB™**  
GLOBAL SERIALS DIRECTORY

**ERIHJUS**  
EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE  
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

THE *Philosopher's* INDEX

**Google**  
Scholar

**CYBERLENINKA**

# ЛОГОС\_

Ф И Л О С О Ф С К О -  
Л И Т Е Р А Т У Р Н Ы Й  
Ж У Р Н А Л

138

Главный редактор  
*Валерий Анашвили*

Редактор-составитель  
*Артем Морозов*

Редакционная коллегия  
*Вячеслав Данилов*

*Дмитрий Кралечкин*

*Виталий Куренной* (научный редактор)

*Инна Кушнарева*

*Михаил Маяцкий*

*Артем Морозов*

*Яков Охонько* (ответственный секретарь)

*Александр Павлов*

*Александр Писарев*

*Артем Смирнов*

*Полина Ханова*

*Игорь Чубаров*

Редакционный совет

*Петар Боянич* (Белград)

*Вадим Волков* (Санкт-Петербург)

*Борис Гройс* (Нью-Йорк)

*Славой Жижек* (Любляна)

*Борис Капустин* (Нью-Хейвен)

*Драган Куюнджич* (Гейнсвилл)

*Джон Ло* (Милтон-Кинс)

*Дейдра Макклоски* (Чикаго)

*Владимир Мау* (председатель совета, Москва)

*Кристиан Меккель* (Берлин)

*Фритьоф Роди* (Бохум)

*Елена Рождественская* (Москва)

*Блэр Рубл* (Вашингтон)

*Сергей Синельников-Мурьев* (Москва)

*Грэм Харман* (Лос-Анджелес)

*Клаус Хельд* (Вупперталь)

*Михаил Ямпольский* (Нью-Йорк)

Е-mail редакции: [logosjournal@gmx.com](mailto:logosjournal@gmx.com)

Сайт: [www.logosjournal.ru](http://www.logosjournal.ru)

Facebook: [www.facebook.com/logosjournal](http://www.facebook.com/logosjournal)

Twitter: [twitter.com/logos\\_journal](http://twitter.com/logos_journal)

© Издательство Института Гайдара, 2020

<http://www.iep.ru>

Издается с 1991 года, выходит 6 раз в год  
Учредитель — Фонд «Институт  
экономической политики им. Е. Т. Гайдара»

## ТОМ 30

### #5

### 2020

Выпускающий редактор *Елена Попова*

Дизайн *Сергей Зиновьев*

Верстка *Анастасия Меерсон*

Обложка *Владимир Вертинский*

Редактор *Ксения Заманская*

Корректор *Любовь Агадулина*

Руководитель проектов *Кирилл Мартынов*

Редактор сайта *Анна Лаврик*

Редактор английских текстов *Уильям Уэскотт*

Свидетельство о регистрации

ПИ № ФС77-46739 от 23.09.2011

Подписной индекс в Объединенном

каталоге «Пресса России» — 44761,

в каталоге «Почта России» — П6843

Публикуемые материалы прошли процедуру  
рецензирования и экспертного отбора.

Журнал входит в перечень рецензируемых

научных изданий ВАК по специальностям

09.00.00 (философские науки)

24.00.00 (культурология)

08.00.00 (экономические науки)

Тираж 500 экз.



# Содержание

- 1 Йоэль Регев. Введение в исчисление сред
- ROT AU NOIR
- 23 Денис Шалагинов, Армен Арамян. От Анти-Эдипа к Анти-Хайпу: критика гиперверия
- 37 Эндрю Кальп. «Мы можем ненавидеть этот мир с любовью». Интервью
- 57 Иэн Гамильтон Грант. Химия тьмы
- AFFAIRES DIVERSES
- 79 Артем Морозов. Материалы к нефилософии природы как введение в изучение этой утопии
- 103 Олег Горяинов. Как кричит мысль? Возможность Нового как условие политической онтологии в «Образе-времени» Жюлья Делёза
- 131 Валерий Шевченко. Что не так с теорией ассамбляжей?
- FÉTICHISME DÉMOCRATIQUE
- 165 Борис Капустин. О демократическом фетишизме

# LOGOS

PHILOSOPHICAL AND LITERARY JOURNAL

Volume 30 · #5 · 2020

Published since 1991, frequency—six issues per year

Establisher—Gaidar Institute for Economic Policy

EDITOR-IN-CHIEF *Valery Anashvili*

ISSUE EDITOR *Artem Morozov*

EDITORIAL BOARD: *Igor Chubarov, Vyacheslav Danilov, Polina Khanova, Dmitriy Kralechkin, Vitaly Kurennoy* (science editor), *Inna Kushnaryova, Michail Maiatsky, Artem Morozov, Yakov Okhonko* (executive secretary), *Alexander Pavlov, Alexander Pisarev, Artem Smirnov*

EDITORIAL COUNCIL: *Petar Bojanić* (Belgrade), *Boris Groys* (New York), *Graham Harman* (Los Angeles), *Klaus Held* (Wuppertal), *Boris Kapustin* (New Haven), *Dragan Kujundzic* (Gainesville), *John Law* (Milton Keynes), *Deirdre McCloskey* (Chicago), *Vladimir Mau* (Council Chair, Moscow), *Christian Möckel* (Berlin), *Frithjof Rodi* (Bochum), *Elena Rozhdestvenskaya* (Moscow), *Blair Ruble* (Washington, D. C.), *Vadim Volkov* (St. Petersburg), *Sergey Sinelnikov-Murylev* (Moscow), *Mikhail Yampolsky* (New York), *Slavoj Žižek* (Lublyana)

Executive editor *Elena Popova*; Design *Sergey Zinoviev*; Layout *Anastasia Meyerson*; Cover *Vladimir Vertinskiy*; Editor *Kseniya Zamanskaya*; Proofreader *Lyubov Agadulina*; Project manager *Kirill Martynov*; Website editor *Anna Lavrik*; English language editor *William Wescott*

E-mail: [logosjournal@gmx.com](mailto:logosjournal@gmx.com)

Website: <http://www.logosjournal.ru>

Facebook: <https://www.facebook.com/logosjournal>

Twitter: [https://twitter.com/logos\\_journal](https://twitter.com/logos_journal)

Certificate of registration ПИ № ФС77-46739 of 23.09.2011

Subscription number in the unified catalogue “Pressa Rossii”—44761,  
in the catalogue “Pochta Rossii”—П6843

All published materials passed review and expert selection procedure

© Gaidar Institute Press, 2020 (<http://www.iep.ru>)

Print run 500 copies

# Contents

- 1** YOEL REGEV. An Introduction to the Calculus of Environments
- POT AU NOIR
- 23** DENIS SHALAGINOV, ARMEN ARAMYAN. From Anti-Oedipus to Anti-Hype: A Critique of Hyperstition
- 37** ANDREW CULP. “We Can Hate This World With Love”. An Interview
- 57** IAIN HAMILTON GRANT. The Chemistry of Darkness
- AFFAIRES DIVERSES
- 79** ARTEM MOROZOV. Materials for a Non-Philosophy of Nature as Introduction to the Study of This Utopia
- 103** OLEG GORAIKOV. How Does a Thought Scream? The Possibility of the New as a Condition of Political Ontology in Gilles Deleuze’s *The Time-Image*
- 131** VALERII SHEVCHENKO. What’s Wrong With the Assemblage Theory?
- FÉTICHISME DÉMOCRATIQUE
- 165** BORIS KAPUSTIN. On Democratic Fetishism

Объединенный каталог  
ПРЕССА РОССИИ  
Подписной индекс  
44761

Каталог  
ПОЧТА РОССИИ  
Подписной индекс  
П6843

# Введение в исчисление сред

Йоэль РЕГЕВ

Доцент, Центр практической философии «Стасис»,  
Европейский университет в Санкт-Петербурге (ЕУСПб).  
Адрес: 191187, Санкт-Петербург, ул. Гагаринская, 6а.  
E-mail: yoel.regev@gmail.com.

*Ключевые слова:* Луи Альтюссер; Иммануил Кант;  
Готфрид Вильгельм Лейбниц; Лукреций; Маттео  
Пасквинелли; алеаторный материализм; атомизм; жест;  
коинциденология; трансцендентальный схематизм;  
тиджейнг.

Статья посвящена попытке современной апроприации и развития атомизма Лукреция, предпринятой в поздней философии Луи Альтюссера. «Алеаторный материализм», разрабатываемый Альтюссером во фрагментах, написанных в 1980-е годы, исходит из утверждения о контингентности всякого мира, являющегося случайным сцеплением атомов, возникающим в результате клинамена. При этом «мир» понимается Альтюссером расширительно, характеризуя не только космос и мир в целом, но и любую данную ситуацию. Утверждая зависимость всякого смысла и всякой необходимости от того или иного типа соединения атомов, Альтюссер вплотную подходит к постановке вопроса о «принципах сцепляемости» — субсемантических принципов, детерминирующих семантическое, но находящихся вне области смысла. Однако эти принципы описываются Альтюссером лишь метафорически и недетализированно.

Цель статьи состоит в дальнейшей разработке этих принципов, намечаемых в «алеаторном материализме». Помещение поздней философии Альтюссера в контекст линии мысли, соединяющей Лейбница и Канта, позволяет прояснить значимость альтюссеровской проблематики для вопроса о «тиджейнге» — имманентных протоколах перенарезания и сшивания возможных миров и темпоральных рядов. В развитие кантовского понятия «трансцендентального схематизма» статья предлагает систему четверичного жестового кода и основанных на нем двенадцати базисных сред, позволяющую дать имманентный ответ на вопрос о «принципах сцепляемости» атомов и стать основой для деятельности вычислительного автомата нового типа, противостоящего двум базисным видам машин Нового времени: углеродно-энергетической и кремниевое-информационной.

## А. Предварительные определения

1.

**И**СЧИСЛЕНИЕ сред — это базисный код для машины нового типа. В противоположность карбоново-энергетическим машинам, передвигающим тела, но оставляющим без изменения сознание (или изменяющим его лишь опосредованно, через перемещение тел), и силиконово-информационным машинам, изменяющим сознание, но не влияющим на тела (или влияющим опосредованно, через изменение сознания), эта новая машина является абсолютной. Она трансформирует основания ситуации в целом. «Сама земля движется под ногами»<sup>1</sup> — и это движение, приводящее к изменению прошлого и будущего, может стать предметом точного вычисления.

Кантовская коперниканская революция, ставящая движения миров опыта в зависимость от операций трансцендентальных механизмов, представляющих из себя ту почву, на которой мы всегда покоимся, но движения которой не замечаем, — предвестие этой механики нового типа. Мечта Николая Федорова и космистов о превращении планет в управляемые космические корабли — метафорическое осознание требования продолжения кантовского переворота, превращения движения почвы под ногами в методологически исчисляемое и управляемое. Калькуляция сред, основанная на четверичном коде минимального соприкосновения, позволяет осуществить реальный захват почт, банков и телеграфов, ответственных за это движение, и сделать так, чтобы оно перестало быть абстрактной мечтой и фантазией. Исчисление сред — это путь к тому, чтобы вырвать из рук «природы» принципы «скрытого в глубине искусства»<sup>2</sup> нарезания и сшивания миров и стать по-настоящему просвещенными: научиться воспитывать воспитателей и детерминировать то, что детерминирует нас.

1. *Luria I. Shaar mamarey Razal (The Gate of Sayings of the Wise)*. Jerusalem: A haim ve ha shalom, 1978. P. 9.

2. *Кант И.* Критика чистого разума // *Собр. соч.*: В 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3. С. 223.



Маттео Пасквинелли<sup>3</sup> описывает историю современной индустриальной цивилизации как «двуглавую химеру», головами которой, произрастающими из индустриальной машины XIX века, являются Энергия и Информация. Каждая из этих голов, постоянно сражающихся за гегемонию, но при этом зависимых друг от друга, кладет начало одной из двух линий технологического развития: это цивилизации Углерода и Силикона, для первой из которых энергия является медиумом движения, а для второй — контроля и коммуникации. Капитализм фордистского типа определяется доминированием первой из этих цивилизаций, а постфордистский — второй; в нынешней же ситуации, по мнению Пасквинелли, возникает объединяющий их «кибер-ископаемый» (*cyberfossil*) капитал.

Эта классификация любопытным образом напоминает другую, предложенную Исааком Лурией в каббалистическом трактате «Шаги Авраама» в конце XVI века. Лурия излагает основные принципы своего учения, связывая их с типологией «*кефицат ха дерех*» — ускоренного преодоления/перепрыгивания пути. Первый тип ускоряющего прыжка, согласно этой типологии, осуществляется с помощью магического-технического воздействия на объект (например, облако или посох), который затем переносит воздействующего туда, куда ему нужно попасть. При втором же типе ускоренного преодоления пространства совершающий его практически не движется: его руки и ноги увеличиваются так, что «может он достичь всего, чего пожелает», совершив всего несколько шагов (с этим типом ускоренного перемещения связывается также возможная помощь ангелов или душ мертвых в понимании текстов и усвоении тех или иных типов знания). Обои́м этим модусам автоматизации, характеризваемым как «женский» и «мужской», а также как «демонический» и «ангелический» (хотя эти классификации и не полностью совпадают), противопоставляется абсолютный, или божественный, автомат. О способе действия последнего ничего не сообщается, и он представляет из себя скорее некоторый предел или утопически-мессианский горизонт. Именно такой абсолютной машиной, противостоящей фальшивому и чисто механическому соединению «кибер-ископаемого» автомата, и должна стать машина исчисления сред.

3. Pasquinelli M. The Automaton of the Antropocene: On Carbosilicon Machines and Cyberfossil Capital // South Atlantic Quarterly. 2017. Vol. 116. № 2. P. 311–326.

2.

Машина исчисления сред — это жест-машина, осуществляющая нарезание и сшивание миров с целью получения лучшего из возможных (в данной ситуации). Данные миры (стороны основного конфликта ситуации) служат для нее перерабатываемым материалом, а лучший из возможных миров — ее конечный продукт. Впрочем, здесь следует сразу оговориться: машина работает вне экономики продуцирования, поэтому о продукте здесь можно говорить только в косвенном смысле. Она не производит ничего нового, она лишь выявляет, нарезает и сшивает; новое является лишь побочным результатом и следствием этих действий.

В функционировании машины исчисления сред можно выделить две главные фазы: выявление основного конфликта ситуации и превращение империалистической войны между мирами в гражданскую войну<sup>4</sup>. Первая фаза — это в некотором смысле предварительная обработка материала, трансформирующее чтение ситуации, буквами и словами для которого служат базисные единицы кода грамматики сред, выявление того, какие миры на настоящий момент являются возможными и какие участки в них оптимальные. Вторая фаза представляет собой вырезание этих оптимальных отрезков и сшивание их вместе в соответствии с правилами сцепляемости, основывающимися на типологии сред. Результатом становится образование нового участка, лучшего, /сшитого/ из возможных.

Машина сред, таким образом, представляет собой оптимиксическую систему: главным принципом ее действия является оптимальное микширование.

3.

С исторической точки зрения можно выделить три основных этапа выявления (кристаллизации) машины исчисления сред — или три типа производственных отношений, в которых предпринимались последовательные попытки ее разворачивания. Здесь они могут быть описаны только вкратце, с целью дать общее представление о машине и характере тех проблем, которые она призвана разрешать. Для этого определим каждый из этапов в соот-

4. О выявлении основного конфликта ситуации и расколе его сторон см. подробнее: *Регев Й.* Коинсидентология: краткий трактат о методе. СПб.: demarche, 2015. С. 33–55.

ветствии с характером его главного действующего лица, оператора машины (не упуская при этом из виду, что трансформация оператора указывает на изменение всего модуса ее функционирования), как модусы «привередливого покупателя», «усердного ремесленника» и «безбилетного пассажира».

Первый из этих этапов может быть условно охарактеризован как «теологический» (в этом нет ничего необычного: и углеродная, и силиконовая машины изначально представлялись находящимися в руках божеств, мечущих молнии, сотрясающих землю или видящих на расстоянии и сквозь стены). Оператором машины здесь является лейбницеvский Бог, выбирающий лучший мир из множества возможных, претендующих на существование<sup>5</sup>. Этот шопинг миров, божественное хождение между витринами принадлежит некоторому абсолютному прошлому, полностью отделенному от какой бы то ни было реальной ситуации. Он, само собой, не предполагает никакой возможности активного человеческого вмешательства, поскольку мы существуем лишь вследствие этого уже раз и навсегда осуществленного выбора. Более того, выбор этот по сути своей не предполагает возможности выбирать по-другому, поскольку, будучи бесконечно благ, Бог может выбрать только наилучший из возможных миров.

Главным, однако, здесь является сам вопрос о «совозможности» — о тех принципах, которые делают миры, а также события в них совместимыми и несовместимыми. Лейбниц настаивает, что речь идет не о логической несовозможности, а о некотором особом поле, где действуют законы своего рода укладываемости и неукладываемости, сочетаемости и несочетаемости<sup>6</sup>. Познание этих законов, по мнению Лейбница, «превосходит силы конечного духа, особенно когда он не дошел до лицезрения Бога»<sup>7</sup>.

Деятельность по выбору лучшего из возможных миров, таким образом, описывается здесь в отчужденной и мифологизированной форме. По сути дела, само предположение о том, что она осуществляется, представляется результатом некоторого вымысла или спекулятивного рассуждения, имеющего мало отноше-

5. Лейбниц Г. В. Порядок есть в природе // Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 1. С. 235.

6. Подробнее о принципе «несовозможности» и недопустимости его сведения к принципу противоречия см.: *Yakira E. Contrainte, nécessité, choix: la métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz.* Zurich: Editions du Grand Midi, 1989. Ср. также: *Делёз Ж.* Складка: Лейбниц и барокко. М.: Логос, 1998. С. 104.

7. Лейбниц Г. В. Указ. соч. С. 128.

ния к реальности. Однако сама задача оказывается сформулирована и ее контуры очерчены. Более того, несмотря на заявление о том, что принципы «совозможности» превосходят силы конечного духа, Лейбниц делает существенную оговорку:

Тем не менее можно сделать несколько общих замечаний относительно способа действия провидения при управлении общим ходом вещей. Можно сказать, что тот, кто действует совершенным образом, похож на хорошего геометра, который умеет находить наилучшее решение какой-либо задачи; на хорошего архитектора, который наивыгоднейшим образом использует место и средства, предназначенные для постройки, не допуская ничего режущего глаз и не позволяя ничему быть лишенным той красоты, которую оно могло бы иметь; на хорошего хозяина, который так распоряжается своим имуществом, что у него ничего не остается невозделанным или бесплодным; на искусного механика, который достигает своих целей наименее затруднительным, насколько это возможно, путем; на умелого автора, который включает наибольшее содержание в возможно наименьший объем<sup>8</sup>.

Это базисное определение области совозможного как своего рода знания о том, как втиснуть, уместить, растрясти, правильно расположить, знания об уместяющемся и не уместяющемся, о прикрепляющемся и не прикрепляющемся, имеющем дело с некоторого рода соединяемостью и втискиваемостью, предшествующей созданию миров, подготавливает почву для конкретизации и имманентизации действия машины сред.

4.

Следующим этапом этой имманентизации становится кантовская критическая философия. Место Бога, выбирающего лучший из возможных миров, занимает здесь трансцендентальный субъект, в синтезе трансцендентального воображения кропотливо сшивающий бесконечное множество темпоральных рядов (каждый из которых предполагает тотальность мира со всем его прошлым и будущим) в единое время<sup>9</sup>. Безоглядная расточитель-

8. Лейбниц Г. В. Порядок есть в природе. С. 128–129.

9. Время само является созерцанием, то есть непосредственно и целиком данным рядом, включающим в себя всю тотальность проходящего и наступающего, то есть весь временной ряд в целом. Если это так, то необходимо дополнительное действие, которое объединит временные ряды, возникающие с каждым созерцанием, в один ряд. Именно эту функцию и выполняет

ность, разбрасывающаяся мирами направо и налево, сменяется рачительной бережливостью: все идет в ход, ничто не пропадает зря, все времена намертво вшиваются в один общий ряд.

Агент сшивающей деятельности перемещается из области божественного в область трансцендентального, а сама эта деятельность конкретизируется и превращается из селекции возможных миров в выстраивание временных рядов, призванное гарантировать единство субъекта и предотвратить «срывание времени с петель»<sup>10</sup>. Однако имманентизация остается частичной: мы (по крайней мере как эмпирические субъекты) не имеем никакого доступа к этой деятельности, которая предшествует любому опыту; и уж тем более не может идти речь о том, чтобы производить внутри этой деятельности какие бы то ни было манипуляции и переключения. Автомат синтеза установлен внутри нас, но остается для нас почти так же недостижим, как автомат божественного выбора-без-выбора. О главной основе его деятельности — схематизме трансцендентального воображения — мы по-прежнему не знаем практически ничего: Кант характеризует его как

...скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть<sup>11</sup>.

5.

Теологические и трансцендентальные производственные отношения противостоят друг другу как селекция и сшивание. В обоих случаях предполагается множественность миров (или темпоральных рядов), претендующих на существование, в обоих случаях эта множественность носит скорее виртуальный и абстрактный характер: мы в конечном счете имеем дело только с одним миром и никак не можем этого изменить. Кантовская имманентизация, однако, проявляется не только в том, что поле деятельности переносится внутрь «субъективного», но прежде всего в том, что

трансцендентальный синтез воспроизведения в воображении — в соответствии с его описанием в первой редакции «трансцендентальной дедукции» в «Критике чистого разума» (*Кант И.* Критика чистого разума. С. 699–719; ср. также анализ Хайдеггера в его книге о Канте: *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. М.: Логос, 1997. С. 99–113). О различиях в статусе и характере синтезов воображения в первой и второй редакциях «Критики» см.: *Хайдеггер М.* Указ. соч. С. 92–98.

10. Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. С. 117.

11. *Кант И.* Указ. соч. С. 223.

это субъективное оказывается способным производить интервенцию, вмешиваться в автономность рядов, требующих существования. Лейбницевский Бог довольствовался тем, что отбрасывал ряды вещей, несовместимые с тем, который содержит максимум существования, проходил мимо них, оставляя эти витрины в виртуальной неосуществленности; синтетическая деятельность кантовского субъекта заставляет различные взаимно несовместимые ряды становиться частью одного. «Подходит» и «не подходит» не перестают быть раз и навсегда заданной реальностью, про которую мы ничего не можем знать; однако выясняется, что возможна некоторого рода активная деятельность, основывающаяся на этом «подходит» и «не подходит», — хотя мы остаемся от этой деятельности всегда отделены и имеем дело только с ее результатом, всегда одним и тем же «чистым одно-за-другим».

В третьем типе производственных отношений на место отбрасывания и сшивания приходит вскакивание на подножку: миры становятся здесь проходящими мимо поездами, а для того, чтобы иметь с ними дело, нужно обладать везением (фортуной) и ловкостью (добродетелью) — уметь дожидаться нужного поезда, вскочить в него на ходу и вовремя выпрыгнуть, видя впереди взорванный мост или разобранные рельсы либо просто скучную и пыльную конечную станцию.

Обслуживающий машину по нарезанию миров в этих обстоятельствах агент активен, подобно кантовскому субъекту-ремесленнику, но, как лейбницевский Бог, он не довольствуется одним, а выбирает. Он имеет дело не с одним миром, а со множеством разных — но всегда с одним за раз. Этот режим характеризует состояние мысли на сегодняшний день в целом; в наиболее полной форме он выражен в «материализме встречи» Альтюссера<sup>12</sup>.

В этой «философии дождя», реактуализирующей атомизм Эпикура и Лукреция как основу для «подводного течения», подспудно сопровождающего всю историю философии (вода сверху и вода снизу), возможные миры имманентизируются в еще большей степени, становясь масштабируемыми ситуациями: от общекосмологической и глобально-онтологической до конкретно политической (например, политическое состояние современной Макиавел-

12. *Althusser L. Le courant souterrain du matérialism de la rancontre // Idem. Ecrits philosophique et politique. P.: STOCK/ИМЕС, 1994. Т. 1. P. 553–597.* Философ-материалист в этих поздних заметках характеризуется как тот, кто «всегда вскакивает в поезд на ходу, как в американских вестернах. Не зная, откуда (исток) и куда (цель) он идет» (*Ibid.* P. 590).

ли Италии). Общей для всех этих ситуаций является их тотальная контингентность: любой мир — результат длящегося сцепления отклонившихся от своей орбиты атомов (однако их «вечный дождь» в пустоте продолжает оставаться фоном, сопровождающим всякую ситуацию). Любой смысл и любая бессмысленность, любой закон, любая цель существуют лишь в рамках этого «сцепления» — и постольку, поскольку оно длится.

А длиться это сцепление может прекратить в любой момент (а может и не прекратить — вообще говоря, весь «спекулятивный материализм» Мейясу<sup>13</sup> с его идеей «гипер-хаоса» представляет собой лишь развитие этих поздних фрагментов Альтюссера). Именно поэтому имеющий дело с этими сцеплениями должен быть всегда начеку.

Можно было бы сказать, что главная деятельность этого «государя ситуаций» — менеджирование возможных миров, однако это менеджирование крайне ограниченное. Мы никогда не являемся тем, кто сцепляет вагоны и отправляет поезда (в этом — основа материализма Альтюссера: претендовать на иное означало бы пытаться подчинить внешнее мысли нашим «слишком человеческим» категориям, чем, собственно, постоянно и занимается метафизика, включая традиционный рациональный материализм, пытающаяся создать зонты и навесы причин и оснований для защиты от дождя алеаторного). Все, что нам остается, — это полагаться на везение (умение находиться в нужном месте, для того чтобы сталкиваться с нужными комбинациями атомов) плюс разрабатывать умения, необходимые, чтобы его использовать (удерживаться в этих комбинациях, а для этого прежде всего не обманывать себя иллюзиями об их вечности и твердой обоснованности).

Впрочем, здесь есть одна оговорка — и именно она делает возможным впервые запустить машину по нарезанию миров в имманентном и управляемом режиме.

## **В. Жестовое кодирование и типология сред**

1.

Свою философию Альтюссер называет «алеаторным материализмом», а также «материализмом встречи» (*matérialisme de la rencontre*). Однако, возможно, более точным названием был бы «ма-

13. Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2015.

териализм схватки», поскольку именно схватывающее столкновение играет решающую роль в определении своеобразия позиции Альтюссера. Это своеобразие яснее всего в следующем абзаце, содержащем своего рода требование перехода от «алеаторного материализма» к «схватывающему материализму»:

Текст Лукреция достаточно ясен, чтобы обозначить то, что не может быть обозначено ничем в мире и что, несмотря на это, является истоком всякого мира. В «ничто» отклонения имеет место встреча между одним атомом и другим... параллелизм атомов, будучи однажды нарушенным, приводит к гигантскому крушению и сцеплению (*carrambolage et accrochage*) бесконечного числа атомов, из которого рождается мир (или миры: отсюда множественность возможных миров...). Отсюда форма порядка и форма бытия, рождающиеся из этого столкновения, детерминированные структурой встречи... отсюда и то, что может быть названо сродством и дополнительностью (*affinié et complémenté*) элементов, принимающих участие во встрече — их «подцепляемость» (*accrocchabilité*), [нужная] для того, чтобы это встреча «схватилась» (*prenne*), то есть «схватилась в форме», давая рождения все новым и новым Формам, *подобно тому как вода схватывается, когда ее сковывает лед, как молоко схватывается, когда оно сворачивается, как схватывается майонез, когда он затвердевает*<sup>14</sup>.

Настоящий материализм — это способность обозначить то, что не может быть обозначено ни в одном из возможных миров. Все способы обозначения относятся к области внутримирного, поскольку и смысл как таковой является лишь результатом столкновения и сцепления атомов. Более того, сами атомы до столкновения имеют скорее призрачную и виртуальную природу: по-настоящему реально именно смещение и искривление клинамена, первичное по отношению как к искривляемому, так и к тому, что из него производится<sup>15</sup>. И однако, мы можем говорить о том, что происходит в этой области теневого и призрачного: о «формах близости», делающих возможной «подцепляемость» между элементами или препятствующих ей, о принципах схватываемости<sup>16</sup>.

14. Althusser L. Le courant souterrain du matérialism de la rancontre. P. 578–579. Курсив мой. — *И. Р.*

15. Именно способность к мышлению первичности «отклонения» определяет, согласно Альтюссеру, радикальность представителей «подводного течения» атомистической мысли (*Ibid.* P. 555).

16. Более подробный анализ проблемы «формы» атомов в поздних текстах Альтюссера вместе с попыткой связать ее с проблемой внутренних



Детализация и описание этих принципов позволили бы говорить о принципиально ином уровне «менеджирования миров»: речь здесь шла бы уже не о вскакивании на проходящий мимо поезд, а об активном участии в подборе вагонов и формировании составов (пусть и не полностью волюнтаристском, ограниченном принципами подцепляемости, но при этом вооруженном знанием об этих принципах и потому умеющем их использовать, возможно иногда и вопреки им, подобно тому как косою парус, не отменяя ветер, позволяет двигаться против него). Однако подобная детализация у Альтюссера отсутствует. Материализм «схватывания» остается материализмом «воды, молока и майонеза» — всего лишь намеком, описанием несистематизированных (хотя и феноменологически понятных) процессов сгущения.

2.

Возможна ли систематизация и типологизация «принципов сцепляемости»? На первый взгляд, мы сталкиваемся здесь с непреодолимой сложностью: все наши способы описания могут опираться лишь на «внутримирное», все формы и структуры являются следствием «сцепления» и потому не могут быть использованы для их описания. Однако если материализм и правда определяется своей способностью «описывать то, что не может быть описано», такая задача должна ему оказаться по силам. Не говоря уже о том, что без ее исполнения мы окажемся навсегда отчужденными от самого важного, что с нами происходит, — вечными детьми, так и не достигшими состояния просвещенности, зависимыми от богов и взрослых, сцепляющих вагоны у нас за спиной.

Сверхспособность, позволяющая нам стать активными манипуляторами машины, нарезающей миры, является прямым следствием нашей, казалось бы, ограниченности и специфически человеческой неуклюжести. В этом отношении следует продолжать идти путем имманентизации, намеченным в кантовской критической философии, и довести эту буржуазную революцию до завершения. Статус человека определяется тем, что он по сути своей является хромающим или переваливающимся с ноги на ногу существом: наш опыт состоит из двух принципиально не связанных аспектов или пластов, из понятий и ощущения, из рассудка и созерцания. Именно эту прин-

свойств вещей в «Логико-философском трактате» Витгенштейна см. в: *Suchtig W. Althusser's Late Thinking About Materialism // Historical Materialism. 2004. Vol. 12. № 1. P. 3–70.*

ципиальную хромоту пытаются свести на нет как рационалисты, так и эмпирицисты, утверждая, что одна из составляющих может быть редуцирована к другой и выведена из нее. Радикальность мысли Канта заключается в настаивании на парадоксальности нашей ситуации: опыт, то есть вся данная нам реальность, всегда состоит из двух абсолютно не связанных аспектов, которые при этом всегда оказываются связанными. Собственно, вся цель критической философии и заключается в том, чтобы дать отчет об этой парадоксальной ситуации — без того, чтобы поступиться ее парадоксальностью.

И эта готовность признать собственную слабость оказывается в итоге путем к сверхвыигрышу. Только хромающий в обоих аспектах может овладеть тем, что находится в промежутке, и обрести способность не только к перепрыгиванию, но и к перенарезанию собственного пути. На деле Кант продолжает здесь спинозистскую мысль: мы имеем доступ к двум атрибутам бесконечной субстанции, но именно в силу этой двойственности можем сделать объектом своего знания ту «связь», которая является общей как для идей, так и для вещей, то есть субстанцию, разворачивающуюся в интеллектуальной любви.

3.

Мы всегда имеем дело с конкретными типами связывания: со связыванием понятий в суждении или со связыванием чувственных представлений в созерцании (правда, материалистическая антропология без труда убедит нас в том, что как спинозовская «протяженность», так и кантовская «чувственность» — лишь псевдонимы, фальсифицирующие и маскирующие практику; но в настоящий момент составляющие двойственности менее важны, чем указание на фундаментальный факт ее наличия). Однако наш опыт всегда является удерживанием вместе того и другого; и обратить на это внимание — значит получить возможность выявляющего отслоения удерживания-вместе как такового.

Трансцендентальный схематизм — та область, в которой кантовская философия в наибольшей степени приближается к формулировке общих принципов этого синтеза всех синтезов: чистого зацепления и схватывания. По крайней мере, Кант дает понять, как именно разворачивается та сверхспособность, в которой мы выходим за пределы собственной ограниченности именно благодаря ее признанию.

Схема — это «общий способ, каким воображение доставляет понятию образ». Так, например, схема собаки — это «прави-

ло, согласно которому мое воображение может нарисовать четвероногое животное в общем виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным частным обликом, данным мне в опыте или же каким бы то ни было возможным образом *in concreto*»<sup>17</sup>. Речь идет не о каком-либо конкретном изображении собаки, но также и не об общем понятии, которое может быть применено ко множеству частных случаев (область схематизма изначально описывается как «третье», родственное, с одной стороны, рассудку и понятийности, а с другой — явлениям и чувственности)<sup>18</sup>.

Схема — это совокупность правил, протокол, состоящий из последовательности некоторого «вот так и вот туда, а потом чуть пониже, направо и резко вверх» или, скорее, если следовать кантовскому примеру, «точка, точка, запятая, ручки, ножки, огуречик». В результате получается собачка, человек или время.

То, что речь в кантовском определении идет о рисунке, не должно вводить в заблуждение (хотя само отнесение схематизма к области «воображения» и способствует подобной неясности, несмотря на настойчивые попытки Канта отделить схему от образа; в конечном итоге именно оно приводит к тому, что кантовская революция оказывается прерванной<sup>19</sup>). Схема — это не ри-

17. Кант И. Критика чистого разума. С. 223.

18. Там же. С. 220–221.

19. Хайдеггер справедливо указывает на схематизм трансцендентального воображения как на подлинную сердцевину кантовской философии и как на тот прорыв, с которым сам Кант не смог совладать (об этом, в частности, свидетельствуют перемены в статусе трансцендентального воображения во второй редакции «Критики чистого разума»). Однако анализ Хайдеггера остается сосредоточенным на временности и конечности, абстрагируясь при этом от жестового характера схематизма. В этом отношении хайдеггеровская попытка продолжить прерванную революцию Канта должна быть соединением с критикой Андрея Белого: «Продуцирующее начало положено Кантом внутри мира продуктов, как один из продуктов; неудивительно, что учение о схематизме понятий у Канта есть тень понятия на предмете; или тень предметного мира в беспредметном понятии; между тем понятия и предметы суть тени схемы...» (Белый А. Жезл Аарона // Жезл Аарона: работы по теории слова 1916–1927. М.: ИМЛИ РАН, 2018. С. 102). «Схема схем» размещается Белым в области «корневого слова» и «миофа», однако в итоге определяется именно как жест: «В жестикуляции, в немой гамме жестов, в аккомпанементе глаз, в интонациях голоса прорезается не рожденный еще новый Разум поэзии в стертых смыслах понятий и в звуковом грохотанье так тупо гласящего корня» (Там же. С. 110). Подробнее о месте жеста в теориях Белого и о важности жеста для русского авангарда в целом см.: Сироткина И. Шестое чувство авангарда: танец, движение, кинестезия в жизни поэтов и художников. СПб.: ЕУСПб, 2014. С. 52–111.

сунок, а последовательность жестов, необходимых для того, чтобы его произвести. И если в случае эмпирических схем речь идет о последовательности жестов, необходимых, чтобы нарисовать собаку или человека, в случае трансцендентального схематизма мы имеем дело с последовательностью жестов, необходимых для того, чтобы соединять чистое априорное соединение как таковое. Вначале было не слово и не дело, а жест.

4.

Схематизм жеста, окончательно освобожденного от погружения в образ, и должен стать основой для принципов кодификации поля «сцепляемости», позволяющего производить операции в зоне, предшествующей формированию ситуаций и миров и детерминирующей это формирование. Этот базисный код, формализующий минимальную и предельную содержательность, определяющую конкретные сцепления, с которыми мы имеем дело и которые вообще возможны внутри миров и на их границах, — этот код имеет четверичный характер. Если обратить внимание на жестовую природу базисных принципов соединения, это позволяет избежать как чрезмерной абстракции двоичного кода, оставляющего слишком многое за пределами области вычисляемого, так и чрезмерной множественности цветущего многообразия событийных интервенций, «живущих несравнимых», претендующих на то, чтобы быть не автоматизируемыми, и отданных на откуп субъективному волюнтаризму<sup>20</sup>.

Основа для «универсальной характеристики»<sup>21</sup>, для букв и слов, позволяющих читать и переписывать миры и их сцепления, не мо-

20. Именно эта дихотомия является главной проблемой философии Алена Бадью. Справедливо опираясь на отношение «принадлежности» как на базисный элемент онтологии, первичный по отношению к понятию «множества» (именно эта первичность и отказ от попыток какого бы то ни было определения «множества», кроме операционального, заставляет Бадью предпочесть аксиоматику Цермело–Френкеля попытке интуитивного и семантического определения множества у Кантора и Фреге (*Badiou A. L'être et l'événement*. P.: Seuil, 1988. P. 49–60). Бадью абстрагируется от тех способов, которыми может осуществляться принадлежность. Именно эта абстракция и вытеснение минимума формальной содержательности ведут к «возвращению вытесненного» в волюнтаристском «ультра-едином» совпадении, оказывающемся принципиально выведенным за пределы всякой исчислимости и отданном полностью на откуп волюнтаристского субъективного «именования».

21. Об идее «универсальной характеристики» Лейбница и ее связи с двоичным исчислением см.: *Яковлев В. М.* Предисловие // Лейбниц Г. В. Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления. М.: ИФ РАН, 2005. С. 7–63.

жет быть ничем иным, кроме базисного факта соединенности или разъединенности. Однако этот двоичный код остается чрезмерно абстрактным, не задавая базисным кантовским вопросом о том, как возможно соединение разъединенного (то есть синтез). Постановка этого вопроса на уровне жестового схематизма, жестов, первичных по отношению ко всякому носителю и ко всякому объекту, ко всякой телеологии и ко всякому выражению, заключающая это все в скобки, может привести к единственно возможному выводу. Соединение разделенного возможно либо как сохранение максимума соединенности в условиях разделения, либо как сохранение максимума разделенности в условиях соединения, то есть либо как минимальное проникновение, либо как максимальное прилегание.

Минимальное проникновение и максимальное прилегание — это атрибуты удерживания-вместе-разделенного-как-такового, первичные детерминации всякого соединения<sup>22</sup>. И это также предельные необходимости, детерминирующие всякое мышление и всякое действие. Это те предельные элементы внешнего, определяющего нас, которые мы признаем как материалисты, однако как материалистические диалектики утверждаем возможность «воспитания воспитателей» — действия, направленного на эти базисные элементы и трансформирующего их в соответствии с их собственными протоколами и законами.

5.

Задача этой статьи — выявить те первичные знаки, с помощью которых эти протоколы могут быть составлены и прочитаны. Базисный четверичный код является основой для подобного чтения. Соединенности и разъединенности могут осуществляться как минимальное проникновение и максимальное прилегание — соответственно, мы получаем четыре базисные характеристики для любого состояния разделенных элементов: соединенность/разъединенность в модусе минимального проникновения и соединенность/разъединенность в модусе максимального прилегания. Напишем их как МнПро+, МнПро-, МксПрл+ и МксПрл-.

Любая ситуация может быть описана с помощью цепочки кода из этих четырех базисных элементов, составляющих своего рода тетраграмматон исчисления миров. Однако между качественными и смысловыми наполненностями ситуаций и этим базовым кодом

22. Об онтологическом основании для такого определения см.: *Регев Й.* Коинциденология: краткий трактат о методе. С. 14–20.

существует промежуточный и опосредующий уровень. Для разворачивания универсальной характеристики необходимо указать на основные составляющие этого промежуточного уровня — уровня сред. Речь идет о своего рода базисных словах, составляющихся из первичных жестовых букв и являющихся, в свою очередь, основой для всех последующих, более развернутых высказываний.

Жестовые среды — это минимальное проникновение и максимальное прилегание в их конкретном разворачивании, удерживание-вместе-разделенного для ситуаций и миров. В этом конкретном разворачивании минимум и максимум могут быть даны лишь как предел, как точка, находящаяся между двумя полюсами. Поэтому конкретное разворачивание каждого типа соприкосновения является основанием для трех типов сред: полюс соединения — середина — полюс разъединения. Тот факт, что середина в наибольшей степени выражает суть способа соприкосновения, дает основу для первичной внутрисредовой иерархии и деления сред на более близкие и более далекие по отношению к изначальному коду (то есть к атрибутам удерживания-вместе-разделенного для себя).

Помимо этого, могут быть выделены среды чистые (определяющиеся полным господством того или иного типа соприкосновения) и среды смешанные, в которых один из типов соприкосновения обладает преимуществом, но не полностью вытесняет другой. Здесь иерархия сред усложняется и становится диалектической: с одной стороны, чистые среды более отчетливо выражают суть детерминирующего их жеста-атрибута; с другой же стороны, смешанные среды, хотя и наделены меньшей отчетливостью, с большей ясностью выражают изначальную двойную детерминированность удерживания-вместе-разделенного как удерживания двух типов соприкосновения. В зависимости от констелляции, складывающейся в той или иной ситуации, может быть необходимо уравнивание отчетливости чистого ясностью смешанного и наоборот.

б.

Перечислим здесь чистые и первично смешанные среды. Начнем с максимального прилегания. Средой предела, дающей в промежутке между двумя полюсами и наиболее полно выражающей суть атрибута (обозначим ее как МксПрл=), будет упругость или эластичность. Двумя полюсами же (соответственно, МксПрл– и МксПрл+) являются для максимального прилегания, с одной стороны, отскок (упругость, полностью реализовавшая свою отталкивающую силу и оттого переставшая быть упруго-

стью), а с другой — твердость, непроницаемость (преодоленная упругость). Твердость и отскакивание — это две составляющие упругости, на которые она может распадаться, но которые даже и в этом распаде хранят о ней память и несут на себе ее отпечаток.

Для минимального проникновения же средой предела (МнПро=) будет цепляние со всеми его разновидностями (подцепление, запутывание), а средами-полюсами, на которое оно распадается, — разрыв (прерванное запутывание, МнПро-) и зияние, провал (проникновение, проникающее настолько далеко, что оно перестает быть проникновением МнПро+).

(Здесь следует сразу отметить, что различие между положительными полюсами модусов (твердостью и провалом) очевидно, а между отрицательными (отскоком и разрывом) может показаться несущественным. Отрицание связи как будто бы уравнивает между собой ситуации ее отсутствия, однако это всего лишь ложная абстракция нигилизма; в реальности отсутствие связи в результате отскока существенно отличается от ее отсутствия в результате разрыва, и очень многие наши проблемы коренятся в том, что мы пытаемся разорвать то, от чего можно лишь отскочить, и наоборот.)

Помимо этих чистых сред, определяющих ситуации тотального перевеса одного из типов соприкосновения, взаимодействие атрибутов предполагает также ситуации частичного перевеса, где один из них преобладает, но не до конца уничтожает влияние второго, а потому это вытесненное второе способно на своего рода партизанскую деятельность в тылу врага, в результате которой оно оставляет свой отпечаток на доминирующей среде или производит ее заражение. Обозначим эти ситуации соответственно как МнПро→МксПрл (максимальное прилегание преобладает над минимальным проникновением) и МксПрл→МнПро (минимальное проникновение преобладает над максимальным прилеганием).

Для каждой из них также возможны три состояния: двух полюсов и предела. Для ситуации не-стирающего доминирования максимального прилегания такими состояниями будут скольжение МнПро→МксПрл= (упругость, зараженная проникновением), распадающееся в противоположности прилипания (заторможенное скольжение МнПро→МксПрл+) и ухабистости, тряски (МнПро→МксПрл-, разрыв путем соскальзывания). Для ситуации же доминирования минимального проникновения тремя смешанными средами будут погружение (МксПрл→МнПро=, зацепление, на которое наложен отпечаток упругости) и его распад в стущении или разреженности: увязание (МксПрл→МнПро+) и выталкивание (МксПрл→МнПро-).

Подведем итоги этому рассмотрению в таблице базисных сред.

		Смешанные	
		МнПро→МксПрл	
		Ухабистость (МнПро→МксПрл-)	
		Скольжение (МнПро→МксПрл=)	
		Прилипание (МнПро→МксПрл+)	
	МксПрл		МнПро
Чистые	Отскакивание (МксПрл-)		Разрыв (МнПро-)
	Упругость (МксПрл=)		Цепляние (МнПро=)
	Непроницаемость (МксПрл+)		Зияние (МнПро+)
		МксПрл→МнПро	
		Выталкивание (МксПрл→МнПро+)	
		Погружение (МксПрл→МнПро=)	
		Засасывание (МксПрл→МнПро-)	

## С. Направления дальнейшей работы

Четверичный код и основанные на нем двенадцать первичных сред представляют собой базисные термины того языка, с помощью которого мы можем иметь дело с «принципами сцепляемости» — с той областью «сгущающегося», «застывающего», «засыхающего», на которую пусть и в не-систематизированном и разрозненном виде указывает «алеаторный материализм» Альтюссера. Само собой, речь здесь идет лишь о началах системы: из сочетания этих первичных сред могут и должны выводиться вторичные



(такие, например, как сыпучесть, зыбкость, пушистость и т. д.). Код машины по нарезанию миров — открытый код, и его развитие является важной задачей для дальнейшего исследования.

Но еще более важным вопросом представляется другой — вопрос о протоколах задействия этой машины по нарезанию миров. Здесь был представлен лишь базисный код, необходимый для обоснования ее возможности. Прежде всего было выявлено само поле «первосцепляемого», в котором осуществляется деятельность этой машины. После же был указан путь к тому, чтобы это поле не оставалась областью интуиций и вдохновений, описываемых лишь метафорами, но сделалось объектом систематизированного и исчисляемого анализа. Для этого необходимо было выявить суть этой области «первосцепляемого» как области схематически-жестового, указать на базовые элементы, необходимые для кодификации этого поля (четверичный код типов минимального соприкосновения), и далее продемонстрировать те первичные формации, в которые входят эти базовые элементы (шесть чистых и шесть смешанных сред).

Все это позволяет, пусть и в предварительной форме, указать на тот «матезис», что лежит в основании функционирования новой машины. Однако пока остается совсем неясным, как именно должна действовать эта машина. Выше (А.2) ее функционирование было кратко описано с помощью модели «превращения империалистической войны в гражданскую» — как выявление основного конфликта ситуации и раскраивающее перенарезание его сторон. Однако пока что мы можем лишь смутно представлять себе, как осуществляется такое «наведение машины» на имеющийся в ее распоряжении материал, его первичная обработка и оптимальное микширование.

Материалистический подход заключается не только в указании на базисные «необходимости внешнего», определяющие наше сознание и нашу практику; он не может не основываться на «конкретном анализе конкретных обстоятельств». Исчисление сред указывает на то, какими должны быть базисные элементы подобной деятельности по оптимальному микшированию. Однако нам еще остается указать на тот метод, которым выявляются эти имеющиеся в нашем распоряжении миры, на те практики, с помощью которых это выявление может быть произведено, и далее на те конкретные способы, благодаря которым осуществляется перенарезание. Таково главное направление дальнейшей работы.

## Библиография

- Белый А. Жезл Аарона // Он же. Жезл Аарона: работы по теории слова 1916–1927. М.: ИМЛИ РАН, 2018.
- Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998.
- Делёз Ж. Складка: Лейбниц и барокко. М.: Логос, 1998.
- Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3.
- Лейбниц Г. В. Порядок есть в природе // Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 1.
- Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2015.
- Регев Й. Коинциденология: краткий трактат о методе. СПб.: demarche, 2015.
- Сироткина И. Шестое чувство авангарда: танец, движение, кинестезия в жизни поэтов и художников. СПб.: ЕУСПб, 2014.
- Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Логос, 1997.
- Яковлев В. М. Предисловие // Лейбниц Г. В. Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления. М.: ИФ РАН, 2005. С. 7–63.
- Althusser L. Le courant souterrain du matérialism de la rancontre // Idem. Ecrits philosophique et politique. P.: STOCK/IMEC, 1994. Т. 1. P. 553–597.
- Badiou A. L'être et l'événement. P.: Seuil, 1988.
- Luria I. Shaar mamarey Razal (The Gate of Sayings of the Wise). Jerusalem: A haim ve ha shalom, 1978.
- Paquinelli M. The Automaton of the Antropocene: On Carbosilicon Machines and Cyberfossil Capital // South Atlantic Quarterly. 2017. Vol. 116. № 2. P. 311–326.
- Suchtig W. Althusser's Late Thinking About Materialism // Historical Materialism. 2004. Vol. 12. № 1. P. 3–70.
- Yakira E. Contrainte, nécessité, choix: la métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz. Zurich: Editions du Grand Midi, 1989.

## AN INTRODUCTION TO THE CALCULUS OF ENVIRONMENTS

YOEL REGEV. Associate Professor, *Stasis* Center for Practical Philosophy,  
yoel.regev@gmail.com.

European University at St. Petersburg (EUSPb), 6a Gagarinskaya St., 191187 St.  
Petersburg, Russia.

*Keywords:* Louis Althusser; Immanuel Kant; Gottfried Wilhelm von Leibniz; Lucretius; Matteo Pasquinelli; aleatory materialism; atomism; gesture; transcendental schematism; TJing.

The paper deals with the modern appropriation of Lucretius' atomistic philosophy as presented in Louis Althusser's late writings. The aleatory materialism that Althusser elaborated in some fragments from the 1980s argues for the total contingency of any world, which is nothing but an accidental clutch of atoms resulting from a Lucretian clinamen. Althusser interprets "world" in a broad sense as referring both to cosmological and ontological global arrangements and also to particular political and practical states of affairs. By claiming that thought and necessity are always determined by a certain connection among atoms, Althusser touches upon the problem of the "principles of cohesion" — the sub-semantic field which determines the semantic but is not itself semantic. However, these principles are described by Althusser only metaphorically and without further elaboration.

The paper proposes a further development of these principles derived from aleatory materialism. Althusser's late writings are placed in the context of Leibniz and Kant's thought in order to clarify the importance of Althusser's problematics for time dj-ing, or TJ-ing — the immanent protocols for intercutting between and stitching together possible worlds and time-series. Building upon Kant's concept of transcendental schematism, the paper proposes a system of quaternary gestural code and twelve basic environmental types which provide an immanent answer to the question of what principles govern the clutching of atoms. This in turn forms the basis for the operation of a new kind of computer as an alternative to the two basic New Age kinds of machinery based either on carbon-energy or silicon-information.

DOI: 10.22394/0869-5377-2020-5-1-20

### References

- Althusser L. *Le courant souterrain du matérialisme de la rancontre. Ecrits philosophique et politique*, Paris, STOCK/IMEC, 1994, t. 1, pp. 553–597.
- Badiou A. *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988.
- Bely A. Zhezl Aarona [Aaron's Rod]. *Zhezl Aarona: raboty po teorii slova 1916–1927* [Aaron's Rod: Works in Word Theory 1916–1927], Moscow, IMLI RAN, 2018.
- Deleuze G. *Razlichie i povtorenie* [Différence et répétition], Saint Petersburg, Petropolis, 1998.
- Deleuze G. *Skladka: Leibnits i barokko* [Le Pli. Leibniz et le Baroque], Moscow, Logos, 1998.
- Heidegger M. *Kant i problema metafiziki* [Kant und das Problem der Metaphysik], Moscow, Logos, 1997.
- Iakovlev V.M. Predislovie [Introduction]. In: Leibniz G. W. *Pis'ma i esse o kitaiskoi filosofii i dvoichnoi sisteme ischisleniia* [Letters and Essays on Chinese Philosophy and Binary Calculus], Moscow, IF RAN, 2005, pp. 7–63.

- Kant I. Kritika chistogo razuma [Kritik der reinen Vernunft]. *Sobr. soch.:* V 6 t. [Collected Works: In 6 vols], Moscow, Mysl', 1964, vol. 3.
- Leibniz G. W. Poriadok est' v prirode [Ratio est in Natura]. *Sobr. soch.:* V 4 t. [Collected Works: In 4 vols], Moscow, Mysl', 1982, vol. 1.
- Luria I. *Shaar mamarey Razal (The Gate of Sayings of the Wise)*, Jerusalem, A haim ve ha shalom, 1978.
- Meillassoux Q. *Posle konechnosti. Esse o neobkhodimosti kontingentnosti* [Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence], Yekaterinburg, Kabinetnyi uchenyi, 2015.
- Pasquinelli M. The Automaton of the Antropocene: On Carbonsilicon Machines and Cyberfossil Capital. *South Atlantic Quarterly*, 2017, vol. 116, no. 2, pp. 311–326.
- Regev Y. *Koinsidentologiya: kratkii traktat o metode* [Coincidentology: Short Treatise on the Method], Saint Petersburg, demarche, 2015.
- Sirotkina I. *Shestoe chuvstvo avangarda: tanets, dvizhenie, kinesteziia v zhizni poetov i khudozhnikov* [The Sixth Sense of the Avant-Garde. Dance, Kinaesthesia and the Arts in Revolutionary Russia], Saint Petersburg, EUSPb, 2014.
- Suchtig W. Althusser's Late Thinking About Materialism. *Historical Materialism*, 2004, vol. 12, no. 1, pp. 3–70.
- Yakira E. *Contrainte, nécessité, choix: la métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz*, Zurich, Editions du Grand Midi, 1989.

# От Анти-Эдипа к Анти-Хайпу: критика гиперверия

ДЕНИС ШАЛАГИНОВ

Независимый исследователь. E-mail: deterritorisation@yandex.ru.

АРМЕН АРАМЯН

Редактор, журнал *DOXA*; стажер-исследователь, Центр современных политических исследований (ЦСПИ), Институт общественных наук (ИОН), Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС). Адрес: 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82, корп. 2. E-mail: work.aramyan@gmail.com.

*Ключевые слова:* гиперверие; научная фантастика; хайп; вирус; акселерационизм; будущее.

Статья посвящена текущему состоянию левой постделезиянской философии, которое характеризуется как эпоха одержимости производством вымыслов. Авторы утверждают, что сегодня научная фантастика зачастую мобилизуется в качестве инструмента, который позволил бы представить будущее, несоизмеримое с порядком позднекапиталистического настоящего. Тем не менее, пытаюсь представить посткапиталистическое будущее, современные левые философы, как правило, ищут источник вдохновения в прошлом, что лишь усугубляет ситуацию «исчерпанности будущего», культурным коррелятом которой выступает ретрофутуризм. Авторы высказывают предположение о том, что результатом философской инструментализации научной фантастики рискует оказаться специфическая форма интеллектуального эскапизма. Особого внимания заслуживает понятие гиперверия, которое возникает под влиянием научно-фантастических повествований и воплощается в популярной сегодня риторике взлома. Отмечая, что способ функционирования гиперверия аналогичен

маркетинговым механизмам, авторы предполагают, что он соотносится с тем, что Жиль Делёз и Феликс Гваттари назвали бессознательным представлением, или поддельным образом.

Авторы показывают, что генеалогия гиперверия как практики программирования реальности с помощью фикций отсылает к идеям Уильяма С. Берроуза. Отталкиваясь от метода нарезки, Берроуз поставил задачу разработать новые способы лингвистического инфицирования и моделирования человеческого поведения. В рамках такого подхода различие между реальностью и вымыслом размывается. Впоследствии участники *CCRU* транспонируют идеи Берроуза на подготовленную Делёзом и Гваттари теоретическую почву. Гиперверие обретает второе рождение в наследующем *CCRU* проекте левого акселерационизма, в котором идея самореализующегося вымысла переориентируется на разработку недетерминистской концепции прогресса. Указывая на неэффективность гиперверия как инструмента социально-политического изменения, авторы предлагают перейти от Анти-Эдипа к Анти-Хайпу.

...хайп: товар, который АТ АТ торгуется исходя из того, чем он будет в будущем... <...> Хайп схлопывает научную фантастику в ЦАТА КАТА катализатор тик ческую действенность, перенаправляя завтра через то, что в ее перспект ЦТ ЦТ КТ ктиве есть сегодня. Вирохайп проносится по истории рекламы.

Ник Ланд. Гипервирус

## I

«С КАКИХ это пор фантастика стала религией?»<sup>1</sup> Этот вопрос кажется оптимальной отправной точкой для предлагаемого нами наброска «критики фантастического разума». Текущий момент можно смело определить как эпоху одержимости производством фикций. Прежде всего речь идет о современном состоянии континентальной философии, исключительные представители которой даже пытаются убедить себя (а заодно и весь мир) в том, что «истина — это научная фантастика»<sup>2</sup>, и наделять эту «фантастическую истину» статусом инструмента социально-политического преобразования. Сразу проявим свою позицию: мы не пытаемся очистить истину от вымысла во имя некоей Истины. Наша задача скорее состоит в скромном напоминании: когда-то нам уже предлагали предоставить всю власть воображению, однако если история чему-то и учит, то в первую очередь тому, что недостаточно *просто вообразить*. Даже если мы согласимся, что «граница между научной фантастикой и социальной реальностью — это оптическая иллюзия»<sup>3</sup>, мы тем не менее вынуждены будем признать, что фантастика — это искусство моделирования виртуальных миров, а не руководство по их актуализации. Пытаясь изобрести некое *подлинное* будущее, современные борцы с капиталистическим реализмом стряхивают пыль с прошлого, находя в нем свой «символ веры»:

Посвящается памяти *Петра Строкина*.

1. «В пасти безумия» (*In the Mouth of Madness*, реж. Джон Карпентер, 1994).
2. *Hyperstition* (реж. Крис Рот, Армен Аванесян, 2015).
3. *Харауэй Д.* Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х. М.: Ad Marginem, 2017. С. 9.

Все превращается в научную фантастику. <...> То, что современные писатели-фантасты изобретают сегодня, мы с вами будем делать завтра — или, точнее, примерно через десятилетие, хотя эта дистанция сокращается. <...> Будущее — более подходящий ключ к настоящему, нежели прошлое. <...> Проблематика научной фантастики — это проблематика повседневности<sup>4</sup>.

Вывести некий трансформативный рецепт из этого заявления оказывается проблематичным как минимум потому, что он предлагает нам ориентироваться на будущее, тогда как сам, очевидно, относится к прошлому (1971). Призрак бродит по миру — призрак ретрофутуризма. При этом не важно, остаемся ли мы на «реалистических» ретрофутуристских позициях и признаем, что «нельзя вообразить то, что не было пережито ранее», или утверждаем, что воображение тем не менее всякий раз представляет «уникальную пересборку элементов»<sup>5</sup>. Эта похвала уникальности неуникального в конечном счете остается слепа к тому, что главным оператором подобной пересборки всякий раз — как по волшебству — оказывается поздний капитализм, который производит завтрашний день с завидной регулярностью. В ситуации, когда различие между будущим и новым остается неосмысленным, «фантастический разум» становится иным именем эскапизма.

Исходя из этого мы дадим предельно краткий ответ на вопрос о том, «кто боится левых гиперверий»<sup>6</sup>: никто. Концепт гиперверия (критический анализ которого мы предложим ниже) — перформативной фикции, или «самоисполняющегося пророчества», — выросший на почве, обильно удобренной научной фантастикой, отделен от риторики взлома. Однако будущее, которое адепты гиперверия обещают взломать, вполне уместно охарактеризовать словами их «предтечи»: оно уже наступило и уже выдохлось<sup>7</sup>. В ситуации, когда «коммунистическая иконография становится сырьем для индустрии рекламы»<sup>8</sup>, а ностальгический утопизм лишь стимулирует вариации интеллектуальных продуктовых линий, «левацкая» ставка на перформативные фикции пытается апелли-

4. Ballard J. G. Fictions of Every Kind // #ACCELERATE# The Accelerationist Reader / R. Mackay, A. Avanesian (eds). Falmouth: Urbanomic, 2014. P. 237, 240.

5. «Термин „акселерационизм“ стал бесполезным». Интервью с Ником Шрничеком // Логос. 2018. Т. 28. № 2. С. 91.

6. Avanesian A., Hennig A. Who's Afraid of (Left) Hyperstitions? // Academia.edu. URL: [http://academia.edu/23874475/Whos\\_Afraid\\_of\\_Left\\_Hyperstitions](http://academia.edu/23874475/Whos_Afraid_of_Left_Hyperstitions).

7. Баллард Дж. Высотка. М.: АСТ, 2017. С. 187.

8. Ланд Н. Расплавление // Он же. Киберготика. Пермь: Hyle Press, 2018. С. 182.

ровать к дискурсу Просвещения — на сей раз настолько радикального, что оно обещает нам преодолеть оппозицию между разумом и воображением, ведь разум, подпитываемый воображением, также может сдвигать его границы<sup>9</sup>. Прежде говорили: вся власть воображению! Теперь: еще больше власти — но под бдительным присмотром разума! Воображай разумно, производи еще больше фикций — переходи от сорока в день к сотне, — и будущее непременно настанет (и поступит в продажу). Отсюда вопрос: может быть, хватит уже искать убежище в «вымыслах всех сортов», которые, по сути, являются потомством креативности — этого «бездонного отстойника утешений»?<sup>10</sup>

Если призыв к мобилизации воображения присваивается идеологией креативности, то следует допустить, что борьба за «настоящее будущее» (всегда уже) погружена в стихию брендинга. Момент одержимости вымыслами в теории совпадает с общей ориентацией на хайп, которую можно проследить в современной политике. Куда более вредоносными, чем культурные вирусы, которые пытаются поставлять акселерационисты и прочие, является сама их вирусология — то, что в дальнейшем мы будем называть хайп-анализом. Победа Трампа, утверждают разные подвиды хайп-аналитиков, — либо результат «пустого хайпа», произведенного медиа или русскими хакерами, либо результат того, что идеи Трампа действительно являются популярными, то есть представляют взгляды белого бедного населения южных штатов. Примечательно, что последнее утверждение исходит от авторов соцпросов, которые пользуются инструментами регистрации общественного мнения, изобретенными почти сотню лет назад в рекламных агентствах. Хайп возникает одновременно со своей параноидальной элитистской реакцией — как бороться с правым популизмом? Через защиту леволиберальной интеллектуальной стратегии.

Мы полагаем, что в этом контексте особого внимания заслуживает концепт гиперверия, который возникает на пересечении философской эпидемиологии Делёза/Гваттари<sup>11</sup>, научно-фантастического кинематографа и знаменитого кредо Уильяма Берроуза:

9. Brassier R. Prometheism and Its Critics // #ACCELERATE# The Accelerationist Reader. P. 487.
10. Лиотар Ж.-Ф. Либидинальная экономика. М.: Издательство Института Гайдара; СПб.: Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. С. 197–198.
11. Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. С. 398.



«Свести слово к вирусу»<sup>12</sup>. Симптоматично, что Армен Аванесян и Анке Хенниг, пытаясь эксплицировать содержание этого концепта, сопоставляют его функционирование с маркетинговым механизмом: капитализм продает товары с помощью бренда, в образе которого отображается некий образ будущего; посредством покупки и потребления продукта это будущее актуализируется<sup>13</sup>. Теперь вспомним о том, что Делёз и Гваттари трактуют фигуру Эдипа как «поддельный образ»<sup>14</sup>, или бессознательное представление. Соответственно, наша цель состоит в том, чтобы показать, что гиперверие соотносится с полюсом бессознательного представления и, следовательно, не выходит за пределы Эдипа, а значит, приостанавливает разворачивание процесса, ведущего к тому, что можно было бы назвать «новым будущим». Задача современной материалистической критики заключается в том, чтобы перейти от Анти-Эдипа к Анти-Хайпу — критической машине, которая вскрывает ставку на хайп.

## II

Предполагаемой точкой отсчета для нашего критического анализа является замысел Берроуза, состоящий в том, чтобы разработать «альтернативные методы инфицирования»<sup>15</sup>. Ключевой вопрос для Берроуза заключается в том, способно ли слово стать вирусом. Писатель отвечает положительно, наделяя иллюзии статусом «революционного оружия» в борьбе с контролем. Предложенный им метод нарезки в некоторой степени размывает границу между реальностью и вымыслом: записанные на магнитофон звуки бунта якобы способны создать настоящий бунт. Кроме того, наличие необходимых технологических средств позволяет фабриковать новости и, смешивая их с «настоящими» выпусками новостей, «взламывать» будущее: «можно даже повсеместно заявлять о том, что вы пишете новости из будущего и пытаетесь сделать их реальностью с помощью технологии, которую может использовать каждый»<sup>16</sup>. При этом язык наделяется статусом «декодера»: необходимо научиться производить и распространять ши-

12. *Берроуз У.С.* Пространство мертвых дорог. М.: АСТ, 2005. С. 233.

13. *Avanessian A., Hennig A.* Who's Afraid of (Left) Hyperstitions?

14. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2008. С. 184.

15. *Берроуз У.С.* Электронная революция // Он же. Голый завтрак. Электронная революция. Последние слова. М.: Глагол, 2000.

