

## **V. Історія філософії**

**Ю. О. Азарова**

---

### **ДЕРРИДА И ДЕЛЕЗ В СОВРЕМЕННОМ ДИСКУРСИВНОМ ПОЛЕ: ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ *VERSUS* ИММАНЕНЦИЯ**

*Когда две расходящиеся истории развиваются одновременно, невозможно отдать предпочтение одной из них; в этом случае можно сказать, что “все равноценно”; но “все равноценно” говорится только о различии. Каким бы малым ни было различие между двумя историями, одна не воспроизводит другую, одна не служит моделью для другой; их подобие – лишь результат действия этого различия.*

**Жиль Делез.** *Различие и повторение* [8, с. 158]

В широко известной книге «Потенции», посвященной современной философии, Джорджо Агамбен отмечает, что сегодня мысль развивается в двух противоположных направлениях: 1) линия *трансценденции*, которая идет от Канта – через Гуссерля и Хайдеггера – к Левинасу и Деррида; 2) линия *имманенции*, которая идет от Спинозы – через Ницше и Хайдеггера – к Фуко и Делезу [см.: 26, с. 239].

Ярким представителем первой траектории является Левинас, открыто тематизирующий сферу трансценденции («Иное» – это парадигматический концепт трансценденции). Знаковой фигурой второй траектории выступает Делез, позиционирующий себя как мыслителя имманенции [\*1].

Философия Деррида, согласно Агамбену, главным образом принадлежит к линии трансценденции, но в силу *квази-*

трансцендентального характера деконструкції, чітку локалізацію проекту Деррида он не дає.

Хоча Агамбен дану типологію детально не розвиває, он, на мій погляд, пропонує цікаву і продуктивну сітку координат для дослідження відносин між Дерридом і Делезом.

2

Імманенція і трансценденція – термини, дуже навантажені в історії філософії, тому точно показати, як вони репрезентують обох мислителів, дуже складно. Додаткові перешкоди для аналізу створюють також три моменти:

Перший: наскільки правильно використання термінів класическої традиції в посткласическій філософії з урахуванням того, що остання піддається критиці концептуальний апарат метафізики?

Вторий: наскільки релевантно застосування бінарної опозиції для характеристики цих мислителів, які проводять критику опозиційних стратегій в філософії?

Третій: наскільки можлива формалізація філософії Деррида і Делеза як «моделі мислення», приймаючи до уваги їх різку критику моделі як способу презентації істини?

Ці питання вимагають серйозного і уважного вивчення. Однак одразу відкинути таке порівняння – крок поспішний і недалекоглядний. Це порівняння дає практичний результат, відкриваючи нову перспективу розуміння мислі Деррида і Делеза. Тому в якості робочої гіпотези це необхідно.

3

Поняття імманенція і трансценденція фігурують в трьох головних сферах філософії: теорія свідомості, онтологія і епістемологія. Хоча ці регіони не виснажують все поле знання, вони задають важливу точку відліку для аналізу проектів Деррида і Делеза.

Мета моєї статті – детальна і ретельна перевірка гіпотези Агамбена. Для реалізації свого задуму, я докладно розгляну три регіони, вивчаючи, як в кожному конкретному випадку Деррида рухається по шляху трансценденції, а Делез – по шляху імманенції.

Моє дослідження носить експериментальний характер і має формат «векторного» аналізу, який пропонує діаграму або графік розходження шляхів Деррида і Делеза в процесі їх наукової кар'єри.

Оскільки ідеї Деррида і Делеза виходно закоренені в загальній науковій проблематиці, то створення графіка, вивчення причин і

обстоятельств дивиргенции, представляет существенный интерес для прояснения логики развития двух философских проектов.

4

Имманенция и трансценденция – базовые принципы западной философии, которые определяют ее дискурсивное поле, теоретические и методологические рамки. Поэтому для экпликации содержания данных понятий, я сделаю краткий исторический экскурс.

Как известно, впервые тему имманенции и трансценденции формулирует еще Платон, затем ее затрагивает Декарт в обсуждении *ego cogito* и рефлексии, но предельную остроту проблема отношения двух сфер приобретает только у Канта в связи с *вопросом об условиях возможности познания*, который философия решает *различным образом*.

*Имманентная* философия отождествляет бытие (познаваемый мир) с содержанием сознания. Содержание сознания – это единственная реальность, доступная мышлению. А если все познаваемое находится в поле зрения *cogito*, т. е. имманентно присуще ему, то объективное принадлежит сознанию.

*Трансцендентальная* философия также постулирует, что предметный мир объективно не дан, а конструируется сознанием. Но, в отличие от имманентной философии, она полагает, что объективное трансцендирует сознание. Поэтому она ищет априорные условия возможности познания, которые организуют наш опыт.

5

Анализируя проблему познания, Кант строго разводит понятия «трансцендентальное» и «трансцендентное»: «термины “трансцендентный” и “трансцендентальный” не тождественны друг другу» [17, с. 338] [\*2].

В отличие от трансцендентного, «слово “трансцендентальное” ... означает не то, что выходит за пределы опыта, а то, что опыту априори хотя и предшествует, но предназначено для того, чтобы сделать возможным опытное познание» [18, с. 199] [\*3].

Трансцендентальное познание – это «познание, которое занимается не предметами опыта, а самим познанием предметов» [17, с. 121]. Оно служит основанием рефлексии и носит априорный характер. «Трансцендентальным ... следует называть ... априорное знание ... благодаря которому мы узнаём, что те или иные представления (созерцания или понятия) применяются и могут существовать исключительно а priori, а также как это возможно» [17, с. 158].

Трансцендентальное понятие – это предельный элемент познания. Оно принимает вид всеобщего и необходимого принципа (*die Ersten Prinzipien*). Система таких элементов составляет трансцендентальную философию и закладывает фундамент критики чистого разума.

6

После Канта понятие «трансцендентальное» существенно модифицируется и расширяет свой смысловой контекст. Оно соотносится с идеей трансцендентального *ego* и помещается в центр феноменологического анализа [см.: 2, § 12].

Опираясь на *ego cogito* как на аподиктическую очевидность, Гуссерль находит, что сознание относительно мира имеет *трансцендентальный* характер, т. к. в качестве *cogito* оно противопоставляет себя миру; а мир относительно сознания имеет *трансцендентный* характер, т. к. он не есть сознание и выходит за пределы *cogito* [\*4].

«Я употребляю слово “трансцендентальный”, – пишет Гуссерль, – в самом широком смысле для того изначального мотива, который благодаря Декарту является смыслообразующим. <...> Это мотив рефлексивного вопрошания о предельных условиях любого возможного познания. <...> Источником такого познания есть *ego cogito*. Поэтому вся трансцендентальная проблематика вращается вокруг отношения *ego cogito* к миру» [3, с. 138].

В феноменологии Гуссерля трансцендентальное – не антипод, а коррелят трансцендентного, т. к. трансценденция – это, по сути, выходение науки за свои границы. Трансцендентальное и трансцендентное дополняют друг друга [\*5]. Наиболее органично это происходит в форме трансцендентальной рефлексии [см.: 2, § 15].

7

Хайдеггер также сближает понятия «трансцендентальное» и «трансцендентное». «Трансцендентальным является то, что касается трансценденции. С трансцендентальной точки зрения, мышление рассматривается не в своем выходе к предмету, а к ... самому *выхождению*» [39, с. 50].

Хайдеггер связывает трансцендентальное познание с трансцендированием чистого разума, а проблему, образующую трансцендентность, называет трансцендентальной [23, с. 9]. Само существо трансценденции делает возможным трансцендентальные способности нашей души.

По Хайдеггеру, трансцендентальное познание – это познание, которое направлено на осмысление своих истоков, т. е. на

исследование самого познающего. А поскольку *Dasein* – сущее, вопрошающее о бытии, то именно в *Dasein* бытие открывает себя как познаваемое, становится предметом рефлексии.

«С разделением бытия и сущего, – пишет Хайдеггер, – мы ... выходим из области сущего. Мы превосходим, трансцендируем его. Поэтому науку о бытии, мы можем назвать трансцендентальной наукой» [24, с. 20-21]. «Бытие есть *transcendens* просто ... Всякое размыкание бытия как *transcendens'a* есть трансцендентальное познание» [22, с. 38].