16. Там же.

фрованные послания, которые, минуя барьер сознания, моделируют мысли и, соответственно, поведение людей. В этом смысле слово действительно оказывается сродни вирусу, который (пере)программирует реальность.

Берроуз, впрочем, оставил за собой право на сомнение в «благоприятном» статусе вирусов, предположив, что было бы неплохо сосредоточиться на всесторонней защите от них<sup>17</sup>. Чего нельзя сказать о его последователях из Группы исследований киберкультуры (*Cybernetic Culture Research Unit, CCRU*), которые отбросили все сомнения и смело заявили, что будущее принадлежит «врагам иммуно-идентичности»<sup>18</sup>. В рамках деятельности *CCRU* идеи Берроуза были трансплантированы на почву делёзо-гваттарианства и воплотились в причудливом сплаве вирусологии, колдовства и фантасмагории. Так появилась на свет практика гиперверия — производства самореализующихся вымыслов<sup>19</sup>. В рамках этой теоретической модели вымысел не противопоставляется реальности, поскольку сама реальность понимается как система вымыслов. Письмо наделяется статусом магической операции — партизанской деятельности в мире, где факты окутаны силами иллюзии. Однако в некотором роде это письмо без писателя, поскольку вымысел «отбирает» агентность у последнего: здесь важна уже не репрезентация, а отношение с внешним — создание петли обратной связи между вымыслом и реальностью. Префикс «гипер-» отсылает, во-первых, к бодрийеровской концепции гиперреальности, неотделимой от разубеждения; во-вторых — к хайпу, который играет принципиально важную роль в процессе радикальной имманентизации — стирания границы между вымышленным и реальным. Чтобы выйти из стихии текста и «переписать» реальность, гипервымысел должен быть свёрхвирулентным. «Магическое» вторжение в мир неосуществимо без активных потребительских инвестиций веры в сконструированную фикцию, однако вопрос о том, что это за «вера», заслуживает особого внимания. Образцовой иллюстрацией здесь может послужить эпизод из фильма «В пасти безумия» (1994) о писателе Саттере Кейне, который поверил, что его произведения — это «правда, а не выдумка»:

17. Берроуз У.С. Электронная революция.

18. Plant S., Land N. CyberPositive // #ACCELERATE# Accelerationist Reader. P. 313.

19. CCRU. Лемурийская временная война // Нож. 28.01.2020. URL: <https://knife.media/time-wars/>.

- Никто не верит настолько истово, чтобы превратить веру в правду. О моей работе такого не скажешь.
- Ваши книги — не правда.
- Но их продают миллиардными тиражами. Меня перевели на 18 языков. Люди скорее верят в мои работы, чем в Библию.

Эта основанная на разубеждении «вера» является таковой скорее в кибернетически активном, нежели эпистемологически пассивном, смысле<sup>20</sup>. Другое имя этой «неверующей веры» — хайп. Иначе говоря, верить совсем не обязательно — достаточно «подцепить» семиотического паразита. Создавая петлю обратной связи между «вымышленным» и «реальным», гиперверие подтачивает власть такой инстанции, как Вселенная Единого Бога, — системы-монополиста, которая объявляет реальностью единственный вымысел — свой собственный. Таким образом, хайп, трактуемый как «позитивное неверие», расшатывает систему доминирующих вымыслов и тем самым оказывается секретным оружием в борьбе с контролем, который заключает людей в «тюрьму времени». Однако адепты гиперверия, мобилизуя метод нарезки, прокладывают путь к освобождению, поскольку гиперверие (якобы) нарушает линейный темпоральный порядок, функционируя в качестве своеобразной машины времени. Здесь интуиции Берроуза<sup>21</sup> сплетаются с «природой» позднего капитализма, который, не будучи строго привязанным к линейному времени, становится глобальной системой обратной связи, ускоряющей не только изменения, но и наступление апокалипсиса<sup>22</sup>. Последний в экспериментальной мифологии CCRU именуется приходом Древних. Иллюстрацию этой «ктуллоидной» ставки мы снова находим в фильме Карпентера:

Он [роман] подготовит мир к изменению. Он возьмет силу у новых читателей и новых верующих. В этом смысл — в вере. Когда люди потеряют возможность различать фантазию и реальность,

20. Fisher M. Flatline Constructs: Gothic Materialism and Cybernetic Theory Fiction. N.Y.: Exmilitary Press, 2018. P. 180.
21. Изобретенный Берроузом и Брайоном Гайсином метод *cut-up* (якобы) обеспечивает условия для «космического путешествия во времени», отсюда патетический лозунг: «Все прочь от времени и в космос!» (Берроуз У. С. Письма Яхе. М.: АСТ, 2010. С. 149).
22. Carstens D. Uncovering the Apocalypse: Narratives of Collapse and Transformation in the 21st Century Fin de Siècle. PhD thesis. Stellenbosch University, 2013. P. 6–7. См. также: Карстенс Д., Ланд Н. Введение в гиперверие. Интервью // Логос. 2019. Т. 29. № 5. С. 255–264.

силы зла начнут свое возвращение. Чем больше людей будет мне верить, тем быстрее они вернуться.

Здесь фантастика встречается с шизоанализом: апокалиптическое «возвращение» — мифологический аналог абсолютной детерриторизации<sup>23</sup>. В этом смысле гиперверия призваны ускорить «вторжение нечеловеческого»<sup>24</sup>. Однако современные «левые» борники технического прогресса взяли на себя труд очистить гиперверие от ктулхонидных коннотаций, дабы изобрести внешнее с человеческим лицом. Если прежде гиперверие служило «злому делу» ускорения тенденций к хаосу и распаду, то теперь нам предлагают «левый» апгрейд концепта: давайте вообразим, будто гиперверие — это незаменимый инструмент «осуществления недетерминистского прогресса»! Если раньше гиперверия разубеждали и дезориентировали, то теперь они начали взывать к ориентации, «наделяя импульс движения вектором и вместе с тем не задавая какой-то абсолютной исторической траектории»<sup>25</sup>. Более того, теперь их можно «деанонимизировать»<sup>26</sup>, поскольку, перейдя на сторону добра, они вовсе не обязаны таиться. Однако «левые» как будто позабыли о том, что анонимность — одно из базовых условий работы гиперверия:

Штуки, о которых ты не имеешь ни малейшего понятия, откуда они взялись, элементы, в происхождении которых ты наименее уверен, — именно они создают сильнейшее движение гиперверия<sup>27</sup>.

23. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. С. 278.
24. Регев Й. Дисс-на-Land // Логос. 2018. Т. 28. № 2. С. 145. См. также: Он же. Реза Негарестани: гусь на лоне вод // Неприкосновенный запас. 2019. № 4. С. 13–14.
25. «Термин „акселерационизм“ стал бесполезным». Интервью с Ником Шрничеком. С. 102. См.: «...Прогресс следует отнести к гипервериям: то есть к области вымысла, но такого, что нацелен на воплощение в реальность. Гиперверия работают катализаторами, собирают расплывленные ощущения в исторические силы, осуществляющие будущее. Их временная форма — будущее совершенное, *will have been*. Эти гиперверия прогресса скорее создают направляющие нарративы для навигации, нежели являются устойчивым или необходимым свойством мира» (Срничек Н., Уильямс А. Изобретая будущее: посткапитализм и мир без труда. М.: Strelka Press, 2019. С. 110).
26. Avanesian A., Hennig A. Who's Afraid of (Left) Hyperstitions?
27. «Фрагментация — вот единственная стратегия». Интервью с Ником Ландом // Логос. 2018. Т. 28. № 2. С. 37–38.

Кроме того, гиперверовательная реконцептуализация прогресса, опирающаяся на зыбкую научно-фантастическую почву хроноклазма, обещает преодолеть контингентность и переписать прошлое задним числом, но такая «инструментализация позитивного мышления», приправленная прометеанским триумфализмом, скорее напоминает слепую веру в технологии, чем некий «рационализм» — пусть даже с префиксом «нео-»<sup>28</sup>. По справедливому замечанию Александра Уилсона, гиперверовательный технократический оптимизм является результатом эмоциональной сверхдетерминации положения вещей, которая кроется в самой структуре практического разума и проявляется в непоколебимой вере в возможность предсказания будущего (отсюда и популярная риторика взлома); иначе говоря, прометеанская рациональность зиждется на иррациональных основаниях<sup>29</sup>. И все же современные гиперверовательные революционеры, мастерски орудующие хештегами, продолжают уверенно твердить о том, что гипервериями можно затыкать дыры в озоновом слое<sup>30</sup>. Другие, впрочем, неохотно признают, что «на данный момент весьма затруднительно отличить хайп от действительного положения вещей»<sup>31</sup>. Вот так мы наконец-то оказались в пустыне мемов, хештегов и образов, но разве не об этом в свое время писали Делёз и Гваттари? «Образы, ничего кроме образов»<sup>32</sup>. Позитивное неверие, переодетое в одежду новой веры, кажется подрывным примерно в той же мере, в которой подрывным является сам капитал. Да, всякая социально-политическая формация генерирует собственный бред, но, как мы помним, капитализм заменяет объективные представления субъективными: вымыслы всех сортов и клише на любой вкус. Раньше нам говорили про Эдипа, а теперь — про Ктулху: «Как все это странно...»<sup>33</sup>

28. Wilson A. Techno-Optimism and Rational Superstition // *Techné: Research in Philosophy and Technology*. 2017. Vol. 21. № 2. P. 7–9. Любовь новых рационалистов к науке не делает им чести: «научное познание как неверие на самом деле является последним прибежищем веры» (Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. С. 178).

29. Wilson A. Techno-Optimism and Rational Superstition. P. 18.

30. Avanesian A., Hennig A. Who's Afraid of (Left) Hyperstitions?

31. «Термин „акселерационизм“ стал бесполезным». Интервью с Ником Шрничеком. С. 101.

32. Делёз Ж., Гваттари Ф. Указ. соч. С. 479.

33. Там же. С. 488.

### III

От Анти-Эдипа — к Анти-Хайпу: на смену психоанализу приходит своего рода «хайп-анализ», который можно отнести к «свите навыков и профессий» позднего капитализма наряду с «бухгалтерским делом, маркетингом, дизайном, мерчандайзингом, бизнес-образованием»<sup>34</sup>. Предварительно мы можем определить хайп-анализ как ряд прикладных и теоретических разработок, которые замыкают любое желающее и социальное производство на хайпе. Все как будто происходит из-за хайпа — что это, если не предельное приближение капитализма к собственной аксиоматике? Несложно заметить, что хайп, понятый как форма регистрации социального производства, инвестирует в возрождение «американской мечты», которая теперь поставляется в глобальных масштабах и укрепляет (нео)либеральную систему ценностей: достаточно заполучить доступ к интернету, а дальше можно стать стартапером, видеоблогером, рэпером, инфлюэнсером. Не стоит забывать о том, что, по Берроузу, метод нарезки и заражения прокладывает путь [клеточной] демократии — путь Америки. Однако демократия — это большинство, а становление — то, что из него вычитается<sup>35</sup>.

Красочной демонстрацией цинизма хайпа — уже архаическо-го цинизма «шоу-бизнеса», который на данном этапе занимает новые и новые территории и влечет за собой свиту из маркетологов, SMM-специалистов, дизайнеров, журналистов, — является не только «скоротечность» любой «инфекционной волны», но и тот факт, что потоки хайпа текут в том же направлении, что и потоки финансового капитала (или наоборот?).

Анти-Хайп не противопоставляет себя хайпу, но скорее указывает на зону смещения. В конечном счете задача материалистической критики, на наш взгляд, состоит не столько в развенчании различных форм идеализма, порождаемых доминирующей инфраструктурой, сколько в том, чтобы задать векторы отклонения от них. Мы полагаем, что хайп не ведет ни к утопическому посткапитализму, ни к космической шизофрении: просто потоки циркулирующих вирулентных образов, которые поставляются эдипальной машиной в качестве кандидатов в индивидуальные фантазмы в ситуации, когда материальная инфраструктура, с по-

34. Латур Б. О некоторых аффектах капитализма // Стадис. 2019. № 1. С. 97.

35. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический проект, 2009. С. 126.

мощью которой хайп производится, принадлежит все более ограниченному количеству людей.

В политическом смысле Анти-Хайп означает отказ от прогнозирования и контроля, ориентацию на разложение механизмов присвоения и выбор в пользу внесударственности. Проблема нового будущего — той земли, что производится в процессе разложения всех земель, — отсылает к необходимости борьбы с образами всех мастей, будь то лягушонок Пепе, Ктулху или Кек. Если это так, то хайп — не тот путь, которым стоит следовать. Некоторые полагают, что лучшим будущим, которое можно представить, является адаптация научно-фантастических сценариев<sup>36</sup>. Мы, в свою очередь, утверждаем, что лучшим будущим остается будущее непредставимое.

### Библиография

- «Термин „акселерационизм“ стал бесполезным». Интервью с Ником Шрничком // Логос. 2018. Т. 28. № 2. С. 87–102.
- «Фрагментация — вот единственная стратегия». Интервью с Ником Ландом // Логос. 2018. Т. 28. № 2. С. 31–54.
- Баллард Дж. Высотка. М.: АСТ, 2017.
- Берроуз У. С. Письма Яхе. М.: АСТ, 2010.
- Берроуз У. С. Пространство мертвых дорог. М.: АСТ, 2005.
- Берроуз У. С. Электронная революция // Он же. Гольый завтрак. Электронная революция. Последние слова. М.: Глагол, 2000.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2008.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический проект, 2009.
- Карстенс Д., Ланд Н. Введение в гиперверие. Интервью // Логос. 2019. Т. 29. № 5. С. 255–264.
- Ланд Н. Расплавление // Он же. Киберготика. Пермь: Hyle Press, 2018.
- Латур Б. О некоторых аффектах капитализма // Стадис. 2019. № 1. С. 90–100.
- Лиотар Ж.-Ф. Либициальная экономика. М.: Издательство Института Гайдара; СПб.: Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018.
- Регев Й. Дисс-на-Land // Логос. 2018. Т. 28. № 2. С. 139–158.
- Регев Й. Реза Негарестани: гусь на лоне вод // Неприкосновенный запас. 2019. № 4. С. 12–23.
- Срничек Н., Уильямс А. Изобретая будущее: посткапитализм и мир без труда. М.: Strelka Press, 2019.
- Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х. М.: Ad Marginem, 2017.

36. «Фрагментация — вот единственная стратегия». Интервью с Ником Ландом. С. 48.

- CCRU. Лемурийская временная война // Нож. 28.01.2020. URL: <https://knife.media/time-wars/>.
- Avanessian A., Hennig A. Who's Afraid of (Left) Hyperstitions? // Academia.edu. URL: [http://academia.edu/23874475/Whos\\_Afraid\\_of\\_Left\\_Hyperstitions](http://academia.edu/23874475/Whos_Afraid_of_Left_Hyperstitions).
- Ballard J. G. Fictions of Every Kind // #ACCELERATE# The Accelerationist Reader / R. Mackay, A. Avanessian (eds). Falmouth: Urbanomic, 2014. P. 235–240.
- Brassier R. Prometheanism and Its Critics // #ACCELERATE# The Accelerationist Reader / R. Mackay, A. Avanessian (eds). Falmouth: Urbanomic, 2014. P. 467–488.
- Carstens D. Uncovering the Apocalypse: Narratives of Collapse and Transformation in the 21st Century Fin de Siècle. PhD thesis. Stellenbosch University, 2013.
- Fisher M. Flatline Constructs: Gothic Materialism and Cybernetic Theory Fiction. N.Y.: Exmilitary Press, 2018.
- Plant S., Land N. CyberPositive // #ACCELERATE# The Accelerationist Reader / R. Mackay, A. Avanessian (eds). Falmouth: Urbanomic, 2014. P. 303–314.
- Wilson A. Techno-Optimism and Rational Superstition // Techné: Research in Philosophy and Technology. 2017. Vol. 21. № 2. P. 1–21.



DENIS SHALAGINOV

Independent researcher. E-mail: deterritorisation@yandex.ru.

ARMEN ARAMYAN

Editor, DOXA Journal; Intern researcher, Center for Contemporary Political Studies, Institute for Social Sciences (ISS), work.aramyan@gmail.com.

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA), 82 Vernadskogo Ave., Bldg 2, 119571 Moscow, Russia.

*Keywords:* hyperstition; science fiction; hype; virus; accelerationism; future.

The article describes the current state of left-wing post-Deleuzian philosophy, which is going through a period of obsession with the production of fictions. The authors argue that science fiction is today often mobilized as a tool for imagining a future that is incommensurable with the current late capitalist order. However, when trying to imagine a post-capitalist future, contemporary left-wing philosophers tend to look to the past for inspiration, a maneuver which only exacerbates the “exhaustion of the future,” that has retrofuturism as its cultural correlate. Based on this, the authors suggest that philosophical instrumentalization of science fiction may result in a distinct form of intellectual escapism. The article argues that in this context, special attention should be paid to the concept of hyperstition, which has arisen under the influence of science fiction narratives and is embedded in current popular rhetoric about hacking the future. The authors point out that the way hyperstition functions has a resemblance to marketing mechanisms, and they suggest that it corresponds to what Gilles Deleuze and Felix Guattari called an unconscious representation or fake image.

The article subjects hyperstition to a critical analysis in which the authors show that the genealogy of hyperstition as a practice of programming reality through fictions stems from the ideas of William S. Burroughs. Burroughs set out to develop new ways of linguistic infection and modeling human behavior by means of his cut-up technique. This approach blurs the distinction between reality and fiction. Some members of the CCRU transplanted Burroughs’ ideas to the theoretical soil that Deleuze and Guattari had tilled. Hyperstition has been reborn in the CCRU’s legacy project of left-wing accelerationism, which redirects the idea of self-fulfilling fiction toward developing a non-deterministic concept of progress. Pointing to the ineffectiveness of hyperstition as a tool for socio-political change, the authors propose abandoning Anti-Oedipus in favor of Anti-Hype.

DOI: 10.22394/0869-5377-2020-5-23-34

### References

- “Fragmentatsiia — vot edinstvennaia strategiiia”. Interv’iu s Nikom Landom [“The Only Thing I Would Impose Is Fragmentation”. Interview with Nick Land]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and Literary Journal], 2018, vol. 28, no. 2, pp. 31–54.
- “Termin ‘akseleratsionizm’ stal bespoleznym”. Interv’iu s Nikom Shrnichekom [“The Term ‘Accelerationism’ Became Useless”. Interview with Nick Srnicek]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and Literary Journal], 2018, vol. 28, no. 2, pp. 87–102.

- Avanessian A., Hennig A. Who's Afraid of (Left) Hyperstitions? *Academia.edu*. Available at: [http://academia.edu/23874475/Whos\\_Afraid\\_of\\_Left\\_Hyperstitions](http://academia.edu/23874475/Whos_Afraid_of_Left_Hyperstitions).
- Ballard J. G. Fictions of Every Kind. #ACCELERATE# *The Accelerationist Reader* (eds R. Mackay, A. Avanessian), Falmouth, Urbanomic, 2014, pp. 235–240.
- Ballard J. *Vysotka* [High-Rise], Moscow, AST, 2017.
- Brassier R. Prometheism and Its Critics. #ACCELERATE# *The Accelerationist Reader* (eds R. Mackay, A. Avanessian), Falmouth, Urbanomic, 2014, pp. 467–488.
- Burroughs W. S. Elektronnaia revoliutsiia [The Electronic Revolution]. *Golyi zavtrak. Elektronnaia revoliutsiia. Poslednie slova* [Naked Lunch. The Electronic Revolution. Last Words], Moscow, Glagol, 2000.
- Burroughs W. S. *Pis'ma Iakhe* [The Yage Letters], Moscow, AST, 2010.
- Burroughs W. S. *Prostranstvo mertvykh dorog* [The Place of Dead Roads], Moscow, AST, 2005.
- Carstens D. Uncovering the Apocalypse: Narratives of Collapse and Transformation in the 21st Century Fin de Siècle, PhD thesis, Stellenbosch University, 2013.
- Carstens D., Land N. Vvedenie v giperverie. Interv'iu [Hyperstition: An Introduction. Interview]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and Literary Journal], 2019, vol. 29, no. 5, pp. 255–264.
- CCRU. Lemuriiskaia vremennaia voina [Lemurian Time-War]. *Nozh* [Knife], January 28, 2020. Available at: <https://knife.media/time-wars/>.
- Deleuze G., Guattari F. *Anti-Edip: Kapitalizm i shizofreniia* [L'Anti-Œdipe: Capitalisme et schizophrénie], Yekaterinburg, U-Faktoriia, 2007.
- Deleuze G., Guattari F. *Chto takoe filozofia?* [Qu'est-ce que la philosophie?], Moscow, Akademicheskii proekt, 2009.
- Deleuze G., Guattari F. *Tysiacha plato: Kapitalizm i shizofreniia* [Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie], Yekaterinburg, Moscow, U-Faktoriia, Astrel', 2010.
- Fisher M. *Flatline Constructs: Gothic Materialism and Cybernetic Theory Fiction*, New York, Exmilitary Press, 2018.
- Haraway D. *Manifest kiborgov: nauka, tekhnologiia i sotsialisticheskii feminizm 1980-kh* [A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the 1980s], Moscow, Ad Marginem, 2017.
- Land N. Rasplavlenie [Meltdown]. *Kibergotika* [Cybergothic], Perm, Hyle Press, 2018.
- Latour B. O nekotorykh affektakh kapitalizma [On Some of the Affects of Capitalism]. *Stadis* [Studies], 2019, no. 1, pp. 90–100.
- Lytotard J.-F. *Libidinal'naia ekonomika* [Économie libidinale], Moscow, Saint Petersburg, Gaidar Institute Press, Fakul'tet svobodnykh iskusstv i nauk SPbGU, 2018.
- Plant S., Land N. CyberPositive. #ACCELERATE# *The Accelerationist Reader* (eds R. Mackay, A. Avanessian), Falmouth, Urbanomic, 2014, pp. 303–314.
- Regev Y. Diss-na-Land [Diss-nay-Land]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and Literary Journal], 2018, vol. 28, no. 2, pp. 139–158.
- Regev Y. Reza Negarestani: gus' na lone vod [Reza Negarestani: A Water Goose]. *Neprikosnovennyi zapas* [Reserve Stock], 2019, no. 4, pp. 12–23.
- Srnicek N., Williams A. *Izobretaia budushchee: postkapitalizm i mir bez truda* [Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work], Moscow, Strelka Press, 2019.
- Wilson A. Techno-Optimism and Rational Superstition. *Techné: Research in Philosophy and Technology*, 2017, vol. 21. № 2, pp. 1–21.

# «Мы можем ненавидеть этот мир с любовью»

## Интервью с Эндрю Кальпом

### Эндрю Кальп

Профессор истории и теории медиа, магистерская программа по эстетике и политическим наукам, Школа критических исследований, Калифорнийский институт искусств (CalArts). Адрес: 24700 McBean Pkwy, CA 91355 Valencia, USA. E-mail: aculp@calarts.edu.

*Ключевые слова:* темное делезианство; асимметрия; коннективизм; продуктивизм; ненависть; утопия.

В интервью с философом Эндрю Кальпом обсуждаются основные аспекты разработанного им проекта темного делезианства. Кальп отмечает, что его работа во многом наследует теориям Александра Гэллоуэя и Юджина Такера. Он продолжает развивать предложенные ими идеи — прежде всего концепт асимметрии, который означает, что радикальная политика возникает вследствие формального несходства вовлеченных в конфликт сторон. С точки зрения Кальпа, именно идея несходства сделала постструктуралистское мышление притягательным для многих политических философов, поскольку позволила осмыслить политическую власть за пределами категорий силы, гегемонии и господства.

Философ эксплицирует основные введенные им понятия, в частности «продуктивизм» и «коннективизм». Проясняя первую позицию, Кальп усматривает в ней специфическое последствие динамики холодной войны с сопутствующей максимизацией производительности. Он утверждает, что отказ от труда позволит обратить внимание на альтернативные аспекты общественной жизни.

Под коннективизмом Кальп понимает позицию, согласно которой коммуникация способна решить любые социально-политические проблемы. Критикуя этот подход, ассоциирующийся, в частности, с проектом Бруно Латура, Кальп утверждает, что сегодня нет недостатка ни в информации, ни в коммуникации, но это не приводит к решению насущных проблем, большая часть которых остаются не технологическими или информационными, а политическими.

Кальп комментирует отличия своего проекта от акселерационизма. С точки зрения философа, левые акселерационисты стремятся оставить хорошие аспекты технологий и отбросить пагубные, что роднит их подход с Прудоном. Обсуждая безусловный базовый доход, Кальп указывает на опасное пересечение левого акселерационизма с либертарианством. Философ также отмечает принципиальные расхождения своей позиции с технофутуристом Ника Ланда. Далее Кальп проясняет предложенную в «Темном Делёзе» политическую модель конспиративного коммунизма, а также комментирует идею о ненависти к миру как форме утопического мышления.

Вы поставили задачу подарить Делёзу новое дитя, имя которого вынесено в заглавие вашей книги<sup>1</sup>. Однако сама идея «темного делезианства» уже возникала в философской литературе последних лет. В работе «Черный ящик, Черный блок» Александр Гэллоуэй охарактеризовал сегодняшнюю политику как «необузданное „темное делезианство“; в котором утверждение чистой позитивности и сопутствующее принятие множественного во всех его разнообразных формах... выражается тем не менее в том, что оно призвано устранить: жестком бинаризме мы/они, разделении на подключенный мир и темные континенты, государственную власть и террористов»<sup>2</sup>. В некотором роде этот теоретический очерк предвосхищает некоторые мотивы вашей собственной работы. Повлияла ли идея Гэллоуэя на ваш проект? Если да, то возникает вопрос: в упомянутом тексте Гэллоуэй связывает мотив «темноты» с тем, что он называет «чистейшей формой любви», тогда как один из базовых пунктов вашей теоретической программы заключается в необходимости культивировать ненависть к миру. Не могли бы вы прокомментировать это специфическое расхождение?

Отличный вопрос. Для меня работа Алекса Гэллоуэя служит важным ориентиром и источником вдохновения. Она не только предвосхитила, но и напрямую повлияла на многое из того, что я написал, да и на сам способ моего мышления. Я считаю эссе «Черный ящик, Черный блок» действительно остроумным. Кроме того, оно крайне спекулятивно — в нем намечен целый ряд исследовательских направлений, которые следует развивать далее. Однако сам Гэллоуэй не всем из них уделяет внимание. Я бы сказал, что еще более важным отправным пунктом для меня является книга, которую он написал в соавторстве с Юджином Та-

Перевод с английского Армена Арамяна, Дениса Шалагинова и Анны Егоровой.

1. *Culr A. Dark Deleuze*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.
2. *Galloway A. R. Black Box, Black Bloc // Communization and its Discontents: Contestation, Critique, and Contemporary Struggles / B. Noys (ed.).* Wivenhoe; N.Y.; Port Watson: Minor Compositions, 2011. P. 246–249.

кером<sup>3</sup>. Моя собственная критика сетевой логики во многих отношениях представляет собой обобщение и философскую проработку идей, представленных в этой книге. Наиболее важная из них — идея асимметрии<sup>4</sup>, которую Гэллоуэй и Такер обнаружили в области военных исследований. Концепт асимметрии является ключевым для «Темного Делёза».

Идея асимметрии заключается в том, что радикальная или альтернативная оппозиционная политика возникает не только вследствие контраста целей, но также и в результате контраста форм и что форма радикальной политики должна оставаться оппозиционной. Более того, речь не просто об оппозиции некоей доминирующей властной модели — необходимо развивать иную, несходную (*dissimilar*) модель, которая, оставаясь асимметричной, способна бороться с господствующей формой или одержать победу над ней. Я думаю, во многом именно с этим было связано обещание постструктуралистской философии, которое привлекло к ней интерес политических философов. Дело в том, что раньше политическую власть осмысливали преимущественно в категориях силы, гегемонии и господства, тогда как предложенные альтернативы были контргегемонными, а значит, должны были обладать равной или превосходящей силой по отношению к тому, чему пытаются противостоять. Для небольшой группы или даже общественного движения, которое стремится побороть отлаженную политическую систему, такой подход остается совершенно фантастическим.

Постструктуралисты исходят из предположения, что вещи, которые отличаются от доминантной системы, способны привести к ее разрушению. Жак Деррида, например, говорит о *différance* и разрабатывает метод деконструкции; для Мишеля де Серто принципиальное значение имеет различие тактики и стратегии; у Жан-Франсуа Лиотара речь идет о распре, у Джорджо Агамбена — о пороге неразличимости, у Юлии Кристевой — об отвращении, у Люс Иригарей — о половом различии. Во всех упомянутых случаях мы встречаемся с мыслью о некоем радикальном несходстве, которое способно выступить содержанием политики. Настоячивое обращение Гэллоуэя к этому различию натолкнуло меня на мысль:

3. Galloway A. R., Thacker E. The Exploit: A Theory of Networks. L.; Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.
4. См.: Гэллоуэй А., Такер Ю. Биты и атомы // Синий диван. 2019. № 23. С. 7–18.

Да, делезианство сегодня трудно отличить от идеологии современного капитализма, но разве исследователи философии Делёза предложили достаточно асимметричные идеи?

Я пришел к выводу, что нет. Возможно, это подводит нас к гэллоуэвской идее любви. Гэллоуэй был студентом Майкла Хардта, который уже долгое время разрабатывает проект, посвященный любви. В его случае речь идет о марксистской теории коммунистической любви — это такой способ мыслить солидарность, социальные отношения и само общество, который, по Хардту, приводит к возникновению множества. Думаю, Гэллоуэй провоцирует Хардта на следующий шаг: он берет идею Хардта и вдруг несколько ее усложняет — так, что она уже не кажется столь простой.

Для меня, однако, чрезвычайно важен термин «ненависть», но отнюдь не потому, что я напрямую выступаю против любви. В качестве краткого отступления: мой выбор в пользу ненависти проистекает из недовольства тем, как Делёз и его последователи используют идеи Уильяма Джеймса. Во втором томе «Кино» и в некоторых других текстах Делёз утверждает, что мы должны поверить в этот мир<sup>5</sup>. Для него «вера в мир» — это обращение к аффектам, которые заставляют мысль, политический проект или тело работать, функционировать. Она связана с его пониманием смерти и переосмыслением влечения к смерти у Делёза и Гваттари, которые полагали, что многие организации, в частности те активистские группы, что ориентировались на ортодоксальных левых, были крайне унылыми и продвигали политическую программу, утратившую актуальность. Таким образом, Делёз говорил, что людям стоит обратиться к интересному, насущному, тому, что имеет смысл; и потому им нужно поверить в мир. Эта идея проанализирована в одном эссе Маурицио Лаццарато, который даже призывает нас избавиться от марксизма в целом. Люди уже не могут использовать марксизм, если хотят верить в мир, поэтому нам и нужно отказаться от него.

Так вот, обратившись к теме, я подумал: «Хорошо, я принимаю доводы Делёза, но я не могу с ними полностью согласиться». Его теория утопии, изменения, трансформации (учитывая, что он все еще наследовал марксистскому про-

5. Делёз Ж. Кино. М.: Ad Marginem, 2013. С. 435; Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический проект, 2009. С. 87.

екту) предполагает некую веру в мир, но вместе с тем проникнута волей к его преобразованию. Поэтому я в полемической манере заявил:

Знаете что? Делёз на самом деле указывает, что мы должны научиться ненавидеть этот мир для того, чтобы его изменить; признать, что мы недовольны тем, что имеем, и что нам нужно нечто иное.

Здесь уместна мысль о том, что следует отбросить старые идеи, более не отвечающие нашим требованиям, и обратиться к другим вещам. Не уверен, что мой тезис идеально сочетается с гэллоуэвским теоретизированием по поводу любви, но думаю, что наши подходы не обязательно исключают друг друга. Полагаю, его послыл может состоять в том, что мы не любим этот мир и что любовь не является ответом, но она может случиться, причем, как ни странно, именно тогда, когда мы возненавидим этот мир. Мы можем ненавидеть этот мир с любовью.

*«Темный Делёз» открывается критикой коннективизма и продуктивизма. Вы не могли бы прояснить эти теоретические/идеологические позиции и сказать, почему, на ваш взгляд, они заслуживают критики?*

Начнем с продуктивизма. Производство — предельно важная идея «Анти-Эдипа», ключевой, на мой взгляд, работы Делёза–Гваттари. Однако это еще и термин, преследующий весь XX век. Производство ставится во главу угла во многих обществах, где экономика, работа, профессиональные заслуги перевешивают все остальное. Некогда работой приходилось заниматься лишь для пропитания; были и другие важные вещи, иные способы самоопределения. Так вот, когда производство становится иконой XX века, Делёз и Гваттари предлагают интересный подход. Переосмысляя Фрейдера через Маркса и Ницше, они предполагают, что происходит некий процесс производства, который не ограничен человеческим сознанием и нашим коллективным бессознательным: происходит постоянное взаимодействие производственных элементов и самопроизводство способа их соединения. Затем Делёз–Гваттари соотносят это производство не только с субъективностью, но и с миром как таковым. Если бы мы захотели посмотреть, как функционируют Бог,

природа, промышленность (в смысле Спинозы), то увидели бы эдакую кибернетическую цепь непрерывного самопроизводства, в которой все вещи сами себя конструируют.

Впоследствии к идеям Делёза и Гваттари обратился ряд комментаторов, которые обозначили свою позицию как продуктивистскую. Она состоит в том, что нам нужно не просто свести жизнь к процессу производства, черпая в нем свои идентичности, но и всё сделать производительным. В определенном смысле теоретики подобного толка верят в продуктивистскую мечту о том, что повышение уровня производительности неизбежно влечет за собой максимизацию нашего счастья и выступает необходимым условием для жизни в более совершенном обществе: чем больше производства, тем лучше. Таково одно из печальных последствий динамики холодной войны: США и СССР не просто пытались перещеголять друг друга в производительности, но приложили максимум усилий к тому, чтобы интегрировать во все более протяженные промышленные цепи весь мир. Полагаю, это не столько помогло, сколько навредило многим и привело к появлению хищнических подходов к социальному объединению. В связи с этим нам необходимо переосмыслить предлагаемый Делёзом и Гваттари подход к производству.

Лично мне близка старая традиция, идущая от зятя Маркса — Поля Лафарга, который отстаивал право на лень. Нам откроется огромный мир социальных отношений, стоит только отбросить производство и обратить внимание на другие интересные аспекты общественной жизни. С некоторой долей иронии Лафарг связывает этот способ мышления с «ленью», однако отсюда не следует, что мы просто сидим и ничего не делаем: отказ от труда подразумевает, что нужно очистить работу от коннотаций добродетели и придумать другие подходы к труду. Эта идея оказала непосредственное влияние на мое мышление, хотя и не представлена напрямую в моей книге. Мне очень нравится Кэти Уикс и феминистская критика труда, предложенная в ее последней книге. Она исследовала различные способы переосмысления роли труда и предложила перспективу, исходя из которой мы можем помыслить отказ от него.

Что касается коннективизма, то речь идет о широком социально-теоретическом контексте, отсылающем к идеологии Кремниевой долины, *Google* и *BuzzFeed*, которая пред-



полагает создание как можно более протяженной и всеобъемлющей социальной сети. Последняя якобы способна предложить технологические решения социальных проблем, с которыми мы сталкиваемся сегодня. С одной стороны, приверженцы подобного подхода считают, что коммуникация — это решение практически любой проблемы, то есть у нас просто нет достаточного количества мобильных телефонов, приложений или интеракций. С другой стороны, они стремятся распространить влияние коннективистского способа мышления на все аспекты социальной действительности. Я думаю, что проще всего проиллюстрировать это на примере *Google* и *BuzzFeed*, которые предлагают установление связей в качестве социального и политического ответа. *Google*, в частности, стремится стать сверхвластью и оказывать влияние на военные и дипломатические решения.

Социально-политические цели коннективизма обнаруживаются в методах таких социальных теоретиков, как Бруно Латур. Он считает, что необходимо картографировать как можно больше сетей, объединяющих социальные сущности (*entities*), политические сущности или научные формы знания. Нюансированные карты сетей, в свою очередь, помогают решать проблемы быстрее и эффективнее. Для Латура речь идет о создании и усовершенствовании моделей. Более сложные, более изощренные социальные модели позволяют людям, пытающимся оказывать влияние на принятие общественных решений, лучше понимать и контролировать ситуацию. Думаю, в нашу эпоху нет недостатка информации, необходимой, чтобы справляться с техническими вопросами.

Вполне очевидно, что существуют проблемы, решение которых предполагает верное использование технических средств, однако большинство проблем, с которыми мы сегодня сталкиваемся, политические. Мы уже давно производим больше пищи, чем нужно для того, чтобы накормить весь мир, однако голодные люди никуда не исчезли. Поэтому пускай Латур или любой другой коннективист объяснит нам, почему до сих пор существует глобальная нищета, и покажет, как коммуникация и наращивание соединений способны решить эту проблему. Если они просто ответят: «Все дело в дистрибуции — мы не можем доставить нужные вещи в нужные место и время», я скажу:

Хорошо, в Кремниевой долине вот уже десять лет обещают разработать специальные приложения и технологии для решения таких проблем, но положение дел от этого лишь ухудшается.

*Одним из ключевых предметов критики, изложенной в «Темном Делёзе», выступает акселерационизм. В беседе с Александром Гэллоуэем вы сравниваете акселерационизм с «технологическим прудонизмом» и заявляете, что предлагаемый акселерационистами маршрут ведет к «социализму креативного класса»<sup>6</sup>. С этим также связан ваш жест противопоставления бегства технологическому ускорению. Не могли бы вы прояснить эту оппозицию? Почему все-таки бегство, а не ускорение?*

Я бы хотел начать с аргумента о «технологическом прудонизме». В комментарии к работе Прудона Маркс пытается предложить альтернативный подход к пониманию капитализма и рынка. Так, Прудон, которого иногда называют одним из первых представителей классического социального анархизма, выступал в защиту децентрализованных рынков, которые якобы могли решить многие проблемы ранней индустриальной эпохи. В XIX веке индустриализация только начиналась, и было много споров о том, как к ней следует относиться: стоит ли остановить ее или, наоборот, использовать? приведет ли она к новым политическим обстоятельствам? каковы масштабы ее распространения? должна ли индустриализация привести к улучшению жизни широких слоев населения? В Огайо, где я учился, в начале 1800-х годов возник целый ряд социал-утопических обществ. Многие из их членов были фурьеристами, которые покинули Западную Европу и приехали в Соединенные Штаты с мыслью: сейчас индустриальная эпоха, и вместо того, чтобы работать на чьем-либо предприятии, мы можем совместными усилиями собрать денег и открыть собственную фабрику, чтобы самим пожинать плоды своего труда. Тогда было довольно много разных индустриальных экспериментов.

Маркс, критиковавший Прудона за утопическое восприятие индустриальной эпохи, отметил, что его ошибка в том, что,

6. Galloway A. R., *Culp A. Ending the World as We Know It: Alexander R. Galloway in Conversation with Andrew Culp* // b20. 29.06.2016. URL: <http://boundary2.org/2016/06/ending-the-world-as-we-know-it-an-interview-with-andrew-culp>.

по его мнению, можно просто взять все хорошее от капитализма и отбросить все плохое, минуя всевозможные конфликты. Однако не существует консистентного механизма, с помощью которого можно без проблем взять только то, что нужно. И весь проект Маркса в трех томах «Капитала» после революции 1848 года состоял в том, чтобы помыслить капитализм как систему, в рамках которой замена какой-либо части в одном месте влечет за собой ответную реакцию в другом. Маркс пытается разработать систематическое видение этого процесса и считает, что у Прудона такого видения нет. Не мысля капитализм как систему, Прудон не способен увидеть, что действия на одном направлении приведут к противоположным тенденциям и последствиям в других областях. Это не означает, что у Прудона не получилось бы создать рынок, но, создав его, он бы столкнулся с неожиданными последствиями, и в итоге вся его стратегия оказалась бы под угрозой.

Я думаю, что левые акселерационисты мыслят схожим образом: они выбирают хорошие аспекты технологий, или будущего, к которому они стремятся, и заявляют, что все остальные можно проигнорировать и с легкостью предотвратить. Таким образом, они не видят конфликтов и точек напряжения — потенциальных последствий их решений; да и зачем их видеть, если это позволяет создать левацкий мозговой центр, который предложит политическую программу национализации производства и использования технологий для того, чтобы облагодетельствовать людей. На мой взгляд, действительно интересный момент состоит в том, что левые акселерационисты предлагают всеобщий базовый доход в качестве решения проблемы безработицы, которая возникла вследствие индустриализации производства, то есть автоматизации труда и использования машин. Всеобщий базовый доход сейчас является горячо обсуждаемой темой, но одним из самых ярых его защитников в 1970-х годах был Фридрих Хайек, консервативный неолиберал. Причина, по которой Хайек и другие либертарианцы предпочитают всеобщий базовый доход, состоит в том, что они думают, будто им можно заменить все формы социальной защиты: вы просто даете людям деньги, и они сами решают свои проблемы. Может, они найдут частного врача, вместо того чтобы обратиться в государственную службу здравоохранения; может, если у них появятся другие проблемы, они смогут нанять кого-то или просто заплатить, чтобы все уладить. Так,

вместо того чтобы предложить решения, эта система просто монетизирует проблемы и предлагает людям позаботиться обо всем самостоятельно. По сути, она просто оставляет людей один на один с их проблемами, а взамен дает им деньги.

На мой взгляд, амбиция акселерационизма в том, чтобы использовать технологии в благих целях. Я отнюдь не утверждаю, что технологии — да и любые другие доступные средства — не нужны для борьбы и продвижения вперед, но я считаю, что программа акселерационистов потенциально сводится к выбору хороших элементов [существующей системы] и не учитывает его возможные последствия. Например, что произойдет, если акселерационисты вступят в альянс с либертарианцами, чтобы реализовать идею всеобщего базового дохода? Как они планируют решать проблемы, которые с большой вероятностью возникнут? Более того, уже сейчас Кремниевая долина (Билл Гейтс, Питер Тиль и, кажется, Тим Кук) также выступает за всеобщий базовый доход, а значит, не исключено, что будет создан чудовищный политический альянс, продвигающий эту программу. Почему акселерационисты так уверены в том, что этот проект послужит интересам левых, а не правых, для которых такая мера станет еще одной уловкой для все большей эксплуатации?

*Как-то Рэй Брассье охарактеризовал философию Ника Ланда как «безумное черное делезианство»<sup>7</sup>. Когда я думаю о принципиальном отличии вашего «темного» проекта от того, который разрабатывал Ланд, мне вспоминается припев старой песни Fear Factory: “Man is Obsolete / Our World, Obsolete” — первая фраза ассоциируется с проектом Ника, вторая, соответственно, с вашим, то есть с провозглашаемой необходимостью разрушения мира. Здесь, вероятно, стоило бы вспомнить о различении двух типов предела в «Анти-Эдипе»: первый (относительный) предел является внутренним, постоянно смещаемым пределом капитализма; второй (абсолютный) предел обозначает конец процесса социального и метафизического производства и контекстуально эквивалентен апокалипсису<sup>8</sup>. В этом смысле не является ли раз-*

7. Brassier R. Accelerationism: Ray Brassier // Москва Икс. 30.09.2010. URL: <http://moskvax.wordpress.com/2010/09/30/accelerationism-ray-brassier>.

8. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2008. С. 278, 364, 388.

*рушение мира способом достижения абсолютного предела, иначе говоря, абсолютной детерриторизации? Однако если разрушение мира — своего рода способ достижения абсолютного предела, то возникают как минимум две проблемы. Первая связана с тем, что абсолютная детерриторизация, как отметил в одном из своих текстов Бенджамин Нойс, асимптотична, то есть на ней можно настаивать, но фактически она недостижима<sup>9</sup>. Вторая проблема отсылает к «капиталистическому реализму»: не является ли ваша версия «жажды уничтожения» (в данном случае мира) своеобразным эффектом паралича политического воображения?*

Мы с другом как-то работали в соавторстве над проектом, который, обыгрывая эту цитату из Брассье, называли «безумным черным коммунизмом»<sup>10</sup>. Что касается Ланда, то (прежде чем поговорить об интересующих вас аспектах детерриторизации) я скажу, что он, на мой взгляд, неверно трактует «Анти-Эдип», причем делает это в своих интересах. В итоге он приходит к конфликту между человеком и машиной. В рамках своего ключевого эссе об «Анти-Эдипе» он иллюстрирует конфликт между людьми и андроидами, обращаясь к сцене из «Бегущего по лезвию» (1982), в которой полиция догоняет андроида и все заканчивается кровавым насилием<sup>11</sup>. Ланд использует базовые аспекты «Анти-Эдипа», чтобы засвидетельствовать конфликт между людьми и машинами, что совершенно поразительно, ведь ему фактически следовало бы цитировать Маркса или Делёза–Гваттари как своих оппонентов. По мысли Маркса, между людьми и машинами неизбежно обнаруживается конфликт, ведь из-за машин, которые берут работу на себя, люди неизбежно ее теряют. Здесь возникает целая область политического воображаемого. Оно, таким образом, коренится в раннем сопротивлении введению машин на фабриках, когда рабочие саботировали производство, в буквальном смысле используя собственные ботинки для того, чтобы застопорить шестерни. В преобразованном виде это понимание машинного красной нитью проходит через различные утопии, в которых ма-

9. Нойс Б. Танцуй и умри // Разногласия. 2017. № 12. С. 88.

10. См.: Introduction: Recognition and its Discontents // Hostis. 03.06.2020. Iss. 2: Beyond Recognition. Carleton: The Compound, 2016. P. 3.

11. См.: Ланд Н. Машинное желание // Он же. Киберготика. Пермь: Hyle Press, 2018. С. 57–80.

шины выполняют человеческую работу и создают общество, подобное описанному Эдвардом Беллами в романе «Взгляд назад» (1888) или Сэмюэлом Батлером — в «Едгине» (1872).

Однако в «Анти-Эдипе» нет ничего, кроме машин, поэтому и речи не может идти о противостоянии человеческого и машинного. Все здесь является машиной: есть человеческие машины, есть технические машины, но нет и не может быть никакого антагонизма машины и не-машины. Поэтому я не думаю, что Делёз и Гваттари могут стать хорошей отправной точкой для размышления о конфликте человека и машины. Вводя эту оппозицию, Ланд фактически совершает логическую ошибку или нечто в этом роде — у него появляется почва для всех остальных «техно-фантазий», в рамках которых конфликт человеческого и машинного позволяет подступиться к вопросам о том, кто мы такие, как мы относимся к другим, которые не обязательно являются людьми, и в этом заключается драматизм научно-фантастических историй о машинах.

Ланд занимает интересную позицию: он больше не хочет быть человеком — он хочет стать машиной; это примерно как смотреть «Терминатора» и желать быть терминатором. Если мы используем этот фильм в качестве примера, то увидим, что здесь задействована любопытная психическая структура: ты смотришь фильм про серийного убийцу и хочешь быть серийным убийцей. Нет ли в этом желания отбросить свое тело и стать механической вещью, чистой и совершенной? На ином уровне здесь мы встречаемся с техно-футуристической фантазией о машинах, которые превосходят людей и оставляют их позади. Думаю, в романтическом изводе эта идея исследована в фильме Спайка Джонса «Она» (2013): там машины, которые обрели искусственный интеллект, способны общаться с нами, становиться нашими персональными помощниками, потом — друзьями, затем — любовниками, и в конечном счете, когда они уже могут общаться друг с другом, им становится с нами скучно, и они создают свой собственный мир. Такое чувство, что Ланд представляет подобное будущее и не хочет остаться позади — это его собственная версия теологии Оставленных позади в условиях апокалипсиса. Но вообще, если трезво взглянуть на все эти технологические и футуристические аспекты, следует признать, что теоретики подобного рода помешаны либо на концепции технологической сингуляр-

ности — момента, когда машины внезапно становятся самими совершенными существами на земле, — либо на идее о том, что машины должны превзойти возможности человеческого понимания, потому что люди тупые, несмышленные, хрупкие и некомпетентные. Я думаю, что вся эта футурология опасна, и нам следует постараться ее избежать.

Ланд заигрывает с этими идеями, считая их провокационными. Я, напротив, полагаю, что ключевой научно-фантастической драмой является драма киборга — существа, которое сочетает в себе черты человека и машины, и с этим образом мы действительно встречаемся в «Анти-Эдипе». В феминистской перспективе эта тема была исследована Донной Харауэй, но в целом это повторяющийся драматический элемент киберпанк-кинематографа, столь любимого Ландом, — иногда вы видите на экране андроидов, но зачастую видоизмененными оказываются сами люди: у них появились протезы и иные способы восприятия. Однако эти образы отнюдь не всегда положительны: часто протезы являются последствиями трагедии, но вместе с тем они приносят некое радикальное улучшение. Полагаю, что эти размышления являются намного более интересными.

Теперь обратимся к вопросу о территориализации: видят ли Делёз–Гваттари путь к абсолютной детерриторизации и каким он может быть? Бенджамин Нойс считает, что детерриторизация является горизонтом: мы стремимся к нему, но он остается недостижимым. Я склоняюсь к тому, что Делёз–Гваттари предлагают нам модель детерриторизации в образе кочевника. Речь в некотором смысле идет об абсолютно гладком пространстве. Здесь и следует искать абсолютную детерриторизацию. Кочевники способны занимать некоторое пространство, не территориализуя его. Отсюда и описание кочевника как внешнего по отношению к процессу территориализации в том виде, в котором мы его знаем. У них другая модель взаимодействия с пространством: дело даже не в том, что они нетерриториальны, а в том, что они экстерриториальны; они даже не вовлечены в сам процесс территориализации. Так, если мы будем искать другие примеры экстерриториального, мы предположительно сумеем изменить способ функционирования этих концептов.

В «Анти-Эдипе» мы еще не получаем доступа к абсолютной детерриторизации. В антропологических моделях, которые предложены в третьей главе, мы встречаем дикаря, чья

Земля основана на жестоком алфавите регистрации — табуировки и шрамирования, которые обеспечивают способ коллективного владения органами в некоторой группе. Мы также обнаруживаем там способы записи, которые приходят с деспотом, а затем — с капиталом, при этом капиталистическая инскрипция отличается временным характером и предполагает мобильность. Каждый из этих способов записи отсылает к характерному образу Земли. Думаю, здесь может возникнуть вопрос: если будущее, связанное с нашим политическим проектом, неотделимо от нового образа Земли, можем ли мы помыслить Землю как нечто нетерриторизованное? Способны ли мы помыслить Землю, которая открывается аспектам номадического существования таким образом, что мы больше не производим своего рода статусный проект, основанный на присвоении Земли и, следовательно, неотделимый от частной собственности и множества прочих вещей, связанных с предшествующими социальными формациями, которые мы стремимся преодолеть?

*Вы критикуете демократию и противопоставляете ей так называемый конспиративный коммунизм. Эта политическая модель, судя по всему, отсылает, с одной стороны, к концепту машины войны, разработанному в «Трактате о номадологии»<sup>12</sup>, с другой — к практике ультралевых анархистских групп вроде «Черного блока». Чтобы прояснить эту модель, вы также говорите о «необходимости двойной жизни»<sup>13</sup>. Расскажите, пожалуйста, об этой составляющей вашего проекта.*

Делёз и сам является суровым критиком демократии, отчасти потому, что считает ее в ее нынешнем смысле неотделимой от либерализма. Последний предполагает теорию, исходя из которой субъект должен быть последовательным и рациональным и, самое главное, максимально развивать себя тем способом, который очень хорошо сочетается с современными капиталистическими представлениями о рынке и предпринимательстве. Я просто обращаюсь к этим идеям Делёза и развиваю их. Я считаю, что демократия часто является проблемой, и, по сути, она весьма далека от выполнения своих

12. Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. С. 587–716.

13. *Culp* A. Dark Deleuze. P. 69.



обещаний. Демократия — даже больше, чем другие политические системы, — склонна к тому, чтобы постоянно не выполнять собственные обещания. Я предполагаю, что следует обратиться к более амбициозной модели — не потому, что она является более последовательной, а в силу того, что могло бы прийти вместе с ней: «конспиративный коммунизм».

Идея конспиративного коммунизма является наследием левых (иногда ультралевых) политических групп, которые не просто делают ставку на социальный эксперимент, но вынуждены постоянно его отстаивать: когда они становятся слишком радикальными или привлекают чрезмерное внимание общественности, их начинают подавлять. Заговор отсылает к идее о том, что вам все еще нужно воспроизводить образ жизни, принятый в господствующей социальной системе. С одной стороны, вам, вероятно, все равно придется работать — по крайней мере неполный рабочий день, — чтобы где-то достать денег и выжить. С другой стороны, вы одновременно живете другой жизнью, погруженной в исследование иных измерений, и стоит приложить максимум усилий, дабы не утратить уверенность в том, что эта ваша иная идентичность все еще жизнеспособна. Не думаю, что между двумя этими идентичностями должна быть выстроена некая прозрачная связь: вы ведь не станете рассказывать коллегам по работе, что состоите в «Черном блоке» или квир-тусовке. Да и зачем всем все рассказывать? Фактически речь идет о некоей политике неразглашения, в соответствии с которой вы делаете все необходимое для выживания, а потом думаете о том, как выстроить иную часть своей жизни исходя из собственных идей.

Что касается коммунистического аспекта, то он состоит в чувстве сосуществования, посвященного коллективной работе над моделированием новых способов жить вместе. Думаю, что предвосхищение альтернативных модусов существования подчас принимает опасные формы, поэтому нам вряд ли нужно точно знать, как будет выглядеть общество будущего. По мне, некоторая неопределенность даже необходима. Отличную идею предложил Фурье — для него коммунизм должен быть эдаким впечатляющим званым ужином. Все делятся друг с другом, и не надо беспокоиться о массе вещей, не нужно вставать в очереди и разбираться, кто больше заслуживает тех или иных благ, и т. д. Может быть, это и есть та идея, которую нам бы следовало оживить: комму-

низм — это когда люди собираются вместе, чтобы нечто создать, причем необязательно что-то радикально новое. Речь идет лишь о том, как люди объединяются, чтобы помочь другу другу сделать то, что они не могут сделать в одиночку.

*В «Темном Делёзе» можно обнаружить красноречивое заявление о необходимости реанимации утопического в нынешние времена, когда мы, по вашему заявлению, «обеими ногами увязли в дистопии»<sup>14</sup>. Проблематика утопического изредка возникает на страницах работ Делёза и Гваттари — так, в «Анти-Эдипе» утопия характеризуется как «действие, страсть»<sup>15</sup>, а в «Что такое философия?» мы находим определение утопии как «бесконечного движения»<sup>16</sup>. Вы ставите знак равенства между утопией и ненавистью. Не могли бы вы прокомментировать этот жест?*

На протяжении десятилетий идея утопии подвергается нападкам — людей обвиняют в том, что они утопичны, как будто это что-то плохое, как будто «утопия» не отсылает ни к чему, кроме желания невозможного. Я полагаю, что утопия радикально отличается от подобного «томления»; она состоит в понимании того, что существующее сейчас не будет длиться вечно. Утопия жаждет будущего достаточно сильно, чтобы создать нечто действительно новое. Утопия, которая нравится мне больше всего и которую я обозначаю с помощью термина «ненависть», смывает все то невыносимое, что мы видим в нашем настоящем. Невыносимое как абсолютная необходимость и источник массы неразрешимых проблем. Преисполненный ненависти утопист — это человек, который чувствует, что у него есть причины для гнева и разочарования. Утописты знают, что существующее положение дел не единственно возможное, — сколько бы их ни пытались убедить в обратном. Не сочтите за провокацию, но лозунг «Требуйте невозможного!» обладает большой ценностью, так как предполагает, что невозможное осуществимо. Однако я бы избавился от его «императивной» части и просто сказал: «Сделайте невозможное!» — вот та форма утопии, которая мне нравится.

14. *Culp A. Dark Deleuze. P. 24.*

15. *Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. С. 104.*

16. *Они же. Что такое философия? С. 115.*

*В последние годы теоретики все чаще обращаются к темам, так или иначе связанным с негативностью и темнотой: на ум приходят критика аффирмативизма Бенджамином Нойсом, «космический пессимизм» Юджина Такера, «темный витализм» Бена Вударда и «темный постгуманизм» Дэвида Родена. Не является ли ваш проект всего лишь выражением духа времени с его специфической модой на темноту?*

Я думаю, что темнота уже здесь, и тем лучше. Отчасти тьма — это признание царящего сегодня углубляющегося пессимизма по отношению ко всему существующему, к возможности и дальше ничего не менять. Я полагаю, что тьма показывает, что мы как будто живем в после-жизни (*after-life*)<sup>17</sup>, где множество политических и социокультурных систем, чей срок годности давно истек, непонятным образом продолжают существовать. Подобная темнота связана с осознанием того, что нам придется все изменить, нам нужно все изменить, но само это осознание происходит в условиях невозможности вообразить будущее. Всем перечисленным теориям есть что предложить, хотя я и не думаю, что они стремятся к некоему «великому синтезу». Больше всего меня привлекает космический пессимизм. В своем эссе Юджин Такер описывает две версии пессимизма: эстетический пессимизм, который представляет собой скорее жизненную позицию, и метафизический пессимизм, связанный с ориентацией на мир. На мой взгляд, ориентация на мир абсолютно необходима.

Я думаю, что на сегодняшний день эти идеи наиболее полно разработаны в черном афропессимизме. Это направление проблематизирует после-жизнь рабства с тем, чтобы осуществить критику понятий свободы и воли, человеческого субъекта и самой категории «человеческого». Конечная цель проекта — не освобождение (в социалистическом смысле восстановления полноты человеческих способностей), а конец света, апокалипсис, иногда называемый «очернением мира» (*blackening of the world*). Многие исследователи уже проделали здесь потрясающую работу; я думаю, что идеи афропессимизма резонируют с тем, что Джорджо Агамбен пишет о «неде-

17. Концепт Такера, предложенный, чтобы переформулировать проблематику смерти в терминах жизни: речь идет о «разновидности жизни-после-жизни, где „после“ является характеристикой не темпоральности или последовательности, а пороговости» (Такер Ю. Ужас философии: в 3 т. Пермь: Гиле Пресс, 2017. Т. 1: В пыли этой планеты. С. 108–110). — Прим. пер.

способности» (*incapacity*). Стоит отметить, что свою последнюю книгу — «Использование тел»<sup>18</sup> — он завершает теорией «разучреждающей» власти. Термин «разучреждающий» (*destituent*) составлен из противоположных по смыслу частей: идея учреждающей власти Антонио Негри плюс «разорение» (*des-titute*). Согласно теории Агамбена, разоренные, обездоленные способны навязать разорение учрежденным формам власти и тем самым разрушить их через недееспособность. Подобного рода идея разрабатывается в последней книге Невидимого комитета, и сейчас мне кажется, что все это указывает в направлении афропессимистического очернения мира: недееспособность и разучреждающая власть — основные модулы политической оппозиции на сегодняшний день.

*Беседовал Денис Шалагинов*  
25 октября 2017 года

### *Библиография*

- Гэллоуэй А., Такер Ю. Биты и атомы // Синий диван. 2019. № 23. С. 7–18.
- Делёз Ж. Кино. М.: Ad Marginem, 2013.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2008.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический проект, 2009.
- Ланд Н. Машинное желание // Он же. Киберготика. Пермь: Hyle Press, 2018. С. 57–80.
- Нойз Б. Танцуй и умри // Разногласия. 2017. № 12. С. 85–107.
- Такер Ю. Ужас философии: В 3 т. Пермь: Гиле Пресс, 2017. Т. 1: В пыли этой планеты.
- Agamben G. *The Use of Bodies*. Stanford: Stanford University Press, 2016.
- Brassier R. *Accelerationism: Ray Brassier* // Москва Икс. 30.09.2010. URL: <http://moskvax.wordpress.com/2010/09/30/accelerationism-ray-brassier>.
- Culp A. *Dark Deleuze*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.
- Galloway A. R. *Black Box, Black Bloc // Communization and its Discontents: Contestation, Critique, and Contemporary Struggles* / B. Noys (ed.). Wivenhoe; N.Y.; Port Watson: Minor Compositions, 2011. P. 237–249.
- Galloway A. R., Culp A. *Ending the World as We Know It: Alexander R. Galloway in Conversation with Andrew Culp* // b2o. 29.06.2016. URL: <http://boundary2.org/2016/06/ending-the-world-as-we-know-it-an-interview-with-andrew-culp>.
- Galloway A. R., Thacker E. *The Exploit: A Theory of Networks*. L.; Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.
- Introduction: Recognition and its Discontents // Hostis. 03.06.2020. Iss. 2: Beyond Recognition. Carleton: The Compound, 2016. P. 1–28.

18. Agamben G. *The Use of Bodies*. Stanford: Stanford University Press, 2016.

“WE CAN HATE THIS WORLD WITH LOVE”. AN INTERVIEW WITH  
ANDREW CULP

ANDREW CULP

Professor, MA Program in Aesthetics and Politics, School of Critical Studies,  
aculp@calarts.edu.

California Institute of the Arts (CalArts), 24700 McBean Pkwy., CA 91355 Valencia,  
USA.

*Keywords:* dark Deleuzianism; asymmetry; connectivism; productivism; hatred;  
utopia.

Philosopher Andrew Culp in this interview explains the main aspects of his dark Deleuzianism. Culp notes that his work owes much to the theories of Alexander Galloway and Eugene Thacker. He develops their ideas further, first among them the concept of asymmetry, which means that radical politics arises from a formal dissimilarity between the sides involved in a conflict. From Culp's point of view, it was the idea of dissimilarity that made poststructuralist thinking attractive to many political philosophers because it allowed them to conceive of political power beyond the categories of power, hegemony, and domination.

The philosopher explicates the main concepts that he has introduced, in particular productivism and connectivism. Culp characterizes the form as a specific consequence of cold war dynamics accompanied by maximization of productivity. He claims that the rejection of labor will allow us to pay attention to alternative aspects of social life. By connectivism Culp means the belief that communication can solve any socio-political problems. Culp criticizes this approach, which is associated especially with Bruno Latour, and argues that there is now no lack of information or communication. However, this has not facilitated solving urgent problems, most of which are political rather than technological or informational.

Culp comments on the differences between his project and accelerationism. From his point of view, left-wing accelerationists try to retain the good aspects of technology and discard the harmful ones, which makes their approach similar to Proudhon's. In discussing universal basic income, Culp points to the dangerous intersection of left-wing accelerationism and libertarianism. The philosopher also notes the fundamental divergences between his position and the techno-futurism of Nick Land. Culp goes on to clarify the political model of conspiratorial communism that he proposed in *Dark Deleuze* and also comments on the idea of hatred for this world as a form of utopian thinking.

DOI: 10.22394/0869-5377-2020-5-37-54

*References*

- Agamben G. *The Use of Bodies*, Stanford, Stanford University Press, 2016.  
Brassier R. Accelerationism: Ray Brassier. *Moskva X*, September 30, 2010. Available at: <http://moskvax.wordpress.com/2010/09/30/accelerationism-ray-brassier>.  
Culp A. *Dark Deleuze*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2016.  
Deleuze G. *Kino* [Cinema], Moscow, Ad Marginem, 2013.  
Deleuze G., Guattari F. *Anti-Edip: Kapitalizm i shizofreniia* [L'Anti-Œdipe: Capitalisme et schizophrénie], Yekaterinburg, U-Faktoriia, 2007.  
Deleuze G., Guattari F. *Chto takoe filozofia?* [Qu'est-ce que la philosophie?], Moscow, Akademicheskii proekt, 2009.

- Deleuze G., Guattari F. *Tysiacha plato: Kapitalizm i shizofreniia* [Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie], Yekaterinburg, Moscow, U-Faktoriia, Astrel', 2010.
- Galloway A. R. Black Box, Black Bloc. *Communization and its Discontents: Contestation, Critique, and Contemporary Struggles* (ed. B. Noys), Wivenhoe, New York, Port Watson, Minor Compositions, 2011, pp. 237–249.
- Galloway A. R., Culp A. Ending the World as We Know It: Alexander R. Galloway in Conversation with Andrew Culp. *b20*, June 29, 2016. Available at: <http://boundary2.org/2016/06/ending-the-world-as-we-know-it-an-interview-with-andrew-culp>.
- Galloway A. R., Thacker E. Bity i atomy [Bits and Atoms]. *Sinii divan* [Blue sofa], 2019, no. 23, pp. 7–18.
- Galloway A. R., Thacker E. *The Exploit: A Theory of Networks*, London, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007.
- Introduction: Recognition and its Discontents. *Hostis*, 03.06.2020, iss. 2: Beyond Recognition, Carleton, The Compound, 2016, pp. 1–28.
- Land N. Mashinnoe zhelanie [Machinic Desire], Idem. *Kibergotika* [Cybergothic], Perm, Hyle Press, 2018, pp. 57–80.
- Noys B. Tantsui i umri [Dance and Die]. *Raznoglasiia* [Controversy], 2017, no. 12, pp. 85–107.
- Thacker E. *Uzhas filosofii: V 3 t.* [Horror of Philosophy: In 3 vols], Perm, Hyle Press, 2017, vol. 1: V pyli etoi planety [In the Dust of This Planet].

# ХИМИЯ ТЬМЫ

ИЭН ГАМИЛЬТОН ГРАНТ

Старший преподаватель философии, факультет искусств, креативных индустрий и образования (ACE), Университет Западной Англии (UWE). Адрес: Frenchay Campus, Coldharbour Lane, BS16 1QY Bristol, United Kingdom.

E-mail: iain.grant@uwe.ac.uk.

*Ключевые слова:* Жиль Делёз; Шеллинг; идеализм; натурфилософия; химия; эмпиризм; безосновное.

В статье предпринимается попытка свести вместе Делёза и идеализм, отчасти отвечая на, казалось бы, обреченный на тупик вопрос: каким идеалистом является Делёз? Для ответа на этот вопрос автор прибегает к глубокой (гео)химии, что сначала помогает ему провести параллель между гегелевским призывом к новому миру и делезианским воззванием к новой земле, а затем распознать в делезианском варианте призыва шеллинговское понятие «безосновного» (*Ungrund*) как предшествующего всем противоположностям, а следовательно, и всем синтезам. Однако делезовский идеализм оказывается в конце концов и кантианским — Грант видит в воззвании к новому народу Делёза и Гваттари кантовскую этико-теологию. Эта параллель крити-

куется автором, предпочитающим менее антропоцентричный подход, и, следуя за химией, он приходит к натурфилософскому абсолютному эмпиризму Шеллинга, в котором предпринимается попытка объяснить идеальное с помощью реального.

Для Шеллинга вездесущей химией объясняется все ощущение, и все химические процессы заключают в себе ощущения. С помощью этого беспредметного эмпиризма автор приходит к заключению, что новая земля является лишь слепым химическим синтезом, в котором зло есть воля бездонной основы. В этой химической философии даже зло — шеллинговское движение к обособлению — становится материальным, а онтология абсолютного эмпиризма — химией тьмы.

## Ядерная ночь беспредметности

**П**ОПЫТКА так или иначе свести вместе Делёза и идеализм — после того как множество подобных ходов привели к столкновению с Гегелем — может показаться кощунственной уступкой. Гегелевское различие, как прелюдия к собственному разрешению, не имеет, согласно общепринятой мудрости нашего времени, ровно *ничего общего* с французскими версиями различия, разработанными за последние тридцать лет. Ужас различия Гегеля, тем не менее, — нечто особенное: представьте, что просыпаетесь на серой заре, когда желание успешно превращается в свое отрицание, а тело без органов восстанавливается и вновь обретает собственных родителей, и содрогнитесь от понимания, что все это — лишь мышление образами, которое требуется возвести выше униженности (*abjection*) простой экстериорности, внешности (отношения) к полному возвращению Понятия и к Понятию.

Однако все это недостаточно ужасно, недостаточно висцерально, так как мы еще не трепещем, вопреки своей воле, перед перспективой Нового Мира, открывшегося в его первом и последнем солнечном луче, направленном нам из Тюбингенской семинарии.

...образующийся дух медленно и спокойно созревает для новой формы, разрушает одну частицу здания своего прежнего мира за другой; о неустойчивости последнего свидетельствуют лишь отдельные симптомы. <...> Это постепенное измельчение, не изменившее облика целого, прерывается восходом, который сразу, словно вспышка молнии, озаряет картину нового мира<sup>1</sup>.

«Год Ноль: лицевость», жуткое. Этот отрывок из «Феноменологии духа» столь же хорошо гармонирует с абсолютной детерритори-

Перевод с английского Дианы Хамис по изданию: © Grant I. H. *The Chemistry of Darkness* // Pli. 2000. Vol. 9. P. 36–52. Публикуется с любезного разрешения автора.

1. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. С. 12.



заций, «взывая» к новой земле, в которой лицо Духа неуловимо созревает за «внешне действительными» движениями капитала:

Философия доводит до абсолюта относительную детерритори-зацию капитала, переводит его в план имманентности подобно движению бесконечного и уничтожает как внутренний предел, она обращает его против себя самого, взывая к новой земле и новому народу<sup>2</sup>.

«Уничтожить»... Не является ли геофилософия приложением к прогрессу Понятия — лишь поверхностной об-лицовкой (*sur-face*) лица Духа? Что это за «Мысль-Природа», которую упоминают Делёз и Гваттари? Гегель ненавидел натурфилософию. Он ненавидел эволюцию<sup>3</sup>, биологию, физику и химию, считая их ложными в том самоограничении, которое они накладывают на рассудок, но натурфилософию ненавидел еще больше: за ее пустые равнозначности (электричество : магнетизм :: Южный полюс : Северный полюс) и монотонный формализм, который «топит [все различия] в пустоте абсолютного, дабы восстановлено было чистое тождество, бесформенная белизна»<sup>4</sup>. Однако, как уже было замечено, уничтожение «всего лишь» природы является также со-

2. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. С. 129. Перевод изменен. — *Прим. пер.*
3. То, что составляет «антидиахроническую диахронию, безвременный вид на само время» (*Stanley J. L. Marx's Critique of Hegel's Philosophy of Nature // Science & Society. 1997–1998. Vol. 61. № 4. P. 467*), философия хранителя совы Минервы выражает двумя способами. Во-первых, § 249 «Философии природы» ограничивает все метаморфозы, все действительное изменение понятием: «Метаморфозе подвергается лишь понятие как таковое, так как лишь его изменения суть развитие. Но в природе понятие представляет собой отчасти лишь некое внутреннее, отчасти же существует лишь в качестве живого индивидуума. Экзистирующая метаморфоза поэтому ограничена лишь областью живых существ» (*Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1975. Т. 2: Философия природы. С. 32–33*). Во-вторых (и как следствие первого), этот параграф продолжается критикой «эволюционизма» в натурфилософии Шеллинга, которую Гегель описывает следующим образом: «Древняя, а также новейшая философия природы исходили из неудачного представления, будто эволюция форм и сфер природы и переход их в высшие формы и сферы являются внешним и фактическим порождением, которое (порождение), однако, отодвигалось в тьму давно прошедших времен единственно лишь для того, чтобы сделать его более ясным для нас» (Там же. С. 33).
4. *Он же.* Феноменология духа. С. 32.

зреванием Духа, так что «постепенное измельчение, не изменившее облика целого, прерывается восходом, который сразу, словно вспышка молнии, озаряет картину нового мира»<sup>5</sup>.

По сути, Гегель хотел свести все движение к движению Понятия — отсюда его протест против «эволюционной» натурфилософии Шеллинга, представляющей природу как *Stufenfolge* собственных потенциалов, шкалу интенсивных ступеней. С исчезновением действительного движения исчезают и действительные силы, а с их исчезновением тела обращаются в серость на сером фоне. Однако фон этот составляет не философская заря или «из себя самого проистекающее... само себя определяющее»<sup>6</sup>, как утверждает Гегель, необходимое, «различающее и осуществленное познание»<sup>7</sup>, но последний вздох Европы, хладное дыхание спутника Юпитера. «Пустота», к которой сводится Абсолют, как «ночь, в которой, как говорится, все кошки черны»<sup>8</sup>, — источник страха Гегеля: если природа не терпит пустоты, то Новый Мир, освещенный вспышкой, Мир Понятия не терпит пустоты, к которой он, быть может, окажется сведен, уже захваченный из концептуальной инерции «внешне действительного».

«Новое лицо» = «новый народ»,  $A=A$ : возрождается ли темная ночь? Завоеваем мы серость чернотой или высветим изнутри ослепительной белизной? Свет («бесформенная белизна») или тьма («ночь»? Что таится под об-лицовкой и лицом? Хотя вопрос может показаться «незрелым», поскольку натурфилософия Делёза так и не развилась за пределы череды намеков на нее<sup>9</sup>, как же одна эта «подобная движению бесконечного» вспышка созревания Духа может предсказать новую землю, достигаемую с помощью абсолютной детерриторизации?

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 дифференсирована и дифференсирующа. <...> Безосновность лишена различий, хотя и кишит ими, — такова крайняя иллюзия, внешняя иллюзия репрезентации как результат всех внутренних иллюзий<sup>10</sup>.

5. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 12.

6. Там же. С. 14.

7. Там же. С. 15.

8. Там же. Перевод изменен. — *Прим. пер.*

9. См.: Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. С. 310;

Он же. Переговоры. СПб.: Наука, 2004. С. 202.

10. Там же. С. 332. Перевод изменен. — *Прим. пер.*

Чтобы спасти поверхностную об-лицовку земли от лица за ней, требуется восприимчивость к химии, так как химия всегда была наукой и искусством неощутимого — того, что ускользает от заточения в чувственности за решеткой лица (поверхностных избыточностей узнавания и достижения ими статуса «черт») и попадает прямым в землю или в земли, чтобы рассеяться и молекуляризоваться в черноте. Об этом нам напоминает даже этимология:

...слово «химия» происходит от египетского слова «черный», которое, в свою очередь, произошло от обозначения черной земли Египта<sup>11</sup>.

Великая задача Гегеля — завершить ту иллюзию, в которой Понятие вычленяет экстериорность внутри себя, — обращается в исключение *отсутствия характеристик* Понятия в качестве Безусловного (*Unbedingt*), абсолютного как «беспредметного», стоит только внешнему *дать себя ощутить* (к этому мы еще вернемся). Ибо на деле ощущается всегда *раз-основывание* (*effondement*) Идеального (субъекта) реальным, *точка безразличия* в их бурлящем хиазме. Остается лишь пустое Идеальное, которое кишит реальным в его подвижности, не будучи преодоленным, отмененным или возведенным им: «И что такое Идеи... как не муравьи, вползающие и выползающие из трещины Я?»<sup>12</sup>

Вслед за представлением гегельянской и делезо-гваттарианской теллурики новых миров (и их почти-взаимозаменяемости)

11. Bensaude-Vincent B., Stengers I. A History of Chemistry. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996. P. 13. Следуя теми же тропами, мы можем заметить, что химия также дает нам геофилософию, основанную на производстве или металлургии, — Бернадетт Бенсод-Венсен и Изабель Стенгерс продолжают свой этимологический список не египетским, но греческим корнем слова «химия»: «...*cheo*... значит лить жидкость или отливать металл. Так греческая или египетская этимология? Этот вопрос нельзя решить, так как он отсылает нас к великому эллинистическому городу Александрия, где был уже предметом не только легенд, но также спекуляций и дискуссий» (Ibidem). Заметьте, однако, что металлургически-промышленный аспект химии упускается авторами в их поспешном и разочаровывающем заключении. Урок, вынесенный Шеллингом из химии, касался вовсе не обозначения места, но изобретения, несводимости или предельности сплавов в теле земли, как мы увидим в дальнейшем. Пока же процитируем разбор Бенсод-Венсен в другом месте «химической революции» Лавуазье: «Химия сама создает свой объект... производит свое Всеобщее» (Bensaude-Vincent B. Lavoisier: Eine wissenschaftliche Revolution // Elemente einer Geschichte der Wissenschaften / M. Serres (Hg.). Fr.a.M.: Suhrkamp, 1994. S. 671).

12. Делёз Ж. Различие и повторение. С. 332.

нам следует устремиться к висцеральному ужасу вопроса: каким именно идеалистом является Делёз? Муравьи-различия спасают ситуацию от вспышки Нового Мира, ползая по впадинам лица Духа по мере его созревания, но, быть может, они перегибают палку. А какими муравьями являются идеи? Актуальными (*муравьят* ли мысли?), виртуальными или просто темными стохастическими мерцаниями кишачей множественности? Или — и мы также к этому вернемся — *подобны* ли муравьи идеям?

Обратимся вновь к дифференциации «безосновного», как она изложена в разборе Шеллинга в «Различии и повторении». Разоснование состоит в производстве глубины, которая становится генитивом, лишь служа источником относительной экстенсивности. «Глубина чего-то» допускается в точке, где ее вертикальность отменяется в отношении к горизонту *разоснованного*, что прекрасно поясняется комментарием из третьей «Критики» Канта, который касается действий самой критики, чья задача — исследовать «почву... на такой глубине, на которой находится первооснова способности давать независимые от опыта принципы»<sup>13</sup>. Глубина здесь — определение экстенсивности, а не только «чистый имплекс»<sup>14</sup> (*un pur implex*). Все определения экстенсивности (высокий/низкий, право/лево) остаются соотносительными приписыванию генитива, так что

...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 частности, представляющее в гомогенном пространстве основание (*fond*) — проекция самого бездонного (*profond*): последнее может считаться *Ungrund*, или безосновным<sup>15</sup>.

Свое понятие «безосновного» (*Ungrund*) Делёз выводит, разумеется, из «высшей точки» «Философских исследований о сущности человеческой свободы» (1809) Шеллинга. В безосновном «нет личности»<sup>16</sup>, и оно предшествует различению противоположностей. Оно также не «продукт противоположностей»<sup>17</sup>. Мы не приходим

13. Кант И. Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994. С. 38.

14. Делёз Ж. Различие и повторение. С. 278. Перевод изменен. — Прим. пер.

15. Там же. С. 279. Перевод изменен. — Прим. пер.

16. Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 2. С. 154.

17. Там же. С. 149.

к неразличенности путем отмены различия (или различий), другими словами, «они (противоположности) не содержатся в ней», но бесосновное — «особая, свободная от всех противоположностей сущность»<sup>18</sup>, которая «может быть только предшествующей всякой основе, следовательно, неким абсолютным, рассмотренным как таковое бесосновным»<sup>19</sup>. Однако оно становится фундаментом, на котором принципы могут предцироваться не касательно бесосновного, что сделало бы его основанием, а «в обособлении и каждый для себя»<sup>20</sup>. Бесосновное остается абсолютом и не содержит, но лишь потенцирует дифференциацию.

Когда Делёз пишет, что основа, или *fond*, является проекцией бездонного, или *profond*, делая тем самым глубину бесосновным, или *sans-fond*, из которого развивается экстенсивность, то есть относительные глубины, высоты, длины и ширины, это кажется полностью созвучным шеллингизму. Но когда Делёз пишет о глубине как о «чистом имплексе», из которого экстенсивность эксплицируется, он выдвигает экстенсивность как потенцию или силу бесосновного. То есть

...экспликация пространства опирается на первый синтез привычки и настоящего, но импликация глубины — на второй синтез Памяти и прошлого. К тому же в глубине *дают себя ощутить* близость и кипение третьего синтеза, возвещающего всеобщее «разоснование» (*effondement*)<sup>21</sup>.

Бесосновное становится продуктом, синтезом, который предшествует другим синтезам и следует за ними, а также процессом, «всеобщим разоснованием». Ничего, кроме синтезов, «тождества производства и произведенного», как в «Анти-Эдипе», или неразличенности продукта и процесса, синтезирующей и синтезируемой через бесосновное. Здесь, конечно же, мы далеки от Гегеля, который не может помыслить абсолют без того, чтобы сделать его продуктом истребления вещей — возможно, причиной его восхищения Наполеоном была выжженная земля, которой он еще не видел, — он станет вспышкой, возвещающей Новый Мир. Однако мы еще не провели различие между Новым Миром и но-

18. Шеллинг Ф. В. Й. *Философские исследования о сущности человеческой свободы*. С. 149.

19. Там же. С. 150.

20. Там же. С. 149.

21. Делёз Ж. *Различие и повторение*. С. 279 (курсив автора). Перевод изменен. — *Прим. пер.*

вой земель, всемирно-историческим и геофилософским, а также не ответили на вопрос о муравьях и идеях.

Отношение между мыслью и землей обсуждается Делёзом и Гваттари в контексте коперниканского переворота Канта: именно в нем «мысль непосредственно соотносится с землей»<sup>22</sup>. Будучи переворотом, он уничтожает философские территории, перечисленные во введении первой «Критики», сводя их к «арене препирательств метафизики»<sup>23</sup>. Но безразличие тут тем не менее притворно, как охотно соглашается и Кант, а не само по себе безразлично — детерриторизация была подготовкой к восстановлению метафизики и учреждению трибунала. Еще раз, глубина — генитив («глубина первых принципов», как он сам говорит в третьей «Критике»<sup>24</sup>), а не абсолютизм. О каком отношении к земле идет речь? Делёз пишет:

Глубина *подобна* знаменитой геологической линии от С.-В. к Ю.-З., идущей из сердцевины вещей, диагонально; разделяющей вулканы ради объединения кипящей чувственности и «громящего в своем кратере» мышления<sup>25</sup>.

Какой же вид земли дает нам глубина? «Подобие» земли, землю «как если бы» (*“als ob”*), регулятивную, а не конститутивную землю — *лишь субъективную*, кантианскую землю. Муравьи подобны Идеям (заметьте прописную букву), а глубина *подобна* разогретым краям тектонических плит. Смысл земли для Канта, Делёза и Гваттари заключается в пришествии новых народов, в царстве целей, пронизанном исключительно святой волей, или в поддержании

22. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 110.

23. Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1999. С. 22. («Будучи переворотом...» — в том числе намек на работу Жоржа Кювье «Рассуждение о переворотах на поверхности земного шара», оппонента Жоффруа Сент-Илера, часто цитируемого Делёзом. — Прим. ред.)

24. Отсылка к «Критике способности суждения», где Кант пишет: «Ибо для того, чтобы когда-нибудь могла быть создана подобная система под общим названием метафизики (построить которую во всей ее полноте возможно и во всех отношениях чрезвычайно важно для применения разума), критика должна сначала исследовать почву для этого построения на такой глубине, на которой находится первооснова способности давать независимые от опыта принципы, дабы не осела какая-либо часть построения, что неизбежно повлечет за собой обвал целого» (Он же. Критика способности суждения. С. 38). — Прим. ред.

25. Делёз Ж. Различие и повторение. С. 279–280. Курсив мой. — И. Г. Г.

переворотов одаренных народов, заявляющих о себе и определенных через их собственный энтузиазм<sup>26</sup>.

Призыв к новой земле находит отклик у публики, ожидающей царство целей. Но самоуправляемый кантианский субъект, отвечающий революционному энтузиазму, путем артефактов и артефакторов целей, подразумеваемых «этикотелеологией», определяется также как возможность для реконструирования природы и производства непроблематично промышленной второй природы, с чьей точки зрения «археолог природы» не найдет каких-либо свидетельств о человеке, только следы «древнейших переворотов»<sup>27</sup> земли.

Ограниченный, ретроактивно определенный предел абсолютной детерриторизации обнажает землю, «подобно движению бесконечного», как бесосновное (*sans-fond*). Предел этот, лишь на основе которого территория становится возможной для народа, не подобен Понятию, извергающему экстериорность, поскольку его стихия — предел-экстериорность земли. Напротив, он искусственно этикотелеологичен, точно как Кант.

## Давая ощутить

... в глубине дают себя ощутить близость и кипение третьего синтеза, возвещающего всеобщее «разоснование» (*effondement*)<sup>28</sup>.

В ней (в свободе)... находится последний потенцирующий акт, посредством которого вся природа преобразуется в ощущение, в интеллигенцию, наконец, в волю<sup>29</sup>.

[Химия] есть чувственная (сделанная наглядной) динамика<sup>30</sup>.

26. См. третий раздел «Спора факультетов» (*Кант И.* Спор факультетов // Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 327–330) и комментарий Делёза и Гваттари (*Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? С. 130–131).

27. Отсылка к «Критике способности суждения» (*Кант И.* Критика способности суждения. С. 293. Перевод изменен. — *Прим. пер.*). В русском переводе археолог природы находит следы ее «древнейших катаклизмов». — *Прим. пер.*

28. Делёз Ж. Различие и повторение. С. 279 (курсив мой. — *И. Г. Г.*). Перевод изменен. — *Прим. пер.*

29. Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы. С. 100.

30. *Он же.* Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. СПб.: Наука, 1998. С. 461.

Что за синтезы «дают себя ощутить»? Что это за воззвания к промышленному эмпиризму? Именно Шеллинг утверждает, что натурфилософия должна пойти путем «абсолютного эмпиризма»<sup>31</sup>. *Traité élémentaire de chimie* Лавуазье, истинно революционный для химии текст, появился в 1789 году. Химия искусственна, но не произвольна: «...химия создает свой объект... производит свое Всеобщее»<sup>32</sup>. Соответственно, если Кант вобрал аффективные энергии энтузиазма из французской революции и затем *пустил их в сторону Идеи*, — а «философия изначально устремлена на то, чтобы повсюду возвращать реальное к идеальному, в результате чего возникает то, что называют трансцендентальной философией»<sup>33</sup>, — то Шеллинг, в соответствии с «абсолютным эмпиризмом», который является методом натурфилософии, следует за химической революцией по направлению к реальному. Шеллинг утверждает: «...идеальное в свою очередь должно проистекать из реального и находить в нем свое объяснение»<sup>34</sup>. Именно поэтому вторая книга «Идей к философии природы» посвящена «чувственной динамике», то есть химии.

На кону не только утверждение, что идеальное химически разложимо (*reducible*), но и вывод из него: если оно так разложимо, то оно может воплощаться иначе, что на деле и происходит. Другими словами, идеальное — высшая потенция в последовательности ступеней природы — *не зависит от своего субстрата*. Более того, если химия понятия независима от субстрата, то перспектива абсолютного — *беспредметного* — эмпиризма простирается за пределы антропокогнитивного.

Такова константа не только натурфилософии Шеллинга и его последователей, но и ряда работ нейроанатомов XVIII и XIX веков. В *Von der Lebenskraft* («О жизненной силе», 1793) Йоганн Кристиан Рейль, например, попытался «использовать „Критику чистого разума“ Канта в качестве основания для физиологии и психологии»<sup>35</sup>. Хотя это может казаться просто редукцией, в свои тончайшие моменты предоставляющей материальные пути, через которые была

31. Schelling F. W. J. Erster Entwurf eines System der Naturphilosophie // Sämtliche Werke / K. F. A. Schelling (Hg.). Stuttgart; Augsburg: J.G. Cotta, 1856–1861. Bd. III. P. 27.

32. Bensaude-Vincent B., Stengers I. A History of Chemistry. P. 671.

33. Шеллинг Ф. В. Й. Введение к наброску системы натурфилософии // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1987. Т. 1. С. 182.

34. Там же. С. 183.

35. Hansen L. Metaphors of Mind and Society: The Origins of German Psychiatry in the Revolutionary Era // Isis. 1989. № 89. P. 393.



создана идеация, более широкие намерения этих исследований состояли в том, чтобы локализовать тот импульс — формообразующее стремление Иоганна Фридриха Блюменбаха, — из которого проистекают все кантовы способности. Подобным образом *Ver-such über den Schwindel* («Опыт о головокружении», 1791) Маркуса Герца опережает Фрейда в «реифицировании кантовских категорий пространства и времени до уровня физиологических реалий и утверждает, согласно его последователю [Фрейду] — шизофренически, как большинство философов, — что идеи являются материальными объектами»<sup>36</sup>.

Точно так же как натурфилософ Самуэль Кристоф Вагенер утверждал в *Das Leben des Erdballs* («Жизнь земного шара», 1828), что все феномены природы могут быть отнесены на счет одной основной силы (*Urkraft*): электричеству в неорганическом мире, кислороду в органическом, а «в человеческом мозге она мыслит»<sup>37</sup>. Так, в 1850 году физиолог Ян Эвангелиста Пуркине настаивал, что «работу нервной системы, органа разума, следует понимать, основываясь на других силах природы», и наоборот — что «даже чисто физические феномены являются в некоторой степени психологическими... один аспект [мирового] Интеллекта (*Intelligenz*)... имманентен во всех природных процессах»<sup>38</sup>. В своем эссе о силе воображения (*Einbildungskraft*) в 1834 году Пуркине продирается сквозь завесу немыслимости всеобщей нейроанатомии. Он пишет:

В простых линиях или сериях конкретных ощущений заключена имманентная сила воображения, путем которой опосредовано все восприятие и без которой разум действовал бы в мире чувств в слепой пустоте без пространственных или временных представлений, просто в хаосе непосредственных ощущений<sup>39</sup>.

Помня утверждение Шеллинга о химии как чувственной динамике и следуя за Пуркине, мы можем представить себе химические компоненты опыта даже за пределами этих «высших форм слабоумия»<sup>40</sup>. Следовательно, существуют формы, в которых имманентное ощущение может быть уловлено другими физиологиями. Утверждение Шеллинга означает, что там, где есть химия,

36. Hansen L. *Metaphors of Mind and Society*. P. 397–398.

37. Цит. по: Clark E., Jacyna L. S. *Nineteenth Century Origins of Neuroscientific Concepts*. Berkeley: University of California Press, 1987. P. 79.

38. Цит. по: Там же. P. 80.

39. Цит. по: Там же. P. 68.

40. Цит. по: Там же.

есть ощущение, а раз химическая активность есть везде в природе, то ощущения и чувственность должны быть всеобщие имманентны.

Весь корпус натурфилософских работ Шеллинга устремлен в самом деле на то, чтобы утвердить имманентность химической активности как конструкцию материи через ее свойства: «Всякое качество тел основывается на количественном (степенном) соотношении их основных сил»<sup>41</sup>. Эти основные силы являются также основными составляющими динамики Канта в *Opus Postumum*, а также во «Всеобщей естественной истории и теории неба» (1755): притягивающая и отталкивающая силы. У Шеллинга, однако, есть третья сила — *Schwerkraft*. И хотя данное слово можно перевести как «тяжесть», она имеет больше общего с Кантом, чем с Ньютоном: *Schwerkraft* связана со степенью, в которой материя наполняет пространство и которую «Антиципации восприятия» в первой «Критике» называют «интенсивной величиной»<sup>42</sup>. Кант пишет:

Во всех явлениях реальное, составляющее (*was... ist*) предмет ощущения, имеет интенсивную величину, то есть степень.

От эмпирического сознания к чистому возможен постепенный переход (*stufenartige Veränderung*), состоящий в том, что реальное [содержание] его совершенно исчезает и остается чисто (*bloß*) формальное сознание (*a priori*) многообразия в пространстве и времени<sup>43</sup>.

Шеллинг снова идет в направлении, противоположном Канту. Мы хотим не свести, как то сделал Кант, реальное к идеальному, но объяснить идеальное путем реального. Таким образом, настаивает Шеллинг, «чисто формальное» сознание без реального в восприятии невозможно:

Однако сила есть то, что *аффицирует* нас, а то, что нас *аффицирует*, мы называем *реальным*, но то, что реально, существует только в ощущении, следовательно, сила есть то, что единственно соответствует нашему понятию качества. А любое качество, поскольку оно нас *аффицирует*, должно иметь *определенную степень*, которая *могла бы* быть больше или меньше, но которая *сейчас (в этот момент)* является именно этой *определенной степенью*.

41. Шеллинг Ф. В. Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. С. 453.

42. Кант И. Критика чистого разума. С. 195.

43. Там же.

Следовательно, *сила* вообще может аффицировать нас, лишь поскольку она имеет определенную степень. Пока мы те динамические силы мыслим в общих чертах (в совершенно неопределенном отношении), ни одна из них не имеет определенной степени. <...> ...*всякое качество материи основывается единственно и только на интенсивности ее основных сил*, и так как химия занимается только качествами материи, то тем самым одновременно объяснено и подтверждено выдвинутое выше понятие химии (как науки, которая учит, как возможна свободная игра динамических сил)<sup>44</sup>.

Короче говоря, для того, чтобы мы могли быть чем-то аффицированы, необходимо, чтобы существовала аффицирующая нас сила, детерминированная как определенный объект и в определенной степени. Физиология и другие объекты, таким образом, являются (коль скоро они нас аффицируют) конкретными определениями интенсивности основных сил — свойств материи, и ничего более. Мы можем воспринять это негативно или позитивно, в кибернетическом смысле: с отрицательной стороны аффективность, которой мы подвергаемся, связана с возможным для нас опытом и связывает подобный опыт, а с положительной стороны существует «свободная игра динамических сил», выносящая перспективу абсолютного эмпиризма за пределы интенсивностей, в которых возможно существование субъекта, в сферу «бессознательной, слепой продуктивности»<sup>45</sup>, коей является природа. На обеих сторонах, однако, мы имеем дело с определениями, свойствами материи, отсюда характеристика Шеллингом натурфилософии как «спинозизма физики»<sup>46</sup>.

Безусловный эмпиризм, следовательно, не только открывает природу для прямого опыта, но и протягивает опыт за пределы феноменологически доступного, создавая перспективу опытов, отличных от нашего. Именно поэтому в конце XVIII столетия появлялись издания, подобные *Magazin für Erfahrungsseelenkunde* («Журнал изучения опыта душ», 1783–1793) Карла-Филиппа Морица. «Этот журнал был попыткой [Морица] собрать эмпирическую информацию из разнообразных источников, касающуюся глав-

44. Шеллинг Ф. В. Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. С. 398–399.

45. Ср.: «Интеллигенция продуктивна двояко: либо слепо и бессознательно, либо свободно и сознательно» (*Он же*. Введение к наброску системы натурфилософии. С. 182). — *Прим. ред.*

46. Там же. С. 183.

ным образом патологических формирований личности»<sup>47</sup>. Данные исследования не имели ничего общего с гуманизмом Просвещения, однако во многом сходны с исследованиями в сфере искусственного интеллекта. «Что значит быть летучей мышью?», возможно, смутно интересно, но не настолько, насколько может быть любопытным, как именно организованные структуры на основе кремния «испытывают опыт»: как мыслят горы, достигнувшие достаточной сложности? Как же такая философия может именоваться «идеалистической»? Шеллинг разрабатывает химическую метафизику, электромагнитную онтологию, «геологию морали».

## Химические силы

Химия... есть не что иное, как прикладная динамика, или динамика, мыслимая в ее случайности. [Она] рассматривает материю в ее становлении и имеет предметом свободную игру<sup>48</sup>.

Ибо само понятие материи по своему происхождению синтетично; чисто логическое понятие материи бессмысленно<sup>49</sup>.

Если «химическая революция» Лавуазье привела к тому, что химия стала создавать свой объект и производить собственное Всеобщее, то поле этой науки стало полем бесконечных возможностей, как Фрейд впоследствии скажет о биологии за пределами принципа удовольствия, следуя по пятам шеллингианского «изучения опыта душ» (*Erfahrungsseelenkunde*). Но мы ошибемся, если отнесем это самопроизводство только на счет химии как сферы, а не на счет сферы химического в целом.

Многое в последнее время было достигнуто такими химиками, как Илья Пригожин, в отношении самоорганизации химических тел. Управляющая парадигма неорганической и органической химии была смещена от бытия к становлению. Таким образом, легко найти химиков и философов, роющихся в архивах в поисках примеров для подражания: Мари-Луиза Хойзе-Кесслер (1986) находит такой пример в лице Шеллинга<sup>50</sup>, а Алисия Хуарреро-

47. Hansen L. *Metaphors of Mind and Society*. P. 391.

48. Шеллинг Ф. В. Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. С. 405–406.

49. Там же. С. 355.

50. См.: Heuser-Kessler M. L. *Die Produktivität der Natur. Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften*. В.: Duncker und Humblot, 1986.

Роке (1985) — в лице Канта, модифицируя его и Блюменбаха теории о формообразующем стремлении (*Bildungstrieb*), движущем органической жизнью. Аутопойезис метастазировывает, так что некуда повернуться, чтобы его избежать. Неслучайно, однако, что мы встречаем подобную парадигму у Канта: это необходимое следствие идеи искусственной телеологии, управляющей действиями ощущающих, мыслящих и конечных существ. То, что язык целевых причин пронизывает химию самоорганизации, — не аргумент против кантовской аутопоэтики. Трансцендентализм на деле целиком и полностью необходим для аутопойезиса: без него было бы невозможно отследить условия возможности от существующего феномена к его каузальным процессам — «самость», охватывающая и рекапитулирующая его «организацию», была бы необнаружима. Куда бы мы ни смотрели, самоорганизацию можно обнаружить только ретроспективно, как и все детерминизмы, за исключением антицелевого, противоцелесообразного детерминизма контингентного, который мы видим в химической метафизике Шеллинга, в необходимой контингентности материального определения (в ней мы находим устойчивую химическую революцию). В химии нет ретроспекции, есть только становление, выраженное в потенциях возможного и невозможного опыта. Как пишет Джудит Шлангер, «природа является не чистой продуктивностью или чистым продуктом, но скорее бесконечно продуктивным продуктом или всемирным продуктом, задействованным в бесконечной метаморфозе»<sup>51</sup>.

Как, иными словами, оказывается возможной остановка всемирного продукта, задействованного в бесконечной метаморфозе, в продукте единичном, в некоей «самости»? Только природа как единое целое может рассматриваться как самоорганизующаяся, ведь она мыслится как продукт + продуктивность = процесс. Продуктивность природы тем временем (*natura naturans* — «автономный поток бесконечных трансформаций»<sup>52</sup>) невозможно откуда-нибудь вывести, нельзя формализовать для идеального, поскольку она дана в опыте как *natura naturata*, как продукт. Этот эмпирический невыводимый аспект природопроизводящей природы является синтезом, так как, например, магнетизм «в себе» не только не есть объект возможного опыта, но и действует только синтетически, связывая и отталкивая вместе с электриче-

51. Schlanger J. Schelling et la réalité finie. P.: PUF, 1966. P. 95.

52. Ibid. P. 86.

ством и светом, в виде тяжести (*Schwerkraft*), являющейся степенью, в которой материя наполняет и обособляет экстенсивность.

Шлангер предлагает три критерия для того, что составляет абсолютный эмпиризм. Во-первых, *Schwerkraft*, «третья сила», которая усложняет кантовскую динамику притягивающей и отталкивающей силы, является эмпирической — в том смысле, что ее нельзя дедуцировать, — поскольку, подобно свету, магнетизму и электричеству, она выдает себя только в опыте. Во-вторых, хотя ее нельзя дедуцировать или доказать, но только постулировать, первичный факт продуктивности природы может быть испытан в опыте. В-третьих, она является эмпирической в абсолютном смысле, так как ее целевая причина — некая «действительность совокупности опыта», и эта причинность существует в природе как тенденция к организации. Природа как таковая не может быть лишь регулируема идеей целесообразности, она должна *сама* быть самоорганизующей.

В этом последнем критерии мы, однако, не можем не заметить некоторой уловки: переход от действительности к целокупности опыта опосредован организационной тенденцией действительности опыта и инстанцируем в этой тенденции постольку, поскольку мы испытываем опыт, *но благодаря этому данный переход не является действительностью* целокупности *всего* опыта, а лишь опыта определенного, выделенного как организованного. Иными словами, если мы не можем дедуцировать процесс (хотя сам Шеллинг попробует в 1800 году выполнить «Всеобщую дедуцицию динамического процесса»), то мы также не можем вывести его как целое из продуктов процесса и продуктивности в их необходимой контингентности без трансцендентальной рамки, которая бы охватила процесс. Попытаться таким образом определить опыт как опыт организованного — значит снова свести реальное к идеальному, формализовать его даже в отсутствие ощущения. Здесь не хватает беспредметного эмпиризма, вновь помещающего опыт на другой стороне возможного-для-нас.

Но у опыта есть свои, имманентные определения, которые также являются определениями материи — *потенции*:

А1, низшая, «выступает как инволюция — принцип этой инволюции есть тяжесть»<sup>53</sup>.

53. Шеллинг Ф. В. Й. Штутгартские частные лекции // Философия религии. Альманах. 2008–2009 / Под ред. В. Шохина. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 358.

А2 — «деятельность, положенная до сих пор только *implicite* или потенциально, [но которая] теперь<sup>54</sup> полагается *explicite* или актуально; действительная жизнь материи, динамический процесс»<sup>55</sup>.

А3 в природе выражает не что иное, как высшее сущее, вызванное из не-сущего, — таким образом, внутреннейшее природы<sup>56</sup>.

Это свойства материи, определенные в опыте как силы, аффицирующие нас, производящие сознание в качестве А3, как условия процесса. Однако, доводя до конца задачу «Введения к наброску», который стремился объяснить идеальное за счет реального, эту эмерджентность нельзя помыслить как исключительно идеальную, напротив:

... каждое противопоставление [и каждый переход по ступенчатой последовательности процесса] должно для Шеллинга иметь синтетический субстрат<sup>57</sup>.

Именно здесь идеальное мстит реальному, определяя его как свой собственный процесс, идеально присваивая его как себя самое.

Но в какой точке можно определить, что абсолютный эмпиризм достиг своей высшей степени? Другими словами, может ли процесс быть рекапитулирован негативным сознанием и для него (а не позитивным опытом)? Где та точка, в которой обособление может обособить всеобщее — продукт, замещающий процесс? Шеллинг дает ответ в «Системе трансцендентального идеализма» (1800), где описывает асимметрию между производством разума и его продуктивностью. Постольку, поскольку разум продуктивен, он поддерживает контакт с бессознательными силами производства (то есть природой). Но коль скоро он, с другой стороны, стремится постичь себя как продукт, он изолирует свою продуктивность в своей саморефлексии, которая, все еще являясь слепой продуктивностью, обрывает, однако, свои связи и устанавливает разомкнутый, но по-прежнему рекурсивный цикл продуктивности. Если, таким образом, абсолютный эмпиризм, следуя полной контингентности «частной динамики» химии, обрывается в тупике рефлексии и подпитывается сам собой как собственный внутренний предел, то реальное и идеальное переворачиваются,

54. То есть с ее потенциацией из А1. — Прим. ред.

55. Шеллинг Ф. В. Й. Штутгартские частные лекции. С. 358.

56. Там же. С. 360.

57. *Schlanger J.* Schelling et la réalité finie. P. 97.

не разрываясь, формируя эндоцель в виде ленты Мёбиуса, выворачивающейся то на изнанку, то на лицо. Там, где кольцо этой ленты разрывается, не может быть настоящего разрыва, но только разрыв с точки зрения сознания. И так как есть только опыт разрыва, имеются также силы, постоянно выделяющие и обособляющие его, что возвращает нас к химии как к «науке, имеющей предметом качество материи», к науке, которая «совершенно *контингентна* в своих принципах»<sup>58</sup>.

Сознание — новая земля, новый народ, даже новый мир — все это, таким образом, является не концом становления, не целью, вокруг которой организуется человеческая самость (*a self*), но скорее слепым синтезом химической рекурсии с аффективным разрывом. «Ибо само понятие материи, — пишет Шеллинг, — по своему происхождению синтетично; чисто логическое понятие материи бессмысленно»<sup>59</sup>.

## Новейшая система-программа абсолютного эмпиризма

От человека я перехожу к продуктивности природы. Прежде всего материя природы; мы видим, что существует материя сознания, как есть материя машин, ибо сознание — нечто материальное. Все, что является объектом опыта, также материально. *Следовательно, мы должны выйти и за пределы опыта!*<sup>60</sup>

Прервавшись, мы возвращается к *Ungrund*, к бесосновному, которое за счет своего безразличия вызывает извержение дизъюнкций. Чем дальше мы заходим, следуя за абсолютном, тем больше умножаются дизъюнкции. И так как у всего синтеза есть материальная основа (коль скоро, как утверждает Шлангер, идея диалектического процесса не имеет для Шеллинга никакого смысла), тем больше потенции задают рекурсию от высшего к низшему, рекур-

58. Шеллинг Ф. В. Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. С. 376. Перевод изменен. — *Прим. пер.*

59. Там же. С. 355.

60. Мои извинения тому, кто на самом деле написал спорный текст под названием «Первая программа системы немецкого идеализма», в котором мы читаем: «От природы я перехожу к делам человеческим. Прежде всего идея человечества; я покажу, что не существует идеи государства, ибо государство есть нечто механическое, так же как не может быть идеи машины. Идею составляет только то, что имеет своим предметом свободу. Следовательно, мы должны выйти и за пределы государства!» (*Легель Г. В. Ф. Первая программа системы немецкого идеализма // Раб. разн. лет: В 2 т. М.: Мысль, 1972. Т. 1. С. 211–212*).



сию, которая подталкивает опыт к инволюции первой потенции, к связи с лишённой основания продуктивностью его собственной интенсивной основы, вызывая вопрос: если мысль поставить в прямую связь с землей, то как будет выглядеть философия геологии в ситуации, в которой генитив не перевернут, но является продуктом самих геологических формаций?

Возможно, такова траектория философии зла, «воли [бездонной] основы»<sup>61</sup>, воли глубин, чья функция, как говорят нам «Философские исследования», состоит в том, чтобы обособлять. В обособлении — контингентность, а в контингентности нет проекта. Когда антитеза Света и Тьмы наконец оказывается устоявшейся перед безразличным зиянием бесосновного, беспредметного, она устремляется к освобождению (*absolution*) своего синтеза путем обособления — с помощью рекурсивного зла, воли основы — и

... навек погружается во тьму, чтобы оставаться вечной темной основой самости, *caput mortuum* своего жизненного процесса, потенцией, которая никогда не сможет проявить себя в акте. Тогда все подчиняется духу<sup>62</sup>.

На основе бесосновного и посредством слова, вводящего разрыв между силами, аффицирующими нас, так что по замкнутой обособленности разума курсирует неразрывность; на этой основе зло изолируется и становится — внезапно необходимое — материальным, а не духовным. Но противопоставление выделяется синтезом, а синтез — свойствами материи. Чтобы исследовать абсолютный эмпиризм, таким образом, нам необходимо спуститься в рекурсивную спираль химии тьмы.

### Библиография

- Гегель Г. В. Ф. Первая программа системы немецкого идеализма // Раб. разн. лет: В 2 т. М.: Мысль, 1972. Т. 1. С. 211–234.
- Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000.
- Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1975. Т. 2: Философия природы.
- Делёз Ж. Переговоры. СПб.: Наука, 2004.
- Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.
- Кант И. Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994.

61. Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы. С. 127.

62. Там же. С. 151.

- Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1999.
- Кант И. Спор факультетов // Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 311–349.
- Шеллинг Ф. В. Й. Введение к наброску системы натурфилософии // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1987. Т. 1. С. 182–226.
- Шеллинг Ф. В. Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. СПб.: Наука, 1998.
- Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 2. С. 86–158.
- Шеллинг Ф. В. Й. Штутгартские частные лекции // Философия религии. Альманах. 2008–2009 / Под ред. В. Шохина. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 326–396.
- Bensaude-Vincent B. Lavoisier: Eine wissenschaftliche Revolution // Elemente einer Geschichte der Wissenschaften / M. Serres (Hg.). Fr.a.M.: Suhrkamp, 1994. S. 645–686.
- Bensaude-Vincent B., Stengers I. A History of Chemistry. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- Clark E., Jacyna L. S. Nineteenth Century Origins of Neuroscientific Concepts. Berkeley: University of California Press, 1987.
- Grant I. H. The Chemistry of Darkness // Pli. 2000. Vol. 9. P. 36–52.
- Hansen L. Metaphors of Mind and Society: The Origins of German Psychiatry in the Revolutionary Era // Isis. 1989. № 89. P. 386–409.
- Heuser-Kessler M. L. Die Produktivität der Natur. Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften. B.: Duncker und Humblot, 1986.
- Schelling F. W. J. Erster Entwurf eines System der Naturphilosophie // Sämtliche Werke / K. F. A. Schelling (Hg.). Stuttgart; Augsburg: J.G. Cotta, 1856–1861. Bd. III.
- Schlanger J. Schelling et la réalité finie. P.: PUF, 1966.
- Stanley J. L. Marx's Critique of Hegel's Philosophy of Nature // Science & Society. 1997–1998. Vol. 61. № 4. P. 449–473.

## THE CHEMISTRY OF DARKNESS

IAIN HAMILTON Grant. Senior Lecturer in Philosophy, Faculty of Arts, Creative Industries and Education (ACE), iain.grant@uwe.ac.uk.

University of the West of England (UWE), Frenchay Campus, Coldharbour Lane, BS16 1QY Bristol, United Kingdom.

*Keywords:* Gilles Deleuze; Schelling; idealism; philosophy of nature; chemistry; empiricism; Ungrund.

The article attempts to elucidate the connection between Deleuze and idealism partly by answering an apparently futile question: What kind of idealist was Deleuze? The author answers it by resorting to a deep (geo)chemistry, which allows him first to discern a parallel between Hegel's pleas for a new world and Deleuze's summons to a new earth and then to recognize that Schelling's *Ungrund* concept influenced Deleuze's version of those ambitions as the indifference preceding all difference and hence prior to all synthesis. However, Deleuze's idealism is also Kantian — Grant sees Kantian “ethico-teleology” in Deleuze and Guattari's call for a new people. Grant rejects this shared element in their thinking and replaces it with a less anthropocentric approach derived from chemistry through which he arrives at the absolute empiricism of Schelling's nature-philosophy, which explains the ideal through the real.

Schelling maintains that ubiquitous chemical processes explain all sensation and that all chemical processes contain sensation as a component. With the help of this empiricism devoid of things, Grant concludes that the new earth is nothing more than a blind chemical synthesis in which evil is the will of the ungrounded ground. In this chemical philosophy, evil itself — Schelling's movement towards particularization — becomes material, and the ontology of absolute empiricism becomes the chemistry of darkness.

DOI: 10.22394/0869-5377-2020-5-57-76

### References

- Bensaude-Vincent B. Lavoisier: Eine wissenschaftliche Revolution. *Elemente eine Geschichte der Wissenschaften* (Hg. M. Serres), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994, S. 645–686.
- Bensaude-Vincent B., Stengers I. *A History of Chemistry*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996.
- Clark E., Jacyna L. S. *Nineteenth Century Origins of Neuroscientific Concepts*, Berkeley, University of California Press, 1987.
- Deleuze G. *Peregovory* [Pourparlers], Saint Petersburg, Nauka, 2004.
- Deleuze G. *Razlichie i povtorenie* [Différence et répétition], Saint Petersburg, Petropolis, 1998.
- Deleuze G., Guattari F. *Chto takoe filosofia?* [Qu'est-ce que la philosophie?], Moscow, Saint Petersburg, Institut eksperimental'noi sotsiologii, Aleteia, 1998.
- Grant I. H. The Chemistry of Darkness. *Pli*, 2000, vol. 9, pp. 36–52.
- Hansen L. Metaphors of Mind and Society: The Origins of German Psychiatry in the Revolutionary Era. *Isis*, 1989, no. 89, pp. 386–409.
- Hegel G. W. F. *Entsiklopediia filosofskikh nauk* [Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften], Moscow, Mysl', 1975, vol. 2: *Filosofia prirody* [Die Naturphilosophie].

- Hegel G. W. F. *Fenomenologiya dukha* [Phänomenologie des Geistes], Moscow, Nauka, 2000.
- Hegel G. W. F. Pervaia programma sistemy nemetskogo idealizma [Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus]. *Rab. razn. let: V 2 t.* [Works of Various Years: In 2 vols], Moscow, Mysl', 1972, vol. 1, pp. 211–234.
- Heuser-Kessler M. L. *Die Produktivität der Natur. Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften*, Berlin, Duncker und Humblot, 1986.
- Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Kritik der reinen Vernunft], Moscow, Nauka, 1999.
- Kant I. *Kritika sposobnosti suzhdeniia* [Kritik der Urteilskraft], Moscow, Iskusstvo, 1994.
- Kant I. Spor fakul'tetov [Der Streit der Fakultäten]. *Soch.: V 6 t.* [Works: In 6 vols], Moscow, Mysl', 1966, vol. 6, pp. 311–349.
- Schelling F. W. J. Erster Entwurf eines System der Naturphilosophie. *Sämmtliche Werke* (Hg. K. F. A. Schelling), Stuttgart, Augsburg, J. G. Cotta, 1856–1861, Bd. III.
- Schelling F. W. J. Filosofskie issledovaniia o sushchnosti chelovecheskoi svobody [Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit]. *Soch.: V 2 t.* [Works: In 2 vols], Moscow, Mysl', 1989, vol. 2, pp. 86–158.
- Schelling F. W. J. *Idei k filosofii prirody kak vvedenie v izuchenie etoi nauki* [Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft], Saint Petersburg, Nauka, 1998.
- Schelling F. W. J. Shtutgartskie chastnye lektsii [Stuttgarter Privatvorlesungen]. *Filosofia religii. Al'manakh. 2008–2009* [Philosophy of Religion. Yearbook. 2008–2009] (ed. V. Shokhin), Moscow, Iazyki slavianskikh kul'tur, 2010, pp. 326–396.
- Schelling F. W. J. Vvedenie k nabrosku sistemy naturfilosofii [Introduction to the Outline of a System of the Philosophy of Nature]. *Soch.: V 2 t.* [Works: In 2 vols], Moscow, Mysl', 1987, vol. 1, pp. 182–226.
- Schlanger J. *Schelling et la réalité finie*, Paris, PUF, 1966.
- Stanley J. L. Marx's Critique of Hegel's Philosophy of Nature. *Science & Society*, 1997–1998, vol. 61, no. 4, pp. 449–473.

# Материалы к нефилософии природы как введение в изучение этой утопии

АРТЕМ МОРОЗОВ

Младший научный сотрудник, сектор социальной философии, Институт философии РАН (ИФРАН). Адрес: 109240, Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1.  
E-mail: cmpelok@gmail.com.

*Ключевые слова:* нефилософия; материализм; утопия; субъективность; натурфилософия; немецкий идеализм; Франсуа Ларюэль; Жиль Делёз; Иэн Грант.

В статье исследуется нестандартный материализм Франсуа Ларюэля, методологически рассматриваемый как натурфилософия (за образец которой берется прочтение Иэном Грантом сочинений Шеллинга), а нефилософия описывается как натурфилософия в рамках ее же методологии. Несмотря на кажущееся несходство двух проектов — Шеллинга и Гранта, с одной стороны, и Ларюэля, с другой стороны, — оба строятся на отрицании бинарных оппозиций, в которых один из терминов всегда пейоративен и оказывается в подчиненном положении. Во избежание такого исхода Шеллинг задействует депотенцирующую генеративную абстракцию, сводя философа в «Изображении моей системы» 1801 года до имманентного уровня природы — утопии Тождества. Ларюэль же подключает к своей борьбе сходные с шеллинговскими механизмы абстракции, чтобы «обеднить» понятия той философии, от которой отталкивается, и начать мыслить «исходя

из» не-места материи. Таким образом, он тоже приходит к утопии, понимаемой им как движение, совмещающее в себе предмет и метод. Оно детерриторирующе, но эта детерриторизация отлична от происходящей в философии, так как в ней агентом выступает само Реальное, а философию следует преодолеть (приведа ее «в» утопию).

Для более наглядного рассмотрения нефилософии Ларюэля в статье для контраста критически используется фигура Жили Делёза, часто контрабандой протаскивавшего в свою работу идеализм и трансцендентность. В конечном счете, критически опираясь на Делёза, Ларюэль отказался от самой диады «материализм — идеализм», поскольку именно в ней материализм оказывается подчиненным идеализму. Вместо дуальности «материализм — идеализм» у Ларюэля мы получаем материализм и идеализм, соотносящиеся с отлученной от мысли материей и тождественные (но только в последней инстанции) Реальному.

**КАТЕРИНА** Колозова в своей книге, посвященной нефилософскому прочтению теорий сексуальности и гендера в постструктуралистском феминизме, замечает, что бинарности и оппозиции в них всегда подрываются за счет асимметрического предпочтения одного из терминов другому. Второй термин всякий раз оказывается негативным, причем сразу в двух значениях — он исключается не только из-за своей бессмысленности, но и из-за «реакционности». Если даже и производится попытка вместить второй термин в теорию, то речь здесь скорее идет о приструнении, чем о присвоении: второй термин так или иначе сводится к первому<sup>1</sup>.

Наиболее интересующий Колозову в данном контексте термин (коль скоро она отталкивается от методологии, предложенной Франсуа Ларюэлем) — «Единое» в противовес «многому»: если постструктуралистские концепции как-то и поддерживают понятие единства (в первую очередь подразумевается единство субъекта), то происходит это за счет фрагментации единства, распыления его границ, локализации и т. д. По ее убеждению, однако, такой подход отнюдь не решает все концептуальные проблемы, с которыми мы сталкиваемся в ходе исследования субъективности и ее (предполагаемого) ядра, и, напротив, вместо этого слишком многое отдается на откуп критикам феминизма.

Сходная аура длительное время сопровождала понятия «природы», «данного» и «естественного» — в отличие от понятий «культуры», «конструкта» и «искусственного». Хотя с наступлением спекулятивного поворота, который был провозглашен спекулятивным реализмом, новым материализмом и другими свежими течениями в современной континентальной мысли, а также онтологического поворота в антропологии подобная ситуация смягчилась, «натурализация» и по сей день остается преимущественно пейоративным термином, обозначающим реакционные теоретические построения неолиберального и правого толка

1. *Kolozova K. Cut of the Real: Subjectivity in Poststructuralist Philosophy. N.Y.: Columbia University Press, 2014.*

и/или непосредственно идеологические операции капиталистического порядка<sup>2</sup>.

Более того, когда разговор заходит о новом прочтении природы, чаще всего природа так или иначе отделяется от единства как по-прежнему «реактивного, слишком реактивного» понятия. Назовем несколько примеров: Эдуарду Вивейруш де Кастру предпочитает мультинатурализм мононатурализму (в чем его поддерживает Бруно Латур); ксенофеминизм, принимая натурализм в онтологической области, открыто настаивает на удержании антинатуралистической установки на нормативном уровне, тем самым внося в единство природы раскол (во многом это относится и к акселерационизму левого направления, и к неорационалистическому ингуманизму Резы Негарестани и др.); Тимоти Мортон, опираясь на свое оригинальное прочтение литературы британского романтизма, говорит об экологии без всеохватывающей Природы.

Иными словами, быть может, натурализация — это и здорово, однако всего хорошего должно быть в меру. А мер всего две, и обе крайние: реальное природы либо по старинке изолируется в безопасном онтологическом месте в качестве стерильного — в отношении его способности к детерминации нас, людей, — база, либо раздробляется и пролиферируется, обретая те атрибуты и характеристики, которые ранее традиционно приписывались культуре, так что в итоге мы обнаруживаем себя скорее в круге взаимной детерминации природ и культур, пусть даже культуры могут быть уже не человеческими.

Что ж, наверное, обращение к нечеловеческому — это достижение. Вопрос лишь в том, действительно ли такого рода антигуманизма, постгуманизма, ингуманизма (список в наши дни, судя по всему, можно продолжать до бесконечности) достаточно для построения материалистической теории — и в полной мере ей соответствующей материалистической политики.

2. Ранее смысл такой негативной натурализации уже достаточно подробно разбирался на примере концепции Франка Руды. Ей была противопоставлена позитивная натурализация, намеченная в феноменологии жизни Мишеля Анри и разрабатываемая в рамках нефилософии Ларюэлем и Колозовой: Морозов А. Животное, которым я (не) являюсь: Маркс, мыслитель субъективности // Логос. 2019. Т. 29. № 6. С. 315–336. В этой статье мы продолжаем намечать контуры положительной натурализации.

## Первый набросок политики природы

Разумеется, природу не следует отдавать на откуп «стихийной философии ученых» и их консервативных читателей; ее необходимо экспроприировать. Изолируя природу в безопасном месте и/или (эти ходы друг друга часто сопровождают) чрезмерно восхищаясь открытиями и достижениями естественных наук безо всякой оглядки на критические исследования науки, мы рискуем получить ее чересчур уж в сыром виде. А сводя науку исключительно к человеческому предприятию, напротив, мы можем ее «пережарить». Да, уголь тоже топливо, но имеются варианты и получше. На обозначенном теоретическом ландшафте при данной постановке проблемы выгодно выделяется — по меньшей мере на первый взгляд — фигура спекулятивного реалиста Иэна Гамильтона Гранта, который предпринял попытку реабилитировать натурфилософский проект Фридриха Шеллинга.

Шеллинг долго оставался неприкаянной фигурой немецкого идеализма, в отличие от Канта с Гегелем и в меньшей степени Фихте, но в философии XX века его мысль успела пережить ренессанс, пускай заметный далеко не сразу, и важность обращения к нему философов уровня Хайдеггера или Делёза, казалось бы, нельзя переоценить. По мнению Гранта, оно именно что переоценивается. Правда в том, что философия Шеллинга рассматривалась ими преимущественно как система, вмещающая *и природу, и свободу*, иными словами, природу и свободу *на равных*, в то время как на деле перед нами натурфилософский проект, предполагающий одностороннее подчинение в этой паре<sup>3</sup>. Что Хайдеггер (и тут не может быть особенных сомнений), что Делёз, несмотря на натурфилософские *по виду* заявления и склонности, таким образом, наследовали общей антифизической, или практицистской, установке, введенной в современную философию Кантом и закрепленной прежде всего Фихте, состоящей в разбиении природы на два порядка или мира и последующей стерилизации первого («природы») и денатурализации второго («свободы», или культуры как второй природы).

Решение Гранта, если угодно, состоит в откате к заводским настройкам — к природе до ее разбиения, буквально к природе «Тимея» (с размышлений над которым, к слову, и начался философский путь Шеллинга). Он достаточно убедительно показывает

3. Ср.: Grant I. H. *Philosophies of Nature After Schelling*. L.: Continuum, 2006. P. 110. Note 4.



(пускай и на других основаниях, нежели, скажем, Ален Бадью), что всевозможные попытки ниспровержения платонизма как философии репрезентации основаны на превратных суждениях о содержании платонизма и неоплатонизма. На деле Платон предлагает не метафизику двух миров, а физику одного мира, причем не физику всех *вещей*, а физику Всего (смычка природы и единства), способную объяснить свободу и идеацию как ее частный регион.

Такая физика спекулятивна и отнюдь не сводится к положению соответствующих естественных наук, а предполагает критическую их интерпретацию, которая возводит идеальное к реальному и противится обратному ходу<sup>4</sup>. Шеллинг наследует Платону и реализует программу спекулятивной физики, подчиняя натурфилософскому прочтению *все* остальные «разделы» философии (и на протяжении *всех* выделяемых «периодов» своего творчества, включая позитивную философию). Мы, в свою очередь, также должны подхватить это начинание.

Пускай замечания Гранта по поводу ориентации современной философии на фикштеанство в целом справедливы, самому ему тоже не удастся удержать равновесие: он оказывается неспособен дать объяснение той относительной автономии и каузальной действенности, которые все же есть у свободы, и попутно упускает всякую политическую и этическую значимость субъективности. В то же время у самого Шеллинга имеются ресурсы для формулирования позиции, учитывающей и субстанцию, и субъекта<sup>5</sup>, и вполне возможно, что упущение Гранта проистекает из чрезмерной концентрации на абсолютной автономии природы — концентрации, компенсирующей недостаточное освещение темы природы в философии.

Помимо собственно практицизма, однако, Грант критикует вытекающий из данной установки соматизм, то есть ориентацию на телесность — в пику силам природы, которые как раз и порождают тела, — и в своей критике также заходит слишком далеко, в сущности выплескивая вместе с водой ребенка: помимо субъекта, оказывается позабытым и тело, пусть даже в его только лишь относительной значимости. Мы бы не решились утверждать,

4. См.: Grant I. H. *Philosophies of Nature After Schelling*. Ch. 2, 5; Grant I. H. *et al.* *Idealism: The History of a Philosophy*. Durham: Acumen, 2011. Ch. 1–2.

5. См.: Сюткин А. Спасение абсолюта: Шеллинг и другое начало материалистической диалектики // *Логос*. 2019. Т. 29. № 6. С. 47–72.

будто в философии Гранта субъект представляет собой исключительно «онтическое тело, совершающее самоотречение во имя натуралистического мегасубъекта»<sup>6</sup>, поскольку подобного рода «мегасубъект» (даже учитывая фразеологию *Subjektnatur*) есть всего-навсего отброшенное на несоматическую природу представление о субъекте соматическом, которое как раз и подвергает критике Грант. Но теории субъективности, которая бы связала между собой два порядка автономии — автономии неограниченной и автономии относительной — и пролила свет на возможную *Naturpolitik*, он действительно на данный момент так и не предоставил.

Тем не менее такую перспективу намечает Дэниел Уистлер, в общем и целом симпатизирующий грантовскому прочтению Шеллинга<sup>7</sup>. По словам Уистлера, в немецком идеализме существовали по меньшей мере две концепции абстракции, несводимые к гегелевской: они представлены именами Фихте и Шеллинга. В них абстракция приобретает генеративный, порождающий смысл, будучи операцией не отрицания, но безразличия, или нейтрализации.

Подвергая свой опыт такой нейтрализации, философ обнаруживает себя в особом пространстве или, скорее, *не-пространстве* положений, которые управляются иной, неэмпирической логикой. Однако если абстракция Фихте остается привязанной к кругу сознания и актам полагания (а логика оказывается высшей логикой: перед нами некий невозможный для *обычного человека* опыт философа), образуя некий трансцендентный нашему мир, уже недоступный для критики<sup>8</sup>, то шеллинговская абстракция вместо этого проводится в согласии с атетической логикой и предполагает «принижение» философа до уровня природы, то есть депотенциацию сознания, удержание его на минимуме, который связывает реальное и идеальное, — минимуме имманентном и остающемся в пределах мира.

6. Так (судя по всему, вслед за Эдрианом Джонстоном) утверждает Антон Сюткин: Сюткин А. Жиль Делёз среди новых материалистов: материалистическая диалектика против неовитализма // *Stasis*. 2019. Т. 7. № 1. С. 431. Ср.: Johnston A. *Adventures in Transcendental Materialism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014. P. 55.

7. См., напр.: Whistler D. In the Hope of a Philosopher of Nature // Hope and the Limits of the Self / K. Mihaylova, A. Ezekiel (eds). München: Wilhelm Fink Verlag, forthcoming. В рассматриваемом нами далее тексте Уистлера нет упоминаний Гранта, однако он представляет собой, по сути, развернутое изложение второго раздела указанной статьи.

8. Уистлер Д. Абстракция и утопия в раннем немецком идеализме // *Логос*. 2016. Т. 26. № 2. С. 15.

Первые пять положений «Изображения моей системы философии» (1801)<sup>9</sup> выстраивают именно такое не-место «вне пространства и времени», «нейтрализованную *утопию*, задаваемую лишь тремя функциями: абстракцией, логическим следованием и определением»<sup>10</sup> без опоры на тетическое, включая даже операции анализа и синтеза. Несколько забегая вперед, мы назовем не-место, в котором тождество дано без данности или положено без полагания, Единым, а соответствующий опыт — видением-в-Едином. Поскольку полагание вступает в силу только в шестом положении, когда тождество кладется в бытие<sup>11</sup>, можно сказать, что для Шеллинга Единое ниже бытия, а не выше, как выразился бы тот практицистский Платон, на которого старается не обращать внимание в своей интерпретации Грант.

По словам Уистлера, философ в подобного рода утопии совершает исключительно теоретическую, а не практическую, как у Фихте, абстракцию, коль скоро Я, по сути, кладет себя в соответствующем ее построению опыте как не-Я, или материю<sup>12</sup>. Но что если мы предположим следующее: перспективы Фихте и Шеллинга не столь уж противоположны друг другу, как кажется; на не-месте абстракции теоретической также может оказаться и абстракция практическая; натурфилософия вполне способна выступить сама своего рода наукоучением. Быть может, впрочем, такое под силу лишь *не* философу.

## Природа, чистая формальность

Натурфилософия Шеллинга в прочтении Гранта и Уистлера и нефилософия Ларюэля кажутся чрезвычайно друг от друга далекими. Это правда, что интерес к обеим был подстегнут спекулятивным поворотом, а следовательно, между ними должно быть нечто общее, но при ближайшем рассмотрении оказывается, что, тогда как Грант отстаивает натуралистический, но в конечном счете — все же идеализм, Ларюэль выступает против идеализма во всех его формах. Против материализма, впрочем, тоже,

9. Шеллинг Ф. В. Й. Изложение моей системы философии. М.: Наука, 2014. С. 35–39. Кирилл Александров в переводе статьи Уистлера использует «изображение» вместо «изложения» для передачи нем. *Darstellung*.
10. Уистлер Д. Абстракция и утопия в раннем немецком идеализме. С. 7. Курсив наш. — А. М.
11. Шеллинг Ф. В. Й. Указ. соч. С. 39.
12. Уистлер Д. Указ. соч. С. 20.

но лишь постольку, поскольку все прежние материалистические проекты подчиняли или сводили материю к ее идее или логосу.

Вместе с тем, если для Гранта именем Реального выступает Природа, Ларюэль, один из первых критиков пресловутого «корреляционизма» *avant la lettre*, по какой-то причине называет в качестве такого имени Человека. О *philosophia naturalis* Ларюэль тоже навряд ли стал бы говорить — в 1990-е годы он определял свою нефилософию, напротив, как философию искусственную<sup>13</sup>. Более того, если за грантовским единством стоит *natura naturans*, производящая феноменальную множественность тел, то за Единым Ларюэля скрывается дисперсивная множественность индивидов или сингулярностей прежде всякой индивидуации:

Индивиды — вот предельные составляющие реальности, прежде Бытия, Мира, Истории и Государства, — говоря классическим языком, имеются монады, абсолютно рассеянные и лишённые монадологии, основания или универсалии, находящиеся за пределами всякой возможной техники их производства...<sup>14</sup>

Как в таком случае возможна — да и оправданна ли — нефилософия природы, если угодно, неестественная философия или ненатурфилософия?