8

Итак, «трансцендентальная философия должна сначала решить вопрос о возможности метафизики» и специфике человеческого познания [18, с. 54], а затем разработать метод исследования. Трансцендентальная философия выполняет обоснование метафизики и выступает критикой чистого разума.

Трансцендентальное условие познания находится в основании рефлексии и служит принципом построения системы знания. *Как условие возможности рефлексии, оно есть нечто Иное, нежели сама рефлексия.* Иное, или трансцендентальное X, лежит *по ту сторону* разума, метафизики, философии как системы знания в целом.

Иное – это особая квази-логическая область, которая внеположна логике и мышлению как их исток. Образно говоря, Иное, как условие возможности рефлексии, представляет собой *амальгаму* зеркала, без которой зеркало не может выполнять свою функцию, т. к. только благодаря амальгаме зеркало отражает, а сознание – рефлектирует.

Соответственно, главная задача трансцендентальной философии – прояснить, что такое Иное по отношению к метафизике и каким образом оно делает возможной саму метафизику. Данная задача крайне сложна, т. к. Иное превосходит метафизику и не может быть описано в ее категориях.

9

Аналогичная проблема занимает имманентную философию, хотя решается она совершенно по-другому. Имманентная философия полагает, что Иное – это не «внешнее» к метафизике, а «внутреннее» ей. Иное – концептуальный продукт самой метафизики.

Иное лежит не *по ту сторону системы*, как считает трансцендентальная философия, а *внутри* самой системы. Иное – это теоретический конструкт, который производится мыслью и работает в ее поле. Иное вполне может быть выражено в темах и категориях имманенции.

Подобно тому, как тезис и антитезис принадлежат философии, так и «нефилософское располагается в самом сердце философии» [11, с. 55]. Иное *имманентно* философии в качестве движущего принципа или механизма. Оно свойственно ей как потенция, возможность к саморазвитию.

Иное – это философия, которая еще не стала философией, т. е. философия в перспективе. Неизвестное X и непостижимое X – абсолютно разные вещи. Поэтому «как мы увидим далее, такая постоянная соотношенность философии с не-философией имеет различные аспекты» [11, с. 56].

10

Итак, имманенция и трансценденция – это фигуры, репрезентирующие проблему первоначала философии. «Проблема начала философии, – отмечает Делез, – справедливо считается очень деликатной» [8, с. 163], т. к. постулаты философии полагаются естественным, до-философским образом.

*Любое первоначало, даже принятое само по себе как истинное или очевидное, только предпослано системе философской мысли, а не верифицировано внутри нее.* Оно всегда вызывает сомнение или вопрос. Поэтому те принципы, которые философия *a priori* избирает в качестве первоначала, *a posteriori* нуждаются в проверке [\*6].

Поскольку «имплицитным допущением концептуального философского мышления является до-философский образ мышления» [8, с. 165], то для проверки наших предпосылок, нужен строгий метод, который должен прояснить: «не искажает ли этот образ саму сущность мышления?» [8, с. 167].

Данный «образ предполагает особое распределение эмпирического и трансцендентального» [8, с. 167]. Значит, – подчеркивает Делез, – «именно такое распределение ... необходимо оценить» [8, с. 167]. Поэтому оно само и его региональные приложения также являются исходным пунктом моего анализа.

11

Первый теоретический регион, определяющий отношение имманенции и трансценденции, – это пространство субъекта или поле сознания. Субъект является главным «действующим лицом» философии, агентом рефлексии, фундаментом познания.

Традиция, называемая «философией субъекта», – а это вся пост-картезианская интеллектуальная традиция, – термином «имманенция» обозначает сферу бытия субъекта, а термином «трансценденция» – сферу, выходящую за пределы мира субъекта.

Такое понимание имманенции и трансценденции представлено в базовых текстах западной мысли: «Критика чистого разума» Канта, «Феноменология духа» Гегеля «Картезианские размышления» Гуссерля, «Бытие и время» Хайдеггера, «Трансценденция его» Сартра и «Тотальность и Бесконечное» Левинаса.

Соответственно, когда в XIX – XX вв. философия осуществляет пересмотр идеи *cogito*, то критика сознания и субъекта также идет в двух направлениях: одни теоретики апеллируют к имманентному потоку опыта (Ницше, Делез, Фуко), другие – к трансценденции Иного (Сартр, Левинас, Деррида).

12

Делез избирает первый путь, формулируя свою критику следующим образом:

«Начиная с Декарта, а затем у Канта и Гуссерля, благодаря *cogito* появилась возможность трактовать план имманенции как поле сознания» [11, с. 62]. План имманенции – это пространство сознания, мыслящего субъекта.

Позже «у Канта данный субъект называется трансцендентальным, а не трансцендентным потому, что это субъект любого возможного опыта» [11, с. 62]. Он репрезентирует не эмпирическое сущее в его конкретике, а все человечество в целом.

Далее, «когда имманенция становится имманентна трансцендентальной субъективности, то в ее собственном поле появляется метка или шифр трансценденции как акта, отсылающего теперь к другому “я”, к другому сознанию» [11, с. 63]. Это происходит в трансцендентальной феноменологии.

«У Гуссерля имманенция мыслится как имманенция текущего опыта субъективности, но поскольку опыт не всецело принадлежит тому “я”, которое представляет его себе, то в этих зонах непринадлежности на горизонте вновь появляется что-то трансцендентное – то ли в форме “имманентно-первозданной трансценденции мира”, заполненного интенциональными объектами, то ли как особо привилегированная трансценденция интерсубъективного мира, населенного другими “я”, то ли как объективная трансценденция мира идей» [11, с. 63]. Также, хотя и с большими оговорками, поступает Хайдеггер в разработке своего метода.

13

Подвергая критике «иллюзию трансценденции, у которой есть два аспекта: *либо* имманенция становится имманентной чему-то; *либо* в самой имманенции обнаруживается трансценденция» [11, с. 66],

Делез подчеркивает, что субъект не может быть редуцирован к фигуре трансценденции по двум важным причинам:

Во-первых, человек во всей сложности своих проявлений – это скорее результат теоретической рефлексии, а не ее исходный пункт. Соответственно, он не может служить «объяснительным принципом» в изучении мира природы или социума.

Во-вторых, человек – это не целостная и самотождественная субстанция (*res cogitans*), а тонкая матрица, динамичное и подвижное образование. Субъект конструируется в конкретных условиях, при изменении которых трансформируется и он сам. Субъект – это «гроздь переменных», а не константная величина.

Для Делеза субъект – это имманентный поток опыта. Индивид пребывает в вечном становлении. Он постоянно уклоняется от определения. Если он в чем-то укоренен, то лишь в бесконечном, перманентном движении. Его топос обозначить невозможно. Он абсолютно неуловим.

14

У Делеза *res cogitans* уступает место некартезианской модели субъекта. Здесь на смену *индивиду*, целостному и автономному субъекту приходит *дивид*, децентрированный, фрагментированный, расщепленный субъект. Он не идентичен сам себе, своему бытию, собственной личности [\*7].

«Я» – это продукт интерференции, схождения, пересечения и наложения дискурсивных волн. «В самой глубине субъективности нет никакого “я”»; есть только игра, идиосинкрязия или сплав различных сил [см.: 4, с. 162]. [\*8]. «Человек – разбитая, порванная цепь, на которую нанизаны куски распавшегося “я”» [8, с. 182].

Субъект – это точка преломления социальных дискурсов. Однако субъект детерминирован лишь в той степени, в какой он признает их. Если субъект сопротивляется им, то он «учреждает новый модус существования, или как, говорит Ницше, открывает новые возможности жизни» [7, с. 126].

Таким образом, изучая конституирование индивида в качестве субъекта познания, Делез выявляет нерелевантность картезианства в современной ситуации и создает новую модель субъекта – номадическую сингулярность. Здесь субъект – «парциальный объект», «избыточный продукт машин желания» [10, с. 28, с. 41].

15

Деррида согласен с Делезом, что субъект – это эффект дискурса, но проводит свою критику иначе, опираясь на логический аргумент. Деррида выдвигает тезис, что субъект – не исходная точка познания, а



функция особой предикативной структуры, которая предвзряет концептуализацию понятий.

Давайте, – предлагает Деррида, – рассмотрим отношение между А и В. А – термин первичный, автономный, самодостаточный; В – вторичный, служебный, производный. Определить что такое А, мы можем лишь тогда, когда укажем, чем А отличается от В. Но для того, чтобы показать отличие А от В, необходимо уже знать, что такое А.