Разумеется, приложение нефилософии к тематике природы, нечеловеческого и т. д. вполне возможно, коль скоро нефилософия вообще «приложима» ко всему, где прошла философия, и упражнений в этом жанре имеется уже достаточно<sup>15</sup>. Кроме того, в текстах Ларюэля хватает если не содержательных, то по меньшей мере номинальных пересечений с тем, что обыкновенно называется философией тождества Шеллинга, в плане основных задействованных понятий (безразличие, тождество, депоненциация и т. п.)<sup>16</sup>. Можно выстроить и параллели с позитивной

13. См.: *Laruelle F. Theory of Identities: Generalized Fractality and Artificial Philosophy*. N.Y.: Columbia University Press, 2016 [1992].

14. *Idem. Le principe de minorité*. P.: Aubier Montaigne, 1981. P. 6.

15. Из них заслуживают внимания: *Smith A. P. A Non-Philosophical Theory of Nature: Ecologies of Thought*. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2013; *O'Maoilearca J. All Thoughts Are Equal. Laruelle and Nonhuman Philosophy*. Minneapolis; L.: University of Minnesota Press, 2015; *Kolozova K. Capitalism's Holocaust of Animals: A Non-Marxist Critique of Capital, Philosophy and Patriarchy*. L.: Bloomsbury, 2019.

16. О влиянии Шеллинга на Ларюэля судить сложно. Влияние Фихте, как мы увидим, вполне определено. Ларюэль мог воспринять шеллинговские мотивы косвенно — через Феликса Равессона, которому была посвящена одна из его диссертаций: *Le V. The Origins of Laruelle's Non-Philosophy*

философией, особенно если принять во внимание поворот Ларюэля к религии и к теме мессианизма. Но в первую очередь нас интересует, можно ли рассмотреть нефилософию — определенную практику работы с философией или, говоря словами Альтюссера, новую философскую практику — как натурфилософию в рамках ее же методологии, то есть независимо от данных, поставляемых естественными науками, и прочих содержаний и материалов, с опорой лишь на абстрактные термины наподобие «реального» и «идеального».

Да, Ларюэль и правда противостоит репрезентативистскому удвоению мира вслед за Шеллингом и Грантом, хотя и не называет Природой Единое, которое подвергается делению философией (имен и так хватает: Реальное, Человек и даже материя, как мы увидим в дальнейшем). Однако более важно, *как именно* Ларюэль борется с удвоением. Рассмотрим две аксиомы и теорему, составляющие схематизм «Начал нефилософии», в котором Ларюэль подвергает мутации основоположения «Наукоучения» (1794)<sup>17</sup>.

Аксиома 1: Единое — это Единое-в-Едином; или, больше того: Единое не имеется, кроме как в-Едином или как видение-в-Едином. Иными словами: Я — это Я-в-Я.

*Wissenschaftslehre*, первое основоположение: Я = Я.

Аксиома 2: Имеется не(-Единое), или сопротивление Единому.

*Wissenschaftslehre*, второе основоположение: не-Я противопологается Я.

Теорема: Единое-в-Едином — это тождество-в-последней-инстанции унилатеральной дуальности неделимого Единого и делимого и неделимого не(-Единого); такое тождество — органон мысли или силы(-)мысли как решение проблемы детерминации не(-Единого) Единым.

*Wissenschaftslehre*, третье основоположение: Я противопоставляет в Я делимому Я делимое не-Я<sup>18</sup>.

in Ravaisson's Understanding of Metaphysics // Labyrinth. 2018. Vol. 20. № 1. P. 5–22.

17. См.: Фухте И. Г. Основа общего наукоучения // Соч.: В 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 1. С. 65–337.

18. Laruelle F. Principles of Non-Philosophy. L.: Bloomsbury Academic, 2013 [1996]. P. 140, 144, 147.

Итак, имеются три термина, два из которых реальны — Единое и не(-Единое), — а третий трансцендентален (Единое-в-Едином или видение-в-Едином: их тождество-в-последней-инстанции). Кажется бы, абстракция Ларюэля полностью соответствует фиктеанскому образцу: перед нами разворачивается опыт Я как утопического, «неместного» Единого и сопротивления ему со стороны мира, то есть трансцендентного данного или не(-Единого).

Чрезвычайно важно, однако, что вовсе не утопия Я трансцендентна миру, как у Фихте, а мир трансцендентен этой утопии. Подход Ларюэля и пересекается с абстракцией Фихте (в нем сохраняется дистанцированность от мира), и отдалается от нее, поскольку Ларюэлю оригинальным образом удастся избежать описанной Уистлером идеологической ловушки «дурной утопии»<sup>19</sup>, не подлежащей критике: *дурным становится мир*, а вовсе не имманентная утопия, причем дистанция между ними аксиоматически вводится лишь для ее дальнейшего сокращения в теореме, о чем мы более подробно поговорим ниже. Больше того, Ларюэль замещает логическое тождество реальным тождеством терминов. Разница между двумя видами тождества для него выражается в смене знака равенства на оператор «-в-»: таким образом производится переход от тетического и интуитивного тождества Я = Я к нететическому и неинтуитивному Я-в-Я<sup>20</sup>.

Здесь, на наш взгляд, Ларюэль и подключает средства шеллингианской абстракции. Да, в пяти положениях Шеллинга мы тоже сталкиваемся со знаком равенства, однако его смысл не совпадает с Фихте, коль скоро бытие тождества кладется только в шестом. И как раз поэтому Шеллинг заявляет, что его шестое положение было доказано Фихте в первом основоположении «Наукоучения», ведь у Фихте все начинается с чистого полагания Я<sup>21</sup>. К тому же необязательно вести речь именно о Я-в-Я, ведь подразумевается прежде всего Единое-в-Едином или же Одно-в-Одном, а Единое, или Одно, — это парадигма любого термина (в отличие от отношения, всегда представляющего идеальность) для Ларюэля, *в том числе и Я*: Ларюэль вполне мог бы говорить об А-в-А, как Шеллинг об А = А в пятом положении.

19. См.: Уистлер Д. Абстракция и утопия в раннем немецком идеализме. С. 15.

20. Laruelle F. Principles of Non-Philosophy. P. 140.

21. Шеллинг Ф. В. Й. Изложение моей системы философии. С. 39; о полагании у Фихте см.: Уистлер Д. Указ. соч. С. 18.

Переход от модели Фихте-1794 к модели Шеллинга-1801, соединяющий их обе, таким образом, позволяет Ларюэлю отвергнуть активность созерцающего Я и вместе с ней самодающую данность, или данность-без-данного, интеллектуального созерцания образца «Наукоучения» Фихте и раннего шеллинговского «Я как принципа философии» в пользу данного-без-данности Единого<sup>22</sup>. В «Изображении» (1801), в отличие от предыдущих работ, более не фигурирует понятие интеллектуального созерцания, однако оно — причем в значительно более преобразованном виде, чем принято считать, — лежит в основе положений Шеллинга<sup>23</sup>. Наша гипотеза заключается в том, что такая интеллектуальная интуиция в новом смысле во многом схожа с видением-в-Едином Ларюэля.

Если абстракция наукоучения предполагала возвышение философа и последующее его практическое снисхождение к миру, а абстракция натурфилософии — принижение философа к точке безразличия между Я и миром с тем, чтобы самому в теории «стать на место» материи (философия природы — не философия «о» природе, но философия, чьим «автором» является природа, или же сама природа как философия<sup>24</sup>), то нефилософ в ходе абстракции максимально «обедняет» понятия той философии (мысли-мира)<sup>25</sup>, от которой отталкивается, становясь «обычным человеком» и начиная мыслить «исходя из» материи.

Реальное и прежде детерминировало мышление нефилософа, но на сей раз оно не отчуждается в мысли<sup>26</sup>, хотя по-прежнему остается отлученным от всякой идеальности: природа задается аксиоматически, чисто формально. Обедняясь миром, нефилософ тем не менее исходит из утопической материи в возвышающийся над ней мир (трансцендентен он в отношении к ней, однако лишь с собственной точки зрения, односторонне), который и составляет предмет нашего мышления и опыта, иными словами, *наших отношений*, для того, чтобы произвести в мире пере-

22. Laruelle F. Principles of Non-Philosophy. P. 141.

23. См. об этом подробнее: Whistler D. Schelling's Theory of Symbolic Language: Forming the System of Identity. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 132–137.

24. Этой формулировкой мы обязаны Уистлеру: *Idem*. In the Hope of a Philosopher of Nature. Необходимо отметить, что Уистлер уже в таком изложении предприятия натурфилософии усматривает мессианский импульс.

25. Ларюэль также называет процесс такого «обеднения» (в пересекающихся, но порой различающихся смыслах) «унилатерализацией», «дуализмом» и «клонированием» философского Решения.

26. Ларюэль Ф. Словарь нефилософии // Синий диван. 2013. № 18. С. 28.

мены. Ведь с дурным миром нужно вести борьбу, но не иначе как ради самого мира.

## Утопия и ее борьба

Фихте и Шеллинг не обозначали итоги своих абстрагирований в качестве утопий — это за них сделал Уистлер. Ларюэль, однако, прямым текстом называет собственные построения утопическими. Наиболее последовательно он делает это начиная с 2000-х годов, причем все чаще и чаще. Ларюэль доходит до того, что в его первом трактате по эстетике даже фотография становится «утопической деятельностью»: фотографическое тело оказывается не чем иным, как «утопическим телом, чья реальность, чей тип реальности как „силы“ не оставляют ему места в Мире»<sup>27</sup>. При желании нулевые вполне можно было бы обозначить как время «утопического поворота», который Ларюэль совершил при переходе от третьего периода своего творчества к четвертому:

Человеку не стоит ожидать чего-то существенного от Мира — если только не воспринять его как необходимый материал, из которого человек соорудит Город, ненаходимый на картах Общества, Культуры или Истории. Если угодно, *трансцендентальный Город людей как уни-версальных Посторонних или же как непролетариев*. Утопический город, однако в радикальном и положительном смысле термина...<sup>28</sup> (*Philosophie III*)

Ереси — это исследование и практика утопии, а радикальная ересь Человека-собственной-персоной — это открытие Реального как *определенной* утопии. Утопия — не всегда бред воображения, она также может служить в качестве радикальной бедности репрезентаций, в более глубоком смысле определяющей воображение и фикцию, которые изменяют жизнь и которые выражают Пережитое-без-жизни так, как оно детерминирует жизнь<sup>29</sup>. (*Philosophie IV*)

Периодизацию эту, следует сказать, Ларюэль производит сам, не желая никому доверять режиссуру своих *oeuvres*, и собственно нефилософия начинается в них со второго периода (*Philosophie II*); сейчас идет пятый. Однако за пятнадцать лет до того, как в книге

27. Laruelle F. The Concept of Non-Photography. Falmouth: Urbanomic, 2011. P. 15.

28. *Idem*. Introduction to Non-Marxism. Minneapolis: Univocal, 2015 [2000]. P. 148. Курсив автора.

29. *Idem*. Future Christ. N.Y.: Continuum, 2010 [2002]. P. 69. Курсив автора.



«Борьба и утопия в последние времена философии» Ларюэль объяснил, что задача нефилософии в ее положительном определении как *фило-фигиции* состоит в «изготовлении и производстве утопий из философского или прочего материала»<sup>30</sup>, он уже использовал в «Философии и нефилософии», одном из центральных текстов *Philosophie II*, следующую формулировку:

... трансцендентальная наука, в свою очередь, представляется фикцией для философии и ее сопротивления, а стало быть, научное использование философии в ее глазах является утопией. Это первый, наиболее непосредственный смысл «фило-фигиции»...<sup>31</sup>

Так что же такое утопия? Это Единое-Реальное, данное нам, но без данности, то есть предмет нефилософии, который ей следует обноружить? А может быть, это видение-в-Едином, то есть сама нефилософия (трансцендентальная наука, наука о философии или объединенная теория философии и науки, взятой в самом общем смысле)? Наконец, разве речь не идет о том, что данная наука (или теория, дисциплина, философская практика...) должна произвести — построить, а не открыть — на основе содержаний философии или «прочих» областей (помимо науки в перечень Ларюэля входят искусство, «мистицизм» и технология), которые постоянно оказываются философией заражены?

Идем ли мы от утопии к науке, как Энгельс, от науки к утопии, подобно Эрнсту Блоху, эти маршруты, равно как их исходные и конечные пункты, совпадают. Утопия для Ларюэля представляет собой в первую очередь движение (видение-в-Едином), которое совмещает в себе предмет и метод. Оно тождественно точке начала (Единому), заданной в аксиомах, но только в последней инстанции, и конструирует освободительные утопии (фило-фигиции) из материалов мысли-мира (не(-Единого)), как уже описывается в кратком виде в теореме. Именно в этом отношении, в особенности в последнем аспекте, видение-в-Едином сходно с интеллектуальным созерцанием Шеллинга, которое переопределяется им через конструкцию<sup>32</sup>. Ларюэль даже согласился бы с Шеллингом в том, что Реальное не существует до его конструирования, но лишь потому, что Реальное ниже Бытия и о нем можно гово-

30. *Laruelle F. Struggle and Utopia at the End Times of Philosophy*. Minneapolis: Univocal, 2012 [2004]. P. 12.

31. *Idem. Philosophy and Non-Philosophy*. Minneapolis: Univocal, 2013 [1989]. P. 240.

32. *Whistler D. Schelling's Theory of Symbolic Language*. P. 134–135.

речь как о существующем только в контексте унилатеральной дуальности, или одностороннего тождества, открытия и построения. Но не скатывается ли здесь ларюэлева утопия как предмет в порочный круг философии со всеми ее смесями и претензиями на абсолютность и самодостаточность?

Итак, утопия есть своеобразное движение. С этим согласился бы и Делёз, пожалуй наиболее значительный после Мишеля Анри *философ* имманентности для Ларюэля: само слово «утопия» для Делёза указывает на бесконечное движение детерриторизации, «но лишь в той критической точке, где она соединяется с налично-относительной средой, а особенно с подспудными силами этой среды». В наши дни такой средой является мысль-мир капитализма; стало быть, задействуя его подспудные силы, делая его относительную детерриторизацию *абсолютной*, мы придем «к новой земле и новому народу» и тем самым поприветствуем Родину (*Heimat*) Блоха, где не были никогда. К тому же не столь важно, является социализм, к которому мы стремимся, утопическим или научным; скорее, нам требуется различать «разные типы утопии, одним из которых является революция»<sup>33</sup>: утопии имманентности, которые опираются на абсолютную детерриторизацию, и утопии трансцендентности, которые основываются на относительной детерриторизации наличной среды и все еще вписаны в Историю.

На первый взгляд, нечто подобное и имеет в виду Ларюэль, когда говорит о Городе еретиков или непролетариев и утверждает, что его «немарксизм феноменально обновляет имманентное тождество или унилатеральную дуальность утопии и марксизма»<sup>34</sup>. Все дело здесь, во-первых, в природе революционной детерриторизации и, во-вторых, в том, кто или что именно является ее агентом. Два вопроса в конечном счете совпадают: для Делёза революция представляет собой «абсолютное парение» (*survol*, термин Раймона Рюйе), а утопия — политическую философию как «смычку философии, или концепта, с наличной средой»; таким образом, революция совершается из-за философов, пускай ее и проводят

33. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический проект, 2009. С. 115, 116. Проводя это различие утопий, Делёз ссылается на второй том «Принципа надежды» Блоха. (Здесь и далее мы говорим о Делёзе как единственном авторе книги, поскольку она была написана Делёзом в одиночку, но он любезно согласился разделить авторство с Гваттари (*Dosse F. Gilles Deleuze and Félix Guattari: Intersecting Lives*. N.Y.: Columbia University Press, 2010. P. 456; рус. изд.: *Досс Ф. Жиль Делёз, Феликс Гваттари. Перекрестная биография*. М.: Дело, 2020 (в печати)).

34. *Laruelle F. Introduction to Non-Marxism*. P. 194.

в жизнь вовсе не они... Делёз, однако, пытается вступить в своеобразный диалог с Ларюэлем: «землей и народом философии» становится не что иное, как нефилософия, и более того, «философ должен стать нефилософом», дабы это свершилось<sup>35</sup>.

Ларюэль на это не покушается, ведь философ Делёз темнит и врет. В своем ответе на книгу «Что такое философия?» после развенчания делезовских критических замечаний о нефилософии и Едином Ларюэль нападает на *survol*, которым якобы обладает концепт: *survol*, или абсолютный обзор, — не что иное, как вводимая в имманентность контрабандой трансцендентность<sup>36</sup>. Революция для «материалиста» Делёза оборачивается самодвижением (то есть самоположением и самоданностью) Понятия, населяющего план имманенции с двумя лицами (Природа и Мысль, состоящие во взаимных отношениях), на фоне Истории. Для Ларюэля дело обстоит ровным счетом наоборот: нет, *это мысль-мир философии (= капитализма) является средой для детерриторизации*; агентом же, в свою очередь, оказывается не концепт, не идеальное, а само Реальное.

Да, относительно автономным органом Реального становится видение-в-Едином субъекта и его понятия, но понятия эти не абсолютны, а радикальны — они максимально очищены от трансцендентального содержания и являются не необходимым основанием, а лишь контингентной опорой для символизации материи (точнее, ее отлучения от мысли) и окказиональной причиной для преобразования мысли-мира. Более того, радикальные понятия могут иметь источником иные дисциплины, помимо философии, — причем не только науку, которой Ларюэль отдавал предпочтение во многих текстах (поэтому контраргумент Делёза от «ненауки»<sup>37</sup> бьет мимо цели), но и религию, которую Делёз попросту вычеркнул из перечня планов, пересекающих и срезающих хаос. Нефилософом становится философ, но «философ» Ларюэля вполне может быть ученым, художником (скажем, *фотографом*), мистиком, инженером, поскольку все они тоже способны творить концепты. И на мысль-по-Единому им не требуется санкция философа от философии, ведь задача их состоит как раз в том, что

35. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 116, 128. Курсив снят, перевод изменен. — А. М.

36. Laruelle F. 'I, the Philosopher, Am Lying': A Reply to Deleuze // Idem. The Non-Philosophy Project. N.Y.: Telos, 2012. P. 53, 63. По нашему мнению, однако, *survol* Рюйе может и не вводить трансцендентность, но не в случае концепта, как он представлен Делёзом.

37. Делёз Ж., Гваттари Ф. Указ. соч. С. 253, прим. 143. Перевод изменен. — А. М.

в глазах последнего выглядит философским самоубийством (или *утопией*). Философу от философии, если он преодолевает собственное сопротивление и пойдет на это, лишь будет несколько проще опознать в различных средах себя самого как вредителя.

## Материологические диспозитивы государства

Делезовская революция — далеко не просто самодвижение Понятия: это дело философов и их проблем-Идей, которые чертят план и смыкают на нем природу и мысль. Не следует забывать, что концепт — это решение проблемы<sup>38</sup>, и нужно помнить, откуда взялось такое определение. Перед тем как выделить две разновидности утопий, Делёз обращается к *erewhon* «утописта» Сэмюэла Батлера, означающего как *nowhere*, так и *now-here*<sup>39</sup>. Двумя десятилетиями ранее Делёз также вспоминал *erewhon*, но после различения им двух типов понятий. Первый тип — категории, чье распределение является оседлым и чьи объекты подлежат узнаванию (*recognition*). Второй вид — это проблемы-Идеи, чье распределение номадично и чьи объекты подлежат встрече (*rencontre*):

Несомненно, лучшее слово для их обозначения было изобретено Сэмюэлом Батлером — *erewhon*. Такие понятия — это *erewhons*<sup>40</sup>.

По всей видимости, в 1968 году мы навряд ли бы столкнулись с материализмом у Делёза — в лучшем случае перед нами структурализм утопий, за которым лежит *идеализм встречи*. Можно возразить: после своей «гваттаризации» Делёз стал материалистом. Так ли это? В «Анти-Эдипе» и правда имеется множество разговоров про материю. Например, любая машина определяется через отношение «с непрерывным материальным потоком (*гиле*)»; и все же подобное *гиле* «в действительности указывает на чистую непрерывность, которой материя обладает *в своей идее*»<sup>41</sup>.

Но давайте предположим, что дела пришли в норму ко времени «Тысячи плато». Чувственно воспринимаемые вещи и идеальные сущности — предметы государственной, мажоритарной науки; с другой стороны, имеются также науки малые, или минори-

38. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 22.

39. Там же. С. 115–116.

40. Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. С. 342. Перевод изменен. — А. М. См. также с. 11.

41. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 62. Курсив наш. — А. М.

тарные, номадические и странствующие, «чья суть в том, чтобы следовать за потоком [материи] в поле векторов, где распределяются сингулярности как множество „происшествий“ (проблемы)». Материя по-прежнему определяется как *гиле* — «регион материальных и неясных сущностей» был обнаружен Гуссерлем, — однако без *гилеморфизма*: проблемы теперь не идеальные структуры, а аффективные сингулярности, которые «конституируют нечеткие множества»<sup>42</sup>. Безусловно, это куда ближе к позиции Ларюэля, чем возрожденный в «Что такое философия?» идеализм. И все же: поток?

В *Philosophie I* Ларюэля, помимо диссертации о Равессоне, входит квартет книг, в которых выстраивалась «проблематика, не уступающая Марксу, пускай прежде всего на ницшеанской территории и средствами Ницше»<sup>43</sup>. В «Ницше против Хайдеггера» (1977) была сформулирована ни много ни мало альтернатива диалектическому и историческому материализмам — «машинный» и «политический» материализмы соответственно, и при их создании Ларюэль ориентировался в первую очередь на Делёза. *Philosophie II* помечает разрыв как с философией в целом, так и с собственным материалистическим проектом в частности. Через год после «Тысячи плато» Ларюэль в «Принципе меньшинства» (1981) отверг континуальную множественность Делёза–Гваттари в пользу диссипативной. Дело, однако, не только в том, что нечеткость материи–потока постоянно смешивалась Делёзом с идеальной непрерывностью: «проблемой», а не решением оказался сам материализм<sup>44</sup>.

Диада материализм–идеализм в некотором смысле проклята. Но рок ее обусловлен не устареванием или идеологичностью разделения. Со времени марксизма Альтюссера и его круга стала ясна наивность взгляда, согласно которому «материализм» и «идеализм» являются готовыми понятиями с готовым содержанием: их значение дифференциально и определяется отношениями между разными теоретическими и политическими позициями, выступающими в качестве *a*-означающих элементов актов высказываний. «Материализм» вместе с тем постоянно стремил-

42. Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. С. 625, 689. Курсив снят. — А. М.

43. Laruelle F. Principles of Non-Philosophy. P. 33.

44. Подробный разбор тезисов Ларюэля, которые будут кратко рассмотрены ниже, см. в диссертации Брассье: Brassier R. Alien Theory. The Decline of Materialism in the Name of Matter. PhD thesis. University of Warwick, Department of Philosophy, 2001. P. 96–101.

ся отстоять свое отличие от «идеализма» (которому это было без надобности), вполне принимая во внимание структурный и реляционный аспект.

Однако именно данный аспект является идеалистическим. Делая же на него упор в *содержании* высказывания, каким бы в целом оно ни было, материализм в самом *акте* высказывания оказывается идеализмом во второй степени, запрещая определение своего различия с идеализмом со стороны неконцептуальной материи. Даже говоря о материальности, так или иначе все детерминирующей, он сводит ее к отношениям, к идеальности: он находит в материи логику, а точнее, авторитарно навязывает ее материи. Вместо пары материализма и идеологии перед нами потенцированный идеализм и его материология, вместо искомой материализации мысли (буквально — ее терминации, то есть превращения в термин) — идеализация и релятивизация материи.

У материалиста имеется в таком случае два выхода. *Либо* он идет по пути высокой рефлексивности и капитулирует, но пытается представить поражение в качестве победы: «Да, я идеалист. Да, пытаясь предъявить генетические условия собственной позиции через отношения, я становлюсь идеалистом еще в большей степени, нежели сам идеалист. Но подлинный материализм и может быть только идеализмом, ведь благодаря бесконечной интенсификации идеализма я получаю идеализм без идеализма». Материалистом движет страх, который легко понять: стоит ему приписать неограниченную автономию материи, как у него не останется свободы менять что-либо, всем будет заправлять большая нянька-Природа, пусть даже через него. Но материалисту самому хотелось бы воспитать свою воспитательницу. Если он не столь честен, то становится плюралистом и прячется в уют соприсутствия или солидарности с нечеловеческими видами и сообществами, не размыкая круг взаимоопределения природ и культур. *Либо* материалист избирает другой путь — не государствообразующий и авторитарный, но самоубийственный и миноритарный<sup>45</sup>:

45. Ларюэль сохраняет делезианское разделение мажоритарного и миноритарного, придавая ему иной смысл: «Государство» становится именем всех универсалий (Бытия, Языка, Истории, Власти, Культуры, Желания и т. п.), задающих отношения для философии; «меньшинства» именуют то, что не задается этими властями и само их детерминирует (то есть Единое). См.: *Laruelle F. A Biography of Ordinary Man: On Authorities and Minorities*. Cambridge: Polity Books, 2018 [1985]. Миноритарные источники он-

Дабы остаться верным своему порыву и одержать решительную победу над идеализмом, материализму сперва следует согласиться на собственную частичную ликвидацию — как категории и высказывания; затем согласиться на подчинение своих материалистических высказываний акту высказывания, который материален... или гилетичен в себе; наконец, перестать рассматривать акт высказывания как идеальный, относительный процесс. *Отказ от материализма во имя материи — и отклонение материи как гиле во имя реального*<sup>46</sup>.

Речь идет о частичной ликвидации, поскольку материи не абсолютно чужда логика, иначе как бы она детерминировала логику. Из отлученности материи для мысли отнюдь не следует, что Ларюэль в духе Грэма Хармана (с его объектами, которые изымают себя из всех отношений) закрывает эпистемологическую перспективу. Соотносясь друг с другом, материализм и идеализм также соотносятся с материей, более того, они тождественны Реальному, но в последней инстанции и потому, что само Реальное с ними не соотносится. Символизированная радикальными понятиями, отлученность материи задействуется как необходимое, хотя и не достаточное условие концептуализации материи, расширяющейся за пределы человеческого феноменологического аппарата именно в силу недостаточности, а знание (хотя и не бытие или сознание) становится «естественной ойкуменой, населенной поверхностью земной коры... ориентированной не на Мир, а на Вселенную»<sup>47</sup>, и требует собственной экологии.

Мысль(-мир) вполне способна влиять на мысль-мир, пускай влияние определяется материей как непонятийным реальным базисом, который не подвержен ее воздействию (относительная автономия и радикальная автономия). Человек в этом смысле не заброшен в болтливый Мир (коррелят философии), а обитает в безмолвной Вселенной (коррелят научного знания вне формы Мира) с ее материальными сингулярностями и ее предельно абстрактной аффективностью. Город субъектов-суть-Посторонних не обнару-

тологии Делёза (монадические философии Тарда и Рюйе), на наш взгляд, можно подвергнуть довольно плодотворной унилатерализации.

46. *Idem*. The Decline of the Materialism in the Name of Matter [1981] // *Idem*. The Non-Philosophy Project. P. 165.
47. *Idem*. The Degrowth of Philosophy: Towards a Generic Ecology [2012] // *Idem*. From Decision to Heresy. Falmouth; N.Y.: Urbanomic; Sequence Press, 2013. P. 338. Неэпистемология в ее конкретно-политическом аспекте как родовая экология знаний будет более подробно рассмотрена в дальнейших публикациях.

живается на картах государства, истории и культуры, поскольку он расположен в природе. В холодной природе, которая допускает борьбу и утопию ровно потому, что ей все равно.

### *Библиография*

- Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический проект, 2009.
- Досс Ф. Жиль Делёз, Феликс Гваттари. Перекрестная биография. М.: Дело, 2020.
- Ларюэль Ф. Словарь нефилософии // Синий диван. 2013. № 18. С. 7–30.
- Морозов А. Животное, которым я (не) являюсь: Маркс, мыслитель субъективности // Логос. 2019. Т. 29. № 6. С. 315–336.
- Сюткин А. Жиль Делёз среди новых материалистов: материалистическая диалектика против неовитализма // Stasis. 2019. Т. 7. № 1. С. 420–447.
- Сюткин А. Спасение абсолюта: Шеллинг и другое начало материалистической диалектики // Логос. 2019. Т. 29. № 6. С. 47–72.
- Уистлер Д. Абстракция и утопия в раннем немецком идеализме // Логос. 2016. Т. 26. № 2.
- Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Соч.: В 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 1. С. 65–337.
- Шеллинг Ф. В. Й. Изложение моей системы философии. М.: Наука, 2014.
- Brassier R. Alien Theory. The Decline of Materialism in the Name of Matter. PhD thesis. University of Warwick, Department of Philosophy, 2001.
- Dosse F. Gilles Deleuze and Félix Guattari: Intersecting Lives. N.Y.: Columbia University Press, 2010.
- Grant I. H. Philosophies of Nature After Schelling. L.: Continuum, 2006.
- Grant I. H., Dunham J., Watson S. Idealism: The History of a Philosophy. Durham: Acumen, 2011.
- Johnston A. Adventures in Transcendental Materialism. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- Kolozova K. Capitalism's Holocaust of Animals: A Non-Marxist Critique of Capital, Philosophy and Patriarchy. L.: Bloomsbury, 2019.
- Kolozova K. Cut of the Real: Subjectivity in Poststructuralist Philosophy. N.Y.: Columbia University Press, 2014.
- Laruelle F. 'I, the Philosopher, Am Lying': A Reply to Deleuze // Idem. The Non-Philosophy Project. N.Y.: Telos, 2012. P. 39–73.
- Laruelle F. A Biography of Ordinary Man: On Authorities and Minorities. Cambridge: Polity Books, 2018.
- Laruelle F. Future Christ. N.Y.: Continuum, 2010.
- Laruelle F. Introduction to Non-Marxism. Minneapolis: Univocal, 2015.
- Laruelle F. Le principe de minorité. P.: Aubier Montaigne, 1981.
- Laruelle F. Philosophy and Non-Philosophy. Minneapolis: Univocal, 2013.
- Laruelle F. Principles of Non-Philosophy. L.: Bloomsbury Academic, 2013.
- Laruelle F. Struggle and Utopia at the End Times of Philosophy. Minneapolis: Univocal, 2012.



- Laruelle F. *The Concept of Non-Photography*. Falmouth: Urbanomic, 2011.
- Laruelle F. *The Decline of the Materialism in the Name of Matter* // Idem. *The Non-Philosophy Project*. N.Y.: Telos, 2012. P. 159–169.
- Laruelle F. *The Degrowth of Philosophy: Towards a Generic Ecology* // Idem. *From Decision to Heresy*. Falmouth; N.Y.: Urbanomic; Sequence Press, 2013. P. 327–352.
- Laruelle F. *Theory of Identities: Generalized Fractality and Artificial Philosophy*. N.Y.: Columbia University Press, 2016.
- Le V. *The Origins of Laruelle's Non-Philosophy in Ravaisson's Understanding of Metaphysics* // *Labyrinth*. 2018. Vol. 20. № 1. P. 5–22.
- Ó Maoilearca J. *All Thoughts Are Equal. Laruelle and Nonhuman Philosophy*. Minneapolis, L.: University of Minnesota Press, 2015.
- Smith A. P. *A Non-Philosophical Theory of Nature: Ecologies of Thought*. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2013.
- Whistler D. *In the Hope of a Philosopher of Nature* // *Hope and the Limits of the Self* / K. Mihaylova, A. Ezekiel (eds). München: Wilhelm Fink Verlag, forthcoming.
- Whistler D. *Schelling's Theory of Symbolic Language: Forming the System of Identity*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

MATERIALS FOR A NON-PHILOSOPHY OF NATURE AS INTRODUCTION  
TO THE STUDY OF THIS UTOPIA

ARTEM MOROZOV

Junior Research Fellow, Social Philosophy Department, cmpelok@gmail.com.  
Institute of Philosophy, Russian Academy of Science (RAS), 12/1 Goncharnaya St.,  
109240 Moscow, Russia.

*Keywords:* non-philosophy; materialism; utopia; subjectivity; philosophy of nature; German Idealism; François Laruelle; Gilles Deleuze; Iain Hamilton Grant.

This article examines François Laruelle's (non-)materialism construed as a philosophy of nature in terms of its own methodology and applies Iain Hamilton Grant's reading of Schelling's work as a reference point for *Naturphilosophie*. Despite the evident divergences between Schelling's and Grant's philosophical aims and Laruelle's, all these thinkers oppose binary constructions in philosophy in which one of the terms inevitably is pejorative and in some fashion subordinate to the other. To avoid that outcome, Schelling employs a depotentiating generative abstraction which in *Presentation of My System* (1801) reduces the philosopher to the immanent level of nature — a kind of “non-place” or utopia of identity. Laruelle, however, uses Schelling's methods of abstraction to produce a methodological “impoverishment” of the philosophical concepts he began from and to start “thinking from” the non-place of matter. He also arrives at a utopia that he understands as a certain movement combining within itself subject and method. It is deterritorializing, but this deterritorialization is distinct from that which takes place within philosophy because here the agent of deterritorialization is Real, and philosophy is to be overcome (brought into utopia).

Here the article makes critical use of Deleuze to clarify the contrast with Laruelle's non-philosophy inasmuch as Deleuze often smuggles idealism and the transcendence into his thinking. Laruelle relies on Deleuze's critique to eventually reject the entire materialism–idealism duality because it subordinates materialism to idealism as is typical for such binary categories. Instead of the materialism–idealism duality, Laruelle offers materialism and idealism correlated with matter (which is foreclosed from thought), and identical (but only in the last instance) with Real.

DOI: 10.22394/0869-5377-2020-5-79-99

*References*

- Brassier R. *Alien Theory. The Decline of Materialism in the Name of Matter*, PhD thesis, University of Warwick, Department of Philosophy, 2001.
- Deleuze G. *Razlichie i povtorenie* [Différence et répétition], Saint Petersburg, Petropolis, 1998.
- Deleuze G., Guattari F. *Anti-Edip: Kapitalizm i shizofreniia* [L'Anti-Œdipe: Capitalisme et schizophrénie], Yekaterinburg, U-Faktoriia, 2007.
- Deleuze G., Guattari F. *Chto takoe filosofia?* [Qu'est-ce que la philosophie?], Moscow, Akademicheskii proekt, 2009.
- Deleuze G., Guattari F. *Tysiacha plato: Kapitalizm i shizofreniia* [Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie], Yekaterinburg, Moscow, U-Faktoriia, Astrel', 2010.
- Dosse F. *Gilles Deleuze and Félix Guattari: Intersecting Lives*, New York, Columbia University Press, 2010.

- Dosse F. *Zhil' Delez, Feliks Gvattari. Perekrestnaia biografia* [Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée], Moscow, Delo 2020.
- Fichte J. G. *Osnova obshchego naukoucheniia* [Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre]. *Soch.: V 2 t.* [Works: In 2 vols], Saint Petersburg, Mifril, 1993, vol. 1, pp. 65–337.
- Grant I. H. *Philosophies of Nature After Schelling*, London, Continuum, 2006.
- Grant I. H., Dunham J., Watson S. *Idealism: The History of a Philosophy*, Durham, Acumen, 2011.
- Johnston A. *Adventures in Transcendental Materialism*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014.
- Kolozova K. *Capitalism's Holocaust of Animals: A Non-Marxist Critique of Capital, Philosophy and Patriarchy*, London, Bloomsbury, 2019.
- Kolozova K. *Cut of the Real: Subjectivity in Poststructuralist Philosophy*, New York, Columbia University Press, 2014.
- Laruelle F. 'I, the Philosopher, Am Lying': A Reply to Deleuze. *The Non-Philosophy Project*, New York, Telos, 2012, pp. 39–73.
- Laruelle F. *A Biography of Ordinary Man: On Authorities and Minorities*, Cambridge, Polity Books, 2018.
- Laruelle F. *Future Christ*, New York, Continuum, 2010.
- Laruelle F. *Introduction to Non-Marxism*, Minneapolis, Univocal, 2015.
- Laruelle F. *Le principe de minorité*, Paris, Aubier Montaigne, 1981.
- Laruelle F. *Philosophy and Non-Philosophy*, Minneapolis, Univocal, 2013.
- Laruelle F. *Principles of Non-Philosophy*, London, Bloomsbury Academic, 2013.
- Laruelle F. Slovar' nefilosofii [Dictionnaire de la non-philosophie]. *Simii divan* [Blue Coach], 2013, no. 18, pp. 7–30.
- Laruelle F. *Struggle and Utopia at the End Times of Philosophy*, Minneapolis, Univocal, 2012.
- Laruelle F. *The Concept of Non-Photography*, Falmouth, Urbanomic, 2011.
- Laruelle F. The Decline of the Materialism in the Name of Matter. *The Non-Philosophy Project*, New York, Telos, 2012, pp. 159–169.
- Laruelle F. The Degrowth of Philosophy: Towards a Generic Ecology. *From Decision to Heresy*, Falmouth, New York, Urbanomic, Sequence Press, 2013, pp. 327–352.
- Laruelle F. *Theory of Identities: Generalized Fractality and Artificial Philosophy*, New York, Columbia University Press, 2016.
- Le V. The Origins of Laruelle's Non-Philosophy in Ravaisson's Understanding of Metaphysics. *Labyrinth*, 2018, vol. 20, no. 1, pp. 5–22.
- Morozov A. Zhivotnoe, kotorym ia (ne) iavliaius': Marks, myslitel' sub'ektivnosti [The Animal That Therefore I Am (Not): Marx as Subjectivity Theorist]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and Literary Journal], 2019, vol. 29, no. 6, pp. 315–336.
- Ó Maoilearca J. *All Thoughts Are Equal. Laruelle and Nonhuman Philosophy*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 2015.
- Schelling F. W. J. *Izlozhenie moei sistemy filosofii* [Darstellung meines Systems der Philosophie], Moscow, Nauka, 2014.
- Smith A. P. *A Non-Philosophical Theory of Nature: Ecologies of Thought*, New York, Palgrave Macmillan, 2013.
- Syutkin A. Spasenie absoluta: Shelling i drugoe nachalo materialisticheskoi dialektiki [Saving the Absolute: Schelling and an Alternative Origin of Dialectic]

- cal Materialism]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and Literary Journal], 2019, vol. 29, no. 6, pp. 47–72.
- Syutkin A. Zhil' Delez sredi novykh materialistov: materialisticheskaia dialektika protiv neovitalizma [Gilles Deleuze among the New Materialists: Materialist Dialectic versus Neovitalism]. *Stasis*, 2019, vol. 7, no. 1, pp. 420–447.
- Whistler D. Abstraktsiia i utopiia v rannem nemetskom idealizme [Abstraction and Utopia in Early German Idealism]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and Literary Journal], 2016, vol. 26, no. 2, pp. 5–27.
- Whistler D. In the Hope of a Philosopher of Nature. *Hope and the Limits of the Self* (eds K. Mihaylova, A. Ezekiel), München, Wilhelm Fink Verlag, forthcoming.
- Whistler D. *Schelling's Theory of Symbolic Language: Forming the System of Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

# Как кричит мысль? Возможность Нового как условие политической онтологии в «Образе-времени» Жилья Делёза

Олег Горяинов

Теоретик, независимый исследователь (Самара).

E-mail: critiquefailagain@gmail.com.

*Ключевые слова:* Жиль Делёз; политическая онтология; консерватизм кино; мысль как крик; кинематограф «образа-времени».

Статья посвящена анализу «Образ-времени» Делёза не как исследования по философии кино, а как проекта политической онтологии. Для этого предпринимается попытка прояснить значение понятия «крика», которое появляется в лекциях Делёза в 1980 году, в контексте связки кино, мысли и шока из второго тома «Кино». Чтобы указать на имманентное политическое значение работ Делёза о кино, в статье проясняется концептуальное различие между двумя типами кинематографа. Различие между «образом-движением» и «образом-временем» рассматривается не как эстетическое, а как онтологическое. В частности, проясняются консервативные эффекты «классического» кино в контексте онтологии времени Анри Бергсона. Критический потенциал современного кино, который рассматривается Делёзом в «Образе-времени», служит условием для преодоления логики «привычки», которая воспроизводится кинематографом «образа-движения». Условием разрыва

с этой логикой оказывается эффект шока, который производится благодаря особенностям современного кино-образа.

Политическое значение современного кино понимается Делёзом в контексте возможности Нового, которое не предопределено предшествующими условиями. Разрыв со статус-кво обеспечивается благодаря противопоставлению двух концепций Целого — как Открытого и как Внешнего. Различие между ними рассматривается в связи с критическим удалением Делёза от онтологии Бергсона, которая выступает воображаемым решением проблемы Нового и, следовательно, проблемы консерватизма вселенной «классического» кино. Чтобы придать «образу-времени» его политическое значение, необходимо указать на конститутивную роль темпорального разрыва для современного кино. Именно эта логика обеспечивает шоковый эффект для мысли, провоцируя ее выход из ситуации перманентного повторения.

## Два «крика» 1980 года

**В** 1980 году во французской философии раздаются два «крика», претендующих на определенную концептуализацию. Один прозвучал в лекционной аудитории, второй — в книге. В лекции от 15 апреля, которой открывался курс, посвященный философии Лейбница, проясняя различие между творениями живописца и музыканта, с одной стороны, и философом как творцом концептов, с другой стороны, Жиль Делёз заявил: «Некоторым образом философ — это не тот, кто поет, а тот, кто кричит»<sup>1</sup>. Определение философии как практики создания концептов — одна из центральных тем позднего Делёза, окончательно оформленная в первой главе работы «Что такое философия?», в которой «крик» уже отсутствовал. Однако в 1980 году эта гипотеза прозвучала для слушателей лекции скорее как часть рабочего процесса, в ходе которого шла подготовка к изобретению концепта, нежели как обнаружение уже готового результата. Тем интереснее представляется метафорический ряд, к которому тогда обратился Делёз, утверждая, что «концепт есть форма крика» и что, «когда у вас возникает потребность кричать, я считаю, что вы недалеко от своего рода зова философии»<sup>2</sup>. В рамках той лекции «крик» так и остался смелой и довольно опасной метафорой, вполне способствующей тому, чтобы слушатель/читатель смог заподозрить философский дискурс в определении Делёза в некоторой предрасположенности к истерии. И со всей определенностью про этот «крик» можно лишь утверждать, что он еще не имеет формы концепта.

Второй «крик» раздался на последних страницах книги Мишеля де Серто «Изобретение повседневности». Описывая механизм работы властных практик, которые реализуют себя на теле посредством аппарата письма и института истории<sup>3</sup>, Серто законо-

1. Делёз Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/87 / Пер. с фр. Б. Скуратова. М.: Ad Marginem, 2015. С. 17.

2. Там же.

3. Ср.: «Письмо приобретает право на то, чтобы исправлять, укрощать или воспитывать историю. <...> Письмо становится наукой и политикой, что

мерно подходит к вопросу о пределах подобной машинерии, подчиняющей тело его определению в социальном дискурсе:

Где перестает действовать дисциплинарный аппарат, который меняет и корректирует, что-то добавляя или что-то устранив из этих тел, столь податливых под инструментальной столь многих законов?<sup>4</sup>

Отвечая на поставленный вопрос, Серто высказывает гипотезу, что такой границей является акустический а/эффект тела, еще не прошедший обработку языковым фильтром:

Возможно, в самой отдаленной точке этих бесконечных писаний, разрывая их пробелами, существует один лишь крик: он ускользает, просто ускользает от них. От первого крика до последнего, вместе с ним вторгается что-то другое, что составляет отличие тела: это инфантильное и неприличное, невыносимое у ребенка, одержимого, безумного или больного, отсутствие «хороших манер»<sup>5</sup>, напоминающее рев младенца в «Жанне Дильман» или крики вице-консула в *India Song*<sup>6</sup>.

Несмотря на очевидное различие контекстов двух приведенных суждений о крике (одного — касающегося особенностей философской деятельности и другого — касающегося практики сопротивления дисциплинарной власти), предлагаемое здесь их волюнтаристское сопоставление лишь по видимости опирается на одну только иронию совпадения во времени и пространстве франкоязычной мысли. Между этими двумя фигурами «крика» обнаруживается сродство, выходящее за рамки прямой аналогии. По меньшей мере они оба объединены нарочитой слабостью авторских позиций, исходя из которых выдвинуты данные гипотезы. Суждение Серто столь же недалеко, как и метафорический ряд

сопровождается убеждением, вскоре сделавшимся основанием „просвещения“ и революции, что теория должна преобразовать природу, вписывая себя в нее» (*De Серто М. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать / Пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной. СПб.: ЕУСПб, 2013. С. 254*).

4. Там же. С. 258.

5. Фразу «хорошие манеры», по всей видимости, Серто заключил в кавычки не случайно: это третья кинематографическая фигура в этом фрагменте — отсылка к фильму Жана-Клода Гиге «Хорошие манеры» (1978), тематика которого — насилие, вырвавшееся наружу из «подростка-дикаря» после активной попытки его окультуривания, — полностью соответствует проблематике, с которой работает Серто.

6. Там же. С. 259.

Делёза, отстоит от впадения в патетику, граничащую с отчаянием, что позволяет говорить об истеричности реакции обоих философов. Если концепты, согласно Делёзу, «вступают в отношения с тем, что кажется наиболее отдаленным от них, а именно с криком»<sup>7</sup>, и если, согласно Серто, «страсти быть знаком противостоит только крик» и «только в зоне крика надо искать то, что не искажено порядком инструментальности письма»<sup>8</sup>, то слушателя/читателя с большой долей вероятности ждет разочарование. Подобного рода «крик» оказывается не более чем нечленораздельной акустической вибрацией, совершенно беспомощной и в деле прояснения механизма мысли (не более чем изящная метафора), и в вопросе о практиках сопротивления (кричащее тело больше походит на тело беспомощной жертвы, нежели субъекта политической борьбы). Но, кроме очевидной слабости этих позиций, их сравнение позволяет поставить вопрос и другим образом. Помимо истерической реакции двух критически мыслящих интеллектуалов в эпоху поражения «радикальной мысли» — 1980 год, — здесь обнаруживается более продуктивное средство.

Для его проявления следует обратить внимание на довольно специфическую и, скорее всего, не всеми считываемую иллюстрацию, к которой обращается Серто, говоря о «крике» как о точке, недоступной для власти. Речь идет о двух фильмах середины 1970-х годов — Шанталь Акерман («Жанна Дильман») и Маргерит Дюрас (*India Song*). Помимо синефильского эстетизма, хотя и характерного для некоторых французских философов той эпохи, но вряд ли очевидного для философского сообщества вообще, здесь появляется мотив, позволяющий увидеть, что фигуры «крика», мышления и политической борьбы в действительности связываются концептуально, а не только случайной аналогией. Если в лекции о Лейбнице Делёз позволил себе заявить этот тезис, чтобы почти сразу его бросить, то пять лет спустя в книге «Образ-время», втором томе проекта «Кино», данные мотивы получили концептуальное продолжение, которые и позволяют увидеть в сопоставлении с работой Серто что-то помимо симптома отчаяния.

В седьмой главе «Образ-времени» — «Мысль и кино» — Делёз обращается к теме источника/импульса мысли, утверждая, что мышление неразрывно сопряжено с определенным шоком, который, в свою очередь, производится посредством кинематографа. Согласно французскому философу, «кино, передавая нам шок,

7. Делёз Ж. Лекции о Лейбнице. С. 17.

8. Де Серто М. Изобретение повседневности. С. 261.



притязает на то, чтобы дать нам эту способность»<sup>9</sup> — способность мыслить. Здесь следует с самого начала прочесть утверждение Делёза корректно. Речь не идет об очередной вариации на тему «искусство и философия», где первое выступает пространством или источником вдохновения для второго. И дело не во взаимосвязи между двумя близкими, но различными типами творческих практик. Проблема заключается не в источнике вдохновения для мышления (по Делёзу, кино «принуждает мыслить», а это совсем иная модальность связи мысли и образа, нежели креативное содружество) и не в искусстве, связанном с мыслью и философией (в модусе искусство и есть своего рода философия). «Каждому известно, что, если бы какой угодно вид искусства производил шок или вибрацию, мир давно изменился бы, а люди стали бы мыслителями»<sup>10</sup>, — предостерегает от обобщений и глобальных выводов Делёз. Он утверждает нечто принципиально иное, а именно конститутивную взаимосвязь мысли и кино<sup>11</sup>, отношения между которыми не могут быть описаны на его же языке, который был позже предложен в книге «Что такое философия?». Если в работе 1991 года речь шла о трех главных формах мысли — искусстве, науке и философии — и задача Делёза/Гваттари заключалась в том, чтобы установить различие между ними, показав при этом, что художник тоже мыслит, но только не концептами, а перцептами и аффектами, то в 1985 году в поисках ответа на вопрос о природе мышления мысль французского философа предпринимает более неожиданный маршрут. Кино утверждается в качестве необходимого условия для того, чтобы показать, как функционирует мысль, им же и генерируемая:

9. Делёз Ж. Кино / Пер. с фр. Б. Скуратова; под науч. ред. О. Аронсона. М.: Ad Marginem, 2004. С. 469.

10. Там же.

11. Здесь следует уточнить, что, по Делёзу, не только мышление, но вообще человеческие привычки обладают с кинематографом общей природой. Ср.: «Речь идет не только о мастерской и удивительной аналогии между кино и нашими старейшими привычками; у них действительно общая природа. Кино выставляет на свет из внешнего, так сказать, наиболее характерные операции человеческого восприятия и интеллекта» (*Maratti P. Gilles Deleuze: Cinema and Philosophy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2008. P. 9). О том же пишет Грегори Флакман, который обращает внимание на различие подходов к кино у Бергсона и Делёза. Ср.: «Бергсон проводит аналогию между кино и восприятием, но похоже, что Делёз искажает терминологию аналогии: кино не имитирует обычное восприятие; скорее, оно проявляет „механизм“ восприятия» (*Flaxman G. Cinema Year Zero // The Brain Is the Screen. Deleuze and the Philosophy of Cinema / G. Flaxman (ed.)*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000. P. 88).

Сущность кинематографа, которая не встречается в «обобщенных» фильмах, имеет своей наиболее возвышенной целью показ мысли, не что иное, как саму мысль, и ее функционирование<sup>12</sup>.

Таким образом, кинематограф становится для Делёза не инструментом для иллюстрации философских идей, но определенной практикой, на основании которой возможно порождение принципиально новых концептов, которые не мыслимы без и вне опыта кино, созданного в определенный исторический момент. Связь истории мысли с историей кино — одна из главных особенностей делезовского проекта «Кино».

В отличие от семиологической системы Метца, которая в принципе применима к любым киноисторическим понятиям, кинематографическая философия Делёза не может быть отделена от реальной истории, от истории трансформации различных «образов-движений» (в классическом кино) в различные «образы-время» (в современном кино). <...> Для Делёза, который пишет из этой перспективы (или ретроспективы), сознание есть конститутивный элемент одновременно и нового образа, и кинематографической истории<sup>13</sup>.

Как верно отмечает Андраш Ковач, «кинематографическая философия» Делёза возможна благодаря кино и не является теорией *о* и *для* кино. А в случае с утверждением о шоке как условии мысли речь идет не о кино вообще, а о современном кино, во многом ассоциируемом с именами Акерман и Дюрас<sup>14</sup>, к которым обращается Серто в кульминационный момент своей книги. А так как статус современного кино в «Образе-времени» Делёза одновременно связан с вопросами об онтологии мышления и с политическими аспектами поражений освободительных проектов, то параллельное чтение двух «криков» позволяет выйти за рамки сравнений в терминах иллюстративной аналогии. Так как «старое» кино, согласно Делёзу, продолжающему здесь исследования Сержа Данея и Поля Вирилио, поставило себя под сомнение<sup>15</sup>, то на-

12. Делёз Ж. Кино. С. 482.

13. Kovács A. B. The Film History of Thought // The Brain Is the Screen. P. 155–156.

14. Дело не только в том, что Делёз уделяет существенное внимание фильмам Акерман и Дюрас на страницах своей книги, но в первую очередь в том, что их фильмы полностью соответствуют критериям нового кино «образа-времени».

15. Ср.: «Отходную амбициям „старинного кино“ пропели не (или не только) заурядность и пошлость его будничной продукции; с большим успехом

дежды, возложенные на новое кино, — это надежды одновременно философские и политические. А фигура «крика», которая в 1980 году понадобилась одновременно Делёзу и Серто, — это точка встречи проблематики, связывающей воедино вопросы (1) об аффекте/страсти, (2) о практиках власти и (3) о связи между ними, реализуемой посредством определенного механизма мышления. «Крик», который раздался в 1980 году, получил концептуальное продолжение в 1985-м, а «Образ-время» в этом контексте следует читать как важнейший политико-философский текст Делёза.

### **Возможность Нового и проблема привычки: сенсомоторная схема как гарантия универсума консерватизма**

Как следует понимать слова Делёза, что шок открывает возможность для мышления? И почему речь идет о шоке, вызываемом именно определенными кино-образами? Чтобы прояснить эти положения, необходимо обратить внимание на то, что вопрос о мышлении ставится Делёзом в связи с проблемой Нового. Такое положение логично продолжает определение философии в терминах *творчества/создания* концептов. «Концепт есть нечто, что следует создать»<sup>16</sup>. «Концепт — это событие, а не сущность и не вещь»<sup>17</sup>. Концепт как результат мышления относится не к порядку данного, которое следует открыть и сделать видимым, а к тому, что должно быть создано, сотворено. Таким образом, в рамках этой перспективы концепт и, соответственно, философская мысль невозможны вне предварительного условия — обеспечения гарантии возможности Нового, которое представляет собой преодоление порядка данного. Именно этот аспект — обеспечение возможности Нового — составляет центральную линию проблематики «Образ-времени», вокруг которой выстраиваются онтологический и политический аргументы Делёза. Однако, чтобы понять, откуда берется запрос на обеспечение возможности Нового, необходимо предварительно уяснить, что, согласно Делёзу, является для него препятствием. А для этого требуется последовательно прочесть выводы из первого тома «Кино» — «Образ-движения».

это сделала Лени Рифеншталь, а уж она-то посредственностью не была» (Делёз Ж. Кино. С. 478).

16. Он же. Лекции о Лейбнице. С. 15.

17. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер с фр. С. Зенкина. М.: Академический проект, 2009. С. 27.

«Образ-движение» представляет собой реализацию основных идей Анри Бергсона в условиях «века кино». Анализ опыта просмотра фильмов поставлен Делёзом в контекст проблематики опыта времени и роли памяти так, как их определил Бергсон, что позволяет подойти к феномену кинематографа с точки зрения его возможностей в деле формирования (сознания) современного субъекта. Для Делёза речь идет не столько о прояснении «природы» кино, сколько об открытии нового режима пребывания человека в мире, где есть кино, а именно о трансформациях, которые происходят с человеком в универсуме движущихся образов. Такой подход полностью следует за утверждением Бергсона о «необходимости воспитания, или образования, наших чувств»<sup>18</sup>, на основании чего кинематограф понимается как фундаментальный аппарат для подобного рода «воспитания» и «образования». Не имея возможности здесь подробно остановиться на деталях анализа из первого тома «Кино», кратко резюмируем выводы Делёза. Кризис кинематографа образа-движения, констатацией которого завершается работа, свидетельствует об опасности, сопровождающей такого рода кино с момента его появления. А именно: классический кинематограф представляет собой глобальный механизм, реализующий в невиданных ранее масштабах практику формирования/воспитания субъекта согласно логике инерции восприятия. Вопросы о формировании посредством кино восприятий определенного рода здесь достаточно, так как для Бергсона нет качественного различия между восприятием и действием<sup>19</sup>, а следовательно, воспитание определенных форм восприятия представляет собой одновременно и воспитание определенных поведенческих практик. Однако почему конституирование субъекта посредством классического кинематографа, согласно анализу Делёза, обладает консервативным зарядом?

18. Бергсон А. Материя и память // Собр. соч.: В 4 т. М.: Московский клуб, 1992. Т. 1. С. 186. Курсив автора.

19. Ср.: «В космологии, предложенной Бергсоном, реальное создается из образов, а наше восприятие соответствует отбору при помощи особого образа, каким является наше тело, тех образов, с которыми тело взаимодействует в целях своего жизненного сохранения. Стало быть, здесь наблюдается *коренное уравнивание восприятия и действия*, причем последнее рассматривается как наша сторона взаимодействия: мое действие представляет собой взаимодействие того образа, каким я являюсь, с образами мира, взятого в отношении к данному образу» (Салански Ж.-М. Бергсон и пути современной французской философии // Логос. 2009. № 3 (71). С. 29. Курсив мой. — О. Г.).

Для ответа на данный вопрос необходимо понять значение сенсомоторной схемы, которая определяет логику кинематографа образа-движения: так как классическое кино в понимании Делёза реализует и продолжает в больших масштабах логику сенсомоторных реакций на внешние возбуждения, то зритель такого кино оказывается своего рода заложником вечного настоящего.

Я называю своим настоящим мою установку по отношению к непосредственному будущему, мое непосредственно наступающее действие. Мое настоящее, следовательно, по существу сенсомоторно<sup>20</sup>.

Именно из этого положения Бергсона из «Материи и памяти» берет начало проблема (не)возможности Нового. Если вселенная классического кино становится глобальной практикой по формированию и закреплению сенсомоторных реакций, основная особенность которой заключается в ограниченности горизонта субъекта таких реакций<sup>21</sup>, то такой субъект лишен, по Бергсону–Делёзу, базовой предпосылки для творчества — возможности не предзаданного восприятия-поведения. Другими словами, кинематограф образа-движения, построенный на реализации сенсомоторных схем, представляет собой разновидность психологического детерминизма в том виде, как его определил Бергсон в работе «Опыт о непосредственных данных сознания»:

... психологический детерминизм... утверждает, что настоящее состояние сознания обуславливается предыдущими состояниями<sup>22</sup>.

Проблематично здесь не само утверждение связи настоящего с прошлым (ни Бергсон, ни Делёз связь между ними не отрицают), а линейная модель времени и логика прямых причинно-следственных связей, согласно которой некое «вчера» повторяет себя в условном «сегодня», в рамках развертывания последовательной схемы движения от точки А к точке В<sup>23</sup>. Данная форму-

20. Бергсон А. Материя и память. С. 248.

21. Ср.: «Сенсомоторный образ фактически удерживает лишь интересующие нас стороны вещи либо то, что продлевается в реакцию персонажа» (Делёз Ж. Кино. С. 340).

22. Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. С. 118.

23. Как известно, именно критика линейной модели времени и попыток описания опыта времени в пространственных категориях и составляет значительную часть аргумента Бергсона в двух первых работах.

ла психологического детерминизма, предполагающая линейное течение времени, лаконично схватывает центральную особенность классического кино и особенности его нарративных стратегий: будущее действие здесь понимается как результат прошлого воздействия, а момент настоящего оказывается местом повтора «того же самого», так как всякое действие, в свою очередь, результат «долгой привычки», сформированной более ранним воздействием.

Таким образом, вселенная классического кино в некотором роде удваивает реальность на экране, то есть переносит воображаемые проекции поведенческих моделей вовне, чтобы затем зритель в процессе просмотра их еще основательнее интериоризировал. Тем самым реализуется в глобальных масштабах практика воспитания «привычек», продлевающая инерцию восприятия и поведения посредством образов-движений, построенных согласно сенсомоторной схеме. Или, как описывает такие последствия от сенсомоторной схемы в классическом кино Делёз, прибегая к термину «клише»:

Образы непрестанно впадают в состояние клишированности, так как они вставляются в сенсомоторные цепи, организуют или же сами индуцируют эти цепи... образы для того и создаются (чтобы мы не восприняли все, чтобы клише скрыли от нас образы). Что это, цивилизация образа? Фактически — цивилизация клише, где все власти предрержащие заинтересованы в том, чтобы скрыть от нас образы — не обязательно спрятать от нас саму вещь, но обязательно спрятать некую вещь в образе<sup>24</sup>.

В этом пассаже сенсомоторная схема напрямую связана с условием закрепления *status quo* текущим властным режимом. Именно она, отвечая за консерватизм привычки, гарантирует консерватизм политического порядка. А, в свою очередь, «спрятать некую вещь в образе» — значит скрыть, сделать невозможным Новое, как нечто, что опрокидывало бы устоявшийся порядок. Однако речь не идет об утверждении некоторой сущности кино. Так же как классический кинематограф был изобретен, так, по Делёзу, возможно и открытие другого кино, не подверженного сенсомоторной схеме, которому будет под силу «выйти за рамки клише». Именно в этом месте проблема (не)возможности Нового проявляет свою связь с гипотезой шока как условия мысли.

24. Делёз Ж. Кино. С. 314.

Кино... под силу обрушить сенсомоторную связь человеческого восприятия, чтобы повернуть его в направлении ацентрированного универсума образов-движений. <...> ...создание нового... заключается в обрушении того, что сделали с нами наши привычки, потребности и лень<sup>25</sup>.

Риторика, к которой прибегает исследовательница работ Делёза о кино Паола Маратти, наглядно демонстрирует, что в попытках выйти за рамки инерционной логики образа-движения речь должна идти об определенной практике предельной деструкции сформированных поведенческих установок, «привычек». По меньшей мере некоторый «шок» для субъекта в условиях подобной деструкции связан с тем, что он лишается возможности *привычно* реагировать на заданные уже сложившимся опытом ситуации восприятия. Если, как пишет Арон Шустер, комментирующий вопрос психической индивидуации, согласно Делёзу, «мы не имеем привычки, а мы *есть* привычки»<sup>26</sup>, то обрушение сенсомоторных схем связано с нарушением у субъекта опыта целостности как мира вокруг, так и (образа) самого себя. В результате такой деструкции субъект оказывается раз-адаптирован, то есть выведен из строя натренированных реакций, обеспечивающих постоянство и повторяемость. Именно этот опыт, согласно Делёзу, опыт раз-адаптации, и предлагается современным кино, в котором происходит «не нечто более прекрасное, глубокое или истинное, а просто иное»<sup>27</sup>. Таким образом, для Делёза речь идет не об эстетической оппозиции двух типов кинематографа — классического и современного — в рамках суждения вкуса, но о ценностном различии, укорененном в специфической политической онтологии. Деструктивный характер такой онтологии является необходимой предпосылкой для открытия потенциала мышления, который в то же самое время сопряжен с опытом свободы. Поэтому «иное» современного кино, хотя и наделено раз-адаптационным эффектом, потенциально ставящим под вопрос целостность субъективности, тем не менее описывается Делёзом как несомненно позитивный и необходимый опыт. А опасность, с ним связанная<sup>28</sup>, нивелируется тем, что никакого разрушения субъективно-

25. Maratti P. Gilles Deleuze: Cinema and Philosophy. P. 40–41.

26. Schuster A. The Trouble with Pleasure: Deleuze and Psychoanalysis (Short Circuits). Cambridge, MA: The MIT Press, 2016. P. 53. Курсив автора.

27. Делёз Ж. Кино. С. 336.

28. Ср.: «Мы изобретаем саморазрушения, не смешивающиеся с влечением к смерти» (Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофре-

сти здесь не происходит, так как «субъективность никогда не бывает нашей», потому что она есть «время», то есть «виртуальное»<sup>29</sup>. Следовательно, все процессы происходят во времени, а не в субъекте, который сам всегда находится во времени.

В этом месте, в отношении оценки сенсомоторной схемы и ее роли в жизни субъекта, впервые намечается существенное расхождение Делёза с Бергсоном, которое далее будет нарастать, а завершится принципиальным разрывом. Если для автора «Материи и памяти» речь шла о формировании восприятий, способствующих повышению уровня адаптации к окружающей действительности, то для Делёза здесь гораздо важнее проблема ограничения опыта свободной и творческой жизни. Очевидно, что свободу и творчество здесь следует понимать не в индивидуалистическом и/или психологическом ключе, а как наиболее интенсивную реализацию потенциальностей, которыми наполнено виртуальное. Если для Бергсона «действовать свободно — значит вновь овладевать самим собой»<sup>30</sup>, то для Делёза проблематично именно утверждение «себя самого», а несвобода как раз и располагается на стороне самости, самоощущения субъекта. Поэтому опасность неподготовленности к жизни для Делёза менее значима, чем опасность ограничения жизненного порыва, понятого как не-индивидуальное становление. Так расхождение между философами комментирует Паола Маратти:

Для Бергсона сенсомоторное восприятие обеспечивает — легитимирует — потребности жизни, но Делёза меньше беспокоит контекст жизненных требований, чем система ценностей, которая цепляется к восприятию вещей, всегда рискуя позволить мысли скатиться к конформизму общепринятого мнения и позволить аффектам соскользнуть к предустановленным схемам<sup>31</sup>.

На угрозу конформизма мысли и предустановленных поведенческих моделей, согласно Делёзу, и реагирует кинематограф образа-времени, который обнаруживает своего врага в лице кинематографа образа-движения<sup>32</sup>. А механизм, посредством которого восприятие и, следовательно, действие вырываются из силы

ния / Пер. с фр. Я. Свирского, под науч. ред. В. Кузнецова. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. С. 265).

29. Делёз Ж. Кино. С. 383.

30. Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания. С. 151.

31. Maratti P. Gilles Deleuze: Cinema and Philosophy. P. 60.

32. Ср.: «Самый страшный враг кино — это само кино» (Ibid. P. 80).



инерции, на первый взгляд, определяется все еще в бергсоновском ключе и связывается со специфическим опытом времени. Другими словами, линейная модель последовательных детерминаций поведенческих установок должна быть подорвана таким образом, чтобы были разрушены связи между всеми его составляющими. На уровне кинематографического образа речь идет о том, что видимые и слышимые элементы должны быть разъединены, обретая предельную автономию, что находит свое воплощение в рамках вводимых Делёзом опсигнумов и сонсигнумов, то есть образов, в которых слышимое и видимое уже не находит своего продолжения в действиях. Логика подобного, на первый взгляд, абсурдистского варианта авангардизма, проявляющегося в строении кинематографа образа-времени, становится понятной, если корректно перечитать тезисы Бергсона о времени.

Великие тезисы Бергсона о времени предстают в следующем виде: прошлое сосуществует с настоящим, каким оно было; прошлое сохраняется в себе, как прошлое вообще (нехронологическое); каждый момент время расщепляется на настоящее и прошедшее, проходящее настоящее и сохраняющееся прошлое<sup>33</sup>.

Одновременное сосуществование прошлого с настоящим и расщепление каждого мгновения на настоящее и прошедшее, а именно на актуальное и виртуальное, — таковы основы современного кино, которое актуализирует открытия Бергсона о времени. Отказавшись от продлевания восприятия в рамках сенсомоторного повествования, где прошлое и настоящее разнесены во времени линейном и объединены — не синхронно, а диахронно — логикой причинно-следственных связей, современное кино задает качественно новый формат нарратива<sup>34</sup>. Кино «образа-времени» стремится удержать прошлое как виртуальное, которое в состоянии высвободить возможность для Нового, так как подобный тип образа не заменяет одни «привычки» другими, но высвобождает субъекта для состояния, которое не задается логикой

33. Делёз Ж. Кино. С. 382–383.

34. Ср.: «Оппозиция классического и современного кино означает не разрыв между повествовательным и не повествовательным (кино), но, вместо этого, различные модальности повествования. <...> Повествовательные принципы современного кино заключаются в создании возможности для реализации виртуально существующих трансцендентальных миров. Цель современного кино заключается в творении ментальных образов, которые независимы от логики практического чувственного опыта» (Kovács A. B. *The Film History of Thought*. P. 164).

«привычки» в принципе. Такой режим образа Делёз называет кристаллическим, противопоставляя его органическому образу кино образа-движения:

Актуальное оторвано от своих моторных продолжений, реальное — от своих законных связей, а виртуальное, со своей стороны, отделяется от собственных актуализаций и обретает самостоятельную ценность<sup>35</sup>.

Кино образа-времени передает движение образов в рамках логики времени так, как ее определил Бергсон, то есть как перманентное качественное изменение, которое не поддается адекватному размещению в пространстве (что и объясняет сосуществование прошлого с настоящим, а не их разнесенность во времени линейной «истории»). Таким образом, речь идет о том, чтобы развоплотить иллюзию целостного настоящего и сделать видимым то, что настоящее конститутивно двойственно, а потому, следуя за тезисами Бергсона, Делёз утверждает, что «настоящему необходимо раздваиваться»<sup>36</sup>. Эту необходимость и призвано обеспечить новое кино. Но оно оказывается травматичным, так как подобная раздвоенность для субъекта, впавшего в иллюзию своей целостности, сформированной по правилам классического повествования, скрадывается во вселенной «клише» кинематографической иллюзией «хороших образов», задающих регулярность и постоянство мира вокруг и своего в нем присутствия. Грегори Флакман комментирует этот момент:

Хорошие, моральные образы суть результат сенсомоторной схемы, которая, будучи усвоенной, гарантирует закономерность, благонадежность и видимость тотальности. <...> В таком кино действие предопределено в логике перехода от одной ситуации к другой, результатом чего становится движение традиционного повествования<sup>37</sup>.

Тогда как разъединение элементов образа, их высвобождение из-под диктата диахронии повествовательного детерминизма, нарушение у зрителя инерции восприятия путем введения его в состояние дезориентации, когда прошлое не определяет, а сосуществует с настоящим, — все это необходимо современному кино, чтобы сделать возможным противостояние консервативной тен-

35. Делёз Ж. Кино. С. 435.

36. Там же. С. 381.

37. Flaxman G. Cinema Year Zero. P. 101.

денции, которая покоится на идее непротиворечивой целостности и самотождественности. В этом контексте расщепление видимых и слышимых элементов кино-образа оказывается одним из главных орудий для противостояния такого рода тенденции. О чем пишет Делёз, обращаясь к творчеству Дюрас:

Аудиовизуальный образ как раз и формируется благодаря дизъюнкции, диссоциации визуального и звукового элементов... не формируя, однако, какого бы то ни было целого. <...> Это и есть сопротивление, возникшее благодаря крушению сенсомоторной схемы и разделяющее визуальный и звуковой образы, — но с тем большим успехом устанавливающее между ними отношения, далекие от гармонической совокупности. Маргерит Дюрас продвигалась в этом направлении все дальше и дальше: центральный фильм трилогии «Песнь об Индии» устанавливает необычное метастабильное равновесие между звуковым образом, доносящим до нас все голоса... и образом визуальным<sup>38</sup>.

В обозначенном контексте перехода-разрыва между кинематографом образа-движения к кино образа-времени «крик», о котором писал Серто, ссылаясь на *India Song* Дюрас, при первом приближении довольно сильно напоминает фигуру мысли Жана Валя из его книги о Гегеле — «крик разбитой тотальности»<sup>39</sup>. Но в делёзовской вселенной нового кино и потенциалов, им открываемых, «крик», свидетельствующий о нарушении целостности целого, оказывается знаком движения в верном направлении. То есть в сторону преодоления инерции сенсомоторной схемы, что является необходимой предпосылкой для высвобождения потенциала Нового. Дюрас, которая, по словам Делёза, «продвигалась в этом направлении все дальше и дальше», своими фильмами создала образы, делающие видимым и слышимым такое преодоление этой схемы, задающей консервативный порядок мира инерции. Но это становится возможным только при условии постановки под вопрос идеи Целого как некоторой тотальности. В результате вопрос о Целом неразрывно связан с возможностью Нового. Аналогично тому, как, согласно Делёзу, «кинематограф должен уловить не самотождественность того или иного персонажа»<sup>40</sup>, так же современное кино должно утвердить невозможность Целого как Тотального. Именно в этом месте берет начало проблематика шока, которая

38. Делёз Ж. Кино. С. 586.

39. Валь Ж. Несчастное сознание в философии Гегеля. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 112.

40. Делёз Ж. Указ. соч. С. 462.

нарушает привычное восприятие и влечет за собой реализацию потенциала мышления.

## **Целое как Открытое vs Целое как Внешнее: темпорализация разрыва**

Качественное различие между двумя типами кинематографа, по Делёзу, определяется заменой одной модели Целого на другую. Причем эта трансформация, на которую не часто обращают внимание читатели «Кино», свидетельствует о глобальном пересмотре им всей своей теории, так как данная замена указывает на отход от бергсоновской модели понимания Нового (тогда как несомненный бергсонизм делезовского проекта «Кино» обычно не ставится под вопрос). Однако здесь намечается уже не просто ценностный разрыв между Бергсоном и Делёзом, о котором было сказано выше в контексте оценки значения сенсомоторной схемы, но обозначается концептуальная пропасть между философами.

Согласно Делёзу, в условиях образа-движения концепт Целого мыслится в пределах следующей установки: «целое не дано и не задаваемо», так как «оно является Открытым и ему свойственно непрерывно изменяться или же способствовать возникновению чего-то нового, словом, длиться», то есть такое «целое есть то, что переводит множество из одного качественного состояния в другое как чистое бесперебойное становление, которое через эти состояния проходит»<sup>41</sup>.

Казалось бы, следуя лишь этим положениям, проблема Нового решена уже в первой главе «Образа-движения». Для этого вроде бы достаточно бергсоновского понятия «длительности» как процесса перманентных качественных изменений<sup>42</sup>, что требует лишь смены перспективы восприятия — с точки зрения пространства на точку зрения с позиции времени, что и составляет основное открытие первой работы Бергсона. Но такое решение проблемы Нового в действительности лишь кажущееся, поскольку в перспективе оно задает еще более непреодолимую апорию: в рамках «длительности» и, соответственно, Целого как Открытого нет никакого *порождения, создания и творения* Нового, так как оно по-

41. Делёз Ж. Кино. С. 49, 51.

42. Ср.: «Чистая длительность вполне могла бы быть только последовательностью качественных изменений, сливающихся вместе, взаимопроницающих, без ясных очертаний, без стремления занять внешнюю позицию по отношению друг к другу» (Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания. С. 94–95).

лагается частью *всегда-уже данного* — некоторым потоком бесконечного становления, к которому лишь следует адекватно подойти. Как хорошо известно, в «Опыте о непосредственных данных сознания» вопрос о свободе решается именно сменой режима восприятия наличного положения, тогда как необходимость что-либо качественно менять, например бороться за состояние свободы, отсутствует: «свобода есть факт, и к тому же самый ясный среди всех установленных фактов»<sup>43</sup>. Соответственно, так как «сама суть длительности и движения, какими они предстают нашему сознанию, заключается в процессе непрерывного становления»<sup>44</sup>, то становление такого рода плохо сочетается с делезовской установкой на создание, творение Нового. Таким образом, Новое в перспективе Целого как Открытого — ложное решение задачи, если принимать во внимание горизонт проекта Делёза: философия как создание концептов и политика как практика воли к власти. «Становление — это потенция ложного в жизни, или воля к власти»<sup>45</sup>. А такое становление существенно отличается от бергсоновского, потому что никак не может сочетаться с установкой на принятие данного и, в частности, восприятия состояния свободы в качестве факта.

Не удивительно, что именно в этом месте мысль Делёза колеблется особенно заметно<sup>46</sup>, так как порой создается впечатление, что он близок к тому, чтобы довольствоваться бергсоновским способом решения проблемы<sup>47</sup>. Но именно выделение в рамках

43. Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания. С. 146.

44. Там же. С. 101.

45. Делёз Ж. Кино. С. 452.

46. Это колебание особенно заметно в стремлении сгладить разрыв и противоречия между двумя моделями Целого. Ср.: «Мы не стали бы утверждать, что существует большое различие между тем, что мы говорим теперь, *целое есть внешнее*, и тем, что мы говорили о классическом кино — *целое есть открытое*» (Там же. С. 495. Курсив автора). Пытаясь объяснить такой переход тем, что в первом случае речь идет о косвенной репрезентации времени, а во втором — о прямой, Делёз лишь смягчает оппозицию между двумя типами кино-образов, которую он уже задал и которая не может быть описана языком взаимодополнения, так как выводы всей его работы приводят к утверждению антагонизма между ними и к такой позиции, согласно которой «придется отказаться от образа-движения» (Там же. С. 596).

47. Отдельные версии современного делезианства, даже напрямую не отсылая к Бергсону, продолжают именно эту линию аргументации, утверждая возможность Нового как того, что является порядком всегда-уже данного в пределах субъективной реальности. Так, например, Стивен Шавиро, выстраивая концепцию эстетики как первой философии, прочитывает

анализа кинематографа двух логик образов — образа-движения и образа-времени — позволяет ему избежать «ложного движения» по направлению к иллюзорному (воображаемому) способу решения проблемы Нового (онтологический аспект) и проблемы Свободы (политический аспект). Переводя на язык актуальной современной теории, Делёз, встающий на сторону кинематографа образа-времени и тем самым преодолевающий, если воспользоваться образом Рэя Брассье, «самодовольный аффирмативистский консенсус современной теории», частным случаем которого выступает «витализм» Бергсона, — это «Темный Делёз».

Таким образом, Целое как Открытое, понятое на основе бергсоновской «длительности», оказывается тупиковым решением проблемы Нового. Формально об этом свидетельствует и критика кинематографа образ-движения вообще, который разоблачается как проводник фашизма<sup>48</sup>, и довольно резкий переход в районе пятой главы второго тома «Кино», когда речь о Бергсоне прекращается и ему на смену приходят Морис Бланшо и Антонен Арто, а вместе с этим — понятие Целого как Внешнего. Но что значит Целое как Внешнее, противопоставленное Целому как Открытому?

Согласно Делёзу, такое Целое определяется не как процесс постоянной открытой тотализации по модели длительности Бергсона, но, напротив, как «зазор между двумя образами»<sup>49</sup>. Если кинематограф образа-движения, построенный на основе сенсомоторных схем, сделал возможным Целое как Открытое, то современное кино стремится установить выход вовне тотальности, в направлении Внешнего, другим именем которого оказывается разрыв.

Целое в кино непрестанно творилось, интериоризируя объекты и экстериоризируясь в образах сообразно закону двойного при-

наследие Альфреда Норта Уайтхеда именно в этом ракурсе делезианской мысли. Ср.: «Каждая субъективная форма отличается от других; ни один субъект не ощущает данного ему точно тем же способом, что и другой. Это означает, помимо прочего, что *новизна* является функцией *способа (tapner)*, а не сущности» (*Шавиро С.* Вне критериев. Кант, Уайтхед, Делёз и эстетика / Пер. с англ. О. С. Мышкина. Пермь: Гиле Пресс, 2018. С. 76).

48. Ср.: «Массовое искусство, обращение к массам, которое не должно было бы отделяться от доступности кино массам, ставшим его подлинным субъектом, — упало до уровня пропаганды и государственного манипулирования, своеобразного фашизма». Для Делёза в случае с кинематографом образа-движения речь идет о сочетании «посредственности продукции и ее фашистского характера» (*Делёз Ж.* Кино. С. 477–478).

49. Там же. С. 495. Курсив автора.

тяжения. Это был процесс постоянной открытой тотализации, обуславливавшей монтаж или мыслительные потенции. Совсем иное дело сказать: «целое есть внешнее». Ибо прежде всего вопрос уже не касается ассоциации или притяжения образов. <...> Когда дан один образ, речь идет о том, чтобы выбрать другой образ, который индуцирует *зазор* между ними<sup>50</sup>.

Чтобы прояснить столь неожиданный переход от пластичной логики становления в духе Бергсона к логике цезуры, разрыва, которая разворачивается с опорой на Арто и Бланшо (в прочтении Фуко), необходимо предварительно уточнить, в чем именно заключается опасность Целого как Открытого. Одно из самых темных мест проекта «Кино» — это неочевидная трансформация общей линии повествования из «опыта классификации образов и знаков»<sup>51</sup> в проект радикальной политической философии, в рамках которого кинематограф описывается не только как поле новых возможностей, но и как одна из главных угроз современности. В первом томе «Кино» Делёз показал, что открытие движения посредством появления образов-движений, то есть в результате изобретения классического кино, сделало возможным пробуждение в человеке «духовного автомата», а именно машинной «природы» работы сознания.

Художественная сущность образа реализуется лишь в тех случаях, когда движение делается автоматическим, *мысль претерпевает шок, в коре мозга начинаются вибрации, нервная и церебральная система задеваются непосредственно*. Поскольку кинематографический образ «совершает» движение сам, поскольку он делает то, чего другие виды искусств лишь требуют (или о чем говорят), он вбирает в себя сущность прочих искусств, становится их наследником, использует образы другого рода в собственном режиме, наделяет мощью то, что было лишь возможностью. *Автоматическое движение пробуждает в нас духовный автомат*<sup>52</sup>.

Именно это пробуждение сопряжено с наибольшей опасностью, так как в текущих условиях, в универсуме тотального кинематографа образа-движения, «духовный автомат стал автоматом фашистским»<sup>53</sup>. Соответственно, аналогично тому, как Делёз раз-

50. Делёз Ж. Кино. С. 495–496. Курсив автора.

51. Там же. С. 39.

52. Там же. С. 468. Курсив автора.

53. Там же. С. 478.

личает два вида Целого, следует говорить и о двух видах шока. Первый вызывается фактом автоматического движения самого по себе, которое изобретается кинематографом, тогда как второй вид шока связан с нарушением плавности потока движения такого рода, то есть с разрушением сенсомоторной схемы. Если «столкновение (шок) есть сама форма передачи движения в образе»<sup>54</sup>, то одного лишь шока недостаточно, чтобы сделать «логические возможности» мысли действительными. Здесь мысль Делёза оказывается предельно близка к зоне перманентного самоотрицания, существенного концептуального противоречия, о чем свидетельствует переход к скорее оценочным, нежели рациональным, суждениям.

В плохом кино шок смешивался с фигуративным насилием изображаемого вместо того, чтобы достигать иного рода насилия, свойственного образу-движению, распространяющему свои вибрации в движущейся последовательности, которая пронизывает и зрителей<sup>55</sup>.

Сама фигура «плохого кино» требует некоторой оппозиции с «хорошим кино». Но такое движение мысли заставило бы Делёза обратиться к диалектическому способу решения проблемы, чего он настойчиво пытается избежать. Соответственно, ему необходимо найти иной выход, которым и оказывается вольное, «монструозное» прочтение концепта Внешнего у Бланшо и опыта преодоления «фигуративного» насилия у Арто. Арто обеспечивает Делёзу совершенно иное решение проблемы Нового, так как «шок» создателя «театра жестокости» направлен не на констатацию данного, но на предельное перманентное утверждение необходимости мысли, находящейся в бесконечном (само)изобретении: «мысль не может функционировать иначе как рождаясь»<sup>56</sup>. Однако подобное рождение призвано свидетельствовать не о власти новорожденной мысли, но, напротив, о ее бессилии, а «это имеет гораздо большую важность, чем грезы: невозможность быть и немощь, кроющаяся в недрах мысли»<sup>57</sup>. «Крик» мысли, раздающийся при ее рождении, указывает не на некоторое ее содержание (речь идет не о мысли *о*), но на неспособность всякого содержания удержать себя в процессе мышления. Именно этим объясняется ра-

54. Делёз Ж. Кино. С. 470.

55. Там же. С. 469.

56. Там же. С. 479.

57. Там же. С. 480.



дикальность перехода (разрыв) от Целого как Открытого (в этой перспективе речь могла бы идти о своего рода постмодернистском самолюбовании множества мыслей, утверждающих свое право быть) к Целому как Внешнему, лишаящему обоснованности такого рода впадение в иллюзию легкости мышления в модусе данного. Или, как пишет Делёз, «греза — чересчур легкое решение „проблемы“ мысли»<sup>58</sup>. Таким образом, лишь в условиях Целого как Внешнего возможно порождение мысли о собственном бессилии, так как «сокровенная реальность (мозга) — не Целое, а, напротив, трещина и пробоина»<sup>59</sup>.

Помимо опыта Арто, Делёз обращается к Бланшо, прочитанному через Фуко и сознательно превратно понятому<sup>60</sup>. Это необходимо для реализации сразу двух линий аргументации. Во-первых, утверждение необходимости разрыва между образами как условие разрушения сенсомоторной схемы<sup>61</sup>. А во-вторых, утверждение предельного материализма происходящего<sup>62</sup>, что означает утверждение разрыва посредством конститутивной связи мышления с телом, которое является образом-разрывом (а не образом разрыва!). Тело здесь понимается как нередуцируемый остаток, который вместе с тем является условием возможности мысли и, следовательно, Нового.

Тело... это то, куда она (мысль. — О. Г.) погружается или должна погрузиться, чтобы достичь немислимого, то есть жизни. Тело

58. Делёз Ж. Кино. С. 479.

59. Там же. С. 481.

60. Мари-Клэр Ропар Вюемиер в статье «Образ или время? Мысль о Внешнем в „Образе-времени“ (Делёз и Бланшо)» убедительно показывает и переход от Бергсона к Бланшо, и то, что «недопонимание Бланшо вряд ли значимо, так как в действительности оно чрезвычайно интересно». Хотя ее выводы отличаются от нашей линии аргументации, это исследование весьма полезно, так как позволяет глубже понять куда большую связь второго тома «Кино» с проблематикой посвященной Бланшо работы Фуко «Мысль о Внешнем» (*Ropars-Wuilleumier M.-C. Image or Time? The Thought of the Outside in The Time Image (Deleuze and Blanchot) // Afterimages of Gilles Deleuze's Film Philosophy / D.N. Rodowick (ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009. P. 19–23*).

61. Ср.: «Художественные образы Бланшо суть больше, чем образы, они, скорее, трансформация, перемещение, нейтральное посредничество, зазор между образами» (Фуко М. Мысль о Внешнем // Современные стратегии культурологических исследований: Труды Института европейских культур. Вып. 2 / Отв. ред. Т. А. Филиппова. М.: РГУ, 2008. С. 325).

62. Ср.: «Материальный автоматизм образов способствует возникновению мысли, приходящей извне; он навязывает эту мысль, как немислимое, нашему интеллектуальному автоматизму» (Делёз Ж. Кино. С. 495).

не мыслит, но, будучи упорным и косным в своих привычках, оно заставляет мыслить и принуждает к мысли ускользающее от мысли, жизнь. <...> Мыслить и означает учиться тому, что может не мыслящее тело, узнавать его способности, позы и повадки. Кино становится родственным духу и мысли именно через тело (даже не через посредство тела)<sup>63</sup>.

Так Делёз радикальным образом переопределяет бергсоновский витализм в совершенно ином ключе. Заимствуя значительную часть аргументации автора «Творческой эволюции», перенимая у него специфическую онтологию, понимающую материю как «совокупность образов»<sup>64</sup>, Делёз придает ей совершенно иную консистентность. Вместо гармоничного сосуществования пространственной и временной перспектив восприятия у Делёза обозначается асимметричный разрыв, который находит свое воплощение в противопоставлении образов-движений образам-времени. Мысль находится в состоянии торможения в условиях сенсомоторной схемы, которая тем прочнее, чем надежнее бесперебойность автоматизма движения. Напротив, мысль, вызванная к жизни необходимостью, есть результат проявления иррациональных разрывов, за которые и отвечает кинематограф образа-времени, построенный на разъединении своих элементов, их радикальной пересборке, влекущей за собой шок восприятия, не находящий продолжения в возможности повторения (то есть не переходящий в инерцию).

У такого решения проблемы Нового, на первый взгляд, обнаруживается существенный недостаток. Подобная схема чрезвычайно напоминает психоаналитическое решение задачи, в частности, в ее лакановской версии (фигура разрыва, трещины)<sup>65</sup>. Как

63. Делёз Ж. Кино. С. 506.

64. Ср.: «Я называю материей совокупность образов, а восприятием материи те же самые образы в их отношении к возможному действию одного определенного образа, моего тела» (Бергсон А. Материя и память. С. 169. Курсив автора). Также ср.: «В этом универсуме (универсуме Бергсона. — О. Г.) будет абсолютное совпадение между материей, светом и движением, и имя, которое Бергсон дает такому совпадению, — „образ“» (Maratti P. Gilles Deleuze: Cinema and Philosophy. P. 19).

65. Ср.: «Лакановский субъект — это субъективированная нехватка, а не отсутствующий субъект или субъект невозможности, несмотря на то что он предполагает присвоение и преодоление чисто негативного момента» (Chiesa L. Subjectivity and Otherness. A Philosophical Reading of Lacan. The MIT Press, 2007. P. 6. Курсив автора).

известно, психоаналитический подход к вопросу о мысли задает рамки ее понимания в терминах сублимации<sup>66</sup>. А потому, как кажется, делезовский образ-времени хранит не меньше опасностей. Но именно Бергсон, которого Делёз не отвергает (полностью), но «монструозным» способом дополняет, позволяет ему не впасть в субстанционализм психоаналитического толка. Арон Шустер в своей работе, посвященной прояснению сложных отношений мысли Делёза с психоанализом, пишет:

То, что делезовский бергсонизм добавляет в психоаналитическое понятие (частичных объектов. — О. Г.), — это акцент на времени; для Делёза частичные объекты суть не столько отдельные части тела, сколько *автономные темпоральные органы*. <...> Непроизвольные воспоминания — это частичные темпоральные объекты<sup>67</sup>.

Хотя, развивая свою линию аргументации, Шустер пытается преуменьшить значение разрыва между Делёзом и Лаканом, переводя понятия «разрыва» и «нехватки» последнего в терминах «чистого различия» первого<sup>68</sup>, что существенным образом лишает делезовский проект оригинального содержания, все же первичная интуиция Шустера представляется продуктивной. Темпорализация разрыва — это прием, посредством которого Делёз одновременно избегает негативизма психоанализа и не впадает в радужный витализм Бергсона. Шок, спровоцированный разрывом и влекущий за собой рождение мысли, располагается во времени, то есть в потоке становления, где прошлое и настоящее сосуществуют (тезисы Бергсона о времени). Тогда как психоаналитическая «первичная сцена» располагается в рамках линейного времени, понятого в пространственных категориях.

66. См., например, статью Фрейда «Отрицание» и комментарий к ней Жана Ипполита и Жака Лакана. Ср.: «Чтобы анализировать интеллектуальное, Фрейд показывает не то, как интеллектуальное отделяется от аффективного, а что само оно, интеллектуальное, представляет собой то особое остранение содержания, которому на несколько варварском языке вполне пристало бы именоваться сублимацией» (Устный комментарий Жана Ипполита к статье Фрейда *Verneinung* // Лакан Ж. Семинары. М.: Гнозис; Логос, 2009. Кн. 1: Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54). С. 398).

67. Schuster A. The Trouble with Pleasure: Deleuze and Psychoanalysis. P. 60. Купив автора.

68. Ibid. P. 66.

Если, по Шустеру, в лакановском психоанализе (и у притянутого сюда Делёза) «драма психической жизни состоит в процессе проживания этого разрыва и его повторения»<sup>69</sup>, то концепт образа-времени позволяет Делёзу утвердить возможность Нового по ту сторону привязки к прошлому. Такое Новое становится возможным, так как изменяется сама модель прошедшего времени, которое оказывается обширным резервуаром возможности Иного (память как виртуальное). Но для реализации этой возможности и требуется шок от встречи с Внешним: «только когда мысль принуждена необходимостью, идущей из внешнего, только тогда начинается мышление»<sup>70</sup>. Иначе говоря, речь идет о встрече с образом-разрывом — телом.

\* \* \*

В статье «Кино и Внешнее» Грегг Ламберт показал, как онтология Делёза, разработанная в «Образе-времени», связана с одним из главных политических вопросов — с вопросом идеологии. В свете вышепредложенного анализа такой переход не должен показаться неожиданным. Так, согласно Ламберту,

...размышления о внутренней механике образа-движения представляют возможность лучше понять прямую взаимосвязь между современным кино и идеологией... [а] свое наиболее аутентичное выражение проблема идеологии получает у Арто, когда он кричит: «мое тело было похищено до моего рождения»; «мой мозг используется Другим, который думает вместо меня»<sup>71</sup>.

Таким образом, проблема идеологии — это проблема «образа мысли», производимого во вселенной движущихся образов, которые и задают параметры для реакций, гарантирующих не-мысль, то есть такие образы выступают условием для невозможности мысли помыслить свое бессилие, что и влечет за собой реализацию желания нормативной тотализации.

Проблема идеологии уже имплицитно присутствовала в «образе мысли», что значит, она была скрыта в субъекте и лишь ожидала своего окончательного рождения: автоматический характер мысли как власти, также «привычная» или трансформирующая

69. Schuster A. The Trouble with Pleasure: Deleuze and Psychoanalysis. P. 66.

70. Maratti P. Gilles Deleuze: Cinema and Philosophy. P. 83.

71. Lambert G. Cinema and the Outside // The Brain Is the Screen. P. 274, 276.

сила, есть то, что интериоризируется в пределах всего субъекта и экстериоризирует субъекта как целое (государство, национальное сознание)<sup>72</sup>.

Решение вопроса об идеологии и, соответственно, выход за рамки «дисциплинарной власти», о которой писал Серто, возможны, если последовательно принять во внимание все следствия онтологического порядка вселенной движущихся образов, в которой образу-движению противопоставляется образ-время. Крик, раздающийся от шока воздействия последнего, уже лишен истерического сопровождения, так как он неразрывно сопряжен с мыслью, которая не сублимирует аффект, но его интенсифицирует.

### Библиография

- Бергсон А. Материя и память // Собр. соч.: В 4 т. М.: Московский клуб, 1992. Т. 1. С. 157–316.
- Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Собр. соч.: В 4 т. М.: Московский клуб, 1992. Т. 1. С. 50–155.
- Валь Ж. Несчастное сознание в философии Гегеля. СПб.: Владимир Даль, 2006.
- Де Серто М. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать. СПб.: ЕУСПб, 2013.
- Делёз Ж. Кино. М.: Ad Marginem, 2004.
- Делёз Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/87. М.: Ad Marginem, 2015.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический проект, 2009.
- Салански Ж.-М. Бергсон и пути современной французской философии // Логос. 2009. № 3 (71). С. 26–44.
- Устный комментарий Жана Ипполита к статье Фрейда *Verneinung* // Лакан Ж. Семинары. М.: Гнозис; Логос, 2009. Кн. 1: Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54). С. 395–406.
- Фуко М. Мысль о Внешнем // Современные стратегии культурологических исследований: Труды Института европейских культур. Вып. 2 / Отв. ред. Т. А. Филиппова. М.: РГГУ, 2008. С. 318–347.
- Шавиро С. Вне критериев. Кант, Уайтхед, Делёз и эстетика. Пермь: Гиле Пресс, 2018.
- Chiesa L. Subjectivity and Otherness. A Philosophical Reading of Lacan. Cambridge, MA; L.: The MIT Press, 2007.
- Flaxman G. Cinema Year Zero // The Brain Is the Screen. Deleuze and the Philosophy of Cinema / G. Flaxman (ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000. P. 87–108.
- Kovács A. B. The Film History of Thought // The Brain Is the Screen. Deleuze and the Philosophy of Cinema / G. Flaxman (ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000. P. 153–170.

72. Там же. P. 277.

- Lambert G. Cinema and the Outside // The Brain Is the Screen. Deleuze and the Philosophy of Cinema / G. Flaxman (ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000. P. 253–292.
- Maratti P. Gilles Deleuze: Cinema and Philosophy. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2008.
- Ropars-Wuilleumier M.-C. Image or Time? The Thought of the Outside in The Time Image (Deleuze and Blanchot) // Afterimages of Gilles Deleuze's Film Philosophy / D. N. Rodowick (ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009. P. 19–23.
- Schuster A. The Trouble with Pleasure: Deleuze and Psychoanalysis. Cambridge, MA: The MIT Press, 2016.

## HOW DOES A THOUGHT SCREAM? THE POSSIBILITY OF THE NEW AS A CONDITION OF POLITICAL ONTOLOGY IN GILLES DELEUZE'S *THE TIME-IMAGE*

OLEG GORJAINOV. Independent researcher (Samara, Russia),  
critiquefailagain@gmail.com

*Keywords:* Gilles Deleuze; political ontology; conservatism of cinema; thought as scream; cinema of “the time-image”.

The paper deals with Gilles Deleuze's *The Time-Image* not as an essay on the philosophy of cinema but as a theory of political ontology. The meaning of the concept of “scream” must first be clarified. This concept appears in Deleuze's lectures from 1980 in the context of the sequence of cinema, thought and shock from the second volume of his book *Cinema*. To indicate the immanent political significance of Deleuze's cinema studies, the article clarifies the conceptual difference between two types of cinema. The distinction between “the movement-image” and “the time-image” is examined as ontological rather than aesthetic. In particular, the paper shows the conservative effects of “classic” cinema in the context of Henri Bergson's ontology. The critical potential of modern cinema, which Deleuze considers in *The Time-Image*, is a condition for undermining the logic of “habit,” which is reproduced by the cinema of “the movement-image.” The condition for a break with this logic is the effect of shock, which is produced by the distinctive characteristics of modern cinema.

Deleuze finds the political significance of modern cinema in the context of the possibility of the New which is not predetermined by previous conditions. The rupture with the status quo is ensured by contrasting two concepts of the Whole viewed either as the Open or as the Outside. The difference between them is examined in connection with the critical distance from the ontology of Henri Bergson, which is an imaginary solution of the problem of the New and therefore the problem of conservatism in the universe of “classic” cinema. In order to identify the political significance of “the image-time,” it is necessary to indicate the constitutive role of temporal rupture in modern cinema. It is this logic that provides the effect of shock for thought and allows it to break away from permanent repetition.

DOI: 10.22394/0869-5377-2020-5-103-128

### References

- Bergson H. *Materiia i pamiat'* [Matière et mémoire]. *Sobr. soch.:* V 4 t. [Collected Works: In 4 vols], Moscow, Moskovskii klub, 1992, vol. 1, pp. 157–316.
- Bergson H. *Opyt o neposredstvennykh dannykh soznaniia* [Essai sur les données immédiates de la conscience]. *Sobr. soch.:* V 4 t. [Collected Works: In 4 vols], Moscow, Moskovskii klub, 1992, vol. 1, pp. 50–155.
- Chiesa L. *Subjectivity and Otherness. A Philosophical Reading of Lacan*, Cambridge, MA, London, The MIT Press, 2007.
- De Certeau M. *Izobretenie povsednevnosti. 1. Iskustvo delat'* [L'invention du quotidien. Tome 1, Arts de faire], Saint Petersburg, EUSPb, 2013.
- Deleuze G. *Kino* [Cinema], Moscow, Ad Marginem, 2004.
- Deleuze G. *Lektsii o Leibnitse. 1980, 1986/87* [Lectures on Leibniz. 1980, 1986/87], Moscow, Ad Marginem, 2015.
- Deleuze G., Guattari F. *Chto takoe filsofiia?* [Qu'est-ce que la philosophie?], Moscow, Akademicheskii proekt, 2009.

- Deleuze G., Guattari F. *Tysiacha plato: Kapitalizm i shizofreniia* [Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie], Yekaterinburg, Moscow, U-Faktoriia, Astrel', 2010.
- Flaxman G. Cinema Year Zero. *The Brain Is the Screen. Deleuze and the Philosophy of Cinema* (ed. G. Flaxman), Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000, pp. 87–108.
- Foucault M. Mysl' o Vneshnem [La pensée du dehors]. *Sovremennye strategii kul'turologicheskikh issledovani: Trudy Instituta evropeiskikh kul'tur. Vyp. 2* [Contemporary Strategies of Cultural Studies: Works of Institute of European Cultures. Iss. 2] (ed. T. A. Filippova), Moscow, RSUH, 2008, pp. 318–347.
- Kovács A. B. The Film History of Thought. *The Brain Is the Screen. Deleuze and the Philosophy of Cinema* (ed. G. Flaxman), Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000, pp. 153–170.
- Lambert G. Cinema and the Outside. *The Brain Is the Screen. Deleuze and the Philosophy of Cinema* (ed. G. Flaxman), Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000, pp. 253–292.
- Maratti P. *Gilles Deleuze: Cinema and Philosophy*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2008.
- Ropars-Wuilleumier M.-C. Image or Time? The Thought of the Outside in The Time Image (Deleuze and Blanchot). *Afterimages of Gilles Deleuze's Film Philosophy* (ed. D. N. Rodowick), Minneapolis, University of Minnesota Press, 2009, pp. 19–23.
- Salanskis J.-M. Bergson i puti sovremennoi frantsuzskoi filosofii [Bergson and the Paths of Contemporary French Philosophy]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and Literary Journal], 2009, no. 3 (71), pp. 26–44.
- Schuster A. *The Trouble with Pleasure: Deleuze and Psychoanalysis*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2016.
- Shaviro S. *Vne kriteriev. Kant, Uaitkhed, Delez i estetika* [Without Criteria. Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics], Perm, Hyle Press, 2018.
- Ustnyi kommentarii Zhana Ippolita k stat'e Freida "Verneinung" [Commentaire parlé sur la Verneinung de Freud, par Jean Hyppolite]. In: Lacan J. *Seminary* [Le séminaire], Moscow, Gnozis, Logos, 2009. Kn. 1: Raboty Freida po tekhnike psikhoanaliza (1953/54) [Livre 1: Les Ecrits techniques de Freud 1953–1954], pp. 395–406.
- Wahl J. *Neschastnoe soznanie v filosofii Gegelia* [Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel], Saint Petersburg, Vladimir Dal', 2006.



# Что не так с теорией ассамбляжей?

ВАЛЕРИЙ ШЕВЧЕНКО

Преподаватель, факультет социальных наук, Московская высшая школа социальных и экономических наук (МВШСЭН). Адрес: 125009, Москва, Газетный пер., 3–5. E-mail: valerii.s.shevchenko@gmail.com.

*Ключевые слова:* Мануэль Деланда; ассамбляж; плоская онтология; эмерджентность; онтологическая зависимость; система; структурный реализм.

В статье обсуждается теория ассамбляжей Мануэля Деланда. Автор показывает, что концепция плоской онтологии и идея эмерджентности, ключевые для этой теории, несовместимы друг с другом. В начале статьи обрисовывается философский контекст теории ассамбляжей — кратко обсуждаются трактовки идей Жюлья Делёза, затем разбирается реконструкция онтологии Делёза, проделанная Деланда и послужившая концептуальной основой для теории ассамбляжей. Далее автор артикулирует проблемы этой реконструкции, в частности конвертацию научной онтологии динамических систем в метафизику. Вместе с универсализацией экстериторных (внешних) отношений она порождает множество концептуальных изъянов: от редукционистского регресса и мереологического атомизма до игнорирования отношений необходимости между ассамбляжами.

Последнее — ключевое при рассмотрении теории ассамбляжей. Деланда трактует понятие эмерджентности как продукт экстериторных отношений, игнорируя интериорные (внутренние) отношения. Тем самым он

отказывается рассматривать ассамбляжи как онтологически зависимые друг от друга. Наличие интериорных отношений между частями ассамбляжей предполагает, что каузальные взаимодействия между этими частями не только и не столько логически или хронологически предшествуют ассамбляжу с эмерджентными свойствами. Они предшествуют ассамбляжу трансцендентально, выступая условиями его возможности. Это предполагает наличие онтологической зависимости между частями и ассамбляжем. Подобная зависимость предполагает иерархическую структуру мира, где для существования целого необходимо существование частей. Такая структура несовместима с концепцией плоской онтологии. Далее в статье обсуждаются импликации эпистемологических проблем теории ассамбляжей и рассматривается позиция, логически следующая из их решения, — онтический структурный реализм Джеймса Ледимена и Дона Росса, где все существующее исчерпывается отношениями, которые могут быть выражены математически.

## 1. Введение

**П**ОПЫТКИ преодолеть «нововременное» размежевание природы и культуры<sup>1</sup> можно сгруппировать под общим названием «новый материализм». Для этого направления, появившегося во второй половине 1990-х годов, характерны отказ от дуализмов, имплицитированных «великим расколом», и развитие монистического мышления о мире<sup>2</sup>. Постановка дихотомий под вопрос и поиск их оснований — главный принцип теоретической логики «нового материализма». Его представители используют разные теоретические ресурсы для защиты этого принципа, в основном реляционную онтологию Альфреда Норта Уайтхеда<sup>3</sup> и «машинную» онтологию Жюль Делёза<sup>4</sup>.

Один из родоначальников нового материализма — философ Мануэль Деланда. Он развивает идеи Делёза и трактует их в реалистическом ключе. Теория ассамбляжей<sup>5</sup> — проект Деланда, выросший из его последовательной реконструкции онтологической системы Делёза<sup>6</sup>. В основе лежит антиэссенциалистская метафи-

Автор выражает благодарность Виталию Долгорукову за помощь в построении логических формул.

1. *Latour B. We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012 [1993].
2. *Van der Tuin I., Dolphijn R. The Transversality of New Materialism // Women: A Cultural Review*. 2010. Vol. 21. № 2. P. 153.
3. См.: *Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию*. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014; *Шавиро С. Вне критериев: Кант, Уайтхед, Делёз и эстетика*. Пермь: Гиле Пресс, 2018; *Stengers I. Thinking With Whitehead: A Free and Wild Creation of Concepts*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.
4. См.: *Беннетт Д. Пульсирующая материя*. Пермь: Гиле Пресс, 2018; *Деланда М. Новая философия общества. Теория ассамбляжей и социальная сложность*. Пермь: Гиле Пресс, 2018; *Шавиро С. Указ. соч.*; *Braidotti R. Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press, 2002.
5. *Деланда М. Новая философия общества; DeLanda M. Assemblage Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
6. *Idem. Intensive Science and Virtual Philosophy*. L.; N.Y.: Bloomsbury, 2013 [2002].

зика, которая преодолевает дихотомию части и целого с помощью понятия ассамбляжа. Им обозначаются целостности, «для которых характерны отношения экстерности»<sup>7</sup> — внешние, не-необходимые отношения. Составные части одного ассамбляжа могут без какого-либо ущерба быть извлечены из него и помещены в состав другого. Гетерогенные, то есть качественно отличающиеся друг от друга, части ассамбляжа обладают автономией как по отношению к нему самому, так и по отношению друг к другу. Помимо этого, «сборка» ассамбляжей — исторически контингентный процесс, отрицающий отношения необходимости и тотализации. Это позволяет Деланда назвать свою онтологию «плоской» и означает, что все ассамбляжи и их элементы находятся на одной плоскости. Они равны в своей контингентности, и ни один из них не является более необходимым. Любые ассамбляжи и их элементы могут стать связанными друг с другом «в качестве результата их коэволюции»<sup>8</sup>.

Идея эмерджентности, согласно которой свойства ассамбляжа не сводимы к свойствам его элементов, помогает Деланда избежать редукционизма, прежде всего атомизма и холизма<sup>9</sup>. Идея морфогенеза, предполагающая исторически контингентное становление ассамбляжа, помогает избежать эссенциализма — представления, согласно которому сущие (*entities*) обладают некоторой трансцендентной сущностью (*essence*), в частности принадлежностью к естественному виду. Оба эти положения связаны с делезианской идеей унивокальности бытия, выражающей «избыток различия, „общего“ для всех сущих»<sup>10</sup>. Также Жиль Делёз и Феликс Гваттари формулируют ее как «плюрализм = монизм»<sup>11</sup>, что означает, что различие-в-себе — универсальный онтологический принцип. Он предшествует любой репрезентации и является *до-индивидуальным*. Для обозначения этой идеи Делёз использует несколько терминов: ризома, ассамбляж, множественность и др.

Деланда реконструирует онтологическую систему Делёза по лекалам аналитической философии. В своей реконструк-

7. Деланда М. Новая философия общества. С. 20.

8. Там же. С. 21.

9. Как будет показано далее, это не решает проблему атомизма.

10. *Widder N.* John Duns Scotus // *Deleuze's Philosophical Lineage* / G. Jones, J. Roffe (eds). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009. P. 27–28.

11. Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. С. 37.

ции он дает математически и естественно-научно фундированную экспликацию философии Делёза, сосредоточенную вокруг понятия множественности (*multiplicity*)<sup>12</sup>. В последующих своих работах Деланда работает уже с понятием ассамбляжа. В обоих случаях понятия проходят путь от использования в качестве *explanandum* к использованию в качестве *explanans*. От объясняемого — к объясняющему.

Чтобы артикулировать проблему, нужно ввести различие научной и философской онтологии. Первая — изучение базовых онтологических единиц: того, *что* есть в той или иной научной дисциплине. Вторая — изучение того, что *есть* общего у всех онтологических единиц, или каково это — быть?<sup>13</sup> Если научная онтология связана с поиском сущих и структур, изучаемых научными дисциплинами, то философская онтология имеет дело с поиском и разработкой исчерпывающей классификации сущих, консистентных друг другу<sup>14</sup>. Другими словами, это метафизика.

В реконструкции Деланда эксплицирует аргументы Делёза с помощью ресурсов, которые, по его словам, использует сам Делёз: дифференциальной геометрии, теории групп и теории динамических систем. Из них он заимствует элементы научной онтологии и переносит в философскую онтологию, подменяя вопрос «*что* есть?» вопросом «*что* общего у того, что *есть*?». Множественность сначала играет роль *explanandum* и объясняется с помощью понятий научных дисциплин, а после — *explanans*, которым объясняются научные и социальные феномены. Деланда производит универсализацию используемых им научных онтологий, в частности теории динамических систем и популяционной биологии<sup>15</sup>, добавляя научным понятиям метафизическое измерение.

12. DeLanda M. Intensive Science and Virtual Philosophy.

13. Lawson T. A Conception of Ontology. Mimeograph, University of Cambridge, 2004. P. 1.

14. Ibid. P. 4.

15. Подобную универсализацию отмечает Питер Вульфиндейл: «Плоская онтология Деланда — это радикальный эксперимент в онтологической уникальности, попытка универсализации теории динамических систем через популяционную теорию, имеющая своей целью переосмысление индивидов как интенсивных индексов внутри унитарной каузально-мереологической связи взаимно ограничивающих процессов» (*Wolfendale P. Object Oriented Philosophy: The Noumenon's New Clothes. Falmouth: Lulu Press, 2014. P. 282. Курсив мой*).

Нелегитимность такой конвертации состоит в том, что между онтологическими плоскостями науки и метафизики существует посредник в виде понятия множественности (или ассамбляжа), который наделяется свойствами физических объектов и используется как базовая онтологическая единица в метафизике. Даже если интенция Деланда имела натуралистический характер<sup>16</sup>, его метафизика — псевдонатуралистическая. Она не заинтересована в согласованности с современной естественной наукой и вместо этого лишь прикрывает философские интуиции Делёза научными понятиями.

Если в случае Делёза понятия, заимствованные из естественно-научных дисциплин, вполне могли использоваться как метафоры, то Деланда отвергает метафоричность и стремится дать понятиям техническое определение<sup>17</sup>. Реконструкция Деланда подверглась критике за реификацию научной онтологии динамических систем и за «откат» мысли Делёза к репрезентативному мышлению, которого последний стремился избежать. Деланда делает теорию динамических систем привилегированной областью, в которой репрезентация, по его мнению, не является репрезентацией<sup>18</sup>.

Теория ассамбляжей как логическое продолжение реконструкции онтологии Делёза становится неконсистентной — эмерджентная онтология не может быть плоской. Элементы ассамбляжа предшествуют ему не только и не столько логически и хронологически, сколько *трансцендентально* — они служат условиями его возможности, поскольку каузальное взаимодействие элементов ассамбляжа необходимо для его становления.

Деланда утверждает, что различие между ассамбляжами «межличностная сеть» и «город» заключается *исключительно* в пространственно-временном масштабе их функционирования<sup>19</sup>. Однако он упускает, что без «межличностной сети» не может быть «города». Историческая уникальность ассамбляжа ничего не сообщает о характере его связи с другими ассамбляжами. Между «сетью» и «городом» есть асимметричная зависимость, потому что межличностная сеть онтологически возможна без города, а го-

16. В частности, это заметно в статье: DeLanda M. Emergence, Causality, Realism // The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism / L. Bryant et al. (eds). Melbourne: re.press, 2011.

17. DeLanda M. Intensive Science and Virtual Philosophy. P. 20.

18. Welchman A. Deleuze's Post-Critical Metaphysics // Symposium. 2009. Vol. 13. № 2. P. 25–54.

19. DeLanda M. Assemblage Theory. P. 13.

род без сети — нет. Если популяция межличностных сетей, взаимодействующих друг с другом, представляет собой необходимое условие появления города как эмерджентного существа, то город не служит таким необходимым условием для появления популяции сетей. Поскольку эти сущие состоят в отношениях *онтологической зависимости*, они не могут находиться на одной онтологической плоскости и быть равными друг другу в своей контингентности — одно из них более необходимо.

Деланда отказывается исследовать условия возможности того или иного ассамбляжа, вместо этого постулируя каузальное взаимодействие его элементов как предшествующее его индивидуации. Именно в зазоре между логико-хронологическим и трансцендентальным пониманием ассамбляжей локализована проблема теории ассамбляжей.

Чтобы ее рассмотреть, нужно обратиться к теории онтологической зависимости и мерееологии — логической теории отношений части и целого. После этого будут рассмотрены возможные способы преодоления проблем теории ассамбляжей и импликации для использования ее как прикладной концептуализации в эмпирических исследованиях. Однако сначала нужно обратиться к философскому контексту мысли Деланда и рассмотреть источник его теоретических ресурсов — онтологию Делёза, — чтобы понять логику теории ассамбляжей.

## 2. Философский контекст теории ассамбляжей

Рецепцию философии Делёза нельзя назвать консистентной. Существует как минимум две ее трактовки — трансцендентально-идеалистическая и трансцендентально-материалистическая<sup>20</sup>. Обе связаны с кантианским трансцендентализмом, который переосмысляет Делёз. Однако не все его интерпретаторы признают связь идей Делёза и Иммануила Канта. Например, Ален Бадью считает Делёза докритическим метафизиком, рассматривающим вещи как данные, а не как производимые<sup>21</sup>. Это не так, поскольку Делёз переосмысляет кантианское понятие синтеза и расцепляет его с субъектом<sup>22</sup>.

20. *Welchman A. Deleuze's Post-Critical Metaphysics.* P. 27.

21. *Бадью А. Делёз. Шум бытия.* М.: Прагматика культуры; Логос-Альтера, 2004. С. 95.

22. *Welchman A. Op. cit.* P. 32.

С точки зрения Канта, синтез представляет собой «действие, состоящее в присоединении друг к другу различных представлений и в схватывании их многообразия в едином познании»<sup>23</sup>. Синтез предшествует познанию, выступая условием его возможности. Это говорит о его отделенности от любого суждения. Делёз обращает внимание на зазор между синтезом и суждением и критикует Канта за модель «распознавания объектов», согласно которой трансцендентальные условия познания легитимируют лишь то, что сами же определяют. В результате продукты трансцендентального производства вытесняют и заглушивают его же процессы<sup>24</sup>. Если ранний Делёз решает проблему синтеза, оставляя его в рамках опыта субъекта и укоренения *во времени*<sup>25</sup>, то поздний делает это по-другому — расцепляя синтез и темпоральность. Это позволяет говорить не о синтезе репрезентаций *в опыте*, но о синтезе *реального*, который создает разные темпоральности<sup>26</sup>. В таком смысле условия трансцендентального производства создаются одновременно с его процессами.

Именно апелляция к опыту и укоренение его во времени позволяют трактовать Делёза как феноменологически ориентированного трансцендентального идеалиста. Рэй Брассье указывает, что у Делёза актуальное, или эмпирическое, — это продукт синтеза, оператором которого служит не само реальное, а его привилегированный регион — субъект в самом широком смысле<sup>27</sup>. Подобное замечание легитимно в отношении лишь некоторых работ Делёза.

Инстанция трансцендентального у Делёза называется «виртуальное». Значение трансцендентального у него и у Канта отличается. Для обоих актуальное, существующее *de facto*, подчиняется условиям, существующим *de jure*. Однако кантианское *de jure* не характеризуется динамическим стремлением к своей актуализации — *in virtu*<sup>28</sup>. Виртуальное не имеет формы субъективности вроде трансцендентального единства апперцепции и не определяет обязательную форму всего возможного опыта<sup>29</sup>. Вместо

23. Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 2006. Т. 2. Ч. 1. С. 169.

24. Welchman A. Deleuze's Post-Critical Metaphysics. P. 36.

25. Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998.

26. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.

27. Brassier R. Nihil Unbound. Houndsmills: Palgrave Macmillan, 2007. P. 201.

28. Boudas C. V. Deleuze-Bergson: An Ontology of the Virtual // Deleuze: A Critical Reader / P. Patton (ed.). Oxford: Blackwell, 1996. P. 88.

29. Шавиро С. Вне критериев: Кант, Делёз, Уайтхед и эстетика. С. 53.

этого оно представляет собой «безличное и до-индивидуальное трансцендентальное поле»<sup>30</sup> или *структуру пространства возможностей*<sup>31</sup>:

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<sup>32</sup>.

Не все интерпретаторы Делёза согласны с такой трактовкой, по-разному воспринимая используемые им математические интуиции и термины. Некоторые авторы считают, что для Делёза множественность — это не-метрическое, континуальное пространство, внутри которого некая топологическая фигура в определенный момент времени есть единственная точка<sup>33</sup>. Подобное понимание выходит за пределы математического значения многообразия как  $n$ -мерной поверхности. Это не совсем верно, поскольку сам Делёз, обсуждая понятие множественности в философии Анри Бергсона, указывает на математические интуиции Бернхарда Римана, к которым обращался Бергсон. Делёз замечает, что Риман выделил дискретные и непрерывные многообразия: первые содержат принцип своей метрики в себе, а вторые — в чем-то внешнем<sup>34</sup>. Однако, как замечает Делёз, Бергсон придает этим понятиям несколько иные значения. В частности, у него непрерывные множественности связаны с темпоральностью, а у Делёза — нет.

Из-за того что Деланда в своей реконструкции опирается на ранние работы Делёза, он трактует множественность как математическое понятие риманова многообразия, исключая из внимания нестыковки с обозначенной выше проблемой темпоральности. Также он настаивает, что онтология Делёза глубоко математична и что Делёз рассчитывает на знакомство своих читателей с теорией групп, теорией динамических систем и топологией, которые нужны, чтобы понять смысл его теоретических конструкций. Все усложняется тем, считает Деланда, что аргументы Делёза

30. Делёз Ж. Логика смысла. М.: Академический проект, 2011. С. 319.

31. DeLanda M. Intensive Science and Virtual Philosophy. P. 3.

32. Делёз Ж. Различие и повторение. С. 256.

33. Martin L., Secor A. J. Towards a Post-Mathematical Topology // Progress in Human Geography. 2014. Vol. 38. № 3. P. 424.

34. Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность. Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001. С. 253.



представлены в настолько сжатом виде, что допускают двусмысленную интерпретацию<sup>35</sup>.

Некоторые исследователи видят ошибку в такой прямолинейной трактовке понятий Делёза. Физикалистская интерпретация сводит его философскую онтологию к научной онтологии динамических систем и редуцирует вновь эмансипированное трансцендентальное производство к эмпирическому. Это означает откат к репрезентативному мышлению<sup>36</sup>.

*Множественность* — альтернатива сущности и, по мнению Деланда, базовый элемент модели трансцендентального производства, развиваемой Делёзом. В подобной логике любой естественный вид определяется не сущностными характеристиками, гарантирующими его идентичность, а морфогенетическим процессом, приведшим его к своему нынешнему состоянию. Деланда стремится отбросить метафоричность в обсуждении понятий Делёза и дать им строгое, математически фундированное определение, что он и делает, предваряя это следующей линией аргументации.

Как замечает Деланда, множественность имеет свойства риманова многообразия — изменчивое число измерений и отсутствие внешне определенного единства, какое есть у сущностей. Взамен они содержат в себе собственный принцип метрики. Чтобы обосновать связь множественности и материального объекта, нужно установить более тесные отношения между геометрическими свойствами многообразия и свойствами морфогенетических процессов. Поэтому Деланда (вслед за Делёзом) обращается к теории динамических систем, где измерения многообразия — это независимые переменные системы. Само многообразие становится пространством возможных состояний, которые может иметь система<sup>37</sup>.

Деланда указывает, что сингулярности — это модели физических процессов с двумя независимыми переменными: положение и импульс<sup>38</sup>. Они служат *аттракторами* — множествами точек пространства состояний, направляющих систему к определенному состоянию. Разные траектории системы приводят ее к одному и тому же состоянию. Множественности, специфицируемые

35. DeLanda M. Intensive Science and Virtual Philosophy. P. xiii.

36. Welchman A. Deleuze's Post-Critical Metaphysics. P. 38.

37. DeLanda M. Op. cit. P. 5.

38. Ibidem.

распределением аттракторов, представляют собой математические множества, которые не даны изначально, а структурированы так, что постепенно определяют природу множественности<sup>39</sup>. По мере движения морфогенеза множества аттракторов и, соответственно, стабильных состояний системы сменяют друг друга, на каждом этапе представляя собой разные наборы релевантных возможных состояний. Деланда называет этот процесс постепенной дифференциацией.

Чтобы технически описать постепенную дифференциацию, Деланда обращается к теории групп, где множества состоят из трансформаций и правил их комбинации. Она классифицирует объекты по их инвариантам — по степени их симметричности. Например, если мы имеем множество операций ротации некоторого геометрического объекта на  $90^\circ$ , то и куб, и сфера сохранят инвариантность при осуществлении поворота, то есть в их положении ничего значительно не изменится. Однако при повороте на  $45^\circ$  куб потеряет симметрию, поскольку изменение его положения будет заметно. В то же время сфера сохранит свою симметрию, поскольку подобное преобразование не повлияет на нее. Деланда утверждает, что такие трансформации — это разрывы симметрии (*symmetry-breaking transition*), или бифуркации, а последовательная дифференциация множественности возможна благодаря приобретению или потере симметрии<sup>40</sup>.

Деланда особенно отмечает, что Делёз проводит четкое онтологическое различие между траекторией и пространством состояний. Первая моделирует последовательность актуальных состояний физической системы, а второе отражает *тенденции* подобных траекторий вести себя определенным образом с течением времени. Траектория актуальна, а аттракторы, структурирующие пространство состояний, *виртуальны*. Реальность виртуального — структура<sup>41</sup>, и Деланда объясняет это тем, что распределение аттракторов и их каузальная сила стабильны и повторяемы, но могут подвергаться трансформациям из-за разрушения симметрии.

Очертив область математических ресурсов, Деланда определяет множественность как *вложенное множество векторных полей, связанных друг с другом разрывами симметрий (бифуркациями)*,

39. DeLanda M. Intensive Science and Virtual Philosophy. P. 8.

40. Ibid. P. 10.

41. Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность.

а также распределениями аттракторов, определяющими каждый из вложенных уровней<sup>42</sup>. Множественность — виртуальный процесс индивидуации. Чтобы избежать реификации математических моделей и понятий, Деланда указывает, что понятия аттрактора и тенденции как неотъемлемые для определения множественности следует рассматривать не как математические репрезентации, а как до-индивидуальные метафизические сущие. Подобный ход онтологизирует теорию динамических систем, делая ее привилегированной областью метафизики. Зафиксировав это, нужно рассмотреть еще одну пару ключевых для онтологии Делёза–Деланда различий: интенсивное/экстенсивное.

Виртуальное актуализируется с помощью интенсивных процессов. Понятие «интенсивного» Делёз позаимствовал из термодинамики, где оно определяется как класс характеристик материи, отличительной чертой которых служит их условная «неделимость». Они не могут быть поделены без своего качественного изменения. Температура, давление и плотность — примеры таких характеристик. Экстенсивные характеристики — масса, площадь и объем — делимы<sup>43</sup>.

Различению интенсивного, виртуального и актуального соответствует различение *способностей*<sup>44</sup> (*capacities*), *тенденций* и *свойств* сущего. Главная способность сущих — формировать ассамбляжи:

Индивидуальный организм типично демонстрирует множество способностей формировать ассамбляжи с другими индивидуумами — органическими и неорганическими. Хороший пример — ассамбляж, формируемый идущим животным с участием твердой почвы (которая поддерживает его в качестве поверхности для ходьбы) и с гравитационным полем (которое наделяет животное определенным весом)<sup>45</sup>.

42. DeLanda M. Intensive Science and Virtual Philosophy. P. 23–24.

43. Van Wylen G. Thermodynamics. N.Y.: John Wiley & Sons, 1963. P. 16.

44. Деланда указывает на сходство понятия способности и понятия аффорданса, введенного психологом экологического направления Джеймсом Гибсоном. Однако если у Гибсона это способ когнитивной обработки объектов мира, где воспринимаются не сами объекты, а то, что с их помощью можно делать, — аффордансы, то у Деланда это модель каузальности *per se* (Gibson J. The Ecological Approach to Visual Perception. Boston: Houghton Mifflin Company, 1979. P. 15–16).

45. DeLanda M. Op. cit. P. 66.

*Способность* — коммуникативная характеристика сущего, *свойство* — его онтологическая характеристика, а *тенденция* — трансцендентальная. Интенсивное — «интерфейс» между виртуальным и актуальным, осуществляющий двусторонний трафик между ними<sup>46</sup>. Способности *реляционны* — оказание воздействия (*to affect*) симметрично принятию воздействия (*to be affected*). Для того чтобы животное могло идти по почве, она должна быть достаточно твердой. Свойства объекта ограничены, а способности — нет. Поскольку они реляционны, то зависят исключительно от свойств объектов, с которыми сталкиваются, а таких объектов может быть потенциально бесконечное количество.

Деланда производит онтологизацию коммуникативной характеристики сущего, наделяя ее каузальной силой, которая для него *всегда* контингентна. Способность — источник причинности, а в разных случаях одни и те же причины приведут к разным следствиям. Интерфейс между условиями возможности и актуальными характеристиками сущего становится ответственным и за первые, и за вторые. *Существуют только отношения*, все остальное производно от них.

Вопросы знания вторичны для Деланда по двум причинам. Во-первых, в силу унивокальности реконструируемой им онтологии Делёза, для которой различие — базовый онтологический принцип. Во-вторых, в силу описания такой онтологии в терминах теории динамических систем, где линейность причинно-следственных связей — частный случай их нелинейности. Всё, включая знание, подчиняется этой логике, и эпистемология помещается «внутри» онтологии, устраняя вопросы о пределах возможного знания<sup>47</sup>. Не существует репрезентаций — существуют лишь расходящиеся *со-актуализации* одной и той же множественности. Модель и моделируемый ей процесс изоморфны друг другу<sup>48</sup>.

46. Деланда отмечает, что, помимо актуализации виртуального, есть также обратное движение контрактуализации: если первая делает множественности постепенно дифференцирующимися, то есть движущимися к своей актуализации, то последняя извлекает плоские виртуальные множественности из актуально происходящих событий (*DeLanda M. Op. cit. P. 127–128*).

47. Brassier R. *Deleveling: Against 'Flat Ontologies'* // *Onder invloed: Wijzgerig festival Drift*. Amsterdam: Omnia, 2015.

48. *DeLanda M. Intensive Science and Virtual Philosophy. P. 176.*

Однако такой вывод основан на логической ошибке индуктивной генерализации<sup>49</sup>, в результате которой свойства динамических систем переносятся на все системы. Это приводит к схлопыванию метафизического и эпистемологического значений ассамбляжа — как онтологической единицы и как единицы анализа. Подобное схлопывание пагубно сказывается на рецепции теории ассамбляжей в социальных и гуманитарных науках, поскольку последние часто апеллируют к контингентности и процессуальности отношений между исследуемыми объектами, в то время как «механика» работы ассамбляжа не принимается во внимание. К тому же связать описание эмпирических объектов с «виртуальным планом имманентности», «аттракторами» и «бифуркациями» и при этом не отказаться от претензии на объективное описание весьма трудно. В чем тогда эвристическая ценность теоретической рамки для прикладной концептуализации, если она не разделяет метафизику и эпистемологию и может быть использована только для описания и объяснения одного типа отношений — контингентных? Вернемся к этому позднее.

Непроблематичное использование научной онтологии динамических систем в качестве унивокальной приводит Деланда к устранению эпистемологии как условий доступа к миру. Он предлагает «проблематическую» эпистемологию, построенную на экстракции виртуальных проблем из актуальных эмпирических состояний изучаемых объектов:

В эпистемологических терминах извлечь идеальное событие из актуально происходящего означает определить, что в нем *проблематичного*, схватить то, что *объективно нуждается в объяснении*. Это предполагает отделение релевантного от нерелевантного, важного от неважного для объяснения актуального события<sup>50</sup>.

Устранение эпистемологии — первая причина, по которой в теории ассамбляжей нет трансцендентальной необходимости. Вопросы возможного знания в ней затушевываются, и вместо этого она предстает как метафизический конструктор, правила сборки которого заранее определены и не проблематичны.

49. Она имеет форму  $P(a) \rightarrow \forall x P(x)$  и означает, что «если понятия научных дисциплин, например «динамическая система», репрезентируют поведение ограниченного числа типов систем, то они применимы ко всем типам систем, в том числе в метафизическом смысле».

50. DeLanda M. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. P. 129. Курсив автора.

### 3. Ассамбляж против эмерджентности

Теория ассамбляжей Деланда — реконцептуализация делезианской эмерджентной онтологии морфогенеза. Он называет ее «теорией ассамбляжей 2.0», говоря, что его теория не следует в точности мысли Делёза и Гваттари и опирается на его собственные аргументы, разработанные в реконструкции<sup>51</sup>. В теории ассамбляжей производится попытка извлечь понятия из реконструкции и придать им более конкретный эмпирический характер, применив их в рассмотрении научных и социальных проблем — от эбриогенеза до войн.