Если же А не имеет значения и, тем более, не может быть автономным и самождественным, без постановки его в отношение к В, то существует *особое условие возможности, которое не просто предшествует А и В, или, Я и не-Я, но, организуя дифференциальное отношение между ними, является условием их конституирования.*

Экстраполируя данный тезис на такие классические оппозиции, как я – не-я, субъект – объект, бытие – сущее, Деррида иллюстрирует, что ни один термин полноты (*cogito*, сознание, бытие, субстанция) не является конститутивом, т. к. предвзряется структурой дифференциальных отношений.

16

Подвергая критике картезианскую традицию, Деррида также убедительно показывает, что субъект не является «атомарным» образованием. На примере работы с концептами, Деррида иллюстрирует, что субъект не обладает точечной простотой первопринципа.

Давайте, – продолжает Деррида, – представим себе концепт, который никогда не вступает в связь с другим концептом. Ничем не детерминируемый, он будет вообще непостижимым. Теперь предположим, что он находится в дифференциальном отношении к другому концепту. Что покажет эта возможность? Мы увидим, что *данный концепт косвенно включает в себя то, что ему противостоит, и, тем самым, уже содержит различие между собой и иным.*

Если А обретает свое значение и может быть тем, чем оно есть, только при отграничении его от того, чем оно не есть (В), то *самотождественность основного термина (А) требует, чтобы возможность его отсылки к противоположному термину (В) была вписана в него самого в качестве необходимого условия своего существования.*

Однако, поскольку А в качестве *sine qua non* имплицитно содержит в себе не-А, то А не является самотождественным концептом. Аналогично: Я, которое содержит в себе не-Я, не является

самотождественным субъектом. Оно не может быть логически простым основанием.

17

Итак, осуществляя критику автономии субъекта, Делез акцентирует производность субъекта по отношению к концептуальному полю философии; Деррида – по отношению к особой дифференциальной структуре, которая, будучи внеположена субъекту, выступает условием его конституирования.

Научный результат, к которому приходят оба мыслителя, также различен:

У Делеза субъект – *деперсонализован*. Он имеет хаотическую природу. Здесь нет постоянной структуры. Разрабатывая философию «неперсонального становления», где индивид освобождается от насилия субъективации, Делез создает концепцию анонимного субъекта.

У Деррида субъект – *децентрирован*. Он имеет рассеянную природу. Его структура диссеминирована. Проводя деконструкцию тождества, Деррида обнаруживает, что субъект не идентичен сам себе. Соответственно, тезис философии о целостном и самотождественном *ego* есть чистая иллюзия.

В социальном плане идея Делеза принимает следующий вид: если человек постоянно меняется, то в каждый момент своего бытия он предвставляет иную модификацию самого себя. Идея Деррида обретает такой вид: поскольку человек репрезентирует свое Я только через отношение с другими людьми, то его Я никогда не может быть точно определено.

18

Второй регион, определяющий отношение имманенции и трансценденции, – это онтология или поле бытия. Онтология является центральной ареной полемики между Деррида и Делезом [\*9], т. к. именно здесь лежит главное ядро их философии.

Изучая бытие, оба мыслителя опираются на фундаментальную онтологию Хайдеггера. По этой причине Хайдеггер – важное связующее звено в типологии Агамбена [\*10]. Однако проект Хайдеггера они развивают в различных плоскостях: Делез создает имманентную онтологию, Деррида – квази-трансцендентальную [\*11].

Соответственно, Деррида и Делез расходятся в трех ключевых пунктах:

- отношение к метафизике: Делез определяет свою философию как конструирование метафизики, создание различных метафизик;

Деррида позиціонує свою програму як розбор базових принципів, деконструкцію метафізики;

- историко-філософська традиція: Делез розуміє свою місію як оновлення і продовження традиції; Деррида кваліфікує свою задачу як переодолення традиції;
- категоріально-понятійний апарат мислення: Делез працює з концептами; Деррида їх трансформірує і оперірує квазі-концептами.

19

Основна ціль Деррида – радикалізація проекту переодолення метафізики Хайдеггера. Поскольку метафізика детермінована своєю структурною замкнутістю [\*12], то деконструкція орієнтується на трансгресію і розмикання границь метафізики, «зміщення організованого цілого, вспашку, проработку всієї системи» [15, с. 90].

Прояснення концептуальних границь метафізики, визначення її як системи або тотальності, потребує вихода за рамки самої системи, – т. е. «превосхождення тотальності, без якого тотальність не могла бы явить себя» [14, с. 178] [\*13]. Поэтому деконструкція є *движение за пределы* метафізики.

Однако таке рух, – підкріплює Деррида, – має специфічний характер: во-перших, поскольку сама опозиція внутрішнього і зовнішнього носить метафізичний характер, то *трансгресія не являється просто виходом «вовне»*. Трансгресія означає, що потрібно створити нечто Інше (по відношенню до метафізики) особим стратегічним образом.

Во-вторых, поскольку трансгресія частинно «зберігає» те границі, які вона переодоліває (т. к. лише по відношенню до них вона може бути здійснена), то *трансгресія состоїть в зміщенні границь філософського поля*.

Таким образом, деконструкція, з однієї сторони, зберігає імманентність філософському дискурсу (формат розсудження, процедури аргументації), а з другої сторони, відкриває філософію на зустріч тому, що підіриває замкнутість її поля, дестабілізує її границі.

20

Свою позицію Деррида излагає і аргументує так:

Поскольку «мы вынуждены заимствовать в экономическом и стратегическом плане синтаксические и лексические ресурсы языка метафізики в сам момент их деконструкції» [15, с. 19], то необхідно «придерживаясь внутрішньої гри цих філософем,

позволить им скользнуть вплоть ... до точки их иррелевантности, их исчерпанности, их закрытия» [15, с. 14].

Проследив их движение до логического конца, мы увидим то, что скрывается за этой игрой: настойчивое и систематическое вытеснение философией своего Иного. «Это вытеснение конституирует начало философии как *эпистемы*» [14, с. 319].

Соответственно, «я, – подчеркивает Деррида, – читаю философемы (и как следствие все тексты, принадлежащие нашей культуре) как своеобразный симптом того, что *не могло быть представлено* в истории философии» [15, с. 14], того, что *исключалось и вытеснялось* ею как свое Иное.

В связи с этим Деррида акцентирует пограничный характер своего предприятия: «я стараюсь держаться *границы* философского дискурса ... границы, отталкиваясь от которой философия стала возможной, обозначилась как *episteme*» [15, с. 13]. Граница, которую Деррида маркирует и расшатывает, – это граница между тотальностью метафизики и тем, что превосходит данную тотальность.

21

Иное Деррида эксплицирует посредством серии инфраструктур (*differance, arche-trace, supplement, dissemination, iterability, parergon, etc.*), которые имеют статус квази-концептов, т. к. само понятие концепта является метафизическим [33, с. 7].

Выступая условием возможности концептуализации понятий и построения идеальных объектов [см.: 33, с. 11], инфраструктуры обеспечивают работу философского дискурса, определяют его логическую и текстуальную организацию.

Однако, выполняя функцию формализации и систематизации знания, сами инфраструктуры не могут быть систематизированы или идентифицированы. Они не имеют сущности, не подлежат феноменологизации, не образуют тождеств. Принцип организации инфраструктур совершенно иной.

Оперируя в *зазоре* между закрытой тотальностью метафизики и открытой квази-трансценденцией инфраструктур [\*14], деконструкция создает особый гетерологический дискурс. Связывая *logos* и Иное, данный дискурс становится гетерогенным и размыкает единство метафизического поля.

22

Главная цель Делеза – обновление метафизики, ее либерализация и плюрализация. Хотя Делез критикует метафизику, он не отрицает ее в целом. Для меня, – пишет Делез, – задача философии состоит не в «преодолении метафизики» [7, с. 119, с. 177], а в

«конструировании совершенно различных метафизик» [цит. по: 46, с. 130].

Делез подчеркивает, что нет единой и завершенной метафизики. «Я мыслю философию как логику множеств» [7, с. 191]. Поэтому, в отличие от Деррида, он не дает общей характеристики метафизики (например, «метафизика присутствия», «логоцентризм», «фоноцентризм»).