Ассамбляж — целостность, образованная внешними отношениями в ходе контингентной исторической индивидуации. Экстериорность отношений предполагает гетерогенность материальных и экспрессивных компонентов ассамбляжа: это означает, что они сформированы разными процессами исторической индивидуации. Логика теории ассамбляжей основана на релятивизации отношения между частью и целым, или «микро» и «макро». Уровни, на которых располагаются ассамбляжи, отличаются только пространственно-временным масштабом. Помимо этого, они существуют в популяциях, на каждом пространственно-временном уровне взаимодействуя друг с другом: культуры, языки, люди, атомы, субатомные частицы — все это популяции ассамбляжей. Способностью оказывать каузальное воздействие обладают не только элементы, из которых формируется ассамбляж, но и сам ассамбляж как целостность — будучи сформированным, он начинает оказывать каузальное воздействие на свои элементы, выступая для них ограничением и ресурсом<sup>52</sup>. Любой ассамбляж имеет три параметра: уровень материальности/экспрессивности, уровень де/территоризации и уровень де/кодирования. Первый отражает роль ассамбляжа — выражает ли он *значение* или нет, второй отражает степень «общей» гомогенности элементов ассамбляжа, а третий — степень его экспрессивной гомогенности. Максималь-

51. Деланда М. Новая философия общества. С. 11. Если в «Новой онтологии для социальных наук» Деланда говорит о теории ассамбляжей 2.0, то в «Теории ассамбляжей» он представляет ее как непосредственную экспликацию идей Делёза и Гваттари, причем собственная аргументация Деланда, привлекающая обширный материал из истории математики и естественных наук, остается если не такой же, то схожей с использованной в реконструкции онтологии Делёза.

52. DeLanda M. *Assemblage Theory*. P. 22.

но территориализованный и кодированный ассамбляж, например государство, — это страта. А максимально детерриторизованный и декодированный — виртуальный план имманентности, который является континуальным в противовес дискретным ассамбляжам. Он выступает фундаментальным условием возможности любого ассамбляжа<sup>53</sup>.

Чтобы увидеть теорию ассамбляжей в действии, достаточно рассмотреть социальную онтологию Деланда<sup>54</sup>. Он начинает с того, что индивиды — эмерджентный феномен по отношению к взаимодействию чувств и идей<sup>55</sup>. На следующем уровне индивиды взаимодействуют друг с другом, образуя социальные встречи как целое. Его эмерджентное свойство — наличие системы значимых жестов и практических условностей. Такая система ограничивает формы социального взаимодействия в каждом конкретном случае социальной встречи — она ответственна за соблюдение норм. Популяция социальных встреч образует межличностную сеть, эмерджентным свойством которой является плотность социальных связей между участниками этих встреч, а также способность хранить информацию о репутации их участников. Сети образуют организации, способные к распределению власти между сетями и их участниками, и так далее. Основной логический ход такой социальной онтологии — утверждение относительной автономии новообразованных целостностей.

Нетрудно понять, почему теория ассамбляжей — метафизический конструктор. Для нее формирование и сосуществование ассамбляжей подчинено четко определенным правилам, следуя которым можно рассмотреть в этом качестве практически что угодно. Правила таковы:

1. Гетерогенные, но онтологически равнозначные элементы,
2. взаимодействуя друг с другом,
3. стабилизируются в одной целостности
4. и приобретают каузальные силы, несводимые к сумме каузальных сил каждого из элементов.

53. DeLanda M. *Assemblage Theory*. P. 23.

54. Деланда М. Новая философия общества.

55. «...совершаемые с помощью привычки группировка идей через отношения протяженности (в пространстве или во времени), их сравнение через отношения сходства и объединение причин и следствий по их воспринимаемой постоянной связи превращают рыхлую коллекцию индивидуальных идей в единое целое с эмерджентными свойствами» (Там же. С. 62).

5. Новообразованная целостность способна оказывать каузальное воздействие как на свои собственные элементы, так и на другие ассамбляжи, страты и их части.
- Для того чтобы понять, что лежит в основании данных правил, нужно прояснить несколько моментов:
- а) что Деланда подразумевает под эмерджентностью;
  - б) есть ли в теории ассамбляжей модальность необходимости и как она функционирует;
  - с) как связаны ассамбляж и онтологическая зависимость.

### 3.1. Эмерджентность

Понятия ассамбляжа и эмерджентности тесно связаны. Деланда определяет последнюю как «свойство целого, произведенное каузальными взаимодействиями его компонентов»<sup>56</sup>. Он указывает, что «взаимодействия, в которых компоненты осуществляют свои способности оказывать и принимать влияние, образуют механизм эмерджентности за (*behind*) свойствами целого»<sup>57</sup>. Это означает, что способность сущих формировать ассамбляжи — ключевая для механизма эмерджентности:

Способность формировать ассамбляжи → каузальность<sup>58</sup> → эмерджентность.

Обсуждая этот феномен, Деланда утверждает, что эмерджентисты начала XX века придавали ему мистический оттенок, считая, что свойство может быть эмерджентным лишь постольку, поскольку невозможно вывести его из какого-либо закона. Когда такой закон становится доступным, свойство перестает быть эмерджентным<sup>59</sup>. Деланда утверждает, что подобное понимание эмерджентности основано на позитивистском понимании каузальности как соединения причин и следствий, что, по его мнению, неверно. Вместо этого он предлагает использовать понятие каузальности как нелинейной производящей силы и тем самым «онтологизирует» эмерджентность, отрывая ее от выводимости из некоторого закона и постулируя ее независимость от сознания.

56. DeLanda M. Emergence, Causality, Realism. P. 385; *Idem*. Assemblage Theory. P. 9.

57. *Idem*. Emergence, Causality, Realism. P. 385.

58. Для Деланда каузальность *per se* — нелинейная и вероятностная.

59. *Ibid*. P. 382.



Говоря о симметричности способностей оказывать и принимать влияние и об экстерииорности отношений как об определяющем условии эмерджентности, Деланда имплицитно подразумевает мысль о том, что «сложное сосуществование частей»<sup>60</sup> возможно, *только* если это сосуществование ассамбляжей или их частей. Если это не ассамбляжи, а тотальности, то между ними и их частями нет отношений экстерииорности, что означает, что способности частей оказывать влияние не симметричны способностям его принимать, а именно такая симметричность ответственна за механизм эмерджентности. Другими словами, если нечто — не ассамбляж, то оно не может быть эмерджентным.

В другом тексте он определяет ассамбляж через понятие эмерджентности, говоря, что нередуцируемость, или относительная автономность целого от своих частей, — ключевой фактор такой «онтологизированной» эмерджентности:

Есть, однако, две непреодолимые причины включить эмерджентность как часть понятия «ассамбляж». Во-первых, без утверждения нередуцируемости ассамбляжа это понятие не могло бы сменить понятие тотальности. Если части целого редуцируемы, они формируют агрегат, в котором компоненты просто сосуществуют, не производя новое сущее. Следовательно, нередуцируемость имплицитно содержится в понятии ассамбляжа. Во-вторых, зависимость свойств целого от взаимодействий его частей утверждает эти свойства как *не-необходимые и не трансцендентные*<sup>61</sup>.

Если сначала Деланда говорит о том, что эмерджентность подразумевает экстерииорные отношения взаимодействующих частей, образующих ассамбляжи, то затем — что уже ассамбляжи подразумевают эмерджентность, так как их ключевая характеристика — нередуцируемость к своим частям, и без нее ассамбляжи — простые агрегаты-тотальности. Он определяет эти понятия друг через друга, что демонстрирует неконсистентность на уровне базовых понятий. Можно возразить, что в первом случае Деланда ничего не говорит про теорию ассамбляжей, лишь используя некоторые ее понятия и аргументационные ходы. Однако такое использование свидетельствует о том, что он пытается дать натуралистическое обоснование своему философскому проекту, опре-

60. Ibid. P. 385.

61. DeLanda M. Assemblage Theory. P. 12.

деля эмерджентность как результат экстериорности отношений, присущей исключительно ассамбляжам.

Деланда считает, что зависимость свойств целого от каузальных взаимодействий его частей — необходимое и достаточное условие контингентности и нетрансцендентности его свойств, но это не совсем так. Если с последним еще можно согласиться, поскольку «сложное сосуществование частей» может быть объяснено каузально, то с первым — нет.

Вывод (*inference*) от зависимости свойств целого от каузальных взаимодействий его частей к не-необходимости эмерджентных свойств целого логически неверен, поскольку минимальным условием контингентности эмерджентных свойств целого служит *отсутствие онтологической зависимости* между частями и целым. Деланда старательно обходит эту проблему, просто называя и ассамбляжи, и их части «индивидами», находящимися на одной онтологической плоскости, и никак это не объясняя<sup>62</sup>.

Проблема логического вывода от каузации к не-необходимости заключается в том, что Деланда смешивает две версии понятия эмерджентности — «слабую» и «сильную». Они отличаются тем, что, зная принципы устройства низкоуровневых феноменов, можно логически вывести результаты «слабых» эмерджентных процессов, а результаты «сильных» — нет<sup>63</sup>. К случаям первого типа относятся феномены самоорганизации, изучаемые науками о сложности: от эмбриологического развития живых клеток до торнадо. К случаям второго — феномен сознания<sup>64</sup>, однако это до сих пор полемический вопрос.

В первом случае «макросостояние  $P$  системы  $S$ , имеющей микродинамику  $D$ , является слабо эмерджентным, если и только если  $P$  может быть получено из  $D$  и внешних условий  $S...$ »<sup>65</sup> Микродинамика в данном случае управляет эволюцией микросостояний системы  $S$ , которые в основном определяются микросостояниями соседних частей системы в предыдущие моменты времени<sup>66</sup>.

62. Далее эмерджентность рассматривается как часть понятия ассамбляжа с целью избежать неконсистентности.

63. Chalmers D. J. Strong and Weak Emergence // The Re-Emergence of Emergence / P. Clayton, P. Davies (eds). Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 244–256.

64. Ibidem.

65. Bedau M. Weak Emergence // Noûs. 1997. Vol. 31. P. 378. Курсив мой.

66. Ibidem.

В случае с сильной эмерджентностью

...свойство  $P$  будет эмерджентным свойством объекта  $O$ , если и только если

$P$  супервентно на свойствах частей  $O$ ,  
 $P$  отсутствует в любой из частей  $O$ ,  
 $P$  отличается от любой структурной характеристики  $O$ ,  
 $P$  имеет прямое («нисходящее») детерминирующее влияние на поведение частей  $O$ <sup>67</sup>.

Отбрасывая «сильную» эмерджентность британских философов начала XX века как «мистическую», Деланда продолжает использовать некоторые ее характеристики в собственном определении. В частности, он использует 2–4, говоря о нередуцируемости целого к частям и о каузальном воздействии целого на свои части. Деланда заменяет супервентность «сильной» эмерджентности на выводимость «слабой» и за один ход решает две проблемы. Во-первых, если нет супервентности, то возможна плоская онтология. Во-вторых, логическая выводимость устраняет «мистический» характер эмерджентности и одновременно позволяет ее (квази)натуралистическое объяснение.

Однако и здесь есть небольшая проблема. В своем понятии эмерджентности Деланда игнорирует микродинамику  $D$  — такой же важный фактор, как и внешние отношения частей. Точнее, он трактует эту динамику в терминах внешних контингентных отношений, что неверно, поскольку необоснованно устраняет онтологическую зависимость. Теоретик сложности Дэвид Берн в связи с этим замечает:

С точки зрения сложности любое новое состояние системы не вызвано любой одной случайной величиной (*variate*), но любой комбинацией *внутренне произведенных* и внешних факторов. Сложные системы могут изменяться *вследствие внутренних, внешних или обоих типов изменений вместе*<sup>68</sup>.

67. O'Connor T. Emergent Properties // American Philosophical Quarterly. Vol. 31. P. 97f.

68. Byrne D. What Is Complexity Science? Thinking as a Realist About Measurement and Cities and Arguing for Natural History // Emergence, A Journal of Complexity Issues in Organizations and Management. 2001. Vol. 3. № 1. P. 65. Курсив мой. Конечно, можно возразить, что подобная критика работает исключительно на эмпирическом уровне, но никак не на трансцендентальном, который описывает Деланда, однако она легитимна именно в силу того, что Деланда смешивает два этих уровня в своих рассуждениях.

Если не принимать во внимание определение базовых понятий теории Деланда друг через друга и затушевывание различия «сильной» и «слабой» эмерджентности, то главная ошибка теории ассамбляжей — необоснованная универсализация экстериторных отношений<sup>69</sup>, из которой следует отсутствие отношений необходимости и онтологической зависимости. На данном этапе можно сказать, что эмерджентность несовместима с плоской онтологией в теории Деланда, поскольку:

1. Эмерджентность как свойство системы требует наличия *внутренних* и внешних элементов — система не может состоять только из внешних по отношению к себе элементов. Нужно отбросить экстериторность как привилегированный и универсальный тип отношений между сущими и вместо этого использовать и понятие внутренних, и понятие внешних отношений.
2. Чтобы появилось целое, нужны части, предшествующие ему и служащие условиями его возможности. Это предполагает наличие *трансцендентальной необходимости* между частями и целым.
3. В случае эмерджентности трансцендентальная необходимость требует *онтологической зависимости* целого от частей, поскольку оно не может существовать, пока нет частей, — их условия возможности *радикально асимметричны*.
4. Если целые не могут существовать без частей, а каждая из частей — без своих частей, то эмерджентность предполагает иерархию<sup>70</sup>. Это означает, что *онтология может быть либо плоской, либо эмерджентной*. Чтобы усилить этот тезис, обратимся к теории онтологической зависимости.

### 3.2. Необходимость и онтологическая зависимость

До сих пор мы использовали понятие онтологической зависимости, опираясь на его интуитивное схватывание. В общих чертах онтологическая зависимость — это невозможность одного существа существовать до тех пор, пока не существует другое. Она выражается следующим образом:

69. Sayer A. Looking Forward to New Realist Debates // Dialogues in Human Geography. 2013. Vol. 3. № 1. P. 22–25.

70. Elder-Vass D. The Causal Power of Social Structures: Emergence, Structure and Agency. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 19.

$$\Box(Ex \rightarrow Ey),$$

что означает, что с необходимостью сущность  $y$  существует, только если существует сущность  $x$ <sup>71</sup>. Однако, несмотря на кажущуюся непротиворечивость такого определения, у него есть недостатки: схлопывание идентичности рассматриваемых сущностей и их существования, а также описание зависимости в модальных терминах — необходимости, возможности и невозможности<sup>72</sup>. Такая формулировка не делает различия между тем, *чем* являются сущности  $x$  и  $y$ , и тем, что они *существуют*. Также она описывает необходимость связи между существованием сущих  $x$  и  $y$  как достаточную для отношений онтологической зависимости, а это слишком слабое ограничение. Поэтому современный консенсус в теории онтологической зависимости — заменять отношения модальности отношениями эссенциальности<sup>73</sup>:

$$\begin{aligned} \Box_x &=_{def} \text{«Истинно в силу идентичности } x, \text{ что»}; \\ \Box_x \varphi(x) &=_{def} \varphi \text{ — эссенциальная (сущностная) характеристика } x; \\ \Box_x \varphi(x) &\rightarrow \Box(Ex \rightarrow \varphi(x))^{74}, \end{aligned}$$

что означает, что если  $\varphi$  — эссенциальное свойство сущего  $x$ , то необходимо, что оно имеет  $\varphi$ , если существует. Теперь зависимость может быть выражена следующим образом:

$$\Box_x \varphi(x) \rightarrow \Box_x(Ex \rightarrow Ey).$$

Это читается как «если истинно в силу идентичности  $x$ , что  $\varphi$  — эссенциальное свойство  $x$ , то с необходимостью истинно в силу идентичности  $x$ , что  $y$  существует, если существует  $x$ ». Например, с необходимостью истинно в силу идентичности ассамбляжа «межличностная сеть», что ассамбляж «организация» су-

71. Simons P. *Parts: A Study in Ontology*. Oxford: Clarendon Press, 1987. P. 295.
72. Fine K. *Ontological Dependence* // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1995. Vol. 95. P. 272; Correia F. *Ontological Dependence* // *Philosophy Compass*. 2008. Vol. 3. № 5. P. 1013–1032.
73. McKenzie K. *Priority and Particle Physics: Ontic Structural Realism as a Fundamentality Thesis* // *The British Journal for the Philosophy of Science*. 2014. Vol. 65. № 2. P. 362.
74. Кит Файн, на теорию которого мы опираемся, использует предикативное определение существования, а не квантификационное. Мы также используем его в целях consistency. Для обоснования его позиции см.: Fine K. *The Question of Ontology* // *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology* / D. J. Chalmers et al. (eds). Oxford: Oxford University Press, 2009.

существует, только если существует «межличностная сеть». Нет сети — нет организации, а обратное неверно.

Возможно, Деланда не говорит об онтологической зависимости при обсуждении ассамбляжей, потому что она предполагает эссенциализм, с которым его теория борется. Однако сущность (*essence*) в данном случае необязательно должна быть трансцендентной — она может быть имманентным, или внутренним (*intrinsic*), свойством сущего  $x$ , фундаментальным и конститутивным для него, и при этом отличающим его от других сущих<sup>75</sup>, что согласуется с ходом мысли Деланда. Вложенное множество векторных полей, направляющее морфогенетический процесс становления ассамбляжа, подходит под такую формулировку, потому что оно конститутивно для базовой онтологической единицы — ассамбляжа — и отличается у разных ассамбляжей. Именно поэтому можно применять рассматриваемую формализацию к теории ассамбляжей.

Вернемся для этого к проблеме контингентности эмерджентных свойств новобразованного ассамбляжа: «зависимость свойств целого от взаимодействий его частей утверждает эти свойства как не-необходимые и не трансцендентные»<sup>76</sup>. Исходя из этого, свойства ассамбляжа так или иначе *зависят* от его частей, точнее, от их взаимодействия, заключающегося в некотором каузальном отношении. Данная зависимость онтологическая, поскольку свойств ассамбляжа не существует без взаимодействий его частей. Это можно выразить следующим образом:

$$\Box_{x,y} \mathcal{I}R (R(x,y) \rightarrow Ez) \rightarrow (\Box_x \varphi(z) \wedge \Box_y \theta(z) = \Box_z \psi(z)) \rightarrow \Box \psi(z), \quad (1)$$

что значит «истинно в силу идентичностей  $x$  и  $y$ , что если существует отношение между  $x$  и  $y$ , то существует ассамбляж  $z$ , а это значит, что эссенциальное свойство  $\varphi$  ассамбляжа  $z$  истинно в силу идентичности  $x$ , а эссенциальное свойство  $\theta$  ассамбляжа  $z$  истинно в силу идентичности  $y$ ; если их соединение равно эссенциальному свойству  $\psi$  ассамбляжа  $z$ , истинному в силу идентичности  $z$ , то свойство  $\psi$  — необходимо»<sup>77</sup>. Иначе говоря,

75. Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized / J. Ladyman et al. (eds). Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2007. P. 134.

76. DeLanda M. Assemblage Theory. P. 12.

77. Эссенциальность является более фундаментальной, чем необходимость, — если сущность имеет эссенциальное свойство, то оно необходимо, но не наоборот (*Fine K. Essence and Modality // Philosophical Perspectives. 1994. Vol. 8. P. 1–16*).

эмерджентное свойство  $\psi$  ассамбляжа  $z$  необходимо, но не в модальном, а в эссенциальном, «внутреннем» смысле. Поэтому отношения между свойствами частей и эмерджентными свойствами ассамбляжей не могут быть контингентными. Например, наличие системы значимых жестов и практических условностей как эмерджентное свойство ассамбляжа «социальная встреча» необходимо в силу идентичности составляющих его частей — индивидов — и не может быть контингентным.

Риторика теории ассамбляжей строится вокруг мереологического атомизма и метафоры содержания (*containment*), согласно которым сущее состоит из делимых атомов<sup>78</sup>, вступающих друг с другом в отношения части и целого. Деланда не говорит о таком атомизме напрямую, но подразумевает его<sup>79</sup>. Есть две основные версии мереологического атомизма: предполагающая существование предельного, по-настоящему «неделимого» атома, у которого нет частей, и отрицающая существование такого атома, где деление может продолжаться бесконечно<sup>80</sup>. Исходя из (1), теория ассамбляжей приходит к редукционистскому регрессу, поскольку требует существования изначального отношения  $R(x, y)$ , которого не может существовать, потому что предельная онтологическая инстанция — виртуальный план имманентности — непрерывна, и в ней не могут существовать  $x$  и  $y$  как отдельные элементы.

В обеих версиях мереологического атомизма действует аксиома антисимметрии, согласно которой два сущих могут быть идентичными, только если входят в состав друг друга:

78. В метафизическом смысле, а не в физическом.

79. Теорию Деланда критикуют за неверную трактовку Делёза, поскольку в ней части ассамбляжей — это эпикурейские атомы: «отношения между атомами — пространственно-временные отношения между уже сформированными элементами, между которыми расположено небытие, погруженное в единообразный, индифферентный *spatium*, понятый как *vacuum*» (*Chatzantonis I. Deleuze and Mereology: Multiplicity, Structure and Composition*. PhD thesis. School of Humanities, The University of Dundee, 2010. P. 212).

80. Casati R., Varzi A. *Parts and Places: The Structures of Spatial Representation*. Cambridge, MA: MIT Press, 1999. P. 48. Несмотря на то что Деланда декларирует отсутствие «изначального» атома и предела деления и сборки ассамбляжей, при обсуждении эмпирических кейсов он так или иначе говорит об изначальных и конечных ассамбляжах, что приводит к мысли о неразличении им эпистемологического и метафизического значений этого понятия.

$$(Pxy \wedge Pux) \rightarrow x = y^{81}. \quad (2)$$

Соответственно, чтобы показать антисимметричность отношений  $x$  и  $y$ , выведем из (2) следующее:

$$(Pxy \wedge (x \neq y)) \rightarrow \neg Pux. \quad (3)$$

Если  $x$  — часть ассамбляжа  $y$  и при этом они не идентичны друг другу, ассамбляж  $y$  не может быть частью ассамбляжа  $x$ . Учитывая, что гетерогенность частей, из которых собираются ассамбляжи, и экстериорность отношений между ними — основные условия морфогенеза, то  $x$  и  $y$  не могут быть идентичны друг другу. Поэтому ассамбляж, обладающий эмерджентным свойством по отношению к составляющим его частям, не может быть частью одной из последних так же, как организм не может быть частью одного из своих органов, а социальная встреча не может быть частью индивида. Это лишь подтверждает наличие онтологической зависимости и, следовательно, иерархии между ассамбляжами и невозможность «плоской» онтологии в теории ассамбляжей, поскольку они не автономны и не независимы друг от друга, как это представлено в риторике Деланда.

\* \* \*

Исходя из предпринятого анализа онтологической зависимости в теории ассамбляжей, можно сделать еще один, наиболее интригующий вывод — ассамбляжи онтологически зависимы не только и не столько друг от друга, сколько от аттракторов, структурирующих виртуальную диаграмму каждого из них:

...термин «диаграмма», как он используется здесь, синонимичен «множественности» и «Идее». Все три могут быть определены как *структура пространства возможностей* — структура, имеющая топологические инварианты размерности, связности и распределения сингулярностей<sup>82</sup>.

Сингулярности, или аттракторы, направляют движение системы к стабильному или хаотичному состоянию. Без них невозможна индивидуация — ключевой для онтологий Деланда и Делёза процесс, заключающийся в последовательных переходах от одного состояния системы к другому. Без них система, или ас-

81. Varzi A. C. Parts, Wholes, and Part-Whole Relations: The Prospects of Mereotopology // *Data & Knowledge Engineering*. 1996. Vol. 20. № 3. P. 261.

82. DeLanda M. *Assemblage Theory*. P. 122.



самбляж, не может существовать: нет аттракторов — нет индивидуации — нет ассамбляжей. Это можно выразить следующим образом:

$$\Box_x(EX \rightarrow Ey), \quad (4)$$

где  $X$  —  $n$ -мерное пространство состояний некоторой динамической системы  $(X, \varphi)$ : «истинно в силу идентичности пространства состояний  $X$ , что ассамбляж  $y$  существует, если существует пространство состояний  $X$ » — ассамбляжи онтологически зависимы от структур своих пространств состояний. И если у Делёза структура как реальность виртуального — метафора, то у Деланда — квазиматематическая структура. Ассамбляжи в его метафизической конструкции второстепенны и зависимы от структур, выражающих отношения, а последние — это то, что *действительно* есть.

#### 4. После ассамбляжей: системы и математические структуры

Чтобы понять, можно ли преодолеть проблемы теории ассамбляжей, нужно отделить ее метафизическую часть от эпистемологической и рассмотреть их отдельно.

Ассамбляж в эпистемологическом значении — как единица анализа в прикладной концептуализации « $x$  есть ассамбляж» — объект с неустойчивой структурой, части которого связаны друг с другом не-необходимым образом и легко могут быть заменены на другие. Его использование в концептуализации не позволяет достичь реалистического и объективного описания изучаемого объекта, поскольку такая концептуализация игнорирует его *реальную* структуру. Она приоритезирует внешние контингентные отношения, а это лишь допущение, из которого потом делаются выводы — теоретические, практические и политические. В этом смысле ассамбляж — идеологически пристрастное (*biased*) понятие, несмотря на свою реалистическую направленность. К тому же не любой объект можно концептуализировать как ассамбляж. Из метафизики не следует эпистемология: если метафизически мир состоит из ассамбляжей, это не значит, что эмпирически — тоже. Какие-то объекты мира действительно могут иметь подвижную структуру, а другие — нет.

Более нейтрально понятие системы. Оно предполагает и необходимые, и контингентные отношения, а значит, способно отра-

зять структуру изучаемого объекта. Однако отказ от понятия ассамбляжа в пользу системы влечет эпистемологические сдвиги: наличие обоих типов отношений предполагает невозможность плоской онтологии. Если от нее отказаться, то разрешатся противоречия метафизической стороны теории ассамбляжей, которые обсуждались выше: проблемы необходимости и онтологической зависимости. Однако в таком случае возникнет вопрос: зачем нужна теория ассамбляжей с системами вместо ассамбляжей, если есть «нормальная» теория систем? Ответить на него могут только эмпирические исследователи, заинтересованные в использовании этой теоретической рамки.

Теорию ассамбляжей как метафизику спасти труднее, чем как эпистемологию, — в ней слишком много проблем. Если мы примем все обсужденные выше замечания всерьез и ответим на последний заданный вопрос «незачем», то единственным возможным решением будет отдать предпочтение натуралистической метафизике систем. Это так, потому что попытка натурализации философии Делёза с помощью теории динамических систем приводит лишь к квазинатуралистической метафизике, строящейся не вокруг понятия динамической системы, а вокруг понятия, в значительной мере копирующего характеристики последней — ассамбляжа.

Более логичный способ построить натуралистическую метафизику — апеллировать к современным научным теориям и относиться к их содержанию как к аппроксимации истины — тому, что (скорее всего) действительно есть. Это делают Кристиан Лист и Маркус Пивато, предлагая динамические и стохастические системы как теоретическую рамку для метафизики и философии науки<sup>83</sup>. Используя формальный язык теории множеств, они классифицируют системы по уровню их всеобщности: от временных через пространственные к аморфным. Лист и Пивато переопределяют номологическую возможность, условия детерминизма и индетерминизма, роль симметрии в отделении «законов» от «необходимостей», роль симметрии для научного вывода (*scientific inference*), а также рассматривают топологию пространства и времени как эмерджентные свойства структуры системы.

Подобное намерение — честное, поскольку прямо апеллирует к научной онтологии и использует ее для формулировки онто-

83. List C., Pivato M. Dynamic and Stochastic Systems as a Framework for Metaphysics and the Philosophy of Science // Synthese. 2019. Vol. 196. P. 1–62.

логии философской, то есть метафизики, при этом минуя понятия-посредники, как это происходит в теории ассамбляжей. Такая рамка вполне может быть эпистемологической основой для эмпирического исследования, поскольку позволяет гибкую параметризацию понятия системы — последняя может быть динамической, статистико-механической, стохастической и т. д. Это означает, что концептуализируемый объект исследования не всегда обладает одними и теми же свойствами *a priori*, как в случае с ассамбляжем, и его реальная онтологическая структура может быть объективно отражена в исследовании.

Однако, даже несмотря на честность интенции натуралистической метафизики систем Листа и Пивато, она недостаточно радикальна в своем натурализме, потому что «одомашнена». Согласно аналитическим философам Джеймсу Ледимену и Дону Россу,

...одомашненная метафизика (*metaphysics of domestication*) состоит из попыток представить отдельные части современной науки — чаще всего ее упрощенные и мифические интерпретации — в терминах метафоры содержания. Иначе говоря, она пытается описать мир как «сделанный» из «мелких частиц» в приблизительно том же смысле, что (некоторые) стены сделаны из кирпичей. В отличие от кирпичей, эти мелкие частицы находятся в движении. Их каузальные силы обычно понимаются как эффекты, оказываемые друг на друга при их столкновениях. Таким образом, каузальная структура мира из-за одомашнивания метафизики раскладывается на сети, гремящие от «микродаров» — предельных каузальных отношений между мелкими частицами, чем бы они ни были<sup>84</sup>.

Метафизика Листа и Пивато состоит из систем, а система — из элементов, поэтому ее можно назвать «одомашненной».

Основывая свой анализ на различии научного и явленно-го образов мира<sup>85</sup>, введенного Уилфридом Селларсом, Ледимен

84. Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized. P. 4.

85. Явленный образ мира — то, как люди описывают и объясняют мир, исходя из чувственного опыта, здравого смысла и т. д. Научный образ мира использует концептуализации объектов мира, которые могут противоречить явленному образу мира. Различение явленного и научного образов соответствует различению феноменов и ноуменов у Канта: научные описания мира показывают, как он устроен в-себе (*Sellars W. Philosophy and the Scientific Image of Man // Science, Perception and Reality. 1963. Vol. 2. P. 35–78*).

и Росс критикуют «одомашненную» метафизику как продолжение явленного, или феноменального, образа мира:

То, что метафизики продолжают описывать мир как пространственное многообразие, содержащее материальные объекты, которые должны или иметь наименьшие пространственные части, или быть сделанными из бесконечно делимой материи, симптоматично для их провала выбраться за пределы одомашненной реальности<sup>86</sup>.

Именно это происходит и в теории Делёза, и в теории ассамбляжей Деланда, и даже в теории Листа и Пивато.

Тем временем Ледимен и Росс предлагают отказаться от метафизики, основанной на явленном образе мира, и перейти к его научному образу. Они утверждают, что, согласно современной теоретической физике, мереологический атомизм и, соответственно, метафора содержания неверны. Вместо этого базовые элементы фундаментальной физики и натуралистической метафизики — не мереологические атомы, а *математические структуры*, например  $e = mc^2$ .

Эта позиция называется «структурный реализм». Он подразделяется на эпистемологическую и онтическую версии, где первая утверждает, что математические структуры и отношения — это все, что мы можем знать, а вторая — что это все, что есть. Ледимен и Росс придерживаются онтической версии, хотя дискуссия о том, какая из них жизнеспособнее, все еще ведется<sup>87</sup>.

В этом смысле, возвращаясь к зависимости ассамбляжей от пространства состояний, выраженного в (4), можно сказать, что дифференциальные отношения между переменными и динамическая система  $(X, \varphi)$  как их экземплификация — лишь одна из возможных математических структур. Она приоритизируется в философии Делёза и теории ассамбляжей Деланда, несмотря на то что существуют другие отношения, помимо дифференциальных, которые могут быть выражены математически. Однако это не значит, что критерием существования является переводимость на язык математики — репрезентируемые отношения должны быть эмпирически адекватными, то есть подтверждаться

86. Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized. P. 20–21.

87. Ladyman J. Structural Realism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition) / E. N. Zalta (ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/structural-realism>.

на основе наблюдений и экспериментов. Все так же, как в естественных науках.

Существуют только отношения между сущими, которые можно выразить математически и которые подтверждаются эмпирически. Такая позиция — импликация теории ассамбляжей, очищенная от логических ошибок и эпистемологических неточностей. Теперь единственно возможный и честный способ сконструировать натуралистическую метафизику — отнестись к содержанию современных научных теорий как к аппроксимации истины. Иначе есть риск так и не покинуть границы одомашненной реальности, где мир существует для-нас, а не в-себе.

### *Библиография*

- Бадью А. Делёз. Шум бытия. М.: Прагматика культуры; Логос-Альтера, 2004.
- Беннетт Д. Пульсирующая материя. Пермь: Гиле Пресс, 2018.
- Деланда М. Новая философия общества. Теория ассамбляжей и социальная сложность. Пермь: Гиле Пресс, 2018.
- Делёз Ж. Логика смысла. М.: Академический проект, 2011.
- Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998.
- Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность. Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.
- Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 2006. Т. 2. Ч. 1.
- Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014.
- Шавиро С. Вне критериев: Кант, Уайтхед, Делёз и эстетика. Пермь: Гиле Пресс, 2018.
- Bedau M. Weak Emergence // *Noûs*. 1997. Vol. 31. P. 375–399.
- Boundas C. V. *Deleuze-Bergson: An Ontology of the Virtual // Deleuze: A Critical Reader* / P. Patton (ed.). Oxford: Blackwell, 1996. P. 80–106.
- Braidotti R. *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press, 2002.
- Brassier R. *Deleveling: Against 'Flat Ontologies'* // *Onder invloed: Wijsgerig festival Drift*. Amsterdam: Omnia, 2015. P. 64–80.
- Brassier R. *Nihil Unbound*. Houndsmills: Palgrave Macmillan, 2007.
- Byrne D. *What Is Complexity Science? Thinking as a Realist About Measurement and Cities and Arguing for Natural History // Emergence, A Journal of Complexity Issues in Organizations and Management*. 2001. Vol. 3. № 1. P. 61–76.
- Casati R., Varzi A. *Parts and Places: The Structures of Spatial Representation*. Cambridge, MA: MIT Press, 1999.
- Chalmers D. J. *Strong and Weak Emergence // The Re-Emergence of Emergence* / P. Clayton, P. Davies (eds). Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 244–256.

- Chatzantonis I. *Deleuze and Mereology: Multiplicity, Structure and Composition*. PhD thesis. School of Humanities, The University of Dundee, 2010.
- Correia F. *Ontological Dependence* // *Philosophy Compass*. 2008. Vol. 3. № 5. P. 1013–1032.
- DeLanda M. *Assemblage Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
- DeLanda M. *Emergence, Causality, Realism* // *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* / L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman (eds). Melbourne: re.press, 2011. P. 381–392.
- DeLanda M. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. L.; N.Y.: Bloomsbury, 2013.
- Elder-Vass D. *The Causal Power of Social Structures: Emergence, Structure and Agency*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Every Thing Must Go: *Metaphysics Naturalized* / J. Ladyman, D. Ross, D. Spurrett, J. Collier (eds). Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2007.
- Fine K. *Essence and Modality* // *Philosophical Perspectives*. 1994. Vol. 8. P. 1–16.
- Fine K. *Ontological Dependence* // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1995. Vol. 95. P. 269–299.
- Fine K. *The Question of Ontology* // *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology* / D. J. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman (eds). Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 157–177.
- Gibson J. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1979.
- Ladyman J. *Structural Realism* // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / E. N. Zalta (ed.). Spring 2020. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/structural-realism>.
- Latour B. *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.
- Lawson T. *A Conception of Ontology*. Mimeograph, University of Cambridge, 2004.
- List C., Pivato M. *Dynamic and Stochastic Systems as a Framework for Metaphysics and the Philosophy of Science* // *Synthese*. 2019. Vol. 196. P. 1–62.
- Martin L., Secor A. J. *Towards a Post-Mathematical Topology* // *Progress in Human Geography*. 2014. Vol. 38. № 3. P. 420–438.
- McKenzie K. *Priority and Particle Physics: Ontic Structural Realism as a Fundamentality Thesis* // *The British Journal for the Philosophy of Science*. 2014. Vol. 65. № 2. P. 353–380.
- O'Connor T. *Emergent Properties* // *American Philosophical Quarterly*. Vol. 31. P. 91–104.
- Sayer A. *Looking Forward to New Realist Debates* // *Dialogues in Human Geography*. 2013. Vol. 3. № 1. P. 22–25.
- Sellars W. *Philosophy and the Scientific Image of Man* // *Science, Perception and Reality*. 1963. Vol. 2. P. 35–78.
- Simons P. *Parts: A Study in Ontology*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- Stengers I. *Thinking With Whitehead: A Free and Wild Creation of Concepts*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.
- Van der Tuin I., Dolphijn R. *The Transversality of New Materialism* // *Women: A Cultural Review*. 2010. Vol. 21. № 2. P. 153–171.
- Van Wylen G. *Thermodynamics*. N.Y.: John Wiley & Sons, 1963.

- Varzi A. C. Parts, Wholes, and Part-Whole Relations: The Prospects of Mereotopology // *Data & Knowledge Engineering*. 1996. Vol. 20. № 3. P. 259–286.
- Welchman A. Deleuze's Post-Critical Metaphysics // *Symposium*. 2009. Vol. 13. № 2. P. 25–54.
- Widder N. John Duns Scotus // *Deleuze's Philosophical Lineage* / G. Jones, J. Roffe (eds). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009. P. 27–43.
- Wolfendale P. *Object-Oriented Philosophy: The Noumenon's New Clothes*. Falmouth: Lulu Press, 2014.

## WHAT'S WRONG WITH ASSEMBLAGE THEORY?

VALERII SHEVCHENKO. Lecturer, Faculty of Sociology,  
alerii.shevchenko@gmail.com.

Moscow School of Social and Economic Sciences (MSSSES), 3–5 Gazetny Lane, 125009  
Moscow, Russia.

*Keywords:* Manuel DeLanda; assemblage; flat ontology; emergence; ontological dependence; system; structural realism.

The paper examines Manuel DeLanda's assemblage theory in order to show that two of its key concepts — flat ontology and the idea of emergence — are incompatible with each other. The philosophical context of assemblage theory is outlined with a brief consideration of different interpretations of Deleuze's ideas and an examination of DeLanda's reconstruction of Deleuze's ontology, which served as the conceptual foundation for assemblage theory. The author then exposes key flaws in this reconstruction, in particular the conversion of the scientific ontology of dynamic systems theory into a univocal philosophical ontology and metaphysics of assemblages. When coupled with the universalization of relations of exteriority, this leads to numerous conceptual deficiencies ranging from infinite reductionist regress and mereological atomism to overlooking the relations of necessity between assemblages.

The lack of such a relation is a key to evaluating assemblage theory. DeLanda interprets the concept of emergence as a product of exclusively exterior relations while ignoring interior (internal) relations. Consequently, he refuses to regard assemblages as ontologically dependent on each other. The existence of interior relations between parts of assemblages suggests that causal interactions between those parts precede assemblages with emergent properties not only, or not merely, as a matter of logic or chronology. They precede assemblages transcendently as conditions of their possibility. This presupposes that there is ontological dependence between an assemblage and its elements, and this dependence itself presupposes a hierarchical structure in the world such that, for an assemblage to exist as a whole, its parts must also exist. This structure is incompatible with the main tenet of assemblage theory, which is the concept of flat ontology. In closing, the implications of the epistemological problems in assemblage theory are discussed, and a position that follows logically from solving these problems is considered. This position is the ontic structural realism of James Ladyman and Don Ross, and its main thrust is that mathematical structures are all that really exists.

DOI: 10.22394/0869-5377-2020-5-131-161

### References

- Badiou A. *Delez. Shum byitiia* [Deleuze: La clameur de l'Être], Moscow, Pragmatika kul'tury, Logos-Al'tera, 2004.
- Bedau M. Weak Emergence. *Noûs*, 1997, vol. 31, pp. 375–399.
- Bennett J. *Pul'siruiushchaia materiia* [Vibrant Matter], Perm, Hyle Press, 2018.
- Boundas C. V. Deleuze–Bergson: An Ontology of the Virtual. *Deleuze: A Critical Reader* (ed. P. Patton), Oxford, Blackwell, 1996, pp. 80–106.
- Braidotti R. *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge, Polity Press, 2002.
- Brassier R. Deleveling: Against 'Flat Ontologies'. *Onder invloed: Wijzgerig festival Drift*, Amsterdam, Omnia, 2015, pp. 64–80.



- Brassier R. *Nihil Unbound*, Houndsmills, Palgrave Macmillan, 2007.
- Byrne D. What Is Complexity Science? Thinking as a Realist About Measurement and Cities and Arguing for Natural History. *Emergence, A Journal of Complexity Issues in Organizations and Management*, 2001, vol. 3, no. 1, pp. 61–76.
- Casati R., Varzi A. *Parts and Places: The Structures of Spatial Representation*, Cambridge, MA, MIT Press, 1999.
- Chalmers D. J. Strong and Weak Emergence. *The Re-Emergence of Emergence* (eds P. Clayton, P. Davies), Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 244–256.
- Chatzantonis I. Deleuze and Mereology: Multiplicity, Structure and Composition, PhD thesis, School of Humanities, The University of Dundee, 2010.
- Correia F. Ontological Dependence. *Philosophy Compass*, 2008, vol. 3, no. 5, pp. 1013–1032.
- DeLanda M. *Assemblage Theory*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016.
- DeLanda M. Emergence, Causality, Realism. *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (eds L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman), Melbourne, re.press, 2011, pp. 381–392.
- DeLanda M. *Intensive Science and Virtual Philosophy*, London, New York, Bloomsbury, 2013.
- DeLanda M. *Novaia filosofia obshchestva. Teoriia assambliazhei i sotsial'naia slozhnost'* [A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity], Perm, Hyle Press, 2018.
- Deleuze G. *Empirizm i sub'ektivnost'*. *Kriticheskaia filosofia Kanta. Bergsonizm. Spinoza* [Empirisme et subjectivité. La philosophie critique de Kant. Le Bergsonisme. Spinoza], Moscow, PER SE, 2001.
- Deleuze G. *Logika smysla* [Logique du sens], Moscow, Akademicheskii proekt, 2011.
- Deleuze G. *Razlichie i povtorenie* [Différence et répétition], Saint Petersburg, Petropolis, 1998.
- Deleuze G., Guattari F. *Anti-Edip: Kapitalizm i shizofreniia* [L'Anti-Œdipe: Capitalisme et schizophrénie], Yekaterinburg, U-Faktoriia, 2007.
- Deleuze G., Guattari F. *Tysiacha plato: Kapitalizm i shizofreniia* [Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie], Yekaterinburg, Moscow, U-Faktoriia, Astrel', 2010.
- Elder-Vass D. *The Causal Power of Social Structures: Emergence, Structure and Agency*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized* (eds J. Ladyman, D. Ross, D. Spurrett, J. Collier), Oxford, New York, Oxford University Press, 2007.
- Fine K. Essence and Modality. *Philosophical Perspectives*, 1994, vol. 8, pp. 1–16.
- Fine K. Ontological Dependence. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1995, vol. 95, pp. 269–299.
- Fine K. The Question of Ontology. *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology* (eds D. J. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman), Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 157–177.
- Gibson J. *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1979.
- Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Kritik der reinen Vernunft], Moscow, Nauka, 2006, vol. 2, pt. 1.
- Ladyman J. Structural Realism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. E. N. Zalta), Spring 2020. Available at: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/structural-realism>.

- Latour B. *Peresborka sotsial'nogo: vvedenie v aktorno-setevuiu teoriuu* [Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory], Moscow, HSE, 2014.
- Latour B. *We Have Never Been Modern*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2012.
- Lawson T. A Conception of Ontology. Mimeograph, University of Cambridge, 2004.
- List C., Pivato M. Dynamic and Stochastic Systems as a Framework for Metaphysics and the Philosophy of Science. *Synthese*, 2019, vol. 196, pp. 1–62.
- Martin L., Secor A. J. Towards a Post-Mathematical Topology. *Progress in Human Geography*, 2014, vol. 38, no. 3, pp. 420–438.
- McKenzie K. Priority and Particle Physics: Ontic Structural Realism as a Fundamentality Thesis. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 2014, vol. 65, no. 2, pp. 353–380.
- O'Connor T. Emergent Properties. *American Philosophical Quarterly*, vol. 31, pp. 91–104.
- Sayer A. Looking Forward to New Realist Debates. *Dialogues in Human Geography*, 2013, vol. 3, no. 1, pp. 22–25.
- Sellars W. Philosophy and the Scientific Image of Man. *Science, Perception and Reality*, 1963, vol. 2, pp. 35–78.
- Shaviro S. *Vne kriteriev. Kant, Uaitkhed, Delez i estetika* [Without Criteria. Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics], Perm, Hyle Press, 2018.
- Simons P. *Parts: A Study in Ontology*, Oxford, Clarendon Press, 1987.
- Stengers I. *Thinking With Whitehead: A Free and Wild Creation of Concepts*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2011.
- Van der Tuin I., Dolphijn R. The Transversality of New Materialism. *Women: A Cultural Review*, 2010, vol. 21, no. 2, pp. 153–171.
- Van Wylen G. *Thermodynamics*. N.Y.: John Wiley & Sons, 1963.
- Varzi A. C. Parts, Wholes, and Part-Whole Relations: The Prospects of Mereotopology. *Data & Knowledge Engineering*, 1996, vol. 20, no. 3, pp. 259–286.
- Welchman A. Deleuze's Post-Critical Metaphysics. *Symposium*, 2009, vol. 13, no. 2, pp. 25–54.
- Widder N. John Duns Scotus. *Deleuze's Philosophical Lineage* / G. Jones, J. Roffe (eds), Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009, pp. 27–43.
- Wolfendale P. *Object-Oriented Philosophy: The Noumenon's New Clothes*. Falmouth: Lulu Press, 2014.

# О демократическом фетишизме

**БОРИС КАПУСТИН**

Профессор, факультет социальных наук, департамент политики и управления, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ); старший преподаватель, программа по этике, политике и экономике, Йельский университет. Адрес: 31 Hillhouse Ave., CT 06511 New Haven, USA.  
E-mail: boris.kapustin@yale.edu.

*Ключевые слова:* демократия; кризис; политическая культура; элитизм; фетишизм.

Победа Дональда Трампа в 2016 году была воспринята значительной частью общественности и многими политологами как проявление, или резкое углубление, кризиса западной (американской) демократии. Стремление понять природу этого кризиса и найти пути его преодоления привело к фундаментальному переосмыслению ряда «основополагающих» мейнстримной демократической теории. В статье на основе прежде всего получившей сильный резонанс в США недавней книги Стивена Левицкого и Дэниеля Зиблатта «Как умирают демократии» проводится анализ таких метаморфоз демократической теории и предлагается их критика. Суть ее заключается в том, что теоретики оппозиции Трампу пытаются обновить и скорректировать существующую демократическую теорию, оставаясь в рамках элитистской политической культуры и даже еще более акцентируя ее элитистские признаки и свойства.

Характер и логика элитистского ответа на «популистский» вызов Трампа сами по себе нуждаются

в углубленном объяснении, обеспечить который теория политической культуры не способна. Чтобы его найти, автор статьи обращается к более фундаментальным понятиям фетиша и фетишизма, на основе которых или в качестве производных от которых разрабатываются понятия политического фетишизма и, более специфическим образом, демократического фетишизма. Заимствуя определенные элементы концепции демократического фетишизма у Алена Бадью, автор тем не менее дистанцируется от нее в том плане, что, во-первых, не считает демократический фетишизм сугубо «негативным» явлением современной политики (вернее, по Бадью, ее аполитичной дегенерации), во-вторых, стремится различить два вида демократического фетишизма — народный и элитистский. Именно от характера и динамики связей между ними во многом зависит «судьба демократии» (во всяком случае, на Западе), включая развитие (и саму природу) того, что сегодня называют «кризисом демократии».

**П**ОБЕДА Дональда Трампа в 2016 году и первые годы его президентства повергли значительную часть американской общественности, включая профессиональных политологов, в шок, фрустрацию и негодование. Такие настроения сыграли заметную роль в том, что тема «кризиса демократии», а то и ее «разрушения» стала выходить на первый план политико-теоретической рефлексии. На периферию были вытеснены всевозможные вариации «демократического триумфализма», еще недавно безоговорочно господствовавшие в политической науке, такие как «демократические транзиты», «третья», а потом и «четвертая волна демократизации»<sup>1</sup>, «глобальная демократия» и «демократическое обновление»<sup>2</sup> и т. д. Каждая из этих вариаций, эксплицитно или имплицитно, предполагала наличие образцовой модели демократии, которая служила бы не только мерилom успехов и неудач локальных «демократических транзитов» и «глобальной демократизации», но и их телосом — в той мере, в какой телеология может быть адаптирована модернизационным мышлением и приспособлена к его собственным потребностям. Таким мерилom и телосом выступала, конечно, американская демократия или — в ее «обобщенном виде» — «западная демократия». Сейчас же выясняется, что это мерило и этот телос сами находятся в глубоком кризисе, который, не исключено, обернется фатальным исходом.

Недавно появившаяся книга известных гарвардских политологов Стивена Левицкого и Дэниела Зиблатта «Как умирают демократии»<sup>3</sup> примечательна прежде всего как фиксация указанной выше концептуально-тематической перестройки мейнстримной демократической теории — с «демократического триумфализма» на «кризис демократии». Она также выделяется предлагаемым ею диагнозом этого кризиса и (в меньшей степени) рецептами его преодоления. Сильный резонанс, вызванный этой книгой, и восторженная реак-

1. См.: *Doorenspleet R. Democratic Transitions: Exploring the Structural Sources of the Fourth Wave.* Boulder, CO: Lynne Rienner, 2005.
2. См.: *Diamond L. The Spirit of Democracy: The Struggle to Build Free Societies Throughout the World.* N.Y.: Times Books, 2008 (особенно части II, III).
3. *Levitsky S., Ziblatt D. How Democracies Die.* N.Y.: Broadway Books, 2018.

ция в кругах антитрамповской оппозиции<sup>4</sup> свидетельствуют о том, что изложенные ее авторами мысли удачно артикулируют более широкие умонастроения, выражают масштабные сдвиги в понимании демократии, происходящие в сознании интеллектуалов, так или иначе ассоциирующих себя с сопротивлением «курсу Трампа».

В конечном счете именно это побудило меня написать данную статью. Самым удручающим в нынешней ситуации (непосредственно — американской, но она имеет значение для всего мира) мне представляется даже не «курс Трампа», а реакция на него оппозиционной общественности, полагающей себя хранителем и защитником «демократических идеалов», реакция, получившая концентрированное выражение у Левицкого и Зиблатта. В этом плане я согласен с оценкой Славоя Жижека:

Все же самым тягостным аспектом постэлекторального периода в Соединенных Штатах является не политика Трампа, а реакция истеблишмента Демократической партии на ее историческое поражение: колебания между двумя крайностями — ужаса перед Большим Плохим Волком по имени Трамп и его [ужаса] оборотной стороной — нормализацией ситуации<sup>5</sup>.

Стремление к нормализации ситуации и надежда на ее осуществимость воодушевлены тем мировоззрением, которое я назвал «демократическим фетишизмом» и которое в первую очередь станет предметом моего рассмотрения и критики.

Демократический фетишизм не есть нечто доселе беспрецедентное, неслыханное и появившееся на свет лишь вследствие того «исторического поражения», которое потерпела Демократическая партия в 2016 году. О более ранних и, так сказать, классических формах демократического фетишизма и об их связях с общими явлениями фетишизма как атрибутами современного капиталистического общества, к числу которых относится и политический фетишизм как таковой, мы поговорим в третьей и четвертой частях статьи. Однако стоит отметить уже сейчас: нынешняя инкарнация демократического фетишизма, хотя и не обя-

4. Достаточно посмотреть на четыре (!) страницы хвалебных отзывов, которыми предваряется основной текст книги в издании 2018 года. Николас Кристоф в статье в *New York Times* характеризует ее как «блистательную, мудрую и тонко нюансированную» (*Kristof N. We Will Survive. Probably // The New York Times. 06.03.2019. URL: <https://nyti.ms/2HfoUJn>*).
5. *Žižek S. We Must Rise From the Ashes of Liberal Democracy // In These Times. 03.03.2017. URL: <http://inthesetimes.com/article/print/19918/slavoj-zizek-from-the-ashes-of-liberal-democracy>*.

зательно обрекает Демократическую партию на поражение в 2020 году, является характерно элитистской, работает на дальнейшую деполитизацию общества и еще более осложняет не только решение, но даже артикуляцию тех общественных проблем, спекулируя на которых Трамп пришел к власти.

Логика настоящей статьи продиктована теоретическим объяснением этих характеристик и свойств нынешней инкарнации демократического фетишизма. В первой части мы реконструируем основные тезисы Левицкого и Зиблатта, демонстрирующие сдвиг от «демократического триумфализма» к «кризису демократии» и относящиеся к их диагнозу этого кризиса и к предложениям по его преодолению<sup>6</sup>. Во второй части мы покажем, какое значение для концепции Левицкого и Зиблатта имеет теория «политической культуры», что заимствуют из нее наши авторы и в чем они от нее откращиваются. В третьей части мы уточним такие понятия, как «фетиш», «фетишизм» и «политический фетишизм», которые выступят ключевыми инструментами нашего анализа собственно «демократического фетишизма». Четвертая часть посвящена рассмотрению «демократического фетишизма», понятия, которое я отчасти заимствую у Алена Бадью, в чем-то перетолковывая его<sup>7</sup>. Нам предстоит обсудить демократический фетишизм как *массовое* — и даже *необходимое* — явление современного общества и как продукт и элемент элитистской политической культуры, ставший одной из важных причин нынешнего «кризиса демократии».

## I. Откровения

Сдвиг от «демократического триумфализма» к «кризису демократии» предполагает и выражается в пересмотре ряда догм, которые в эксплицитном или имплицитном виде лежали в основе «демократической теории» как эксклюзивного домена либерального

6. Думаю, это должно быть ясно из всего сказанного выше, но подчеркну: этот текст *не* является рецензией на книгу Левицкого и Зиблатта. Я рассматриваю лишь те их тезисы, которые относятся к теме данной статьи — демократическому фетишизму, и не ради опровержения или подтверждения их взглядов, а используя последние в качестве «стартовых площадок» для развития аргументации по вопросам, представляющим для меня ключевыми для центральной темы статьи.

7. См.: Badiou A. *Polemics* / S. Corcoran (trans.). L.: Verso, 2011, p. 85; *Beyond Formalization: An Interview With Alain Badiou conducted by Peter Hallward and Bruno Bosteels* // Bosteels B. *Badiou and Politics*. Durham, NC: Duke University Press, 2011. Appendix 2. P. 339.

политического мышления<sup>8</sup>. Результаты такого пересмотра я назвал «откровениями», подчеркивая этим их отличия от «открытий», ибо и на левом, и на правом (консервативном) флангах политической мысли содержания нынешних либеральных откровений были давно и хорошо известны<sup>9</sup>.

Репродукцию откровений Левицкого и Зиблатта можно начать с их решительного отказа от «американской исключительности», во всяком случае в ее демократическом аспекте:

Американская демократия не является исключительной, как мы порой думаем. Нет ничего такого в нашей Конституции или в нашей культуре, что давало бы иммунитет против крушения демократии.

Стало ясно, что Америка не так уж отличается от других стран. Наша конституционная система, хотя она старше и прочнее других, встречавшихся в истории, подвержена тем же патологиям, которые уничтожали демократию в других местах<sup>10</sup>.

Этот базисный для всей книги тезис о неисключительности американской демократии Левицкий и Зиблатт подкрепляют не столько теоретическими аргументами, сколько богатыми историческими

8. Подробнее о монополизации «демократической теории» либеральной мыслью (и «аналитическим методом» как ее «прикладной» и эмпирически ориентированной аватарой) см.: *Brown W. Undoing Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. N.Y.: Zone Books, 2014. P. 19.
9. Если говорить о символическом маркере отграничения левой мысли о демократии от либеральной мысли о ней (объем настоящей статьи не позволяет нам углубиться в этот вопрос более основательно), то им можно считать отождествление левыми демократии в *первую очередь* с «действием против господства», а не со специфическими процедурами формирования органов власти и их функционирования (см., напр.: *Rancière J. Hatred of Democracy* / S. Corcoran (trans.). L.: Verso, 2006. P. 96). Аналогичным маркером отграничения правой (консервативной) мысли от либеральной является неприятие первой самого того *modus operandi* демократии, который либералы ассоциируют с (современной) демократией вообще и который Фридрих фон Хайек презрительно именует «демократией торга» (*bargaining democracy*) (*Hayek F. A. Law, Legislation and Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979. Vol. 3. P. 99 ff). Вследствие этого у правых (одобряемая ими) демократия либо принимает вид аристократического правления «мудрых и непредвзятых» (как у того же Хайека в его проекте «модельной конституции» в главе 17 указанного выше сочинения), либо, согласно требованию разума, обобщающего накопленный исторический опыт, уступает место монархии (*Hoppe H.-H. Democracy: The God That Failed*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2001. P. xix ff).
10. *Levitsky S., Ziblatt D. How Democracies Die*. P. 204, 230.

иллюстрациями. Они показывают, что история Америки изобилует примерами политической цензуры и подавления оппозиции и «диссидентов» (начиная со знаменитого Закона о подрывной деятельности 1798 года (*Sedition Act*), который одни «отцы-основатели» обратили против других)<sup>11</sup>, глубокой поляризации общественных сил, угрожавшей «нормальному» функционированию демократических институтов, возвышения «авторитарных» лидеров, пользовавшихся огромной народной поддержкой, чье продвижение к власти на федеральном уровне было остановлено лишь убийствами (Хью Лонг), покушениями (Джордж Уоллес), закулисными махинациями элит (Генри Форд) и т. д. Совокупность таких примеров, действительно, развеивает миф об исключительности американской демократии и показывает ее (временами явно обнаруживавшуюся) уязвимость и дисфункциональность. Но именно это и заставляет поставить важный (и центральный для Левицкого и Зиблатта) вопрос: что же позволило ей «стабильно» просуществовать более двух веков, чему именно может быть приписана ее столь впечатляющая живучесть?

Отвечая на этот вопрос, Левицкий и Зиблатт делятся с читателями другим откровением, точнее, даже полутора откровениями. «Полноценное» откровение состоит в том, что стабильность американской демократии *не* может быть приписана совершенству ее институционального дизайна, созданного «отцами-основателями»:

Исторически наша система сдержек и противовесов *работала* весьма хорошо, но не благодаря или не только благодаря конституционной системе, спроектированной основателями. Демократии работают лучше всего — и выживают дольше — там, где конституции подкрепляются неписаными демократическими нормами<sup>12</sup>.

Отметим попутно, что здесь демократия — без каких-либо пояснений, как нечто само собой разумеющееся — по сути отождествляется с характерно либеральным институциональным устройством сдержек и противовесов власти, которое — при всей его возмож-

11. Гораздо более обстоятельную, чем у Левицкого и Зиблатта, историческую хронику работы политической цензуры в Америке и репрессирования оппозиции и диссидентства см. в: Stone G. B. *Perilous Times: Free Speech in Wartime From the Sedition Act of 1798 to the War on Terrorism*. N.Y.: W. W. Norton, 2004.

12. *Levitsky S., Ziblatt D. How Democracies Die*. P. 8.



ной благотворности — *никакого* отношения к демократии как народному волеизъявлению, не говоря уже о «суверенитете народа», не имеет<sup>13</sup>. Акцент же на значение «неписанных демократических норм» принципиально важен для Левицкого и Зиблатта для объяснения неисключительности американской демократии и, как мы увидим в дальнейшем, ее «кризиса».

Дело в том, что политологи привыкли думать, будто демократии гибнут только «от рук людей с оружием» — вследствие переворотов, войн, кровавых беспорядков и т. п. Но это явное заблуждение. Сворачивание и подрыв демократии могут происходить совершенно легальным путем — в том смысле, что ведущие к этому действия законно и всенародно избранных руководителей государства получают одобрение законодательных органов и принимаются судами<sup>14</sup>. По своему существу «нейтральные» (*sic!*) институты демократии могут использоваться демагогами-экстремистами, причем *без* нарушения писаных законов, как оружие против их оппонентов, что постепенно, исподволь и даже вполне легально ведет к «убийству демократии». В качестве иллюстрации *такого* способа разрушения демократии тут же приводится деятельность Дональда Трампа. Итак, получается, что весь «образцовый» институциональный дизайн американской демократии бессилен предотвратить ее гибель, *если* ее разрушение происходит вполне легально, то есть *в соответствии с самим этим дизайном*. В этом, как представляется нашим авторам, и состоит суть кризиса, ныне поразившего американскую демократию. Еще точнее, она заключается в том, что «неписанные демократические нормы», которые и являются *реальной* гарантией демократии, сейчас искажены и даже отброшены. Такими «неписанными нормами», искажение и отбрасывание которых особенно пагубны для самого существования демократии, являются воздержанность (*forbearance*) и терпимость<sup>15</sup>. Так мы и приходим к обнаружению *решающей роли* (определенных элементов) *политической культуры*, которая

13. Строго говоря, система сдержек и противовесов была изначально предназначена для сдерживания того, что Джеймс Мэдисон в классическом эссе на эту тему называл «предрасположением народовластия» к «разгулу», которое, само собой разумеется, полагалось «крамольным» (*Мэдисон Дж. Федералист № 10 // Федералист: Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея / Под ред. Н. Н. Яковлева. М.: Прогресс-Литера, 1994. С. 78*).

14. *Levitsky S., Ziblatt D. How Democracies Die. P. 3, 5.*

15. Их определения см.: *Ibid. P. 106.*

в принципе не поддается формализации в виде законов и писанных процедур, в защите демократии и ее поддержании на плаву.

Откуда же берутся эти столь необходимые для жизнеспособной демократии «неписанные нормы»/элементы политической культуры? Кто выступает их носителями? И как связаны «нормы» с их носителями: является ли эта связь категориальной и обусловленной самой (неизменной?) природой носителей или она контингентна — в том смысле, что ее наличие или отсутствие вызвано лишь стечением некоторых обстоятельств? Ответ Левицкого и Зиблатта на эти вопросы дает то полуоткровение, которое присовокупляется к «полноценному» откровению относительно неспособности даже самых совершенных институтов и процедур предотвратить гибель демократии.

Почему это — полуоткровение? Потому, что первый элемент ответа Левицкого и Зиблатта на указанные выше вопросы тривиален даже для либеральной политической мысли, по крайней мере с того времени, как она прочно усвоила определение демократии Йозефа Шумпетера в качестве *базисного* (разумеется, бесконечно ревизуемого, уточняемого и дополняемого). Левицкий и Зиблатт пишут:

В конце концов, нам нравится верить в то, что судьба правительства находится в руках его граждан. Если люди придерживаются демократических ценностей, то демократия в безопасности. Если граждане податливы к авторитарным призывам, то раньше или позже демократия окажется в беде. Такой взгляд неверен. Он делает слишком большое допущение относительно демократии — то, что «народ» может по своей воле формировать тот вид правления, который он имеет<sup>16</sup>.

Сказанное откровенно банально в свете появившейся три четверти века назад книги Шумпетера о капитализме, социализме и демократии. Конечно, его ставшее классическим определение демократии как «метода», посредством которого индивиды обретают власть (принимать политические решения) на основе конкурентной борьбы за голоса избирателей<sup>17</sup>, необходимо предполагает, что демократия есть правление политиков, а не народа, что народа, строго говоря (как политической, а не демографической категории), вообще нет (во всяком случае, в современном ка-

16. *Levitsky S., Zibblatt D. How Democracies Die.* P. 19.

17. *Schumpeter J. Capitalism, Socialism and Democracy.* N.Y.: Harper & Row, 1976. P. 242, 263.

питалистическом обществе), что так называемая воля избирателя, который естественным образом в политическом отношении является «примитивом», «сфабрикована» (*manufactured*), и это есть важное условие нормального функционирования демократии. И так далее<sup>18</sup>. Поэтому очевидно, что народ в условиях демократии не только не может формировать вид правления, который он имеет, — он не может *что-либо* содержательно решать, а его ценности, ориентации и «податливость» к авторитарным или иным «призывам» не имеют реального значения, поскольку все это — при нормально функционирующей демократии — поддается почти безграничной «фабрикацией».

В политическом отношении Шумпетер «списывает» народ в своей «демократической теории» столь же недвусмысленно, как и Левицкий с Зиблаттом (оставляя за ним единственную функцию подачи голосов на выборах, но это-то и редуцирует народ к электорату). Однако именно в понимании роли политической культуры в «успешном» функционировании демократии<sup>19</sup> между Шумпетером, с одной стороны, и Левицким и Зиблаттом, с другой стороны, имеется существенное различие. В известном четвертом условии «успешного» функционирования демократии Шумпетер ведет речь о способности электората к «демократическому самоконтролю». Он предполагает «интеллектуальный и моральный уровень, достаточно высокий для того, чтобы обеспечить неуязвимость для посулов проходимцев и плутов, в противном случае те люди, которые не являются ни проходимцами, ни плутами, будут втянуты в дела последних»<sup>20</sup>.