Для Делеза также не существует понятия «закрытие» метафизики. Он рассматривает метафизику как открытую систему, которая еще не исчерпала свой потенциал [\*15]. Метафизика – это чистое и непредсказуемое становление, производство современных идей и концептов.

Делез часто повторяет или возобновляет путешествия в историю метафизики. Он полагает, что в метафизике возможно создание нового дискурсивного поля и описывает свою работу как *имманентную* ей: творчество концептов происходит *внутри* метафизики.

23

Итак, Деррида и Делез исходно укоренены в метафизике. Оба работают в ее поле. Делез принимает конвенциональные рамки метафизики и остается здесь. Деррида, напротив, их проблематизирует и стремится подойти к пределу. Делез инициирует «компактную» или «камерную» метафизику. Деррида выдвигает жесткую «антиметафизику».

Сначала проекты двух философов очень похожи, но далее вектор движения различен: горизонт трансценденции у Деррида (преодоление или движение по ту сторону метафизики) и горизонт имманенции у Делеза (пребывание в метафизике и создание ее новых моделей).

Хотя, на первый взгляд, это расхождение малозаметно, далее оно становится более очевидным. Оно напоминает «эффект бабочки»: два проекта помещаются вдоль общей оси, но при этом устремляются в противоположных направлениях.

Данная дивиргенция четко проявляется на концептуальном уровне. Это прекрасно видно в тематизации различия, т. к. *различие* Делеза – фигура имманентная онтологии, а *differance* Деррида – фигура, трансцендирующая онтологию. «*Differance* не сводимо к какому-либо онтологическому образованию» [33, с. 8].

24

Деррида и Делеза часто называют «философами различия». Оба мыслителя создают свои версии различия почти одновременно:

Деррида пише про неї в книзі «Письмо и различие» (1967) і есе «*Differance*» (1968), Делез – в книзі «Различие и повторение» (1968).

Центральний імпульс, хоча і не єдиний, який інспірує їх концепції різниці, – це поняття «онтико-онтологічне різниця» Хайдеггера [см.: 8, с. 9; 33, с. 1]. Обидва філософи визнають його як точку відправлення дослідження, а потім розвивають різницю по-своєму.

Деррида вказує на причастність онтико-онтологічного різниці до метафізики [\*16] і шукає «інше різниця, ніж різниця між буттям і сущим» [36, с. 67], т. є. «рóżниця, яка старша, ніж само Буття» [33, с. 22]. Відповідно, різниця Деррида – *пост-феноменологічний* концепт.

Делез, навпаки, розроблює імманентну концепцію різниці. Він стверджує, що «Буття виражається в різниці» [8, с. 55] і навіть більше того, що «Буття – це саме різниця» [8, с. 88]. Рóżниця Делеза – *пост-емпіричний* або *пост-матеріалістичний* концепт. У Делеза різниця належить Буттю.

25

Полемізуючи з Хайдеггером про пріоритет онтико-онтологічного різниці, Деррида стверджує, що *Differance* передбачає і приоткриває онтико-онтологічне різниця (*difference*) по двом головним причинам [см.: 15, с. 20].

Во-перших, в філософії Хайдеггера різниця між буттям і сущим, або різниця між онтологічним і онтичним, збігається з Буттям, мислимим в аутентичній манері. Відповідно, *difference* визначається Хайдеггером як відкриття, в якому Буття *полагає себе* як таке.

Між тим, оскільки Буття може бути помішлено тільки як присутність, то Буття *a priori* вписано в систему детермінації присутності і відсутності. Присутність же, як термін повноти, не є вихідним або примордіальним, а є продуктом особливої диференціальної структури.

Во-других, онтико-онтологічне різниця не є первинним, т. к. воно ґрунтується на *самій можливості різниці взагалі*, – т. є. на *differance*. «*Differance* як таке ще ізначальніше» [13, с. 140]. «*Differance* – це спосіб розвертывання (*demploiement*) онтико-онтологічного різниці» [33, с. 22].

Таким чином, – заключає Деррида, – існує «інше різниця», в якому онтико-онтологічне різниця виявляє себе як абсолютну необхідність. «*Differance* – це нечто

более мощное, чем эпохальность Бытия и онтико-онтологическое различие» [33, с. 22].

26

Для Делеза, различие – это способ саморазвертывания Бытия. Различие действует внутри Бытия; оно – имманентное свойство самого Бытия. Поэтому Делеза интересует различие как функция Бытия; различие как логическая процедура, маркирующая единство и множество Бытия.

Изучая «различие само по себе и отношение различного с различным независимо от форм представления» [8, с. 9], Делез создает различие, которое избегает опосредования в форме диалектического синтеза, т. е. *различающее различие*, работающее «без противоречия, без диалектики, без отрицания».

В книге «Различие и повторение» он отмечает: «Согласно онтологической интуиции Хайдеггера, необходимо, чтобы различие было расчленением и связью, чтобы оно соотносило различное с различным без всякого опосредования» [8, с. 149].

Делез считает, что для тематизации такого различия «нужна дифференциация различия в-себе как дифференцирующее, *Sich-unterscheidende*, посредством которого различное одновременно собирается воедино, а не представляется лишь при условии предварительных тождества, подобия, аналогии, противопоставления» [8, с. 149].

Различие, соотносимое с самим собой, имеет вид складки [9, с. 40]. Складка – это различие, где бытие проявляет себя в сущем, а сущее эксплицирует собой все бытие. Данное различие, равно как и онтико-онтологическое различие, отклоняет репрезентацию, выступая способом бытия сущего [\*17].

27

Хотя авторские версии различия Деррида и Делеза во многом противоположны, их понимание различия содержит одно существенное сходство. Ключевым связующим звеном здесь вновь выступает Хайдеггер, *Differenz-Denken* которого французские философы интерпретируют почти одинаково.

Во-первых, опираясь на идею Хайдеггера, что различие между бытием и сущим имеет форму складки, они дают очень близкое прочтение онтико-онтологического различия. Делез пишет: «Онтико-онтологическое различие – это не различие *между* в обычном смысле слова. Оно – складка. Оно учреждающее для бытия и того способа, каким бытие конституирует сущее путем двойного движения сокрытия и открытия» [8, с. 89]. Аналогично считает и Деррида.

Во-вторых, продолжая мысль Хайдеггера, что различие функционально, а не субстанционально, они признают, что «различие никогда не демонстрирует себя, не проявляет себя как вещь или объект» [33, с. 26]. «Различие не является объектом представления» [8, с. 89]. «Различие не предоставляет себя феноменологическому взору» [15, с. 129].

В-третьих, развивая тезис Хайдеггера, что не различие предполагает оппозицию, а, напротив, оппозиция предполагает различие, Делез и Деррида подчеркивают, что «подлинного начала в философии нет, или скорее, что подлинное философское начало ... есть различие» [8, с. 163; 33, с. 11].

28

Третий регион, определяющий отношение имманенции и трансценденции, – это эпистемология. Здесь главным критерием возможности познания выступает опыт. Такой подход предлагает Кант в «Критике чистого разума». Описывая свой проект в терминах данной дистинкции Кант дает лаконичную формулировку:

«Основоположения, применение которых целиком остается в пределах возможного опыта, мы будем называть *имманентными*, а те основоположения, которые выходят за эти пределы, мы будем называть *трансцендентными*» [17, с. 338].

Для иллюстрации своей позиции Кант рисует прекрасный поэтический образ, где сравнивает область понимания с малым, четко обозримым островом (имманенция), который со всех сторон окружен огромным и бескрайним океаном (трансценденция) [17, с. 299-330].

Здесь «трансценденция, – отмечает немецкий кантовед Ханс Файхингер, – приобретает двойное значение: то, что претупает объем опыта, и то, что лежит за рамками его содержания. Первое является познанием сверхчувственного; второе – познанием из чистого разума, следовательно, познанием априори» [45, с. 468].

29

Подобная дистинкция у Канта, конечно, условно, принимает следующий вид.

Если в процессе синтеза представлений мы используем такие понятия, как «человек» или «тело», то работаем с ними в границах возможного опыта; но когда мы используем такие понятия, как «Бог», «мир» или «душа», то выходим за пределы данного опыта [см.: 17, с. 578-581].

«Когда эти понятия выходят за пределы опыта, тогда их применение называется трансцендентным и отличается от



имманентного применения, т. е. ограничивающегося опытом» [18, с. 199].

Понятия, которые трансцендируют границы опыта, Кант, вслед за Платоном, называет Идеями [\*18]. Например, Бог – это *трансцендентальная* Идея. Она не может быть представлена в опыте, но принимается гипотетически как причина возникновения бытия. Бог – это своеобразный ключ, который, находясь вне системы, объясняет работу самой системы.

В «Критике чистого разума» Кант признает, что данные Идеи имеют антиномический характер. Поэтому главная задача его критики – разработать четкий и строгий критерий, позволяющий провести различие между легитимным и нелегитимным использованием синтезов сознания.

30

Поскольку на основе опыта мы не можем объяснить то, что его превосходит, то разум использует в качестве ключа теоретическую Идею. Она вводится разумом как возможное основание познания. Идея служит фундаментом для синтезов сознания и выполняет роль эвристического принципа.

«Идея – это такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан адекватный предмет» [17, с. 358]. Например, мир как «абсолютное целое всех явлений, есть *только идея*, т. к. мы не можем непосредственно предствить это целое» [17, с. 359]. Однако, опираясь на Идею мира, мы осуществляем дальнейшее познание.

«Чистые понятия разума, – пишет Кант, – суть *трансцендентальные идеи*» [17, с. 358]. Идеи присущи разуму, но они устремлены по ту сторону разума, т. к. их объект вне опыта. Такой объект может быть представлен исключительно в проблематичной форме. Объект Идеи – это концептуальная проблема.

Итак, – резюмирует свою мысль Кант, – «объективное применение чистых понятий всегда *трансцендентно*» [17, с. 358]. Но, когда принципы разума, которые относятся к понятиям рассудка, применяются *непосредственно к предметам*, то это приводит к видимости или иллюзии (*Schein*).

31

Идея, подобно «строительным лесам», поддерживает разум в создании системы знания. «Идея признается не абсолютно и *сама по себе* как нечто действительное, а полагается в основу только проблематически» [17, с. 577-578]. Идея – продукт разума и, строго

говоря, является видимостью. Поэтому разум должен ее критически оценивать.

В «Критике чистого разума» Кант определяет свой проект как критику трансценденции и подчеркивает, что трансцендентальные Идеи – подпорки разума. Они имеют характер «теоретических допущений» и в случае неадекватного использования приводят к иллюзии. В этом плане кантовский проект – предшественник делезовского проекта.

Однако в «Критике практического разума» Кант воскрешает Идеи как необходимые постулаты нравственного характера, признавая за ними важную регулятивную роль. В этом плане кантовский проект – предшественник проекта Деррида.

Делез и Деррида часто используют стратегии немецкого классика в своем творчестве. Но, обсуждая Идею в кантовском смысле, они остаются верны своим предпочтениям. Делез предлагает имманентное объяснение Идеи, а Деррида – трансцендентальное или, точнее, квази-трансцендентальное.

32

Делез разделяет кантовскую критику Идеи души, мира и Бога, отмечая, что эмпирический опыт не может доказать наличие души, тотальности вещей и существование Бога. Здесь Кант, – пишет Делез, – делает серьезный и решительный шаг. Однако, выводя свою критику в практическую область, Кант останавливается на полпути.

У Канта «никогда не ставятся под сомнение познание, мораль, рефлексия, вера как таковые. Считается, что они соответствуют естественным интересам разума: критикуется лишь применение способностей, которое объявляется законным или нет в связи с теми или иными интересами» [8, с. 172].

Поэтому кантианская критика, которая призвана вдохновить нас на новый способ мышления, на самом деле, – считает Делез, – только оправдывает традиционную модель рассуждения.

Чтобы данная критика стала более действенной «нужно сохранить название Идеи не за чистыми *cogitanda*, а за инстанциями ... которые способны порождать ... объект–предел или трансцендентное каждой способности» [8, с. 183]. А для этого необходимо еще раз продумать объект Идеи и понять, каким образом он связан с нашим опытом.

33

Идея, согласно Канту, «имеет реальную значимость только как схема регулятивного принципа систематического единства всех знаний природы» [17, с. 573]. Соответственно, «объект Идеи – это

объект, который не может быть ни дан, ни познан; он должен быть представлен» [8, с. 210].

Как это происходит? Поскольку Идея свободна от эмпирического наполнения, то подобрать ей «физический эквивалент» очень сложно. Но, допуская, что «объект Идеи позволяет нам представить другие объекты (объекты опыта), которым он придает максимум систематического единства» [8, с. 210-211], мы находим ему коррелят.

«Объект Идеи становится косвенно определяемым: он определяем по аналогии с теми объектами опыта, которым он придает единство: они же предлагают ему взамен определение, “аналогичное” связям между ними» [8, с. 211]. Объект Идеи обозначается совокупностью своих референтов.

Объект Идеи отличается от объектов опыта абстрактностью и синтетичностью. Он часто принимает предельные ипостаси: Бог, Абсолют, Бытие. «Объект Идеи несет в себе идеал полного и бесконечного определения» [8, с. 211]. Но как модель он вполне конкретен. Именно такой объект служит основанием или первоначалом.

34

Однако, если «Идея, как неопределенное в своем объекте, представляется разуму как нечто, определяемое относительно объектов опыта» [8, с. 212], то, – отмечает Делез – *именно объекты опыта задают критерий определения объекта Идеи*. Они пишут формулу его концепта, открывают способ его конструирования.

«Объект Идеи – это дифференциальное отношение» [8, с. 215]. Чем больше объектов опыта, тем шире «объем понятия» Идеи. Это отношение, – считает Делез, – остается у Канта эмпирическим. «Взаимный синтез дифференциальных отношений как источник производства реальных объектов – такова материя Идеи» [8, с. 215].

Из данного дифференциального отношения «вытекает тройной генезис: генезис качеств, произведенных как различия реальных объектов познания; генезис пространства и времени как условий познания различий; генезис концептов как условий для различия» [8, с. 215].

Именно по этой причине, – резюмирует Делез, – Идеи работают в качестве «исходных принципов». Они объясняют синтез представлений и моделируют механизм познания, но в то же время оказываются «эмпирическими» и дают генетическое описание реального опыта [\*19].

35

Предлагая имманентное видение Идеи, Делез рисует свой алгоритм философии Канта: Идея – это топологическая форма или пространство, где дисконтинуальные коэффициенты получают свои значения только через образующие их функции. «Разум задает объект как то, что соответствует Идее» [5, с. 171].

Объект, выраженный в Идее дифференциалом, – это объект, который получает смысл благодаря самой игре дифференциаций. «Идея предстает как система связи ... между генетическими элементами» [8, с. 216]. «Идея – это “комплексная тема” ... система множественной связи дифференцированных элементов» [8, с. 227].

Идея – это не единое образование, «точка фокуса», которая центрирует область познания, а множественность, которую продуцирует разнообразие референтов. «Идея – это множество» [8, с. 227], репрезентирующее отношение между реальными объектами. Идея есть «общее в явлениях».

Идеальные связи, образующие Идею, воплощаются, по Делезу, в реальных дифференциальных отношениях. Поэтому вместо того, чтобы искать «внешний» критерий решения проблемы (Идеи), Делез предлагает «внутренний» способ ее постановки, описывая Идею как форму репрезентации.

36

Излагая свое понимание Идеи, Деррида также приходит к проблеме различия, но решает ее иначе. Обнаруживая, что Идея как исток содержит в себе «дифференциальное отношение», Деррида объясняет причину подобного *зазора* или *смещения* так:

«Исходное различие абсолютного начала, которое должно неограниченно и с априорной уверенностью удерживать свою чистую форму, давая смысл любой эмпирической и фактической продуктивности, – не это ли имеется в виду под понятием *трансцендентального* через всю загадочную историю его смещений? Трансцендентальным тогда станет Различие» [12, с. 209].

Однако это различие, – подчеркивает Деррида, – не трансцендентально, а *квази-трансцендентально*, т. к. оно, выполняя функции *подобные* трансценденталиям, принципиально *смещает границы философского поля*.

Если начало едино (абсолютно), то оно недифференцируемо и не может вступать в отношение с различными эмпирическими фактами. Тогда оно будет нуждаться в источнике дифференциации. Следовательно, истинное начало окажется *подобным* исходному различию. Само же различие должно быть одновременно априорным и конкретным.