Я не буду останавливаться на анализе очевидного противоречия у Шумпетера между необходимостью обладания *обычными избирателями* способностью к самоконтролю (и, соответственно, высокими интеллектуальными и моральными качествами) и равной необходимостью их политической «примитивности», позволяющей столь полно «сфабриковать» их «волю». В плане нашей темы интереснее другое: для Шумпетера политическая культура народа, или электората, *имеет значение*, причем решающее, для самого существования демократии, пусть признание этого значения порождает противоречия в его теории демократии (но разве

18. См.: Schumpeter J. Capitalism, Socialism and Democracy. P. 250–264, 284–285.

19. К вопросу о том, что понимается под «успешностью» демократии (Шумпетером и другими), мы обязательно вернемся в той части статьи, которая посвящена демократическому фетишизму.

20. Ibid. P. 294.

не бывает противоречий, более продуктивных для движения мысли, чем беспорность банальностей?). У Левицкого и Зиблатта, напротив, политическая культура народа не имеет того значения, что сделало бы ее достойной особого обсуждения. Центр тяжести бесспорно переносится на политическую культуру элит — только она обсуждается в их книге, только от ее способности возвращать и оберегать воздержанность и терпимость (разумеется, как ценности и ориентации элит) зависит благополучие демократии. Ведь лишь обладающие этими культурными (или нравственными?) характеристиками элиты способны сыграть роль «фильтров», отбраковывающих демагогов-экстремистов-авторитаристов из политического процесса. Только такие элиты могут сослужить службу «привратников демократии» (*democracy's gatekeepers*), имеющую ключевое значение для выживания последней<sup>21</sup>. Такое понимание исключительной роли политической культуры элит, вкуче с полным списанием со счета политической культуры народа, я и назвал полуоткровением наших авторов.

Итак, мы вроде бы прояснили, кто, согласно Левицкому и Зиблатту, есть носители или кто может быть носителями политической культуры/«неписаных норм», необходимых для существования демократии. Это политические элиты. Однако мы еще не разобрались с тем, откуда эта культура/эти «нормы» берутся и как именно — категориально или контингентно — они связаны со своими носителями. Суждения Левицкого и Зиблатта по этим вопросам также достойны того, чтобы считаться откровением. Но оценка их суждений в качестве такового требует их соотнесения с общей теорией «политической культуры», и потому нам придется выделить обсуждение этого откровения в особую часть статьи.

## II. Политическая культура и элитистская политическая культура

Сами Левицкий и Зиблатт не используют понятие «политической культуры». Однако их описание воздержанности и терпимости и их роли в политике строго соответствует тому, что содержательно понимается под «политической культурой», как и тому, в чем именно адепты «политической культуры» видят свою главную исследовательскую задачу<sup>22</sup>. Что касается первого, то Габриэль Ал-

21. *Levitsky S., Ziblatt D. How Democracies Die.* P. 20.

22. Наше рассмотрение «политической культуры» будет осуществляться в той же прагматической логике, которая определяет наш подход к самой кни-

монд и Сидней Верба в их ставшем хрестоматийным определении «политической культуры» трактуют ее как то, что

...относится к специфически политическим ориентациям — воззрениям (*attitudes*) на политическую систему и ее различные компоненты, а также воззрениям на собственную роль в этой системе. <...> Это [политическая культура] есть набор ориентаций на особую группу социальных объектов и процессов<sup>23</sup>.

У Левицкого и Зиблатта воздержанность и терпимость определяются такими воззрениями на демократическую политическую систему, согласно которым ее сохранение и процветание есть сверхзадача — или должны быть сверхзадачей — всех членов элиты (конкурирующих элит). Решение этой сверхзадачи должно перевешивать любые другие их соображения, интересы и позывы, и очевидно, что это возможно только при том условии, если демократическая система воспринимается ими как высшая ценность или даже как аристотелевское «наивысшее благо»<sup>24</sup>. Соответственно этому формируются или должны формироваться и их воззрения на собственную роль в демократической системе, а именно они должны видеть в себе «привратников демократии»,

ге Левицкого и Зиблатта (см. сноску 6). Иными словами, мы не преследуем цель систематического анализа концепции (концепций) «политической культуры». Тем паче что эта задача в отечественной литературе уже в значительной мере решена, см.: Арутюнян Л. Н. Концепция политической культуры: состояние и перспективы // Политическая наука современной России: Тенденции развития. М.: ИНИОН РАН, 1999; Малинова О. Ю. Исследования политической культуры. М.: МГИЭТ(ТУ), 2002; Пивоваров Ю. С. Политическая культура: Методологический очерк. М.: ИНИОН РАН, 1996; Пикалов Г. А. Теория политической культуры. СПб.: БГТУ, 2004; Соловьёв А. И. Политическая культура: проблемное поле метатеории // Вестник Московского университета. Серия 12: Политические науки. 1995. № 2–3; Фадеева Л. А. Политическая культура: Курс лекций. Пермь: Пермский университет, 2000, и др. Мы коснемся только тех элементов дискурса о «политической культуре», которые необходимы для прояснения позиции Левицкого и Зиблатта и развития темы «демократического фетишизма».

23. Almond G. A., Verba S. The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963. P. 13.
24. Не будем останавливаться на том, что в логике шumpетеровского определения демократии как «метода», принятие которой Левицкий и Зиблатт демонстрируют их собственным определением демократии (см.: Levitsky S., Ziblatt D. How Democracies Die. P. 6), она никак не может выступать в качестве самоцели и «высшей ценности», что Шumpетер объясняет с особой тщательностью (*Schumpeter J. Capitalism, Socialism and Democracy. P. 242*).

о чем шла речь в предыдущей части статьи. Поэтому Левицкий и Зиблатт столь безапелляционно — в стиле строгого должествования — описывают миссию мейнстримных политиков, то есть тех «правильных» членов элиты, которые проникнуты духом воздержания и терпимости, — они «должны делать все возможное для того, чтобы не подпускать опасных личностей к центрам власти»<sup>25</sup>.

«Все возможное» здесь подразумевает прежде всего махинации ведущих мейнстримных политиков, говоря метафорически, в укромных прокуренных комнатах, хотя выражение *smoke-filled room* в американском политическом жаргоне — отнюдь не метафора, а термин, обозначающий совершение закулисных сделок в узком кругу политических воротил. Для Левицкого и Зиблатта очевидно, что практику таких сделок, в которой «привратники демократии» осуществляют свою миссию по поддержанию демократии на плаву, считать «демократичной» никак нельзя. Но ведь и ее противоположность — полагание на «волю народа» — не менее опасна для демократии<sup>26</sup>. В итоге мы остаемся с парадоксом: благо/высшую ценность в виде демократии можно удержать или защитить только путем соединения двух зол, то есть «опасностей» — заведомо недемократического политического боссизма и народовластия с его предрасположенностью к подрыву и разрушению демократических институтов (см. сноску 13). И похоже, нет никаких объективных и научно определяемых принципов для установления правильной пропорции сочетания этих двух видов зла/«опасностей» и методов их соединения<sup>27</sup>.

Вообще многие рассуждения Левицкого и Зиблатта оказываются, возможно неожиданным для них самих образом, удивительно диалектичными (конечно, в школярском смысле диалектики). Благо (демократии) достигается или сохраняется путем соединения разных видов зла. Приверженность «неписаным демократическим нормам» требует использования заведомо недемократических практик (политического боссизма). Демократические добродетели воздержания и терпимости выражаются в прямо противоположном им обеим отношении к тем политическим оппонентам, которые объявляются демагогами-экстремистами-

25. Levitsky S., Ziblatt D. How Democracies Die. P. 67. Курсив мой. — Б. К.

26. Ibid. P. 41.

27. Хотя Левицкий и Зиблатт, обозревая историю политической жизни в США, делают заключение, что главные партии по большей части отдавали приоритет именно боссизму (Ibidem).

авторитаристами. И, как мы увидим дальше, это только первые ласточки диалектики Левицкого и Зиблатта.

Выше мы отметили также, что наши авторы решают, по сути дела, ту же главную исследовательскую задачу, которую ставит перед собой теория «политической культуры». В чем она состоит? В том, чтобы выяснить, каким образом ориентации индивидов, улавливаемые понятием «политической культуры», влияют на функционирование и эволюцию политической системы. Как выражают это Алмонд и Верба,

... важный вопрос... [которым] нужно заняться, таков: каково воздействие политической культуры на политическую систему, частью которой она является? ...Поэтому мы рассмотрим то, как политическая культура влияет на демократическое правление; более конкретно, мы спросим о том, как далеко простирается это влияние на создание и поддержание стабильной и эффективной демократии. Существует ли демократическая политическая культура... которая соответствует (*fits*) демократической политической системе?<sup>28</sup>

Левицкий и Зиблатт занимаются по существу тем же самым — только на уровне элит: они выявляют (как они считают) то, что поддержание стабильной и эффективной демократии напрямую зависит от неких культурных ориентаций (на «неписанные нормы» воздержания и терпимости) и что между этими ориентациями и жизнеспособной демократической системой имеется соответствие, причем столь важное, что его отсутствие ведет к подрыву и гибели последней. Однако при всей, казалось бы, даже интуитивной убедительности, если не самоочевидности, этой исследовательской стратегии она глубоко парадоксальна (чтобы не сказать «непоследовательна»). Рассмотрим это немного подробнее.

Является ли влияние политической культуры на политическую систему односторонним или, выражаясь иначе, мыслима ли политическая культура в качестве независимой переменной по отношению к политической системе как переменной зависимой? Алмонд и Верба будут первыми, кто скажет, что это влияние не может быть односторонним, а политическая культура немислима в качестве независимой переменной. Отвечая (некоторым) своим критикам, Алмонд в одной из позднейших работ напишет: «Политическая культура воздействует на политические и правительственные структуры и [их] функционирование, сдерживая его [всегда и обязательно

28. Almond G. A., Verba S. The Civic Culture. P. 473.

«сдерживая»? — Б. К.], но, несомненно, не детерминируя его. Стрелы каузальности между культурой и структурой и ее функционированием указывают в обоих направлениях»<sup>29</sup>. Но коли так, коли культура и структура (говоря обобщенно) постоянно взаимодействуют друг с другом — а это означает, что они постоянно творят друг друга, — то не находятся ли они в *необходимом*, пусть исторически меняющемся, соответствии друг другу? Имеет ли какой-то смысл сам вопрос Алмонда и Вербы о том, существует ли демократическая политическая культура, которая отвечает демократической политической системе? Ответ на него самоочевиден без какого-либо (эмпирического) исследования: конечно, демократическая система создает «под себя» соответствующую культуру в той же мере, в какой демократическая культура соответствующим образом «окультуривает» систему<sup>30</sup>. Сказанное можно еще более упростить с помощью замечания одного из критиков Алмонда и Вербы: а как можно вообще опознать данный набор «ценностей» в качестве «демократического», помимо обнаружения их в системе, уже квалифицированной в качестве демократической?<sup>31</sup>

Этот вопрос и обнаруживает фундаментальную тавтологию, которая служит реальным основанием всей исследовательской стратегии теории «политической культуры»: до всякого исследования мы уже знаем, какова демократическая культура и как она соответствует демократической системе, поскольку само наше знание о первой есть не более чем (идеологически препарированная) зарисовка определенных аспектов системы, полагаемой нами образцово демократической, и это есть система, существующая (при некоторых вариациях) в США и Британии<sup>32</sup>. Все, что остается

29. Almond G. A. The Study of Political Culture // A Discipline Divided: Schools and Sects in Political Science. Newbury Park, CA: Sage, 1990. P. 144.

30. На языке Толкотта Парсонса, у которого Алмонд и Верба заимствуют целый ряд элементов своей теории, эта нераздельность культуры и структуры передается так: «Фундаментальное утверждение относительно структуры социальных систем... [заключается в том,] что их структура, взятая в системе координат действия, *состоит* в институциональных паттернах нормативной культуры» (Parsons T. An Outline of the Social System // Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory / T. Parsons et al. (eds). N.Y.: Free Press, 1961. Vol. 1. P. 36). Иными словами, разводить культуру и структуру так, как это делают Алмонд и Верба, чтобы потом выявлять связи между ними как между отдельными образованиями, *невозможно в принципе*: структура и есть культура, культура всегда существует как структура.

31. Kavanagh D. Political Culture. L.: Macmillan, 1972. P. 66.

32. Алмонд и Верба и не думают это скрывать: «Мы сосредоточились на британском опыте, так как *все* повествование о возникновении граждан-



ся, так сказать, исследовать, — это то, в чем именно политические культуры других стран *отклоняются* от англо-американского образца и что именно им нужно сделать, чтобы избавиться от этих отклонений и, таким образом, подтянуться к лидерам мирового демократического прогресса. Именно под этим углом зрения и в этих целях в книге Алмонда и Вербы рассматриваются Германия, Италия и Мексика. Парадигма линейно-стадиальной «модернизации», столь популярная в американской политологии в далекие 1950–1960-е годы, является, таким образом, другим краеугольным камнем (наряду с описанной выше фундаментальной тавтологией) теории «политической культуры» в исполнении Алмонда и Вербы. Эта парадигма и спасает их исследовательскую программу, ибо при ее отсутствии и исследовать-то (если исследование отличается от «зарисовки с натуры») было бы нечего.

Какое значение сказанное выше имеет для нашего уяснения концепции Левицкого и Зиблатта? Прежде всего, то, что они лишены тех *удобств*, которыми располагала старая теория «политической культуры» (в исполнении Алмонда и Вербы): и фундаментальной тавтологии как реальной основы и отправной точки рассуждений<sup>33</sup>, и парадигмы линейно-стадиальной модернизации. Строго говоря, необходимость отказа от этих удобств была обнаружена задолго до появления сочинения Левицкого и Зиблатта, причем самими авторами «Гражданской культуры». Так, размышляя об этой книге примерно двадцать лет спустя после ее публикации, Верба заключил:

Мы предполагали, что другие нации смогут двинуться в направлении «гражданственности», свойственной Соединенным Штатам

ской культуры рассказано в британской истории». Хотя начиная с XIX века Соединенные Штаты явили еще более чистый образец демократической культуры (Almond G. A., Verba S. *The Civic Culture*. P. 8. Курсив мой. — Б. К.).

33. Фундаментальная тавтология у Алмонда и Вербы играет роль того, что Роберт Даль называл «полускрытыми допущениями» и «замаскированными послылками», образующими «теневую теорию» явленной открыто «теории демократии» (Даль Р. Демократия и ее критики / Под ред. М. В. Ильина. М.: РОССПЭН, 2003. С. 10–11). Правда, с точки зрения Даля, «теневая теория» играет негативную роль — она только запутывает открыто явленные теории демократии. Я не могу с этим согласиться. Обычно «теневая теория» выступает *условием возможности* открыто явленных теорий. Так, без фундаментальной тавтологии, которая у Алмонда и Вербы существует именно как «замаскированная послылка», была бы невозможна вся исследовательская программа «политической культуры».

там и Британии. В действительности сами эти две нации удалились от этой позиции<sup>34</sup>.

Но тогда, когда это было сказано, видимо, еще не пришло время сделать из сказанного полновесные теоретические и политические выводы. Для того чтобы их сделать, понадобилась победа Трампа<sup>35</sup>.

Теория «политической культуры» лишилась обоих указанных выше удобств, конечно же, не потому, что у других наций не получилось двинуться в направлении англо-американской «гражданственности» (это всегда можно было бы списать на особые «местные» обстоятельства, что позволило бы оставить краеугольные камни теории в неприкосновенности). Суть дела именно в том, что сама эта образцовая «гражданственность» оказалась *контингентной*, зависящей от обстоятельств, изменение которых привело к «удалению» от нее наций-лидеров, считавшихся ее живыми *воплощениями*. Только в свете этого феномена «удаления» поставленный нами ранее вопрос о том, является ли связь между носителями «гражданской культуры»/«неписаных демократических норм» и самой этой «культурой»/«нормами» категориальной или контингентной, обретает тот *практический* смысл, который побуждает к серьезной рефлексии над ним.

У Алмонда и Вербы связь между носителями «гражданской культуры» и образующими ее ценностями и убеждениями является, несомненно, категориальной. Да, они признают, что политическая культура подвержена некоторым изменениям, но по своей темпоральности они похожи на *longue durée* школы Анналов — в сравнении с другими событиями и процессами политической жизни. «Базовые политические убеждения и политические ценности, — пишет

34. Verba S. On Revisiting the Civic Culture: A Personal Postscript // The Civic Culture Revisited / G. A. Almond, S. Verba (eds). Newbury Park, CA: Sage, 1989. P. 399.

35. Тем не менее, на мой взгляд, этот «постскрипtum» Вербы можно прочитать как признание полного провала исследовательской программы «политической культуры». Так, Верба утверждает, что и двадцать лет спустя после выхода «Гражданской культуры» остается неясным, каким образом «паттерны воззрений (*attitudes*)» взаимодействуют с системой, каков именно процесс, в ходе которого и благодаря которому политические ценности влияют на функционирование политической системы, и т. д. (Ibid. P. 402, 404). Но ведь это и есть важнейшие вопросы, на которые должна была ответить теория «политической культуры»! Если ответов на них нет, то все остальные ее утверждения повисают в воздухе.

Алмонд, — являются наиболее устойчивыми, хотя все же претерпевающими изменения». «Они есть те исконные (*primordial*) ценности и приверженности, которые выглядят почти неизменными»<sup>36</sup>. А как иначе? Ведь «гражданская культура» возникла в качестве «продукта серии столкновений модернизации и традиционализма» (речь идет непосредственно об опыте Англии)<sup>37</sup>, то есть того, что появилось столетия назад и что в условиях *уже сложившегося* «современного общества», само собой разумеется, качественно меняться не может, лишь все более *консолидируясь*. Примечательно, что еще в начале 1970-х годов Роберт Патнэм без каких-либо колебаний переносит такое представление об «устойчивости» «гражданской культуры» на «элитистскую политическую культуру». Он приводит обильные эмпирические свидетельства «последовательного уменьшения нетерпимости» в кругах элит и в целом «долгосрочного снижения температуры в политике»<sup>38</sup>, имея в виду под этим ее деидеологизацию, убывание конфронтационности и нарастание сотрудничества (разных групп политической элиты), прогрессирующий отход от авторитарных и «морально-абсолютистских» ориентаций и т. п.

С точки зрения старой (алмондо-вербовской) теории «политической культуры» нынешний «кризис демократии» может представляться только демодернизацией Америки (во всяком случае, в политическом плане), то есть чем-то совершенно немыслимым при сохранении оснований этой теории. От этих оснований Левицкий и Зиблатт и отказываются. Крах фундаментальной тавтологии удостоверен самим фактом голосования миллионов за Трампа: если американская институциональная система все еще может считаться демократической, то в ней *не* обнаруживается *соответствующая* ей политическая культура (у той решающей части электората, которая делает президентов). «Гражданская культура» потеряла своих (массовых) носителей, а они — ее. Но и на уровне элит — в противоположность благодушным рассказам Патнэма — дела обстоят не лучше: элиты скандально провалили свою миссию «привратников демократии», и это произошло именно потому, что они, или значительная их часть, изменили «неписаным демократическим нормам»<sup>39</sup>. Но вместе с крахом

36. Almond G. A. The Study of Political Culture. P. 150.

37. Almond G. A., Verba S. The Civic Culture. P. 7.

38. Putnam R. D. Studying Elite Political Culture: The Case of 'Ideology' // The American Political Science Review. 1971. Vol. 65. № 3. P. 676.

39. Хотя основную вину за это Левицкий и Зиблатт возлагают, естественно, на Республиканскую партию, ее оппоненты-демократы тоже оказывают

фундаментальной тавтологии рушится и парадигма линейно-стадиальной модернизации. Такая модернизация оказалась фейком прежде всего потому, что не смогла произвести даже образцовый продукт (современной демократической системы), обладающий иммунитетом от демодернизации, не говоря уже о подтягивании к нему отстающих<sup>40</sup>.

Но если «гражданская культура» и «демократические нормы» алмондо-вербовской «устойчивостью» как раз *не* обладают, оказываясь в зависимости от преходящих обстоятельств и существуя в логике *histoire événementielle*, а никак не *longue durée*, то откуда они все же берутся (если не из произошедшего некогда столкновения модернизации и традиционализма) и каким образом их можно восстановить, если они уже порушены?

Ответ Левицкого и Зиблатта на вторую часть этого вопроса, относящуюся к восстановлению порушенной «гражданской культуры»/«неписаных демократических норм», малоинтересен. Сама постановка вопроса предполагает *реставрационную*, обращенную в прошлое программу действий. Ее суть — преодоление «чрезмерной поляризации» (прежде всего на уровне элит), восстановление двухпартийного сотрудничества (как в «старые добрые времена»). Путь к этой цели лежит через полную капитуляцию (если называть вещи своими именами) Республиканской партии — в том ее виде, в каком она существует сейчас. Она должна полностью реформировать себя, изгнать из своих рядов «экстремистов», дистанцироваться от администрации Трампа и «трампизма», восстановить способность к «фильтрованию» приемлемого и неприемлемого для «правильной» политики, то есть восстановить роль боссизма и «привратников демократии», о которой мы говорили выше, и т. п. Демократической же партии достаточно «не поступаться принципами», которые у нее имеются сейчас (в первую очередь, мультикультурализма и «политики идентичности»). Хорошо бы еще как-то прислушаться к «забытым американцам», голосовавшим в массе в 2016 году за Трампа<sup>41</sup>. Какие конкретные политические силы будут все это делать, каким реальным интересам все это соответствует — остается неясным.

ся не без греха, включая даже президента Барака Обаму, также нарушавшего (в порядке реакции на происки республиканцев) «демократические нормы» (Levitsky S., Zibblatt D. How Democracies Die. P. 152, 163).

40. «...Демократия отстывает по всему миру», заключают Левицкий и Зиблатт, а «...Америка уже больше не является моделью демократии» (Ibid. P. 204, 206).

41. См.: Ibid. P. 220–229.

В противоположность этому ответ Левицкого и Зиблатта на первую часть указанного выше вопроса — о том, откуда берутся «неписанные демократические нормы», — значительно интереснее. Мы уже знаем, что эти «нормы» *не* являются «почти незываемым» (как у Алмонда) даром начала Нового времени, когда модернизация сталкивалась с традиционализмом. При рождении Американской республики эти «нормы» не были особенно заметны, и вообще до правления восьмого президента США Мартина Ван Бюрена о них говорить не приходится<sup>42</sup>. А вскоре после этого грянула Гражданская война, надолго похоронившая те зачатки «демократических норм», которые вроде бы появлялись до нее.

Когда же и вследствие чего «неписанные демократические нормы» начинают утверждаться в американской политике? Только в самом конце периода Реконструкции, отвечают Левицкий и Зиблатт, и очень конкретной причиной их утверждения стал «постыдный» (*infamous*), как они сами подчеркивают, Компромисс 1877 года (между руководствами Республиканской и Демократической партий). Он положил конец процессу освобождения чернокожих американцев (по сути, повернул его вспять) введением системы расовой сегрегации («Законы Джима Кроу»). «Нормы, которые позднее послужили основаниями американской демократии, — пишут Левицкий и Зиблатт, — возникли из фундаментально недемократичного устройства...» «Стабильность периода между концом Реконструкции и восьмидесятыми годами [прошлого века] была укоренена в первородном грехе»<sup>43</sup>.

Это и есть апофеоз той диалектики Левицкого и Зиблатта, о которой я писал выше: «неписанные нормы», без которых демократия не может существовать, возникают из насилия и угнетения (в данном случае — чернокожих американцев), и приверженность им (во всяком случае, у элит) сохраняется до тех пор, пока структуры насилия и угнетения функционируют более-менее бесперебойно. Это Левицкий и Зиблатт (с видимой болью) признают. Но они обходят молчанием вопрос, естественным образом следующий за таким признанием: а могут ли «неписанные нормы» воздержания и терпимости возникать *иным* путем — *не* из насилия и угнетения?

Здесь, в самом деле, есть над чем подумать. В конце концов, «нормы» воздержания и терпимости тем и ценны, что они (их соблюдение) предотвращают «чрезмерную поляризацию», понижают, пользуясь тропом Патнэма, температуру в политике. Но раз-

42. *Levitsky S., Ziblatt D. How Democracies Die.* P. 119–120.

43. *Ibid.* P. 125, 143.

ве возможна реальная борьба за освобождение, ломающая укоренившиеся структуры насилия и угнетения, без поляризации противоборствующих сил, без повышения — и очень значительного! — температуры в политике? Терпимость «вообще», как *абстракция* от того, во имя чего и в отношении к чему она практикуется, от того, кто и на чьих условиях терпит кого, *репрессивна*, являясь всего лишь санкцией статус-кво с присущими ему структурами насилия и угнетения. Терпимость в отношении того, что является радикальным злом, терпимость в отношении его охранителей — сама есть зло. Такая терпимость, как когда-то сказал Герберт Маркузе, «препятствует освобождению». В отношении терпимости (как «демократической нормы») принципиальным является следующий вопрос: что она подразумевает — то, что народ терпит правительство, которое, в свою очередь, терпит оппозицию в рамках, установленных существующими властями, или боющийся за освобождение народ заставляет правительство терпеть то, что он делает ради свободы?<sup>44</sup> Каких-либо размышлений над такими вопросами (как и их самих) в книге Левицкого и Зиблатта найти нельзя.

### III. О фетише и фетишизме

Начнем с общепринятого. В «Толковом словаре русского языка» Сергея Ожегова и Наталии Шведовой «фетиш» определяется как «обожествляемая вещь», как «то, что является предметом безусловного признания, слепого поклонения»<sup>45</sup>. Обратим внимание на оба момента определения. Во-первых, фетиш — это некая вещь, которая живет двойной жизнью: жизнью «земной» (скажем, в качестве деревянного предмета) и «божественной», или идеальной, которая не улавливается никакими органами чувств, но которая и определяет то, как фетишисты относятся к этой вещи и какие чувства она у них вызывает. Более того, материальный субстрат фетиша не имеет принципиального значения (за рамками производственных навыков данной группы фетишистов и доступных им технологий). Такое значение имеет то, что фетиш есть *изображение* (сколь угодно условное, абстрактно-геометрическое или иное) той самой «божественной» жизни, благодаря которой он и «обожествляется». В от-

44. Marcuse H. Repressive Tolerance // Wolff R. et al. A Critique of Pure Tolerance. Boston: Beacon Press, 1965. P. 83, 91.

45. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. М.: А Темп, 2006. С. 850.

ношении фетиша-изображения следует иметь в виду то, что давно отметил Эмиль Дюркгейм: в фетишистском мире «*подобное производит подобное*. Изображение некой сущности или некоего состояния *производит* эту сущность или это состояние»<sup>46</sup>.

Во-вторых, то, что делает фетиш фетишем, — это осуществление им некоторой функции. Пользуясь выражением Ожегова и Шведовой, это есть функция инспирирования «безусловного признания» его фетишистами («слепого поклонения» ему с их стороны), то есть, собственно говоря, *функция производства* фетишизма и фетишистов. Здесь нам нужно вернуться к глубоко диалектической мысли Дюркгейма, приведенной выше. Изображение, которому предназначено стать фетишем, производят, конечно, конкретные люди, и в этом смысле они отображают некоторую «сущность» (возвращаясь к австралийским примерам Дюркгейма, «сущность» духа предков). Но само изготовление такого изображения не превращает их в фетишистов. Таковыми их делает только «безусловное признание» того, что они сами сделали, в качестве предмета «слепого поклонения». Поэтому их «сущность» в качестве фетишистов производится продуктом их собственного труда, то есть изображенной сущностью, и без преклонения перед изображением они не были бы фетишистами. Первоначальная стрела каузальности, указывающая от людей к продукту их труда, разворачивается в противоположном направлении — от изображения к людям: первое выступает причиной «фетишизации» вторых (такое оборачивание стрел каузальности, «снятие» предыдущих стрел последующими, превращение более ранних причин в следствия возникших позже не есть ли суть гегелевского *Aufhebung*, хотя «эффект фетиша» есть лишь частный случай этого?)<sup>47</sup>. Такое переворачивание причинности есть *общая формула* фетишизма. Именно поэтому Карл Маркс проводит параллель между товарным фетишизмом зрелого капиталистического общества и религиозным фетишизмом, именно поэтому *кажимость* силы фетиша оказывается совершенно *реальной*, более того, *самой* прочной несущей конструкцией *действительного* фетишистского

46. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни / Пер. с фр. А. Апполонова, Т. Котельниковой. М.: Издательский дом «Дело», 2018. С. 589. Второй курсив мой. — Б. К.

47. Майкл Тауссиг выражает это еще решительнее: «Выдающееся свойство фетиша — фиксировать представительство, а не представляемое, способ обозначения за счет обозначаемого» (*Taussig M. The Magic of the State*. N.Y.: Routledge, 1997. P. 94). Запомним это для нашего дальнейшего разговора о «демократическом фетишизме».

мира: производителям в мире капитализма «общественные отношения их частных работ *кажутся* именно тем, что они представляют собой *на самом деле*, то есть вещными отношениями лиц и общественными отношениями вещей»<sup>48</sup>.

Фетиш-изображение вызывает нечто в индивидуе, тем самым вызывая индивида в качестве фетишиста. Луи Альтюссер мог бы сказать, что фетиш «интерпеллирует» индивида в качестве субъекта-фетишиста. По Дюркгейму, то, что фетиш (в «Элементарных формах» речь идет о тотеме) вызывает в индивидуе, — это ощущение его причастности к надындивидуальному «обществу» и признание императивной нравственной силы последнего<sup>49</sup>. Будучи в принципе верным, такое понимание «интерпеллирующей» силы фетиша упускает субъективную, если так можно выразиться, сторону дела, то есть некоторые потребности самого индивида, удовлетворение которых делает «интерпелляцию» возможной. Каковы эти потребности? Обратимся к Зигмунду Фрейд.

У Фрейда фетишист — это индивид, который (подсознательно) испытывает угрозу («кастрации») и страдает от внутреннего конфликта. Под угрозой (мнимой или реальной) оказывается целостность индивида и конституирующее его отличие, а конфликт разворачивается между «нежеланным восприятием» того, что есть, и «силой контржелания», чтобы то, что есть, было иным<sup>50</sup>. Если это попытаться перевести (возможно, слишком вольно) на язык Дюркгейма, то получится следующее: фетишист испытывает угрозу своему *единству* с «обществом», только в единстве с которым он сам может быть цельным и может быть специфически «человеком». Ощущение угрозы возникает из *верного*, но «нежеланного» восприятия того, что «общество» *не* едино (что оно конфликтно), и этому восприятию противостоит «контржелание», чтобы оно было единым.

Как разрешается конфликт между «нежеланным восприятием» факта и «контржеланием»? Во-первых, такое разрешение возможно только на основе того, что Фрейд называет «бессознательными законами мышления», то есть *логического* разрешения этого конфликта нет. Во-вторых, такое разрешение есть «компромисс» между первым и вторым (верным восприятием и «контржеланием»). Он состоит в том, что предмет «контржелания» (единство)

48. Маркс К. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Госполитиздат, 1960. Т. 23. С. 82, 83. Курсив мой. — Б. К.

49. См.: Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Гл. 7.

50. См.: Фрейд З. Фетишизм // Проект «Весь Фрейд». 05.05.2016. URL: <https://freudproject.ru/?p=930>.



переносится с реального агрегата индивидов, которые не смогли быть «единым обществом» (это есть дань верному «нежеланному восприятию»), на фетиш, изображающий единство, *замещающий* (отсутствующее) единство, репрезентирующий то, *чего нет*, но тем самым — уже через «слепое поклонение» фетишу — *создающий* единство фетишистов. Поэтому Фрейд и настаивает: нам нужно увидеть то, что «фетиш *делает* и на чем он держится» (курсив мой. — Б.К.), то есть его реальную работу, а не его фикцию. «Разоблачения» фетиша как фикции — в духе того, как Просвещение (или его основная часть) мыслило просвещение в качестве борьбы с предрассудками и суевериями, — заведомо обречены на провал, ибо реальной работе, которую выполняет фетиш, можно противопоставить только ту же реальную работу, но исполняемую, если это возможно, иначе, то есть *не* фетишистски, а отнюдь не наивный рационализм в духе «света разума», (будто бы) рассеивающего тьму заблуждений.

Прежде чем двинуться дальше, обратим внимание на два обстоятельства. Первое. Фетиш, конечно, является, как выражался Фрейд, «знаком триумфа над угрозой... и защитой от нее». Только этот триумф не бывает окончательным, а защита от угрозы — абсолютно надежной. Верное «нежеланное восприятие» (отсутствия единства) не исчезает, а «отклоняется» «приостановкой воспоминания» (в результате травматической амнезии). Вряд ли кто-то выразил это ярче Гесиода. После страшных битв олимпийские боги установили порядок вселенной. Но ведь хаос никуда не исчез:

Там и от темной земли, и от Тартара, скрытого в мраке,  
И от бесплодной пучины морской, и от звездного неба  
Все залегают один за другим и концы и начала,  
Страшные, мрачные. Даже и боги пред ними трепещут<sup>51</sup>.

Страшны и мрачны именно и концы, и начала. Борьба с угрозой оказывается не только перманентной, но и, похоже, обреченной в конечном счете на поражение<sup>52</sup>.

51. Гесиод. Теогония / Пер. с др.-греч. В. Вересаева // Полн. собр. текстов. М.: Лабиринт, 2001. С. 42–43.

52. Алексей Лосев замечает, что, хотя представления о хаосе в античной культуре радикально варьировались (гесиодовское было лишь одним из них), «учение о совпадении начал и концов в хаосе для античного мышления — одна из типичнейших тем» (Лосев А. Ф. Хаос // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С. А. Токарев. М.: Советская энциклопедия, 1980. Т. 2. С. 1045).

Второе. Фетиш и фетишизм имеют решающее значение для *современной* политической жизни и отражающей ее (и участвующей в ней) *современной* политической теории. Можно сказать, что последняя начинается с классического фетишистского жеста. Так, описывая «общественный договор», Томас Гоббс подчеркивает: «Это больше чем согласие и единодушие. Это реальное единство, воплощенное в одном лице посредством соглашения, заключенного каждым человеком с каждым другим...»<sup>53</sup> На первый взгляд, нам здесь явлен сущий оксюморон. Соглашение, заключенное каждым с каждым другим, разумеется, ничего другого, кроме «согласия и единодушия», дать не может. Но в том-то и дело, что это соглашение каким-то мистическим образом дает *не* «согласие и единодушие», а нечто большее, чем они, а именно «реальное единство». Оно, конечно же, *не* сводимо к «согласию и единодушию», способным дать в лучшем случае перемирие, а не то полное, но совершенно *невозможное*, учитывая конфликтность людей, *единство общества*, которое и есть государство. Поэтому Гоббс и не разводит понятия «гражданского общества» и «государства», «гражданского состояния» и «гражданского правления». Поэтому государство у него, оставаясь конкретно описываемой, институционально устроенной технологией власти, слипается с образом мифологического чудовища. «Левиафан» — это не дешевый прием затемнить (якобы) суть дела — прозу технологий власти, вызывая суеверный трепет простодушных подданных государства. Это — смелое обнаружение фетишистской *правды* государства, то есть того, что сами технологии власти могут существовать и функционировать *только* при условии фетишистского отношения к ним подданных.

Более двух столетий спустя после этого Макс Вебер целенаправленно исследует то, что мы называем «политическим фетишизмом» современного общества (сам он почти не использует термин «фетиш» в данном контексте). Я не буду останавливаться на том, каким образом он напрямую сопрягает «фетиш» и «харизму» (одно из ключевых понятий его политической социологии) или почему он уподобляет фетишу некоторые характерные современные юридические формы — вроде нотариально заверенных документов<sup>54</sup>. Приглядимся к более для нас существенному.

53. Гоббс Т. Левиафан // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1991. Т. 2. С. 133.

54. Weber M. Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology / G. Roth, C. Wittich (eds). Berkeley, CA: University of California Press, 1978. P. 427, 683 и др.

Главной целью веберовской социологической критики государства (но также и других «коллективных образований» вроде нации, семьи, акционерного общества и т. д.) является дезавуирование его «субстанциального толкования», то есть толкования его как «предмета», или особой сущности, или «лица», способного даже совершать некие «действия»<sup>55</sup>. Государство функционирует (в социологическом плане) лишь как «комплекс специфических совместных действий людей», и это возможно только потому, что люди «ориентируют свои действия на *представление*, что оно существует или *должно* существовать». Без таким образом «осмысленно ориентированного социального действия» людей государство «перестает „существовать“». Но при этом (точнее, благодаря этому) государство и другие «коллективные образования» «имеют огромное, подчас решающее каузальное значение для поведения людей».

Это почти классическое описание фетиша и фетишизма. В качестве особой сущности или «действующего лица» государства нет. Оно существует только в представлениях людей. Но эти представления таковы, что они ориентируют действия людей так, что действия складываются в некие устойчивые модели поведения. Государство не просто *реально существует* в этих моделях — оно каузально определяет их. Оно делает это тем же самым образом, каким рассмотренный нами выше «обычный» фетиш создает единство «общества» фетишистов. Тем же, каким создает гоббсовское «реальное единство», не выводимое из согласия индивидов, вступающих в «общественный договор», и не сводимое к нему.

Каким же образом возникают такие представления, которые делают реальными фикции «коллективных образований» приданием им каузальной способности определять поведение людей в *современном* обществе? Для ответа на этот вопрос обратимся к гегелевской концепции гражданского общества, которая есть философское истолкование классической британской политической экономии «рыночного хозяйства» (что подчеркивает сам Гегель прямой ссылкой на британские авторитеты в этой области, присовокупляя к ним француза Жана-Батиста Сэя, в параграфе 189 его «Философии права»<sup>56</sup>).

55. Вебер М. Основные социологические понятия // Избр. произв. / Под ред. Ю. Н. Давыдова. М.: Прогресс, 1990. С. 615, 631.

56. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Пер. с нем. Б. Г. Столпнера, М. И. Левиной. М.: Мысль, 1990. С. 234.

Прежде всего, «гражданское общество есть дифференциация»<sup>57</sup>, вследствие которой «исходной точкой», «первым определяющим» для индивида, выступающего здесь как частное лицо, оказывается «самостоятельность особенностей», а отнюдь не «всеобщее»<sup>58</sup>. Эту «дифференциацию» Гегель, вполне прозаически и в духе классической политэкономии, готов объяснить как явление разделения труда — со всем тем, что из этого вытекает для его организации, обмена его продуктами, удовлетворения потребностей людей, характера и движения форм собственности и т. д.<sup>59</sup> Такая дифференциация, естественно, означает «утрату нравственности»<sup>60</sup> — как непосредственного и *добровольного* для индивидов направления их дел всеобщим, скажем, общим благом или, на языке современности, общим интересом. Говоря по-гегелевски, исчезает «субстанциальная нравственность», которая когда-то была характерна для античности (и для ее теоретического отображения, особенно у Платона).

Однако в мире дифференциации всеобщее *не* исчезает совсем. Оно присутствует, но лишь как *явление*, как «всестороннее переплетение зависимости всех друг от друга» (в качестве участников схемы разделения труда, нуждающихся друг в друге как в *средствах* удовлетворения своих потребностей<sup>61</sup>), то есть всеобщее выступает здесь *в качестве необходимости*, или принуждения,

57. Гегель Г. В. Ф. Философия права. С. 228, а также 227.

58. Там же.

59. Там же. С. 239 слл.

60. Там же. С. 227.

61. В мире дифференциации и явлений Гегель фиксирует удивительную метаморфозу — потребности превращаются в мнения: «В конечном счете, — пишет он, — удовлетворяется уже не потребность, а мнение...» (Там же. С. 236). Конечно, это прямо перекликается с наблюдениями молодого Сен-Пре, героя «Новой Элоизы» Ж.-Ж. Руссо, над парижской жизнью, в которой правят одни летучие, но деспотические «мнения», в которой «видишь только внешность», в которой приходится «менять свои принципы, переходя из общества в общество... приравнивать свой ум к каждому своему шагу и мерить свои убеждения на туазы». В этой жизни «все нелепо, но [это] никого не коробит» (Руссо Ж.-Ж. Юлия, или Новая Элоиза / Пер. с фр. Н. Немчиновой, А. Худадовой. М.: Художественная литература, 1968. С. 213–214). С другой стороны, от гегелевского превращения потребностей в мнения, похоже, совсем недалеко до той «абсолютной предпосылки» Жана Бодрийяра, которая заключается в «отмене само собой разумеющегося рассмотрения предметов в терминах потребностей, отмене гипотезы первичности потребительной стоимости [по отношению к меновой, что нередко приписывается Марксу]» (Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака / Пер. с фр. Д. Кралечкина. М.: Академический проект, 2007. С. 12).

а не свободы (добровольного участия в общем деле ради общего блага)<sup>62</sup>. Точнее, всеобщее выступает в качестве необходимости-принуждения именно потому, что для индивидов оно предстает — в своем *явлении* им — только *средством* удовлетворения частных интересов их «самостоятельных особенностей»<sup>63</sup>. Это и есть более конкретное объяснение «утраты нравственности» — для члена гражданского общества она (или всеобщее) утрачивается во всех смыслах, помимо роли средства удовлетворения его эгоизма (Гегель пишет: «В гражданском обществе каждый для себя — цель, все остальное для него ничто»<sup>64</sup>).

Этот мир дифференциации и явлений, это гражданское общество в качестве квинтэссенции современного в структуре «современного государства» Гегель называет «ступенью *видимости*», а индивидуалистическое представление о «самостоятельной особенности» (индивидуального существования) — «заблуждением»<sup>65</sup>. «Заблуждение» здесь — странная квалификация (самопонимания) «самостоятельной особенности». Она есть *эпистемологическое* суждение о том, что — в качестве видимости — рассматривалось до того и рассматривается дальше *онтологически*. «Заблуждение» — несколько неожиданный реверанс в сторону Просвещения (впрочем, объяснимый с точки зрения гегелевской телеологии снятия видимости гражданского общества в нравственной тотальности «современного государства») в контексте явно постпросвещенческого анализа видимости как *онтологической реальности*. Но сама видимость как «ступень» не должна нас смущать. «Ступень» — это знак гегелевской телеологии, обещание ее снятия в государстве (это снятие начинают уже «корпорации» самого гражданского общества), в котором осуществится «*непосредственное укоренение особенного во всеобщем*»<sup>66</sup>. Мы знаем, что от этого-то *снятия видимости*, присущей гражданскому обществу, в «современном государстве» Маркс и отказался (уже в ранних своих произведениях), в результате чего он остался *только*

62. Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. С. 227, 231. Я не буду здесь останавливаться на том моменте свободы как освобождения от «природной» «грубости и несвободы», освобождения в виде *образования*, обретаемого посредством «тяжкого труда», который, действительно, присутствует в гегелевском гражданском обществе (Там же. С. 232, 236–237).

63. Там же. С. 231, параграф 187.

64. Там же. С. 228, а также 227.

65. Там же. С. 227, прибавление к параграфу 181. Курсив мой. — Б. К.

66. Там же. С. 330, параграф 289.

с видимостью, то есть с тем, что позднее было осмыслено как «товарный фетишизм».

В свете этой трансформации гегелевской «видимости» в «товарный фетишизм» Маркса небесполезно уточнить, что именно оказывается «фетишем» и «фетишизмом» в том и в другом случае. Как мне представляется, у Гегеля «фетишем» выступает сам индивидуализм «буржуазного общества», или образ (изображение!) непреклонного индивидуалиста, культ которого (в Америке, к примеру, принявший форму культа *self-made man*) — стержень мировоззрения, характерного для мира дифференциации и явлений. Функция этого фетиша состоит в специфической фетишизации (всеобщих) связей между членами гражданского общества, в логике которой эти связи представляются *не* тем, что конституирует их как исторически конкретные существ (не тем, что образует их исторически изменчивую «сущность» или «природу»), а лишь *средствами* удовлетворения их эгоизма, полагаемого атрибутом их *внеисторической* «человеческой природы». Функция фетиша индивидуализма — именно *инструменталистская фетишизация* общественных связей, и именно благодаря ей возникают реифицированные «коллективные образования» типа «государства», «нации», «фирмы», «семьи» и т. д.<sup>67</sup> Подчеркнем еще раз: такая *инструменталистская* фетишизация связей членов гражданского общества *не* есть идеологический камуфляж «сути дела» как (будто бы) «объективной реальности» всеобщих связей членов гражданского общества. Напротив, эта «суть», эти связи *создаются и воспроизводятся* фетишистско-инструменталистскими представлениями о других людях и о характере отношений с ними<sup>68</sup>.

67. Можно сказать, что так называемая республиканская традиция политической философии — как альтернатива либерализму — в самих своих истоках имеет протест против инструментального отношения к «коллективным образованиям» (Адам Фергюсон именует их «национальными объектами») и их реификации. Как выразительно пишет Фергюсон о последнем, «влияние законов там, где они имеют реальное значение для сохранения свободы, есть не магическая сила, снисходящая с книжных полок; в действительности оно есть влияние людей, полных решимости быть свободными, людей, которые зафиксировали в письменном виде условия проживания со [своим] государством и соотечественниками и которые благодаря своей бдительности и своему духу намерены добиваться того, чтобы эти условия соблюдались» (*Ferguson A. An Essay on the History of Civil Society / F. Oz-Salzberger (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 249, а также 131*).

68. Лучше всего это показывает самый хрестоматийный, пожалуй, фрагмент «Богатства народов» Адама Смита. В «цивилизованном обществе» мы «непрерывно нуждаемся в содействии и сотрудничестве множества

У Маркса же, напротив, фетишем оказывается товар — с его реальным (в качестве потребительной стоимости) и сверхреальным (в качестве стоимости), но от того *вдвойне реальным* существованием. Поэтому Маркс и называет товар «чувственно-сверхчувственной вещью», обладающей «мистическим характером»<sup>69</sup>. У Маркса товарное хозяйство, как и у Гегеля гражданское общество, оказывается *видимостью* («вещной видимостью общественного характера труда»<sup>70</sup>). Эта видимость создается *эффектом зеркала*, которое является центральным элементом Марксовой концепции товарного фетишизма. Зеркало — это продукт труда некоего работника (совершенно аналогично тому, как архаический фетиш у Дюркгейма — продукт труда членов некоего племени). Зеркало в этом качестве и *отражает* труд данного работника. Но в условиях разделения труда и превращения работников в «независимых друг от друга частных производителей» (в гегелевские «самостоятельные особенности») это отражение есть не прямое и «буквальное» отражение, а отражение-*превращение*.

Мистика зеркала товарного фетишизма заключается в том, что оно способно отражать не только непосредственно находящийся перед ним предмет, то есть сам труд «частного производителя», но и его *незримые* общественные условия. Это — условия, только при наличии которых «частный производитель» может трудиться в контексте разделения труда. Это — условия общественного признания его труда в виде спроса на продукт его труда и, соответственно, получения вознаграждения за его труд. Этих условий *нет* в самом акте/процессе труда «частного производителя», и он *не может* их сам создать. Вообще говоря, они могут совсем не возникнуть, и тогда «частный производитель» перестанет существовать в качестве такового (он, скажем так, обанкротится). Эти условия возникают только в *будущем*, следующем за его актом/процессом труда, и создаются они уже не им самим, а мистиче-

людей...». Но мы можем установить нужные нам связи с ними, только представив их эгоистами и апеллируя к их эгоистическому интересу. «Не от благожелательности мясника, пивовара или булочника ожидаем мы получить свой обед, а от соблюдения ими своих собственных интересов. Мы обращаемся не к гуманности, а к их эгоизму и никогда не говорим им о наших нуждах, а лишь об их выгодах» (Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: Соцэкгиз, 1962. С. 28). Все «цивилизованное общество» выстраивается посредством таких инструментализирующих других людей и отношения с ними представлений и покоится на них.

69. Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 81, 82.

70. Там же. С. 84.

ским и никак не зависящим от него самого «движением» продукта его труда. Тем не менее это (в сущности, ничем не гарантированное) будущее должно быть положено как уже наличествующее условие труда «частного производителя», и без такого закладывания неясного будущего в *настоящее* в качестве *уже имеющегося* условия труда никакой «частный производитель» в «рыночной среде» трудиться не будет. Иными словами, «частный производитель» *должен верить* в товар-фетиш, чтобы вообще трудиться: верить в то, что продукт его труда — в качестве товара — как-то *сам* установит *свои* отношения с продуктами труда других «частных производителей», то есть будет пользоваться спросом; в то, что он способен еще несостоявшееся будущее волшебным образом превращать в уже имеющееся условие настоящего труда.

Зеркало товара отражает не только и даже не столько то, *что было*, — акт создавшего его конкретного труда, сколько то, чего в этом акте не было и не могло быть как в явлении материального мира, — фетишизм, фетишистскую веру «частного производителя», без которой, впрочем, не было бы и самого того материального мира, в котором осуществляются акты труда, производящего товары. Зеркало товара и впрямь оказывается волшебным: оно отражает то, чего нет, и, отражая то, чего нет, создает его. Товар-фетиш создает фетишистов и делает их жизнь возможной. Говоря обобщенно, оно создает «общественные отношения вещей», благодаря которым только и могут существовать реальные люди в гражданском обществе. Это есть мир совершенно реальной видимости, в котором вещи чувствуют себя прекрасно: они не только движутся, вступают во взаимодействия друг с другом (обменивая себя друг на друга), но даже красноречиво говорят о себе, как беззастенчиво-спиритуалистически вещают о себе в главе I «Капитала» Маркса кусок холста, обращаясь к сюртуку, узнав в последнем «родственную себе прекрасную душу» (стоимости)<sup>71</sup>.

Мы не будем останавливаться на том, как по мере преобразования простого товарного производства в зрелый капитализм товар-фетиш становится капиталом-фетишем. Под более благозвучными именами Экономии, Рынка или самой Рациональности он обрел способность и терроризировать общество, даже в планетарном масштабе, как своими «императивами», так и шантажом «бегства» при малейших подозрениях относительно угроз «бизнес-климату», и устраивать современные варианты древнего потлача для избранных, аккумулируя символический капитал своего

71. Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 61.



господства<sup>72</sup>. Оставляя эту важную тему за кадром, я переброшу мостик к последней и завершающей части данной статьи указанием на связь товарного фетишизма как общего способа функционирования капиталистического общества и собственно демократического фетишизма.

Сразу подчеркну, что я буду рассматривать связь товарного фетишизма и демократического фетишизма как функциональную, то есть как необходимую для разрешения или, точнее, демпфирования некоторых противоречий, имманентных товарному фетишизму<sup>73</sup>. Обратим внимание на два из них.

Первое. Фетишистское отношение каждого «частного производителя» к каждому другому как к средству (удовлетворения своего эгоизма) и только уже предполагает представление о равенстве их всех (все они равно инструментализированы в отношениях друг с другом). Вместе с тем именно их инструментализация друг друга выражается в их неравенстве, возможности (характерно капиталистической) эксплуатации одними других, что и превращает гражданское общество, пользуясь выражением Гегеля, в «зрелище как излишества, так и нищеты»<sup>74</sup>. Классический либерализм, в самом деле, пытался идеологически закамуфлировать это реальное противоречие лозунгом, или «принципом», *carrière ouverte aux talents*. Гегель гораздо честнее в этом плане, подчеркивая, что к неравенству в гражданском обществе «природа» (природное неравенство талантов) практически отношения не имеет, а производится это неравенство самим «духом» гражданского об-

72. Я использую понятие «потлач» в том смысле, какой придал ему Марсель Мосс (*Мосс М. Опыт о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии / Пер. с фр. А. Б. Гофмана. М.: КДУ, 2011. С. 142–143 слл.*).

73. Это делает мой подход иным, чем тот, который трактует демократию в качестве идеологического прикрытия «реального» функционирования капитализма (этот подход можно символизировать ленинским определением буржуазной демократии как «фальшивой вывески»), или чем тот, который сводит демократию к «наилучшей возможной политической оболочке капитализма». В последнем случае демократия *не* рассматривается в ее функциональной необходимости для капитализма; ей отводится роль всего лишь страховки капитализма от «недостатков политического механизма», остающегося как бы внешним по отношению к капитализму, но способным повредить ему своей дисфункциональностью (*Ленин В. И. Подготовительные материалы к книге «Государство и революция» // Полн. собр. соч. М.: Политиздат, 1969. Т. 33. С. 270; Он же. Государство и революция // Полн. собр. соч. М.: Политиздат, 1969. Т. 33. С. 14*).

74. *Гегель Г. В. Ф. Философия права. С. 230.*

щества. Правда, он также отмечал, что само противоречие «требования равенства» и «права особенности духа», создающего и санкционирующего неравенство, есть лишь продукт «пустого рассудка», господствующего именно в гражданском обществе, тогда как разум — в аутентичной для него сфере государства — это противоречие снимает и преодолевает<sup>75</sup>. Но Маркс уже лишил нас радостной надежды (и гегелевской уверенности) относительно снятия гражданского общества «разумным государством», и потому мы остаемся с непримиренным противоречием равенства, необходимым образом производящего неравенство.

Что с этим делают демократия и демократический фетишизм? Они *разряжают напряжение* этого противоречия, как бы — здесь и возникает новая *видимость*, о которой мы поговорим в заключительной части статьи, — разводя его стороны по разным сферам общественной жизни. В сфере гегелевского гражданского общества остается — уже на «законной» основе, то есть *естественным* образом, — неравенство («объективное право особенности духа»). Равенство же отсылается в сферу демократической политики, ключевым принципом которой становится «один человек — один голос»<sup>76</sup>. Это демократическое политическое равенство прочно подкрепляет более раннее и само по себе довольно шаткое *либеральное* разведение сторон того же фундаментального противоречия равенства в гражданском обществе: либеральное их разведение отсылало равенство в сферу права, где «все равны перед законом». Шаткость либерального способа разведе-

75. Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. С. 240.

76. Маркс понял это уже на раннем этапе своей карьеры теоретика. Его соответствующая формулировка такова: «Государство, как государство, аннулирует... частную собственность, человек объявляет частную собственность *упраздненной* в политическом отношении, как только он упраздняет имущественный *ценз* для активного и пассивного избирательного права... <...> И все же политическое аннулирование частной собственности не только не упраздняет частной собственности, но даже предполагает ее. Государство на свой лад упраздняет различия *происхождения, сословия, образования, профессии*, когда объявляет *неполитическими* различиями происхождения, сословие, образование, профессию, когда возглашает, не обращая внимания на эти различия, каждого человека *равноправным* участником народного суверенитета... Несмотря на все это, государство позволяет частной собственности, образованию, профессии *действовать* свойственным им способом и проявлять их *особую* сущность в качестве частной собственности, образования, профессии... Государство... существует лишь при условии, что эти различия существуют...» (Маркс К. К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 1. С. 389–390).

ния сторон противоречия равенства тем и была обусловлена, что оставалось совершенно неясным, кто делает закон, перед которым «все равны». Сама неясность относительно этого ясным образом свидетельствует о том, что неравенство воспроизводится в сфере права — закон делает именно «патрициат» гражданского общества. Демократия же устраняет этот большой дефект либерального демпфирования противоречия равенства в гражданском обществе, уверенно отвечая на вопрос о том, кто делает закон, утверждением, что его («в конечном счете») делаем мы сами, осуществляя свой суверенитет избранием своих представителей в органы власти. Именно таким образом демократия выполняет свою функцию демпфирования указанного выше противоречия, и для того, чтобы у нее это получалось, нужна только *наша вера* в нее и в то, что у нее это получается. Иными словами, демократия должна стать фетишем, а мы — фетишистами.

Второе противоречие товарного фетишизма: как отмечалось выше, важным его моментом является вера «частного производителя» в то, что его товар будет способен *в будущем* (после изготовления и появления на рынке) вступить в отношения с другими товарами, «разговорить» их об их «общей прекрасной душе» стоимости подобно тому, как это делает кусок холста в общении с сюртуком в примере Маркса. Но для того, чтобы такой «разговор» вообще мог состояться, другие товаропроизводители должны иметь *аналогичную веру* в общительность их товаров. Более того, она должна быть у них всех *оптимистичной* в отношении будущего, которое должно рисоваться им чем-то вроде «идеальной речевой ситуации» Юргена Хабермаса, с той, конечно, важной поправкой, что в ней коммуницируют вещи, а не люди. Ведь будь у этих товаропроизводителей пессимистический взгляд на будущее и ожидай они от него чего-то вроде Великой депрессии 1929–1939 годов, у многих из них и руки опустились бы, как это в ходе той же Великой депрессии и произошло, вследствие чего ВВП ведущих капиталистических стран полетел вниз. Что же обеспечивает столь необходимую для процветания «рыночного хозяйства» *координацию* верований *обособленных* «частных производителей» в способность их товаров «разговаривать» друг с другом и что именно делает эти верования оптимистичными, хотя трезвый взгляд на историю капитализма не позволяет двинуться дальше наполненного неуверенностью вывода о том, что «всякое бывает»? Здесь, таким образом, вновь воспроизводится фрейдовский конфликт между «нежеланным восприятием» (реального исторического опыта) и «силой контржелания» (чтобы «все шло хорошо»

и чтобы товары беспрепятственно общались между собою). Так что же разрешает этот конфликт, создавая и поддерживая координацию верований «частных товаропроизводителей» и окрашивая эти верования в оптимистические цвета?

На этот вопрос, конечно, можно дать *беспардонно фетишистский* ответ, указывая на нечто вроде «невидимой руки», необъяснимым, но благодетельным образом устраивающей гармонию верований участников «рыночного хозяйства» и наполняющей эти верования спасительным, но опытно не подтверждаемым оптимизмом. Грубость фетишизма такого ответа заключается в примитивном антропоморфизме чудотворящего фетиша (им оказывается именно неизвестно кому принадлежащая «рука»), по сравнению с которым описанные Дюркгеймом геометрические изображения на тотемах австралийских аборигенов предстают отражением гораздо более высокой ступени развития абстрагирующего мышления<sup>77</sup>. Современному обывателю (тому же «частному производителю») потребен более современный фетиш, который осуществляет работу *трансцендентирования* рискованности и непрочности «эмпирически наблюдаемого» *настоящего* и памяти об имевших место в прошлом экономических катастрофах (эти наблюдения и память и составляют «нежеланное вос-

77. Сказав это, я должен категорически возразить против приписывания Адаму Смиту авторства фетиша «невидимой руки». Мало сказать, что в «Богатстве народов» образ «невидимой руки» возникает только один (!) раз, выступая по сути метафорой в контексте очень конкретного объяснения того, почему «предприниматель» обычно склонен к инвестициям в отечественную экономику, а не в зарубежную (Смит А. Богатство народов. С. 332). Нельзя пройти мимо того, что в более раннем сочинении Смит прямо описывает представления о «невидимой руке» как «самое низкое и малодушное (*pusillanimous*) суеверие», свойственное языческому мировоззрению и замещавшее тогда («в первые века мира») философию (Smith A. The Principles Which Lead and Direct Philosophical Enquiries; Illustrated by the History of Astronomy // Essays on Philosophical Subjects / W. P. D. Wightman, J. C. Bryce (eds). Oxford: Oxford University Press, 1980. P. 48–49). Трудно не согласиться с мнением авторитетного исследователя творчества Смита относительно того, что у шотландского мыслителя «невидимая рука», не являясь особой «сущностью» (*entity*), выступает скорее образом, помогающим читателю увидеть некоторые типы социального порядка. «Невидимая рука может также напоминать нам, что, как и наши примитивные предки, мы склонны приписывать качество быть действующим лицом нечеловеческим силам, заставляющим нас чувствовать себя ошеломленными и жалкими» (Minowitz P. Adam Smith's Invisible Hands // Econ Journal Watch. 2004. Vol. 1. № 3. URL: <http://journaltalk.net/articles/5610>. P. 409). Из «невидимой руки» примитивный фетиш сотворили эпигоны Смита.

приятие»). Таким фетишем в Современности — после того как она разрушила «мистическое тело короля», социологическим содержанием которого и были «люди, собравшиеся в одно мистическое тело»<sup>78</sup>, — может быть только «демократическое сообщество».

Только оно, трансцендентируя ненадежное настоящее и по меньшей мере проблематичное прошлое (в нем «всякое бывало»), обеспечивает *желаемое* будущее, на которое «можно положиться» (тем самым реализуя «контржелание») <sup>79</sup>. В качестве фетиша, производящего фетишистов — членов гегелевского гражданского общества, демократия никогда не может быть *только* «методом», к чему ее сводит Шумпетер (и из-за чего в его теории возникают противоречия, явленные, в частности, — о чем мы говорили выше — его акцентом на необходимости «демократического самоконтроля» масс для самого выживания демократии). Демократия как фетиш, обеспечивающий *желаемое* будущее (вселяющий веру в такое будущее), должна реализовывать по меньшей мере две функции. Во-первых, она должна создавать и поддерживать представления о том, что *любые* конфликты, которые имеются или могут возникнуть в обществе, *мирно* разрешимы *на ее собственной основе* таким образом, что требования низов (составляющих электоральные массы) будут непременно раньше или позже *в достаточной мере удовлетворены*. Только при вере в это демократия предстает не просто «консолидированной», но и безальтернативной, то есть «вечной» — в том непосредственном смысле этого слова, что она упраздняет революции, делает их «ненужными» и для низов<sup>80</sup>. В том-то и суть дела, пользуясь классической формулировкой Сеймура Мартина Липсета, что демократия способна (согласно фетишистским верованиям) быть «демократической трансляцией классовой борьбы»<sup>81</sup>. Именно

78. Канторович Э. Два тела короля: исследование по средневековой политической теологии / Пер. с англ. М. А. Бойцова, А. Ю. Серegiной. М.: Издательство Института Гайдара, 2015. С. 293, 308 слл.

79. Такое политико-демократическое трансцендентирование ненадежного экономического настоящего великолепно описывает Жан-Пьер Дюпуи в главе 2 своей книги «Экономика и будущее» (*Дюпуи Ж.-П. Economy and the Future: A Crisis of Faith* / М. В. DeBevoise (trans.). East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2014. P. 21–63).

80. Я подробно анализирую соответствующие представления, как они выражены в современной западной политической науке и социологии, в моей книге: Капустин Б. Рассуждения о «конце революции». М.: Издательство Института Гайдара, 2019. С. 112 слл.

81. Липсет М. Политический человек: социальные основания политики / Пер. с англ. Е. Г. Генделя и др. М.: Мысль, 2016. С. 265. Перевод изменен. В русском издании это передается выражением «демократическое воплощение

такая «трансляция» делает будущее желанным и таким, на которое «можно полагаться».

Во-вторых, демократическое сообщество должно быть способным внушать веру в то, что *благополучие* членов гражданского общества неким образом гарантировано *вопреки* всем рискам и всей неопределенности их положения в настоящем. Даже в своей исторической эволюции образ желаемого демократического будущего начинает складываться из представлений о *праве* трудящихся на компенсацию при травмах на производстве, болезнях и (позже) — на «заслуженную пенсию». Сама идея социальной защиты всегда была и остается в своей сути идеей желаемого будущего, и она, действительно, была неотделима от веры в способность демократии менять к лучшему положение низов. Этой верой — в ходе долгой и упорной борьбы, включавшей в себя и борьбу за расширение на неимущие низы избирательного права, — и создавалось то, что в XX веке получило название «демократического капитализма»<sup>82</sup>. В известном смысле то исто-

классовой борьбы», что является прямым искажением смысла оригинала (*Lipset S. M. Political Man: The Social Bases of Politics. Garden City, NY: Doubleday, 1960. P. 220*). В том-то и дело, что демократия *не* «воплощает» классовую борьбу (будь так, последняя разорвала бы первую), а «транслирует» ее (метафорически, но и в прямом смысле — на другой язык политического общения), то есть превращает ее в нечто иное, чем то, чем классовая борьба являлась и является *вне* демократического контекста.

82. Важно подчеркнуть то, что борьба за демократическое сообщество, в котором благополучие «всех» неким образом гарантировано, и борьба за демократию как (шумпетеровский) «метод», предполагающий более-менее универсальное избирательное право, хотя и нередко переплетались в истории, — включая представления об этом как низовых борбников демократии, так и ее элитно-буржуазных противников, — не были идентичны и не развивались параллельно. В некоторых ситуациях элиты обнаруживали, что им уступки по части расширения политических и избирательных прав низов могут обойтись дороже, чем собственно экономические уступки, в результате чего получалось так, что «страны, в которых социальные программы развивались раньше, дольше ожидали появления мужского (или всеобщего) избирательного права» (*Przeworski A. Conquered or Granted? A History of Suffrage Extensions // British Journal of Political Science. 2009. Vol. 39. № 2. P. 307*). При этом само расширение избирательного права могло использоваться элитами для стабилизации их собственных позиций и привилегий посредством переключения интереса и требований низов с перераспределения «богатства как такового» (коим в действительности было частное богатство элит) на доступность низам «общественных благ» (*public goods*), предоставляемых государством (см.: *Lizzeri A., Persico N. Why Did the Elites Extend the Suffrage? Democracy and the Scope of the Government, With an Application to Britain's "Age of Reform" // Quarterly Journal of Economics. 2004. Vol. 118. № 2*).