А это уже, – продолжает Деррида, – противоречит принятой в философии установке, что абсолютное начало есть *a priori*, т. е. до всякого опыта. Такая вещь, которая является одновременно чистой и конкретной – это *противоречие*. Соответственно, Кант признает, что Идея – антиномична.

37

Чтобы проиллюстрировать это ясно и наглядно Деррида обращается к определенному типу противоречий у Канта, которые положены в фундамент «трансцендентального» метода немецкого философа.

Если мы – говорит Кант, – берем чистые Идеи в качестве основания, то всегда будем вступать в противоречие, когда станем прилагать их к конкретному опыту. Это – закономерный результат метафизики. Однако мы не можем избежать такого противоречия просто избрав позицию эмпиризма.

Если опыт не содержит в себе чистых идей, то он будет представлять лишь хаос фактов, интерпретация которых окажется невозможной. Это происходит потому, что понятия без созерцаний пусты, а созерцания без понятий слепы [см.: 17, с. 312]. Значит нужен компромисс или особый интеллектуальный ход.

Соответственно, Кант еще раз предупреждает, что разум неизбежно склоняется к противоречию, когда он устремляется по ту сторону опыта. Но *разум нуждается в этом противоречии* для того, чтобы быть понимающим, т. е. разбирающимся в том, что такое знание объектов.

Деррида принимает аргумент Канта и пишет, что «под понятием трансцендентального есть целая серия смещений», т. к. трансцендентальное никогда не будет гармонизировано с опытом. Проблема *трансцендентального различия* – это *вопрос тематизации первого различия*, т. е. различия между чистой Идеей и эмпирическим миром.

38

Итак, Делез и Деррида – наследники кантианской традиции. Исследуя проблему, поставленную Кантом, они отмечают, что Идеи выступают как *desiderata* философии, обеспечивающие желаемый результат организации философского дискурса: системность, единство, непротиворечивость.

Идеи, будучи предпосланы философии, как теоретический принцип, тем не менее оправдывают свое применение в практическом смысле и, тем самым, доказывают верность принятых постулатов.

Однако, если в эпистемологии это вполне очевидно, то в этике ситуация значительно сложнее.

Анализируя систему ценностей, Делез и Деррида солидарны в том, что «социальная Идея есть элемент потенциальности общества», которая «выражает систему идеальных связей» и «производственные отношения» [8, с. 230]. Идея – это ориентир, следуя которому человечество творит мир.

Но, принимая Идею как исходный посыл социального бытия, Делез и Деррида далее полностью расходятся в своих взглядах. Одного интересует воплощение Идеи в практике; другого – разрыв между Идеей и жизнью. Делез легко примиряет их; Деррида – кардинально разводит их.

39

Деррида признает, что многие понятия его поздней философии – «дар», «свобода», «справедливость», «демократия», *etc.* – имеют статус, который *подобен* Идеям в кантовском смысле [\*20], т. к. они репрезентируют необходимую «точку опоры» в построении социального мира.

Например, Идеи высшей справедливости или всеобщего блага служат главным *телеологическим принципом*, который определяет развитие человечества, истории, культуры. Поэтому данные Идеи, – здесь Деррида согласен с Кантом, – выступают *условием возможности* существования общества.

Однако, *in stricto sensu*, – отмечает Деррида, – высшая справедливость и всеобщее благо вряд ли возможны, т. к. *чистое и абсолютное никогда не встречаются в нашем опыте*, который всегда детерминирован историческим, политическим, культурным контекстом. Они могут быть идеалом, но не являются основанием для *конкретного* решения или поступка.

Соответственно, если Кант рассматривает Идеи как условие *возможности* опыта, то Деррида – как «*невозможный опыт*» или «*опыт невозможного*», напоминая о пребывании человека между полюсами трансценденции и имманенции, которое Деррида описывает через призму отношения справедливости и закона [см.: 35, с. 16].

40

Принимая во внимание данный нюанс, можно увидеть важное различие между Делезом и Деррида, которое проявляется в тематизации дара как формальной структуры «абсолютной справедливости» и расстановке ключевых приоритетов в объяснении этики, истории, политики.

Деррида орієнтований на «чистий дар», який *разриває* с порядком історії і трансцендує її. Дар – це те, що створює можливість історії, її проєкт або горизонт. Дар – це майбутнє, яке *преобразує* саме нинішнє. Наприклад, нам *дається* шанс на прощення або спасіння в майбутньому, якщо ми (людство) змінимо своє буття сьогодні.

Делез орієнтований на «іманентний дар», який *приналежить* історії і реалізує її інтереси. Тут дар виступає як данність, матерія в її подійності. У Делеза дар – це те, що існує як факт у вигляді держави, закону, права, політики, інституцій, *etc.* Дар овеіщує і здійснює соціокультурний процес.

Таким чином, проблеми, затрагиваемые Деррида і Делезом, являються аналогічними, а не ідентичними (они мають різні параметри, в частині, іншу темпоральну структуру і інші місця дислокації). Це влічє за собою альтернативне бачення свободи, совісті, долга, моралі.

41

Між ними, оскільки трансцендентальна логіка дара дуже часто включається в іманентну економіку обміну і долга, то саме долг як *не снимаемый* антипод будь-якого дара, опиняється в фокусі уваги обох філософів.

Долг – це головний предмет філософського аналізу Делеза. Тут Делез рухається слідом за Ніцше, який в «Генеалогії моралі» викладає іманентну критику моралі, показуючи, що християнська мораль ґрунтується на понятті долга [см.: 6, с. 282-284; 21, гл. 2, § 8].

Деррида також опирається на Ніцше. Він розділяє позицію німецького філософа, коли той утверджує, що «християнська мораль – це історія економіки договірних відносин між кредитором (Богом) і боржниками (людьми)» [38, с. 113], і що вона – продукт рессентимента.

«Но Ніцше, – відзначає Деррида – також враховує той момент, коли справедливість повинна включати в себе те, що вже не може бути витрачено; т. е. він приймає до уваги те, що перевищує економіку взаємного еквівалента» [38, с. 113]. Тому критика Ніцше має амбівалентний характер і, по суті, виробляє апорію дара.

42

Значительное расхождение между Деррида і Делезом помітно в підході до проблематики бажання, що знаходиться на перетині

епистемології, етики і соціальної філософії. Це вельма суцесвенний пункт, т. к. желаніє в качесстві антропологічної універсалиї детермінуєт познаніє, інтерес, дієствіє, коммунікаціє.

Как известно, Платон в «Пире» тесно связывает Идею с желанием прекрасного и абсолютного [\*21]. Кант в «Критике практического разума» также упоминает о созерцательном желании (*desiderata*), которое ориентировано на чистые Идеи (моральный закон и универсальное право).

Кант признает, что желание – это, по сути, стремление к идеалу. Желание есть признак неудовлетворения положением дел в действительности, осознания онтологической неполноты человеческого бытия. Желание – это тяга к чему-то Иному, которое абсолютно превосходит нашу реальность.

Аналогичная связь присутствует у Деррида и Делеза. Однако Делез дает *имманентную* версию желания, подчеркивая, что «машини желания инвестируют социально-историческое поле» [19, с. 396], а Деррида – *трансцендентальную*, утверждая, что полное удовлетворение желания невозможно: оно всегда будет бесконечно откладываемо.

43

Трансцендентальная версия желания формулируется следующим образом:

Если я страстно желаю чего-либо (например, любовь) или кого-либо (любимый человек), то это происходит потому, что я испытываю в нем нехватку. Желание – это экзистенциальная нехватка, которая в виду того, что объект желания выходит за рамки моего я, априори невосполнима.

Фактически, от Платона до Фрейда желание работает как функция поля трансценденции, – т. е. как желание *самой* трансценденции. Здесь желание представляет нам «трагическое» видение истории человечества: желание указывает на то, что индивид в своем бытии не самодостаточен.

Например, желая признания, уважения, любви, справедливости, человек понимает, что его *бытие неполно*; осознает, что он *еще должен обрести свое бытие*, – т. е. должен состояться как личность, реализовать в творчестве, выполнить свою жизненную миссию или предназначение.

Это видение желания, которое отражено в теме поиска, порыва, стремления, определяет социальное и политическое бытие человека. Деррида принимает участие в данной традиции, продвигая ее к



крайним пределом. Для него желание – это главный стимул трансформации общества.

44

У Делеза желание связано не с отсутствием или нехваткой, а с производством. Желание – это то, что предваряет оппозицию субъекта и объекта. Желание и его объект составляют единое целое [\*22]. «Производство всегда переносится на производимое, поэтому производство желания выступает “производством производства”» [10, с. 29]. Это – само «желающее производство» (*production desiderante*).

Делез солидарен с Платоном, Кантом и Фрейдом в том, что желание служит главным импульсом порождения идей и материальных объектов, но полностью расходится с ними в том, это происходит лишь как простое стремление к компенсации.

Если у Платона желание связано с идеальным планированием целей, то у Делеза оно производит спонтанно и непринужденно. Если у Канта желание вписано в схему «цель – способ – результат», то у Делеза желание – это свободный поток аффектов и страстей. Если у Фрейда желание обусловлено потребностью, то у Делеза оно ничем не детерминировано.

Наконец, если в классических теориях производство желания имеет линейную форму, то у Делеза – нелинейную. В концепции Делеза и Гваттари желание – это сила, со всех сторон окружающая индивида и сконцентрированная на нем как на поле применения своих стратегий. Желание полиморфно и бесструктурно. Оно имеет «машинную природу» [20, с. 37].

45

Делез также строго разводит понятия «желание» и «интерес» [42, с. 74]. Он утверждает, что желание *всегда уже инвестировано* в исторические и социальные формации, которые делают возможным интерес. Желание – это то, что продуцирует Идею или интересы Разума, т. е., по Канту, высшие цели, формирующие культуру.

«Ваши искания, порывы или стремления сконструированы, собраны и аранжированы так, что желание позитивно инвестировано в систему, которая дает человечеству возможность иметь свой интерес. По этой причине Делез считает, что желание всегда позитивно» [42, с. 74].

Осуществляя реконфигурацию концепта желания, Делез подчеркивает, что «именно машины желания производят иллюзии» [19, с. 396] и задают телеологический идеал, т. к. «место, куда инвестировано наше желание, – само социальное поле» [42, с. 74].

Машины желания запускают механизм интеллектуального и культурного производства.

Различие между интересом и желанием, – отмечает Делез, – параллельно различию между рациональным и иррациональным. «Наши цели и интересы определены в рамках общества. Рациональное – это способ, каким люди полагают свои интересы и стремятся к их реализации» [32, с. 262-263]. «Но за ним мы имеем желание, которое не смешивается с интересом, т. к. интерес опирается на желание в своем развитии и дистрибуции» [32, с. 263].

46

Используя базовые положения «Критики практического разума», Делез модифицирует кантовскую модель желания в двух главных аспектах:

Первый: «если желание продуктивно или каузально, то его продуктом выступает само реальное, а не иллюзорное или ноуменальное. Соответственно, все социальное поле – это исторически детерминированный продукт желания» [42, с. 75]. Тогда Идея есть не первичное, конституирующее образование, а конституируемое.

Второй: «если у Канта практический разум покоится на трансцендентальных Идеях Бога, мира, души, которые он дедуцирует из категорического и гипотетического суждения» [42, с. 75], то этика Делеза покоится на имманентных Идеях, где «желание определяется путем полагания пассивных синтезов (дизъюнкция и конъюнкция)» [42, с. 75].

В отличие от Канта, который «делает сверхчувственный мир чем-то, что должно быть *осуществлено* в чувственном мире» [5, с. 188], Делез считает, что прежде всего «должны быть условия, имманентные самой чувственно воспринимаемой природе, которые способны выражать и символизировать нечто сверхчувственное» [5, с. 190].

Таким образом, у Делеза «интересы всегда находятся в том месте, которое им определило желание» [19, с. 397], а социокультурное «производство как процесс выходит за рамки идеальных категорий, образуя цикл, соотносимый с желанием как имманентный принцип» [10, с. 27].

47

Достаточно очевидно, что Деррида и Делез серьезно трансформируют кантовское понятие «условие возможности» в формулах, которые резюмируют их проекты: стихия Деррида – трансценденция, стихия Делеза – имманенция. Соответственно,

историцизм Деррида трансцендентен, а «историцизм Делеза – имманентен» [28, с. 30].

Деррида определяет деконструкцию как опыт «возможности невозможного» [16, с. 84], где возможность маркирует разрыв в режиме невозможного. Например, «даже если дар есть другое имя для невозможного, мы все равно желаем его, допускаем или предполагаем его. И это так, даже если мы *никогда* не встречаем его, никогда не знаем его, никогда не имеем его как наличие или феноменальное» [34, с. 29].

Делез обозначает свою философию как исследование условий реального опыта. Делез отмечает, что между *возможным* опытом и *реальным* опытом есть огромное различие. Если Кант говорит о том знании, которым мы *a priori* должны обладать, чтобы получить опыт, то Делез указывает на то знание, которое приходит к нам *после* опыта.

Каждый философ по-своему работает с наследием Канта, подчеркивая те нюансы, которые наиболее близки его проекту. Деррида акцентирует моменты *a priori*, Делез – моменты *a posteriori*. Его интересует *различие* между тем, что мы знаем *до* того, как объект возникает перед нами, и тем, что мы узнаем о нем *после*.

То, о чем мы не можем судить или предвидеть *a priori*, оказывается не тематизировано как философская проблема, хотя это «непредвиденное» также вносит коррективы в наш опыт. Без осмысления данного различия, – настаивает Делез, – наша теория опыта будет неполной.

48

Завершая свое исследование, я прихожу к выводу, что Агамбен прав. Да, действительно, проекты Деррида и Делеза развиваются в двух противоположных направлениях, которые выражают векторы трансценденции и имманенции. Это заметно во всех параметрах: теории сознания, онтологии, эпистемологии.

Теперь возникает вопрос: какое из двух направлений более открыто для анализа? Это трудный вопрос и его часто редуцируют к проблеме «философского вкуса». Одни критики (Ян Буханен, Даниэл Смит) выступают за перспективу имманенции, т. к. она дает ясное представление об иллюзорном статусе трансценденции, о фиктивной природе ценностей этики и политики [см.: 28, 42, 43, 44].

Другие теоретики (Тайлер Киссель) говорят о приоритете трансценденции в социальной сфере, особенно, при обсуждении ответственности, события и грядущей демократии, т. к. без трансценденции мы будем впадать в релятивизм, имморализм и не иметь альтернативы в будущем [см.: 40].

Третью исследователи (Гордон Берн, Леонард Лавлор) отмечают, что имманентное и трансцендентное часто вступают в сложное отношение контаминации. Их невозможно прямо и четко развести. Поэтому отдавать предпочтение какой-либо из сторон неправомерно [см.: 27, 41].

49

Вопрос о перспективах философии имманенции и философии трансценденции требует более глубокого и детального обсуждения. Он открыт для *disputatio* – спора и здесь рано ставить последнюю точку. Каждая позиция имеет свои плюсы и минусы. Выбор в пользу той или иной стратегии также воспроизводит ее достижения и упущения.

Однако такой вопрос позволяет мне представить Деррида и Делеза в неожиданном ракурсе, открыть их как мыслителей бескомпромиссного и напряженного поиска, показать, что их стихия – не примирение и гармонизация противоречий, а развитие антиномических возможностей до логического конца.

Сравнительный анализ концепций Деррида и Делеза иллюстрирует, что точка диффракции между ними весьма тонкая и хрупкая. *Формально* идеи философов очень близки; поэтому для того, чтобы понять различие в их системах, нужно сделать фокус на *неформальном*.

Данная оптика также обнаруживает, что Деррида и Делез не являются философами чистой трансценденции или чистой имманенции, т. к. в их творчестве имеет место гетерогенное переплетение многих мотивов. Это рельефно проявляется на фоне базовых сходств и различий.

50

В ходе исследования отмечаются позиции, которые *сближают* Деррида и Делеза: 1) пристальное внимание к истории философии и ее настоящему моменту; 2) критическое отношение к тотальности; 3) обсуждение проблем метафизики на специально выделенном тематическом уровне; 4) разработка собственного концептуального инструментария.

Также фиксируются аспекты, указывающие на *различие* между философами: 1) подход к проблеме первоначала; 2) вопрос о «конце истории» и судьбе метафизики; 3) отношение к Идеям, интересам Разума и телеологическому идеалу; 4) теория опыта, дистинкция *a priori* и *a posteriori*; 5) использование фигур этики, права и политики;

Но в сумме факты демонстрируют, что дистанция между Деррида и Делезом значительно короче, чем полагают критики и, вероятно, они сами. Хотя оба философа по-разному реализуют свои проекты, их

объединяет общая постановка проблем, логика исследования, ресурсы рефлексии и методологии.