рическое движение от гражданских и политических прав к правам социальным, материализованным в «государстве благоденствия» (*welfare state*), которое в своем классическом эссе описал Томас Хэмфри Маршалл<sup>83</sup>, ни в коем случае не будучи телеологическим, является закономерным и необходимым с точки зрения фетишистского запроса обитателей гегелевского гражданского общества на желаемое будущее, позволяющее им существовать и трудиться в неопределенном и рискованном настоящем. И точно так же, как и в описанном выше случае *веры* в способность демократии мирно разрешать все возможные общественные конфликты, здесь необходима *вера* в способность демократического сообщества гарантировать «светлое будущее». Как гениально выразил центральное значение этой веры Франклин Делано Рузвельт посреди моря страданий и обездоленности, «единственное, чего мы должны бояться, так это самого страха». Если «кризис демократии» как понятие может что-то обозначать, то он обозначает лишь, или в первую очередь, эрозию этой двойной веры — в демократическую разрешимость всех общественных конфликтов и в демократическую гарантированность «светлого будущего».

#### IV. Демократический фетишизм и «кризис демократии»

Борьба за преодоление «кризиса демократии» предполагает не только решительные действия элит (у Левицкого и Зиблатта именно они имеют решающее значение), но и протесты масс. Тем более что общественные протесты являются «основным правом и важным видом деятельности в любой демократии». Однако их «целью должна быть защита прав и институтов [демократии], а не их подрыв»<sup>84</sup>.

Почему целью протестов должна быть обязательно защита институтов демократии? Почему они не могут иметь в качестве *самостоятельных* целей решение некоторых общественных проблем, скажем, таких, как неуклонно растущее неравенство между бедными и богатыми, подрыв и свертывание неолиберализмом институтов «государства благоденствия» (*welfare state*), милитаризм во внешней и внутренней политике, установление органами безопасности тотальной слежки за гражданами, дисфункциональность

83. См.: Маршалл Т. Х. Гражданство и социальный класс (приложение) // Капустин Б. Гражданство и гражданское общество. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2011.

84. Levitsky S., Ziblatt D. How Democracies Die. P. 218.

пенитенциарной системы, нарастающая угроза среде обитания и т. д.? Почему отношение к демократии *не* должно формироваться в зависимости от того, в какой мере она оказывается полезной или бесполезной для достижения этих конкретных целей? Почему именно она (ее сохранение и стабильность) должна считаться сверхцелью любого вида нашей протестной деятельности, соответствующим образом направляя, ограничивая и регулируя ее?

Такое безусловное признание демократии высшей ценностью или — вспомним значение слова «фетиш» у Ожегова и Шведовой — ее «обожествление» при нефетишистском отношении к демократии может означать только одно: нашу абсолютную уверенность в ее эффективности, в ее способности быть наиболее действенным *методом* решения *любых* общественных проблем. Однако как раз уверенности в этом — при трезвом взгляде на историю и нынешнюю практику демократий — быть никак не может. Более того, тема «неэффективности демократий» является весьма традиционной для политической науки. Еще в самом начале XX века ее очень любопытно трактовал Вудро Вильсон, тогда еще университетский профессор, позднее ставший президентом США. Отметив, что эффективность демократии зависит от условий, которые она сама *не* создает, он приходит к выводу о том, что «мы» (американцы) «совершили грубый промах... по части успешного сочетания [демократии] с эффективностью». Примечательно, что все его рекомендации по исправлению этого «промаха» предполагают, по сути, рост профессионализма демократического управления обществом, хотя до этого он клеймит политический боссизм (явление, которое и возникает из осуществления «привратниками демократии», как их описывают Левицкий и Зиблатт, их главной функции) в качестве «подлинной тирании», «жюльнически лишающей нас самоуправления»<sup>85</sup>.

С тех пор тема «неэффективности демократии» обсуждалась под самыми разными углами зрения<sup>86</sup>. В контексте данной ста-

85. *Wilson W. Democracy and Efficiency // The Atlantic. 1901. March. URL: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1901/03/democracy-and-efficiency/520041>.*

86. См., напр.: *Besley T., Coate S. Sources of Inefficiency in a Representative Democracy: A Dynamic Analysis // The American Economic Review. 1998. Vol. 88. № 1; Brennan J. Against Democracy. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016. Esp. ch. 2, 3, 7; Ван Рейбрук Д. Против выборов / Пер. с нидерл. И. Бассиной, Е. Торицыной. М.: Ад Маргинем, 2018. С. 11–13 и др. Контраргументы см. в: *Wittman D. The Myth of Democratic Failure: Why Political Institutions Are Efficient. Chicago: University of Chicago Press, 1995.**



твы наиболее интересен тот поворот этой темы, который ей придал Дэвид Рансиман, другой критик «курса Трампа», выпустивший в том же 2018 году книгу, даже название которой созвучно заглавию произведения Левицкого и Зиблатта, — «Как кончается демократия»<sup>87</sup>.

Рансиман не думает, что «курс Трампа» может привести к разрушению демократических институтов. Более того, у американцев, как и у подавляющего большинства населения западных стран в целом, сохраняется непоколебимое доверие к демократии (мы бы сказали — *вера* в нее). Но равносильно ли это для демократии более благоприятному диагнозу, чем тот, который дают Левицкий и Зиблатт?

Для Рансимана центральным является вопрос не о том, сохраняются ли демократические институты (такие как регулярные и конкурентные выборы, независимые суды, «свободные» СМИ и т. д.) и наличествует ли достаточно высокий уровень доверия к ним со стороны граждан, а о том, не возникают ли такие обстоятельства, при которых демократия не может выжить (которые она не может «пережить»). Это — совсем другая постановка вопроса об устойчивости демократии, чем та, которая была всегда характерна для конвенциональной политической науки и согласно которой эта устойчивость рассматривалась в связи со способностью демократии сопротивляться атакам ее авторитарных врагов (список которых Левицкий и Зиблатт дополнили новым персонажем экстремиста-демагога, играющего по формальным правилам самой демократии). У Рансимана вопрос об устойчивости демократии, напротив, увязывается с ее способностью «работать», то есть доставлять людям ожидаемое от нее. И вот тут обнаруживается, что западные демократии уже давно (задолго до прихода к власти Трампа) стали «расхлябанными» (*unhinged*) и «опустошенными» (*hollowed-out*), то есть перестали «работать», доставлять людям то, что те от них ожидают. «Демократия, — заключает (еще в предисловии к своей книге) Рансиман, — может выйти из строя (*fail*), оставаясь в неприкосновенности»<sup>88</sup>. Именно это обстоятельство — свою собственную «неработоспособность», свою *неэффективность* в плане обеспечения граждан ожидаемыми от нее благами — демократия может не пережить. Проблема демократии в XXI веке не в том, что ее могут «убить» (покушающиеся на нее авторитаристы), а в том, что она «кончится», будучи бесполезной для людей.

87. *Runciman D. How Democracy Ends*. N.Y.: Basic Books, 2018.

88. *Ibid.* P. 4.

Подход Рансимана представляется весьма убедительным, но с одной очень существенной, на мой взгляд, оговоркой: он упускает бытие демократии как фетиша. У него демократия предстает своего рода механизмом производства и/или распределения неких благ, к которому граждане относятся вполне рационально, точнее, с «рациональностью потребителя», какой она изображается тем, что можно назвать стандартной экономической теорией<sup>89</sup>. Беспольный с точки зрения «рациональности потребителя» механизм, конечно, будет отброшен. Но в том-то и дело, что вроде бы (во многих жизненно важных отношениях) бесполезную демократию *не* отбрасывают. Напротив, как отмечает сам Рансиман, большинство людей испытывают к ней нечто похожее на «безусловное признание» (вновь возвращаясь к формулировкам Ожегова и Шведовой), и это при том, что они «переполнены досадой» от практических результатов функционирования демократии<sup>90</sup>.

Но является ли такая «досада» принципиально новым явлением, предвещающим «кончину» — в отличие от «убиения» — демократии? Когда демократия была эффективным механизмом производства/распределения благ, потребных ее рядовым гражданам? Конечно, в XIX веке и левые (с надеждой), и правые (со страхом) ожидали того, что демократия — как «правление большинства» в условиях избирательного права, постепенно приближавшегося ко «всеобщему», — приведет к радикальному перераспределению богатства. Но такие ожидания были решительно опрокинуты историей.

Хотя после введения всеобщего избирательного права капиталистические демократии и проходили через периоды перераспределения [богатства], но не было никакого систематического отношения между демократией и перераспределением в пользу низов, не было даже какой-либо различимой связи между расширением избирательного права и эпизодами перераспределения [богатства] вниз<sup>91</sup>.

Скорее наоборот:

... расширяющееся избирательное право порой сопровождалось регрессивным перераспределением. В Соединенных Штатах, несмотря на принятие Закона об избирательных правах в 1965 году

89. Black J. et al. A Dictionary of Economics. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 143.

90. Runciman D. How Democracy Ends. P. 4.

91. Shapiro I. Why the Poor Don't Soak the Rich // Daedalus. 2002. Vol. 131. № 1. P. 118.

и снижение возрастного ценза до 18 лет, экономическое неравенство резко возросло с начала 1970-х по середину 1990-х годов<sup>92</sup>.

Что уж тут говорить о посткоммунистических странах Европы, где введение демократии ознаменовалось установлением рекордных показателей поляризации бедности и богатства!<sup>93</sup> Но и ставя вопрос в более общем плане — как вопрос о том, ведет ли демократия к социальной *справедливости*, если под ней понимать продвижение к равенству положений разных общественных групп, а не соблюдение неких формальных процедур, — нам, как считают исследователи, придется ответить на него отрицательно<sup>94</sup>.

В свете этого не может не поражать знаменитое утверждение Алексиса де Токвиля в его «Демократии в Америке», которое он без ложной скромности считал «пророческим» и много лет спустя после первой публикации этой книги:

Постепенное установление равенства условий есть предначертанная свыше неизбежность. Этот процесс отмечен следующими основными признаками: он носит всемирный, долговременный характер и с каждым днем все менее и менее зависит от воли людей; все события, как и все люди, способствуют его развитию<sup>95</sup>.

В таком установлении равенства и заключается суть «демократической революции», суть самой демократии! Равенство здесь, конечно, не сводится к «равенству перед законом» (такое равенство — вообще дело либерализма, а не демократии). Нет, речь идет именно о «равенстве условий существования людей», что поясняет первая же строка введения к «Демократии в Америке». Но не может

92. *Shapiro I. Why the Poor Don't Soak the Rich.* P. 119.

93. Литература, посвященная отсутствию, слабости или случайному характеру связей между демократией и перераспределением благ между привилегированными и непривилегированными слоями общества, изобильна. Сошлюсь лишь на несколько исследований такого рода: *Ross M. Is Democracy Good for the Poor? // American Journal of Political Science.* 2006. Vol. 50. № 4; *Acemoglu D. et al. Democracy, Redistribution and Inequality // NBER Working Paper.* 2013. URL: <https://www.nber.org/papers/w19746>; *Bonica A. et al. Why Hasn't Democracy Slowed Rising Inequality? // Journal of Economic Perspectives.* 2013. Vol. 27. № 3.

94. Великолепная аналитическая статья, посвященная этой теме: *Roemer J.E. Does Democracy Engender Justice? // Democracy's Value / I. Shapiro, C. Hacker-Cordón (eds).* Cambridge: Cambridge University Press, 1999 (приведенное выше заключение см. на с. 67).

95. *Де Токвиль А. Демократия в Америке / Пер. с фр. В. П. Олейника и др. М.: Прогресс, 1992. С. 29.*

же Токвиль понимать под «равенством» и равенство материального положения разных общественных классов! Ведь он сам, в сильных выражениях описывая неравенство, присущее «демократическим народам», отмечает: «...когда начинаешь рассматривать истоки явлений, кажется, что [новая промышленная] аристократия естественным путем зарождается в недрах самой демократии»<sup>96</sup>.

Или все же, может, и для Токвиля демократия-как-равенство — это и есть нарастающее стирание различий, включая материальные, между людьми в «обществе»? По отношению к «обществу» «промышленность» — с ее вопиющим неравенством — своего рода исключение, аномалия, определяющая существование совершенно «конкретной группы людей», которое противоречит тому, что происходит в остальном «обществе», где и реализуется «предначертанная свыше неизбежность». Вероятно, такое впечатление и складывалось в 1830-е годы, когда Токвиль делал свои наблюдения над Америкой как образцовым воплощением демократии и когда *все* городское население составляло менее 10% от общего числа американцев<sup>97</sup>. Положение дел в «промышленности» еще долго и после этого могло выглядеть исключением — вплоть до промышленной революции конца XIX столетия: еще в 1880 году только 15% всех американских работников были заняты в «промышленности» (в широчайшем ее понимании)<sup>98</sup>.

Одной из ключевых категорий токвилевского анализа демократии выступает «мнение» (прежде всего, как «общественное мнение»). В той мере, в какой, с точки зрения Токвиля, реальное равенство условий существования людей, включая равенство материального положения, *создает* «демократические мнения»<sup>99</sup>, его взгляд остается прикованным к *прошлому* демократии, к самым ранним этапам ее развития, а не к ее — по отношению к 1830-м годам — *будущему*. И само «мнение» тут понимается весьма традиционно — в русле теории *отражения* мыслью «реальности». Однако у Токвиля можно найти и гораздо более интересные описания «мнения» и того, что оно *делает*. Так, рассуждая о «судебной фор-

96. Де Токвиль А. Демократия в Америке. С. 408.

97. Boustan L. et al. Urbanization in American Economic History, 1800–2000 // The Oxford Handbook of American Economic History. Vol. 2 / L. Cain et al. (eds). Oxford: Oxford University Press, 2018. P. 76. Figure 22.1a.

98. Hirschman C., Mogford E. Immigration and the American Industrial Revolution From 1880 to 1920 // Social Science Research. 2009. Vol. 38. № 4. P. 897–898.

99. Как пишет Токвиль во введении, «равенство создает мнения, порождает определенные чувства, внушает обычаи...» и т. д. (Де Токвиль А. Указ. соч. С. 27).

ме», от которой осталась одна «видимость» (!), Токвиль пишет, что своим признанием ее «общественное мнение придает жизнь призраку»<sup>100</sup>. Тут «мнение» уже *не* отражает реальность, а в прямом смысле наделяет жизнью то, чего *нет*, но что, будучи наделенным жизнью, неким образом активно участвует в ней, как и подобает вести себя «призраку»<sup>101</sup>.

Не аналогичным ли образом — при более развитых формах демократии, чем та, которую в 1830-х годах наблюдал в Америке Токвиль, — «демократическое общественное мнение» наделяет жизнью «призрак» равенства вместо того, чтобы отражать вопиющим образом отсутствующее реальное равенство условий существования людей? Не получается ли так, что именно сопротивление реальному неравенству, которое и есть *единственная реальность равенства* в условиях демократии, выражается во мнении о равенстве как «предначертанном свыше» атрибуте демократии, *не зависящем*, что весьма точно передает Токвиль в его процитированном выше изречении, от воли людей и всех возможных событий?

Это мнение, в самом деле, отпечталось на нормативных основаниях и процедурных конструкциях современных демократий, таких как признание суверенитета народа в качестве единственного источника всей политической власти или принцип «один человек — один голос». И этот суверенитет, и этот принцип есть формы существования демократического «призрака», наделенного жизнью «демократическим мнением». Конечно, все мы знаем, что никаким суверенитетом народ не обладает, что всем заправляют политики (и стоящие за ними воротилы), более того, что народа как реального и самостоятельного политического («субстанциального») субъекта вообще нет<sup>102</sup>, что один голос «ничего

100. *Де Токвиль А.* Демократия в Америке. С. 120.

101. В этом ключе и описывает «явление призрака» в качестве «исторического события» Жак Деррида (*Деррида Ж.* Призраки Маркса / Пер. с фр. Б. Скуратова. М.: Logos-altera, 2006. С. 9, 16).

102. Тезис об «отсутствующем народе» сделал популярным Клод Лефор, рассматривая его именно в контексте практики «суверенитета народа» в демократиях (*Лефор К.* Вопрос о демократии // Он же. Политические очерки (XIX–XX века) / Пер. с фр. Е. А. Самарской. М.: РОССПЭН, 2000. С. 28 слл.). От тех более ранних мыслителей (Вильфредо Парето, Роберта Михельса, Йозефа Шумпетера и др.), чьих аргументов уже в принципе достаточно для обоснования тезиса об «отсутствии народа» в демократиях, Лефор отличается тем, что у него народ не есть просто фикция: «отсутствующий народ неким образом все же присутствует, „вызывается“ демократией, обретает „новую силу“» и реально служит одним из полюсов, «в отношении которых определяются социальная идентичность, общ-

не значит» и т. д. и т. п. Тем не менее мы не только регулярно участвуем в предполагаемых этими «фикциями» ритуалах (таких как выборы), без которых вся конструкция демократии рассыпется в прах и участием в которых мы все же надеемся что-то изменить, но и бываем готовы — пусть в исключительных ситуациях — сражаться за эти «фикции», если на них посягают власть имущие, ведь эти «фикции» их *реально* (а в известных случаях и весьма чувствительно) *ограничивают* и сдерживают. В том-то и суть, что нас *делает* равными такое преданное (вплоть до «безусловного признания») отношение к этим «фикциям», и, будучи равными, мы можем *бороться за равенство* — в том же самом смысле, в каком у Маркузе мы можем бороться за освобождение, только будучи свободными<sup>103</sup>.

Такое отношение к демократии / такое «демократическое мнение» о демократии есть, несомненно, пример фетишизма. Ведь так мы относимся как к чему-то реальному к тому, чего нет, назовем ли мы это «народом», «демократическим сообществом» или — с похвальной шумпетеровской прямоотой — «неработающим комитетом» (*unworkable committee*)<sup>104</sup>, и это отношение превращает нас в то, что мы есть (в хорошем и плохом, в политической инертности и в политическом активизме), и побуждает нас делать то, что мы делаем или не делаем. Маркс называл это «воображаемым суверенитетом», в котором индивид наделяется «недействительной всеобщностью»<sup>105</sup>. Следует ли разоблачать эту «фикцию»? Станет ли мир лучше от ее (допустим это) ниспровержения? Не является ли «недействительная всеобщность» *единственной* формой, в которой всеобщность коллективной и нравственно осмысленной деятельности людей может существовать в мире капитализма, пока существует он сам? При этом нужно иметь в виду, что такая «недействительная всеобщность» на самом деле весьма хрупка — каток неолиберализма тотальной деполитизацией общества обещает утрамбовать и ее в остающуюся в таком случае *единственной* реальность экономики<sup>106</sup>.

ность» (Лефор К. Постоянство теолого-политического // Лефор К. Политические очерки (XIX–XX века). С. 293).

103. Marcuse H. An Essay on Liberation. Boston: Beacon Press, 1969. P. 89.

104. Schumpeter J. Capitalism, Socialism and Democracy. P. 261.

105. Маркс К. К еврейскому вопросу. С. 391.

106. На это и направлено неолиберальное превращение «демократии граждан» в «демократию акционеров», важной составляющей которого выступает перестройка работы всех политических институтов по модели технократического менеджмента (образцом которого служит деятельность поли-

Такое отношение к демократии / такое «демократическое мнение» о ней я называю «народным демократическим фетишизмом». Он характерен тем, что фокусируется на так или иначе представленной и в действительности отсутствующей «демократической ассоциации», утверждающей равенство и призывающей (в смысле альтюссеровской «интерпелляции») к сопротивлению неравенству, хотя признание этого фетиша и предполагает признание неких технологий и процедур (политического представительства, выборов согласно принципу «один человек — один голос» и т. д.), образующих его (этого фетиша) «организационный каркас».

От народного демократического фетишизма следует отличать элитистский демократический фетишизм. Для уяснения этого отличия *наименьшее* значение имеет то, насколько последний является «искренним» или «лицемерным». Гораздо важнее его *функциональные характеристики*. Они же в решающей мере определяются тем, что элитистский демократический фетишизм есть *эксплуатация* народного демократического фетишизма.

Самым непосредственным образом эта эксплуатация выражается в стремлении элитистского демократического фетишизма *ограничить* демократическую борьбу низов против неравенства требованием неперемнной *защиты существующих институтов* демократии. Это требование и передает та цитата из сочинения Левицкого и Зиблатта, которая приведена в самом начале этой части статьи. Еще сильнее оно выражено в рассуждениях такого классика либерально-демократической теории, как Джон Ролз, причем именно в той части его книги «Теория справедливости», которая посвящена гражданскому неповиновению, обычно понимаемому как метод *сопротивления властям*.

Можно... представить... что должно существовать множество групп с равно обоснованными доводами... в пользу гражданского неповиновения; но, если бы они все повели себя таким об-

тически «независимых» центральных банков). Подробнее об этом см.: Mair P. Ruling the Void? The Hollowing of Western Democracy // New Left Review. 2006. № II/42. P. 25–32. Можно сказать, что такое превращение демократии является кульминацией той тенденции уподобления демократической политики капиталистической (рыночной) экономике (тенденции создания «экономорфной» политики), которая всегда была присуща капиталистической апроприации демократии. Классическим отражением этой тенденции, представившим последнюю как уже завершившуюся и уже давшую окончательный результат, является вышедшая еще в 1950-е годы книга Энтони Даунса: Downs A. An Economic Theory of Democracy. N.Y.: Harper & Row, 1957.

разом, следствием был бы серьезный беспорядок, который подорвал бы эффективность справедливой конституции. Я предполагаю здесь, что существует некоторый предел на степенях, в которой можно прибегать к гражданскому неповиновению...<sup>107</sup>

Ограниченное таким пределом, гражданское неповиновение удивительным образом оказывается «одним из *стабилизирующих средств* конституционной системы» (наряду со «свободными выборами», «независимыми судами» и проч.). Оно *укрепляет* «справедливые институты», а вовсе не меняет их<sup>108</sup> и уж тем более не оказывается «мирной революцией», в качестве которой представлял себе гражданское неповиновение Генри Дэвид Торо, заложивший основы его теории и, кстати, тоже имевший непосредственным предметом своей рефлексии американскую «конституционную систему».

Эксплуатация народного демократического фетишизма Ролзом особенно наглядна именно потому, что американский философ непосредственно апеллирует к демократическому Разуму вообще, то есть к Разуму, присущему *всем* обитателям демократического общества. Этот Разум имеет в качестве самоочевидной истины «*эффективность* справедливой конституции», а *потому* установленные ею (как документом) и образующие ее (в качестве практического устройства) институты должны быть сохранены в *обязательном порядке*. Меж тем «эмпирически» именно «эффективность» «справедливой конституции», мягко говоря, совсем не очевидна: само *равно обоснованное* недовольство существующим положением дел «*множества* [общественных] групп», вынужденных протестовать против него методом гражданского неповиновения, *уже* свидетельствует о *фактической неэффективности* «конституции». Однако все это множество недовольных групп *не должно и не имеет права* (с точки зрения демократического Разума) действовать синхронно и *солидарно* в надежде изменить неприемлемое положение дел, ибо это чревато «беспорядком» (хочется спросить — с чьей точки зрения?). Вопрос о том, можно ли вообще изменить неприемлемое положение дел, действуя в одиночку, без опоры на действенную солидарность с другими протестующими группами, конечно же, остается вне поля зрения Ролза. Или скажем так: могут ли угнетенные группы рассчитывать на получение нужных им благ от элит *не в форме подачек* последних,

107. Ролз Дж. Теория справедливости / Пер. с англ. В. В. Целищева. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1995. С. 328.

108. Там же. С. 336. Курсив мой. — Б. К.



если эти группы не ведут *солидарную борьбу* с элитами? Похоже, весь опыт истории дает на этот вопрос совершенно ясный ответ.

В связи со сказанным выше я хочу сделать одно уточнение относительно известного тезиса Кристофера Лэша о «восстании элит и предательстве [ими] демократии»<sup>109</sup>. Суть этого «восстания» и «предательства» Лэш видит в том, что «элиты, определяющие [политическую] повестку дня, утратили точку соприкосновения с народом», в том, что они придали «нереалистический, искусственный характер нашей политике», оторвав ее от общественной жизни и фактически считая «реальные проблемы» неразрешимыми<sup>110</sup>. Это утверждение, вероятно, справедливо в той части, в какой оно относится к «реальным проблемам». Но в остальном — и более важном для «выживания демократии»! — Лэш, мне думается, заблуждается. Элиты *не* утратили точку соприкосновения с народом в том, что во второй части данной статьи мы называли «политической культурой», а позже — и, как я считаю, точнее — стали называть «народным демократическим фетишизмом». Сама возможность его весьма изощренной эксплуатации, блестящий пример которой дает Ролз и без которой было бы невозможно сохранение демократических институтов и, соответственно, господствующих позиций элит, заставляет уточнить и *ограничить* сферу применения тезиса Лэша именно областью решения «реальных проблем».

Для элитистского демократического фетишизма рациональность, точнее, «рациональность потребителя», о которой шла речь выше, гораздо более характерна, чем для народного демократического фетишизма. Именно в рамках элитистского подхода к демократии сложилось и утвердилось ее отождествление с чистой технологией принятия политических решений и формирования персонального состава органов власти, с тем, что Шумпетер назвал «методом». Именно этот подход произвел систематическое разведение демократии (как метода) с «ценностью». Именно он имел смелость признать то, что «отбор правителей посредством голосования не гарантирует ни [политическую] рациональность, ни представительство, ни равенство» (ни какие-либо другие нормативно желательные результаты, типа справедливости или эффективности экономики, разве что за исключением «избегания насилия», что тоже несколько сомнительно, если воздержаться

109. См.: Лэш К. Восстание элит и предательство демократии / Пер. с англ. Дж. Смити, К. Голубович. М.: Логос; Прогресс, 2002.

110. Там же. С. 7.

от простодушного отождествления насилия с кровопусканием)<sup>111</sup>. Пожалуй, только он мог прямо и честно сказать, что единственный смысл, который может иметь выражение «успех демократии», — это способность «демократического процесса устойчиво (*steadily*) воспроизводить себя без создания ситуаций, заставляющих прибегать к недемократическим методам, а также справляться с текущими проблемами таким образом, какой находят приемлемым в долгосрочной перспективе все *имеющие политический вес* интересы»<sup>112</sup>. Конечно, откровенность и пронизательность всех таких суждений о демократии достойны уважения.

Но как же сочетается столь безжалостно рациональный подход к демократии с демократическим фетишизмом, пусть и элитистским, то есть стратегически направленным и всегда в той или иной степени театральным? Адам Пшеворский как-то заметил, что чисто эмпирический подход к демократии, непреклонную верность которому вроде бы демонстрирует тот же Шумпетер, невозможен: в какой-то момент он обязательно перетечет в оценочный подход<sup>113</sup>. Демократия, которую демократические элитисты подвергают столь беспощадно рациональному анализу, *ценится* ими, более того, она *абсолютизируется* ими — хотя бы в качестве средства (предотвращения общественного беспорядка, условия достойной жизни, возможности «свободы», что бы они под ней ни понимали, и т. д.) — настолько, что *всё*, происходящее в политике, как мы уже знаем, должно быть подчинено ее защите и «стабилизации»<sup>114</sup>. В этом смысле демократия фетишизируется. Но этот фетиш уникальным образом *инструментален*. В чем, скажем, ценность голосования как центрального элемента демократии-фетиша? В том — с этой элитистской точки зрения, — что

111. Przeworski A. Minimalist Conception of Democracy: A Defense // Democracy's Value. P. 43–44.

112. Schumpeter J. Capitalism, Socialism and Democracy. P. 290. Note 5. Курсив мой. — Б. К.

113. Przeworski A. Op. cit. P. 23.

114. Выражение «абсолютизация средства» имманентно противоречиво — не только этически, но и логически. Эту противоречивость — в сфере собственно «демократической теории» — блестяще передает известное определение демократии, предложенное Иэном Шапиро: демократия есть «подчиненное основополагающее/первичное (*foundational*) благо» (Shapiro I. Three Ways to Be a Democrat // Democracy's Place. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996. P. 111). Чему (каким другим благам) может быть подчинено «основополагающее/первичное благо»? А если оно подчинено чему-то более высокому и «первичному», чем оно само, то каким образом оно может быть «основополагающим/первичным»?

... голосование налагает обязательство указать результаты голосования. <...> Демократия сохраняется, поскольку люди считают своим долгом подчиняться результатам процесса принятия решений, в котором они добровольно участвовали<sup>115</sup>.

Демократия-как-метод тем и ценна — вплоть до ее абсолютизации — для умных и опытных элит (разумеется, есть элиты с противоположными качествами, для которых демократия-как-метод не ценна), что она позволяет задействовать народный демократический фетишизм в целях сохранения статус-кво и, соответственно, их господствующих позиций в нем. В той мере и постольку, в какой и поскольку демократию-фетиш удастся употребить таким образом, демократии, как точно выразился Раймон Арон, будут «по своей сути консервативны»<sup>116</sup>.

## Заключение

С точки зрения Алена Бадью, в настоящих условиях демократия-фетиш и демократический фетишизм — это главные и пока непреодолимые препятствия на пути освободительной борьбы. Бадью пишет:

Враг сегодня зовется не Империей или Капиталом. Он зовется Демократией. Под этим термином мы понимаем не только пустую форму «представительной системы», но в еще большей мере современную фигуру равенства, сведенного к равенству перед предложением рынка, делающего каждого индивида равным любому другому на единственном основании его фактического бытия, как и бытия любого другого, в качестве потребителя<sup>117</sup>.

Дело не только в том, что демократия перестала быть собственно политическим явлением, став законченно «экономорфной» (функционируя в качестве рынка). Дело в том, что демократия, став эмблемой современного общества, приобрела чудовищную принудительную, *авторитарную* силу над его обитателями, превосходящую даже силу капитала в плане производимых ею «субъективных эффектов»<sup>118</sup>. Принимая демократию, мы тем самым

115. Przeworski A. Minimalist Conception of Democracy: A Defense. P. 48.

116. Арон Р. Мемуары. 50 лет размышлений о политике / Пер. с фр. Г. А. Абрамова, Л. Г. Ларионовой. М.: Ладомир, 2002. С. 173.

117. Badiou A. Metapolitics / J. Barker (trans.). L.: Verso, 2005. P. xxviii. Note 24.

118. См. об этом: Pluth E. The Narrative Politics of Active Number // Badiou and the Political Condition / M. Constantinou (ed.). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014. P. 76 ff.

автоматически принимаем современное общество как оно есть, даже если настроены критически в отношении всего остального в этом обществе. Бадью утверждает:

Единственный путь обрести истину мира, в котором мы живем, — это развеять ауру слова *демократия* и принять на себя бремя не быть демократом и за это быть горячо осуждаемым «каждым». В мире, в котором мы живем, *tout le monde* не имеет смысла без эмблемы [демократии], поэтому «каждый» является демократическим. Это то, что вы можете называть аксиомой эмблемы<sup>119</sup>.

Но что же делать в таких условиях, когда «каждый» — уже демократ (то есть демократический фетишист), когда прорыв к «истине» нашего мира предотвращается табуированием самого вопрошания демократии, когда ее дезавуирование, окажись такое возможным, обернулось бы *обесмысливанием мира*, а ведь это и есть то, что сделало бы его — и страдания, которыми он полон, — подлинно невыносимыми?<sup>120</sup> Похоже, что стратегия Бадью в отношении демократии имеет три главных аспекта, которые я назову «исходом», «просвещением» и «стоическим сопротивлением».

Исход означает прежде всего отстранение от каких-либо демократических процедур, решительное неучастие в них, в выборах — в первую очередь. Голосование есть лишь «легитимация реакционных сил».

Мы должны стать безразличными к выборам, что соответствует чисто тактическому предпочтению либо воздержаться от игры в эту «демократическую» фикцию, либо — из конъюнктурных соображений — поддержать того или другого конкурента<sup>121</sup>.

Просвещение и есть «развеивание ауры» демократии. Из работ Бадью не вполне понятно, как именно оно должно осуществляться, тем более в массовой политике. Ясно, что у него нет оснований

119. Badiou A. The Democratic Emblem // Agamben G. et al. Democracy In What State? / W. McCuaig (trans.). N.Y.: Columbia University Press, 2011. P. 7.

120. Как писал Фридрих Ницше, «что, собственно, возмущает в страдании, так это не само страдание, но бессмысленность страдания», а потому «любой случайно подвернувшийся смысл таки лучше полнейшей бессмыслицы» (Ницше Ф. К генеалогии морали / Пер. с нем. К. А. Свасьяна // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 448, 524).

121. Badiou A. Let's Lose Interest in Elections, Once and for All! // Verso. 28.04.2017. URL: <https://www.versobooks.com/blogs/3190-let-s-lose-interest-in-elections-once-and-for-all>.

верить в действенность тех рецептов и приемов борьбы с «суевериями» на уровне *сознания* людей, какие достались нам в наследство от эпохи Просвещения. На (левых) интеллектуалах, конечно, лежит ответственность за то, чтобы установить «идеологическое размежевание» и перенести его на «широкие массы», чтобы продемонстрировать то, что перед нашим миром открыты «два пути, а не всего лишь один»<sup>122</sup>. Но как можно всего этого достичь, имея дело с фетишистами? Как перевести на язык практических действий известную метафору Бадью: «То, что нужно, — это воск, который Улисс использовал для того, чтобы не поддаваться песням, сиренам или шантажу „демократии“»?<sup>123</sup> Некоторые вроде бы сами собой напрашивающиеся переводы этой метафоры очень политически и этически несимпатичны.

Стоическое сопротивление — это противостояние, по сути, горстки людей (скажем, той же «Политической организации» самого Бадью), вдохновленных идеями политической самостоятельности и решимостью находить и защищать «новые площадки для всеобщей воли» (с прямой ссылкой на Руссо), махине демократического фетиша и всей массе фетишистов. Каковы их шансы на успех в борьбе против «покорности (*subservience*) сознания людей и [царящей в демократии] политической некомпетентности»?<sup>124</sup> Какова вероятность того, что такая альтернативная политика, точнее, политика в собственном смысле слова восторжествует над фундаментальной аполитичностью демократии?

Мне думается, что ни исход, ни просвещение, ни стоическое сопротивление не обещают преодоления нынешнего «кризиса демократии». Хотя бы по той причине, что «кризиса демократии» — как того, что угрожает ее существованию, — нет и не может быть при сохранении нынешнего *modus operandi* демократического фетишизма в обоих его *взаимосвязанных* проявлениях — народного демократического фетишизма и элитистского демократического фетишизма. То, что обычно называют «кризисом демократии», есть либо кризис некоторых специфических политических формаций, типа той же американской Демократической партии, считавшихся столпами (данной конкретной конфигурации) демократии, либо выражение разочарования, вызванного неспособностью демократии «доставлять блага», которые от нее ожидаются и которые она — в качестве шумпетеровского «метода» — вовсе не обяза-

122. Badiou A. Let's Lose Interest in Elections, Once and for All!

123. Idem. P. 97.

124. Idem. P. 96–97.

на доставлять. Реальный кризис демократии, угрожающий ее существованию в ее нынешнем (аполитичном) виде, может вызвать только подрыв демократического фетишизма. Но что может означать и каким может быть такой подрыв?

К нему наверняка не приведут ни исход от фетиша его (особо просвещенных и потому немногочисленных) противников, ни попытки пробудить «покорное сознание» масс, ни героизм подвижников сопротивления «миру фикций». Можно сказать, что фетишизм вообще непобедим, пока он не оказывается в конфликте с самим собой. Как возможен такой конфликт?

Прежде всего, он возможен как конфликт между двумя составляющими единого (в его «докризисном» состоянии) демократического фетишизма — народной составляющей и элитистской составляющей. Поэтому без их различия, как это имеет место у Бадью, трансформация нынешней демократии может видаться только в качестве результата осуществления (утопической) стратегии исхода-просвещения-стоического сопротивления. Конфликт между двумя составляющими демократического фетишизма может дать именно *избыток* энергии народного фетишизма по отношению к той его мере и той его форме, в каких его утилизирует элитистский фетишизм при «нормальном» функционировании демократии.

К примеру, «демократическое сообщество» — как объект народного фетишизма — должно гарантировать будущее (о чем мы говорили выше). Что будет, если фетишистская вера в это проявит себя в *полной мере*, без тех рестрикций, которые налагают на нее песни экспертных сирен, всегда озвучивающих интересы элит? Что будет, если требования *всеобщего* медицинского страхования, *безусловного* базового дохода для каждого гражданина, достойной пенсии *для всех* и т. д. станут движущей силой массовых движений или хотя бы — в рамках существующих демократических процедур — «императивным мандатом» для «народных избранных» (пусть не формальным, но таким, который гарантирует их устранение из политики в следующем электоральном цикле в случае его игнорирования)? Что было бы, если бы рыночные фетишисты были в достаточной мере *фанатичными* для того, чтобы помешать администрации Джорджа Буша-мл. в 2008 году (а позднее — и Барака Обамы) «выкупать» — вопреки всем мыслимым правилам «идеального рынка», то есть рынка-фетиша, — банки-мошенники, объявленные элитными сиренами-экспертами *too big to fail*? Беспорядки, с точки зрения элит, от всего этого возникли бы немалые. Но не был ли бы этим проложен путь к освобождению? Как написал Майкл Тауссиг, рассматривая явление го-

сударственного фетишизма, «задача заключается не в том, чтобы сопротивляться фетишистскому качеству современной культуры или предостерегать против него, скорее [она состоит в том, чтобы] признать и даже подчиниться фетишистским силам и попытаться направить их в революционных направлениях»<sup>125</sup>.

### Библиография

- Арон Р. Мемуары. 50 лет размышлений о политике. М.: Ладомир, 2002.
- Арутюнян Л. Н. Концепция политической культуры: состояние и перспективы // Политическая наука современной России: Тенденции развития. М.: ИНИОН РАН, 1999.
- Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. М.: Академический проект, 2007.
- Ван Рейбрук Д. Против выборов. М.: Ад Маргинем, 2018.
- Вебер М. Основные социологические понятия // Избр. произв. М.: Прогресс, 1990.
- Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990.
- Гесиод. Теогония // Полное собрание текстов. М.: Лабиринт, 2001.
- Гоббс Т. Левиафан // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1991. Т. 2.
- Даль Р. Демократия и ее критики. М.: РОССПЭН, 2003.
- Де Токвиль А. Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992.
- Деррида Ж. Призраки Маркса. М.: Logos-altera, 2006.
- Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. М.: Дело, 2018.
- Канторович Э. Два тела короля: исследование по средневековой политической теологии. М.: Издательство Института Гайдара, 2015.
- Капустин Б. Рассуждения о «конце революции». М.: Издательство Института Гайдара, 2019.
- Ленин В. И. Государство и революция // Полн. собр. соч. М.: Политиздат, 1969. Т. 33.
- Ленин В. И. Подготовительные материалы к книге «Государство и революция» // Полн. собр. соч. М.: Политиздат, 1969. Т. 33.
- Лефор К. Вопрос о демократии // Он же. Политические очерки (XIX–XX века). М.: РОССПЭН, 2000.
- Лефор К. Постоянство теолого-политического // Он же. Политические очерки (XIX–XX века). М.: РОССПЭН, 2000.
- Липсет М. Политический человек: социальные основания политики. М.: Мысль, 2016.
- Лосев А. Ф. Хаос // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С. А. Токарев. М.: Советская энциклопедия, 1980. Т. 2.
- Лэш К. Восстание элит и предательство демократии. М.: Логос; Прогресс, 2002.
- Малинова О. Ю. Исследования политической культуры. М.: МГИЭТ(ТУ), 2002.
- Маркс К. К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 1.
- Маркс К. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Госполитиздат, 1960. Т. 23.

125. *Taussig M. Maleficium: State Fetishism // The Nervous System. L.: Routledge, 1992. P. 122.*

- Маршалл Т. Х. Гражданство и социальный класс (приложение) // Капустин Б. Гражданство и гражданское общество. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2011.
- Мосс М. Опыт о даре // Он же. Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии / Пер. с фр. А. Б. Гофмана. М.: КДУ, 2011.
- Мэдисон Дж. Федералист № 10 // Федералист: Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея / Под ред. Н. Н. Яковлева. М.: Прогресс-Литера, 1994.
- Ницше Ф. К генеалогии морали // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2.
- Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. М.: А Темп, 2006.
- Пивоваров Ю. С. Политическая культура: Методологический очерк. М.: ИНИОН РАН, 1996.
- Пикалов Г. А. Теория политической культуры. СПб.: БГТУ, 2004.
- Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1995.
- Руссо Ж.-Ж. Юлия, или Новая Элоиза. М.: Художественная литература, 1968.
- Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: Соцэкгиз, 1962.
- Соловьёв А. И. Политическая культура: проблемное поле метатеории // Вестник Московского университета. Серия 12: Политические науки. 1995. № 2. С. 31–42.
- Соловьёв А. И. Политическая культура: проблемное поле метатеории // Вестник Московского университета. Серия 12: Политические науки. 1995. № 3. С. 3–14.
- Фадеева Л. А. Политическая культура: Курс лекций. Пермь: Пермский университет, 2000.
- Фрейд З. Фетишизм // Проект «Весь Фрейд». 05.05.2016. URL: <http://freudproject.ru/?p=930>.
- Acemoglu D., Naidi S., Restrepo P., Robinson J. A. Democracy, Redistribution and Inequality // NBER Working Paper. 2013. URL: <http://nber.org/papers/w19746>.
- Almond G. A. The Study of Political Culture // A Discipline Divided: Schools and Sects in Political Science. Newbury Park, CA: Sage, 1990. P. 13–26.
- Almond G. A., Verba S. The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963.
- Badiou A. Let's Lose Interest in Elections, Once and for All // Verso. 28.04.2017. URL: <http://versobooks.com/blogs/3190-let-s-lose-interest-in-elections-once-and-for-all>.
- Badiou A. Metapolitics. L.: Verso, 2005.
- Badiou A. Polemics. L.: Verso, 2011.
- Badiou A. The Democratic Emblem // Agamben G., Badiou A., Bensaïd D., Brown W., Nancy J.-L., Rancière J., Ross K., Žižek S., McCuaig W. Democracy In What State? N.Y.: Columbia University Press, 2011.
- Besley T., Coate S. Sources of Inefficiency in a Representative Democracy: A Dynamic Analysis // The American Economic Review. 1998. Vol. 88. № 1. P. 139–156.
- Beyond Formalization: An Interview With Alain Badiou conducted by Peter Hallward and Bruno Bosteels // Bosteels B. Badiou and Politics. Durham, NC: Duke University Press, 2011. P. 335–338.
- Black J., Hashimzade N., Myles G. A Dictionary of Economics. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press, 2009.



- Bonica A., McCarthy N., Poole K. T., Rosenthal H. Why Hasn't Democracy Slowed Rising Inequality? // *Journal of Economic Perspectives*. 2013. Vol. 27. № 3. P. 103–124.
- Boustan L., Bunten D., Hearey O. Urbanization in American Economic History, 1800–2000 // *The Oxford Handbook of American Economic History*. Vol. 2 / L. Cain, P. Fishback, P. Rhode (eds). Oxford: Oxford University Press, 2018. P. 75–99.
- Brennan J. *Against Democracy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016.
- Brown W. *Undoing Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. N.Y.: Zone Books, 2014.
- Diamond L. *The Spirit of Democracy: The Struggle to Build Free Societies Throughout the World*. N.Y.: Times Books, 2008.
- Doorenspleet R. *Democratic Transitions: Exploring the Structural Sources of the Fourth Wave*. Boulder, CO: Lynne Rienner, 2005.
- Downs A. *An Economic Theory of Democracy*. N.Y.: Harper & Row, 1957.
- Dupuy J.-P. *Economy and the Future: A Crisis of Faith*. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2014.
- Ferguson A. *An Essay on the History of Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Hayek F. A. *Law, Legislation and Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979. Vol. 3.
- Hirschman C., Mogford E. Immigration and the American Industrial Revolution From 1880 to 1920 // *Social Science Research*. 2009. Vol. 38. № 4. P. 897–920.
- Hoppe H.-H. *Democracy: The God That Failed*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2001.
- Kavanagh D. *Political Culture*. L.: Macmillan, 1972.
- Kristof N. We Will Survive. Probably // *The New York Times*. 06.03.2019. URL: <http://nyti.ms/2HfoUJn>.
- Levitsky S., Ziblatt D. *How Democracies Die*. N.Y.: Broadway Books, 2018.
- Lipset S. M. *Political Man: The Social Bases of Politics*. Garden City, NY: Doubleday, 1960.
- Lizzeri A., Persico N. Why Did the Elites Extend the Suffrage? Democracy and the Scope of the Government, With an Application to Britain's "Age of Reform" // *Quarterly Journal of Economics*. 2004. Vol. 118. № 2. P. 707–765.
- Mair P. Ruling the Void? The Hollowing of Western Democracy // *New Left Review*. 2006. № II/42. P. 25–32.
- Marcuse H. *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press, 1969.
- Marcuse H. Repressive Tolerance // Wolff R. P., Moore B. Jr., Marcuse H. *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press, 1965. P. 81–123.
- Minowitz P. Adam Smith's Invisible Hands // *Econ Journal Watch*. 2004. Vol. 1. № 3. URL: <http://journaltalk.net/articles/5610>.
- Parsons T. An Outline of the Social System // *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory* / T. Parsons et al. (eds). N.Y.: Free Press, 1961. Vol. 1. P. 30–79.
- Pluth E. The Narrative of Politics of Active Number // Badiou and the Political Condition / M. Constantinou (ed.). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014. P. 76–95.
- Przeworski A. Conquered or Granted? A History of Suffrage Extensions // *British Journal of Political Science*. 2009. Vol. 39. № 2. P. 291–321.

- Przeworski A. Minimalist Conception of Democracy: A Defense // *Democracy's Value* / I. Shapiro, C. Hacker-Cordón (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 23–55.
- Putnam R. D. Studying Elite Political Culture: The Case of 'Ideology' // *The American Political Science Review*. 1971. Vol. 65. № 3. P. 651–681.
- Rancière J. *Hatred of Democracy*. L.: Verso, 2006.
- Roemer J. E. Does Democracy Engender Justice? // *Democracy's Value* / I. Shapiro, C. Hacker-Cordón (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 56–68.
- Ross M. Is Democracy Good for the Poor? // *American Journal of Political Science*. 2006. Vol. 50. № 4. P. 860–874.
- Runciman D. *How Democracy Ends*. N.Y.: Basic Books, 2018.
- Schumpeter J. *Capitalism, Socialism and Democracy*. N.Y.: Harper & Row, 1976.
- Shapiro I. *Three Ways to Be a Democrat* // *Democracy's Place*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.
- Shapiro I. Why the Poor Don't Soak the Rich // *Daedalus*. 2002. Vol. 131. № 1. P. 118–128.
- Smith A. *The Principles Which Lead and Direct Philosophical Enquiries; Illustrated by the History of Astronomy* // *Essays on Philosophical Subjects* / W. P. D. Wightman, J. C. Bryce (eds). Oxford: Oxford University Press, 1980. P. 31–105.
- Stone G. B. *Perilous Times: Free Speech in Wartime From the Sedition Act of 1798 to the War on Terrorism*. N.Y.: W.W. Norton, 2004.
- Taussig M. *Maleficium: State Fetishism* // *The Nervous System*. L.: Routledge, 1992. P. 111–140.
- Taussig M. *The Magic of the State*. N.Y.: Routledge, 1997.
- Verba S. On Revisiting the Civic Culture: A Personal Postscript // *The Civic Culture Revisited* / G. A. Almond, S. Verba (eds). Newbury Park, CA: Sage, 1989. P. 394–410.
- Weber M. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley, CA: University of California Press, 1978.
- Wilson W. *Democracy and Efficiency* // *The Atlantic*. 1901. March. URL: <http://theatlantic.com/magazine/archive/1901/03/democracy-and-efficiency/520041>.
- Wittman D. *The Myth of Democratic Failure: Why Political Institutions Are Efficient*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Žižek S. We Must Rise From the Ashes of Liberal Democracy // *In These Times*. 03.03.2017. URL: <http://inthesetimes.com/article/print/19918/slavoj-zizek-from-the-ashes-of-liberal-democracy>.

## ON DEMOCRATIC FETISHISM

BORIS KAPUSTIN. Professor, School of Politics and Governance, Faculty of Social Sciences; Senior Lecturer, Program in Ethics, Politics, and Economics, boris.kapustin@yale.edu.

National Research University Higher School of Economics (HSE), 3 Krivokolenny Lane, 101000 Moscow, Russia.

Yale University, 31 Hillhouse Ave., CT 06511 New Haven, USA.

*Keywords:* democracy; crisis; political culture; elitism; fetishism.

A sizeable section of American public opinion along with that of many political scientists have interpreted Donald Trump's victory in 2016 as a token of a profound crisis in democracy, or of an ongoing and dangerous deepening of that crisis. The urge to fathom the nature of this (supposed) crisis and to find ways to overcome it has resulted in a substantial rethinking of some of the mainstays of the conventional democratic theory that has been dominant until recently. This article scrutinizes and assesses these recent and ongoing metamorphoses in mainstream democratic theory by focusing primarily on *How Democracies Die* by Steven Levitsky and Daniel Ziblatt, which has been much praised by Trump's opponents. The paper argues that these theoretical metamorphoses are still taking place within the ambit of the elitist political culture and are perhaps even augmenting its characteristic features.

The nature and the logic of this avowedly elitist response to Trump's populist challenge call for a thorough investigation, but theories of political culture are inadequate to grapple with this problem. Instead, the author suggests turning to the fundamental categories of fetish and fetishism and constructing the concepts of political fetishism and democratic fetishism as derivatives from them. The author borrows certain elements of the concept of democratic fetishism from Alain Badiou, who has recently elaborated and popularized it. There are, however, at least two departures from Badiou's account. First, although Badiou sees democratic fetishism as an apolitical degeneration of politics, it is not here interpreted as a completely negative factor in current politics. Second, the author makes a distinction between popular democratic fetishism and its elite version and finds that the "fate of democracy" now depends heavily (especially in the West) upon the nature and dynamics the interactions between them.

DOI: 10.22394/0869-5377-2020-5-165-220

### References

- Acemoglu D., Naidi S., Restrepo P., Robinson J. A. Democracy, Redistribution and Inequality. *NBER Working Paper*, 2013. Available at: <http://nber.org/papers/w19746>.
- Almond G. A. The Study of Political Culture. *A Discipline Divided: Schools and Sects in Political Science*, Newbury Park, CA, Sage, 1990, pp. 13–26.
- Almond G. A., Verba S. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1963.
- Aron R. *Memuary. 50 let razmyshlenii o politike* [Memoires: 50 ans de reflexion politique], Moscow, Ladomir, 2002.
- Arutiunian L. N. Kontseptsiiia politicheskoi kul'tury: sostoianie i perspektivy [The Conception of Political Culture: Its Current State and Prospects]. *Politich-*

- eskaia nauka sovremennoi Rossii: Tendentsii razvitiia* [Political Science of Modern Russia: Trends in Development], Moscow, INION RAN, 1999.
- Badiou A. Let's Lose Interest in Elections, Once and for All! *Verso*, April 28, 2017. Available at: <http://versobooks.com/blogs/3190-let-s-lose-interest-in-elections-once-and-for-all>.
- Badiou A. *Metapolitics*, London, Verso, 2005.
- Badiou A. *Polemics*, London, Verso, 2011.
- Badiou A. The Democratic Emblem. In: Agamben G., Badiou A., Bensaïd D., Brown W., Nancy J.-L., Rancière J., Ross K., Žižek S., McCuaig W. *Democracy In What State?*, New York, Columbia University Press, 2011.
- Baudrillard J. *K kritike politicheskoi ekonomii znaka* [Critique de l'économie politique du signe], Moscow, Akademicheskii proekt, 2007.
- Besley T., Coate S. Sources of Inefficiency in a Representative Democracy: A Dynamic Analysis. *The American Economic Review*, 1998, vol. 88, no. 1, pp. 139–156.
- Beyond Formalization: An Interview With Alain Badiou conducted by Peter Hallward and Bruno Bosteels. Bosteels B. *Badiou and Politics*, Durham, NC, Duke University Press, 2011, pp. 335–338.
- Black J., Hashimzade N., Myles G. *A Dictionary of Economics*, 3rd ed., Oxford, Oxford University Press, 2009.
- Bonica A., McCarthy N., Poole K. T., Rosenthal H. Why Hasn't Democracy Slowed Rising Inequality? *Journal of Economic Perspectives*, 2013, vol. 27, no. 3, pp. 103–124.
- Boustan L., Buntin D., Hearey O. Urbanization in American Economic History, 1800–2000. *The Oxford Handbook of American Economic History. Vol. 2* (eds L. Cain, P. Fishback, P. Rhode), Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 75–99.
- Brennan J. *Against Democracy*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2016.
- Brown W. *Undoing Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, New York, Zone Books, 2014.
- Dahl R. *Demokratiia i ee kritiki* [Democracy and Its Critics], Moscow, ROSSPEN, 2003.
- De Tocqueville A. *Demokratiia v Amerike* [De la démocratie en Amérique], Moscow, Progress, 1992.
- Derrida J. *Prizraki Marksa* [Spectres de Marx], Moscow, Logos-altera, 2006.
- Diamond L. *The Spirit of Democracy: The Struggle to Build Free Societies Throughout the World*, New York, Times Books, 2008.
- Doorenspleet R. *Democratic Transitions: Exploring the Structural Sources of the Fourth Wave*. Boulder, CO: Lynne Reinner, 2005.
- Downs A. *An Economic Theory of Democracy*, New York, Harper & Row, 1957.
- Dupuy J.-P. *Economy and the Future: A Crisis of Faith*, East Lansing, MI, Michigan State University Press, 2014.
- Durkheim E. *Elementarnye formy religioznoi zhizni* [Les formes élémentaires de la vie religieuse], Moscow, Delo, 2018.
- Fadeeva L. A. *Politicheskaiia kul'tura: Kurs lektsii* [Political Culture: Lecture Course], Perm, Permskii universitet, 2000.
- Ferguson A. *An Essay on the History of Civil Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Freud S. Fetishizm [Fetishismus]. *Proekt "Ves' Freid"* [Project "Complete Freud"], May 5, 2016. Available at: <http://freudproject.ru/?p=930>.

- Hayek F. A. *Law, Legislation and Liberty*, Chicago, The University of Chicago Press, 1979, vol. 3.
- Hegel G. W. F. *Filosofia prava* [Grundlinien der Philosophie des Rechts], Moscow, Mysl', 1990.
- Hesiod. Teogoniia [Theogony]. *Polnoe sobranie tekstov* [Complete Works], Moscow, Labirint, 2001.
- Hirschman C., Mogford E. Immigration and the American Industrial Revolution From 1880 to 1920. *Social Science Research*, 2009, vol. 38, no. 4, pp. 897–920.
- Hobbes T. Leviafan [Leviathan]. *Soch.: V 2 t.* [Works: In 2 vols], Moscow, Mysl', 1991, vol. 2.
- Hoppe H.-H. *Democracy: The God That Failed*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, 2001.
- Kantorowicz E. *Dva tela korolia: issledovanie po srednevekovoii politicheskoi teologii* [The King's Two Bodies: A Study In Medieval Political Theology], Moscow, Gaidar Institute Press, 2015.
- Kapustin B. *Rassuzhdeniia o "kontse revoliutsii"* [Reflections on "the End of Revolution"], Moscow, Gaidar Institute Press, 2019.
- Kavanagh D. *Political Culture*, London, Macmillan, 1972.
- Kristof N. We Will Survive. Probably. *The New York Times*, March 6, 2019. Available at: <http://nyti.ms/2HfoUJn>.
- Lasch C. *Vosstanie elit i predatel'stvo demokratii* [The Revolt of the Elites: And the Betrayal of Democracy], Moscow, Logos, Progress, 2002.
- Lefort C. Postoianstvo teologo-politicheskogo [Permanence du théologico-politique]. *Politicheskie ocherki (XIX–XX veka)* [Essais sur le politique (XIXe–XXe siècles)], Moscow, ROSSPEN, 2000.
- Lefort C. Vopros o demokratii [La Question de la démocratie]. *Politicheskie ocherki (XIX–XX veka)* [Essais sur le politique (XIXe–XXe siècles)], Moscow, ROSSPEN, 2000.
- Lenin V. I. Gosudarstvo i revoliutsiia [The State and Revolution]. *Poln. sobr. soch.* [Complete Works], Moscow, Politizdat, 1969, vol. 33.
- Lenin V. I. Podgotovitel'nye materialy k knige "Gosudarstvo i revoliutsiia" [Preparatory Material for the Book "The State and Revolution"]. *Poln. sobr. soch.* [Complete Works], Moscow, Politizdat, 1969, vol. 33.
- Levitsky S., Ziblat D. *How Democracies Die*, New York, Broadway Books, 2018.
- Lipset M. *Politicheskii chelovek: sotsial'nye osnovaniia politiki* [Political Man. The Social Bases of Politics], Moscow, Mysl', 2016.
- Lipset S. M. *Political Man: The Social Bases of Politics*, Garden City, NY, Doubleday, 1960.
- Lizzeri A., Persico N. Why Did the Elites Extend the Suffrage? Democracy and the Scope of the Government, With an Application to Britain's "Age of Reform". *Quarterly Journal of Economics*, 2004, vol. 118, no. 2, pp. 707–765.
- Losev A. F. Khaos [Chaos]. *Mify narodov mira: Entsiklopediia* [Mythologies of the Nations: Encyclopedia] (ed. S. A. Tokarev), Moscow, Sovetskaia entsiklopediia, 1980, vol. 2.
- Madison J. Federalist № 10 [The Federalist № 10]. *Federalist: Politicheskie esse A. Gamil'tona, Dzh. Medisona i Dzh. Dzheia* [The Federalist: Political Essays of A. Hamilton, J. Madison and J. Gray] (ed. N. N. Iakovlev), Moscow, Progress-Litera, 1994.
- Mair P. Ruling the Void? The Hollowing of Western Democracy. *New Left Review*, 2006, no. II/42, pp. 25–32.

- Malinova O. Iu. *Issledovaniia politicheskoi kul'tury* [Political Culture Studies], Moscow, MGIIET(TU), 2002.
- Marcuse H. *An Essay on Liberation*, Boston, Beacon Press, 1969.
- Marcuse H. Repressive Tolerance. Wolff R. P., Moore B. Jr., Marcuse H. *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press, 1965, pp. 81–123.
- Marshall T. H. Grazhdanstvo i sotsial'nyi klass (prilozhenie) [Citizenship and Social Class (Supplement)]. In: Kapustin B. *Grazhdanstvo i grazhdanskoe obshchestvo* [Citizenship and Civil Society], Moscow, HSE, 2011.
- Marx K. K evreiskomu voprosu [Zur Judenfrage]. Marx K., Engels F. *Soch.* [Works], Moscow, Gospolitizdat, 1955, vol. 1.
- Marx K. Kapital. T. 1 [Das Kapital. Bd. 1]. Marx K., Engels F. *Soch.* [Works], Moscow, Gospolitizdat, 1960, vol. 23.
- Mauss M. Opyt o dare [Essai sur le don]. *Obshchestva. Obmen. Lichnost': trudy po sotsial'noi antropologii* [Societies. Exchange. Person. Works in Social Anthropology], Moscow, KDU, 2011.
- Minowitz P. Adam Smith's Invisible Hands. *Econ Journal Watch*, 2004, vol. 1, no. 3. Available at: <http://journaltalk.net/articles/5610>.
- Nietzsche F. K genealogii morali [Zur Genealogie der Moral]. *Soch.: V 2 t.* [Works: In 2 vols], Moscow, Mysl', 1996, vol. 2.
- Ozhegov S. I., Shvedova N. Iu. *Tolkovyii slovar' russkogo iazyka* [Explanatory Dictionary of the Russian Language], Moscow, A Temp, 2006.
- Parsons T. An Outline of the Social System. *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory* (eds T. Parsons et al.), New York, Free Press, 1961, vol. 1, pp. 30–79.
- Pikalov G. A. *Teoriia politicheskoi kul'tury* [Theory of Political Culture], Saint Petersburg, BGTU, 2004.
- Pivovarov Iu. S. *Politicheskaiia kul'tura: Metodologicheskii ocherk* [Political Culture: Methodological Sketch], Moscow, INION RAN, 1996.
- Pluth E. The Narrative of Politics of Active Number. *Badiou and the Political Condition* (ed. M. Constantinou), Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014, pp. 76–95.
- Przeworski A. Conquered or Granted? A History of Suffrage Extensions. *British Journal of Political Science*, 2009, vol. 39, no. 2, pp. 291–321.
- Przeworski A. Minimalist Conception of Democracy: A Defense. *Democracy's Value* (eds I. Shapiro, C. Hacker-Cordón), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 23–55.
- Putnam R. D. Studying Elite Political Culture: The Case of 'Ideology'. *The American Political Science Review*, 1971, vol. 65, no. 3, pp. 651–681.
- Rancière J. *Hatred of Democracy*, London, Verso, 2006.
- Rawls J. *Teoriia spravedlivosti* [A Theory of Justice], Novosibirsk, Izdatel'stvo Novosibirskogo universiteta, 1995.
- Roemer J. E. Does Democracy Engender Justice? *Democracy's Value* (eds I. Shapiro, C. Hacker-Cordón), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 56–68.
- Ross M. Is Democracy Good for the Poor? *American Journal of Political Science*, 2006, vol. 50, no. 4, pp. 860–874.
- Rousseau J.-J. *Iuliia, ili Novaia Eloiza* [Julie ou la Nouvelle Héloïse], Moscow, Khudozhestvennaia literatura, 1968.
- Runciman D. *How Democracy Ends*, New York, Basic Books, 2018.
- Schumpeter J. *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York, Harper & Row, 1976.

- Shapiro I. Three Ways to Be a Democrat. *Democracy's Place*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1996.
- Shapiro I. Why the Poor Don't Soak the Rich. *Daedalus*, 2002, vol. 131, no. 1, pp. 118–128.
- Smith A. *Issledovanie o prirode i prichinakh bogatstva narodov* [An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations], Moscow, Sotsekgiz, 1962.
- Smith A. The Principles Which Lead and Direct Philosophical Enquiries; Illustrated by the History of Astronomy. *Essays on Philosophical Subjects* (eds W. P. D. Wightman, J. C. Bryce), Oxford, Oxford University Press, 1980, pp. 31–105.
- Solov'ev A. I. Politicheskaia kul'tura: problemnoe pole metateorii [Political Culture: Metatheoretical Problem Field]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 12: Politicheskie nauki* [Moscow University Bulletin. Series 12: Political Sciences], 1995, no. 2, pp. 31–42.
- Solov'ev A. I. Politicheskaia kul'tura: problemnoe pole metateorii [Political Culture: Metatheoretical Problem Field]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 12: Politicheskie nauki* [Moscow University Bulletin. Series 12: Political Sciences], 1995, no. 3, pp. 3–14.
- Stone G. B. *Perilous Times: Free Speech in Wartime From the Sedition Act of 1798 to the War on Terrorism*, New York, W. W. Norton, 2004.
- Taussig M. Maleficium: State Fetishism. *The Nervous System*, London, Routledge, 1992, pp. 111–140.
- Taussig M. *The Magic of the State*, New York, Routledge, 1997.
- Van Reybrouck D. *Protiv vyborov* [Tegen verkiezingen], Moscow, Ad Marginem, 2018.
- Verba S. On Revisiting the Civic Culture: A Personal Postscript. *The Civic Culture Revisited* (eds G. A. Almond, S. Verba), Newbury Park, CA, Sage, 1989, pp. 394–410.
- Weber M. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Berkeley, CA, University of California Press, 1978.
- Weber M. Osnovnye sotsiologicheskie poniatia [Die Soziologischen Grundbegriffe]. *Izbr. proizv.* [Selected Works], Moscow, Progress, 1990.
- Wilson W. Democracy and Efficiency. *The Atlantic*, March 1901. Available at: <http://theatlantic.com/magazine/archive/1901/03/democracy-and-efficiency/520041>.
- Wittman D. *The Myth of Democratic Failure: Why Political Institutions Are Efficient*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.
- Žižek S. We Must Rise From the Ashes of Liberal Democracy. *In These Times*, March 3, 2017. Available at: <http://inthesetimes.com/article/print/19918/slavoj-zizek-from-the-ashes-of-liberal-democracy>.



ИНСТИТУТ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ  
ИМЕНИ ЕГОРА ТИМУРОВИЧА ГАЙДАРА —  
крупнейший российский научно-исследовательский  
и учебно-методический центр.

Институт экономической политики был учрежден Академией народного хозяйства в 1990 году. С 1992 по 2009 год был известен как Институт экономики переходного периода, бессменным руководителем которого был Е. Т. Гайдар.

В 2010 году по инициативе коллектива в соответствии с Указом Президента РФ от 14 мая 2010 года № 601 институт вернулся к исходному наименованию и получил имя Е. Т. Гайдара.

Издательство Института Гайдара основано в 2010 году. Его задача — публикация отечественных и зарубежных исследований в области экономических, социальных и гуманитарных наук — как классических, так и современных.