Соответственно, я считаю, что данный анализ подтверждает гипотезу о принадлежности Деррида к полю трансценденции и Делеза к полю имманенции, но при этом я допускаю, что развитию их проектов сопутствует как расхождение, так и соприкосновение в критике принципа тождества, теории субъекта, философии сознания.

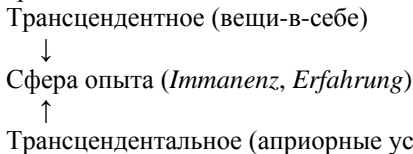
#### Примечания

\*1. Делез называет себя «философом имманенции» и «философом жизни». В статье «Имманенция: жизнь» он пишет: «о чистой имманенции следует говорить, что она есть сама жизнь» [31, с. 26]. «Жизнь есть *имманенция имманенции* – абсолютная имманенция» [31, с. 26-27]. «Абсолютная имманенция заключена в себе самой: она не содержится в чем-то, не зависит от объекта, не принадлежит субъекту» [31, с. 26].

Комментируя позицию Делеза, Агамбен считает, что «Делез определяет потенциальность жизни как абсолютную имманенцию» [26, с. 237]. Подробную интерпретацию философии Делеза Агамбен дает в § 14 «Абсолютная имманенция: жизнь».

\*2. Хотя Кант акцентирует различие трансцендентного и трансцендентального, он не всегда его соблюдает, особенно в *Трансцендентальной диалектике*.

\*3. У Канта, – отмечает американский исследователь Дэвид Карр, – трансцендентное и трансцендентальное находятся в симметричном отношении к слову имманентности:



Трансцендентное и трансцендентальное Кант считает двумя сторонами нашей души. Изучение духовного мира человека обнаруживает одну сферу, которая *объясняет способность* души познавать мир (Бог, трансценденция); и другую сферу, которая *дает возможность* душе осуществлять акты познания (трансцендентальное X, инобытие понятия в виде динамических ноэматических структур).

Соответственно, «трансцендентное и трансцендентальное появляются как зеркальное отражение и находятся в когнитивном отношении друг к другу» [29, с. 5-6]. Данная диспозиция имеет принципиальный и решающий характер для современной философии.

\*4. Гуссерль неоднократно напминает, что «эпитет трансцендентальный прилагается к сознанию в виду его способности противопоставлять себя предмету познания», а «эпитет трансцендентный означает то, что физический мир (реальные объекты) не является частью сознания, т. е. выходит за рамки *cogito* [29, с. 5].

Это «двойное трансцендирование» необходимо потому, что предмет в смысле объекта существует лишь там, где человек становится субъектом; а субъект в смысле *cogito* имеется только там, где есть предмет когитации.

\*5. «Понятие *трансцендентального* и его коррелят понятие *трансцендентного*, – разъясняет Гуссерль в «Картезианских размышлениях», – должны быть почерпнуты исключительно из ситуации наших философских размышлений. При этом следует иметь ввиду: Я не является частью мира, и мир не является частью моего Я. <...> К собственному смыслу всего, что относится к миру, принадлежит его трансцендентность, хотя это получает определяющий смысл, равно как и бытийную значимость только из моего опыта, из моих представлений, мыслей, оценок. Если к собственному смыслу мира принадлежит эта *трансцендентность*, то само Я, которое несет в себе мир как значимый смысл ... называется *трансцендентальным*» [см.: 2, § 11].

\*6. Главная проблема познания состоит в том, что метод *также* опирается на принципы, которые полагаются в качестве самоочевидных, – например, принципы целостности, непротиворечивости и полноты. Но могут ли они действительно быть постулатами? Чтобы ответить на этот вопрос, нам необходимо первичное обоснование. И лишь проверив такое *первичное* обоснование, мы затем – подтвердив или опровергнув его – даем *повторное* (*окончательное*) обоснование своего выбора.

Наиболее эксплицитно эта проблема выражена Гуссерлем в книге «Картезианские размышления» [см.: 2, § 2. *Начало философии*] и Хайдеггером в книге «Кант и проблема метафизики» [23, § 36. *Полагаемая основа и итог кантовского обоснования метафизики*].

\*7. У Делеза и Гваттари «субъективность множественна и полифонична». «Она производится машинным способом». «Ее определяет гетерогенез» [1, с. 152].

\*8. В основе концепции субъекта Делеза лежит идея Ницше о том, что человек – это игра активных и реактивных сил [см.: 6, гл. 2. *Активное и реактивное*, §§ 1–2].

\*9. Формально, постмодерн представляет собой модель деонтологизации мира. Так, Деррида определяет свой проект как

пересмотр приоритета бытия. Это видно в тематизации *differance* как того, что конституирует само бытие. Делез квалифицирует свой проект как мультипликацию бытия, производство различных версий реальности.

Постмодерн также предлагает иное понимание времени. Деррида создает модель темпоральности, где *differance* служит общим истоком времени и пространства. Делез развивает идею «вечного возвращения» Ницше, где бытие мыслится как различие, а время как повторение.

\*10. Агамбен, впрочем, признает, что «Хайдеггер» Делеза отличается от «Хайдеггера» Деррида и Левинаса [26, § 14, прим. 13].

\*11. Деррида более верен Хайдеггеру, т. к. следует общей траектории его мысли. Подобно тому, как у Хайдеггера имманенция бытия и времени и *онтологическое различие* далее уступают место трансцендентальным темам *Ereignis* и *es gibt*, так и у Деррида идея *differance* находит продолжение в темах дара, откровения и обещания [см.: 38].

\*12. Хайдеггер и Деррида называют XX ст. «эпохой закрытия метафизики». Термин «закрытие» (*die Vollendung* – у Хайдеггера; *closure* – у Деррида) означает исчерпанность метафизики, признание ее в качестве предела мышления, через который невозможно без проблем переступить.

\*13. Деррида характеризует историю метафизики как «историю выходов и прорывов из тотальности» [14, с. 178]. Это – «история как само движение трансценденции, ускользания от тотальности, без которого не могла бы в свою очередь появиться ни одна тотальность» [14, с. 178-179].

\*14. Поскольку инфраструктуры находятся *по ту сторону* метафизических оппозиций, включая оппозицию «имманентное» – «трансцендентное», то они, *in stricto sensu*, не принадлежат полю трансценденции.

\*15. Сегодня, – отмечает Делез, – «толкуют о крахе философских систем, тогда как просто изменился концепт системы. Пока есть время и место для творчества концептов, соответствующая операция будет именоваться философией или же не будет от нее отличаться, даже если ей дать другое имя» [11, с. 18].

\*16. «Привязку [Хайдеггера] к ... онтико-онтологическому различию, – какой бы необходимой и решающей она не была, – я считаю все еще принадлежащей метафизике» [15, с. 19].

\*17. Согласно Хайдеггеру, бытие и сущее сопринадлежат друг другу, т. к. бытие проявляет себя в сущем, а сущее – в бытии. Это отношение имеет форму складки (*Zwiefalt*). [См.: 25, с. 180-181].

Соответственно, Делез пишет: «идеальная складка – это складка, которая различает и различается. Когда Хайдеггер говорит о *Zwiefalt* как о различающем различии, то нужно подчеркнуть, что онтологическое различие работает как складка».

\*18. Кант обращается к платоновской Идее, но придает ей другой смысл. У Канта Идея не прообраз вещей, как у Платона, а *способность разума ставить проблемы*, благодаря которым познаются вещи.

\*19. Для Делеза трансцендентальное – это не условие возможности познания, а генетическое объяснение реального опыта. Подвергая критике понятие трансцендентального, Делез опирается на аргументы Бергсона.

\*20. С одной стороны, Деррида признает свою близость к Канту. Например, структура и логика дара имеет «форму, *подобную* трансцендентальной диалектике Канта. Наше движение вовлекается в работу осмысления или переосмысления трансцендентальной иллюзии дара» [34, с. 29-30].

Однако, с другой стороны, Деррида подчеркивает свою дистанцию от Канта. «Почему я всегда склонен *колебаться*, характеризуя деконструкцию в кантианских терминах, или, говоря шире, в этических и политических терминах, если это сделать так легко? ... Потому, что такая характеристика кажется мне сущностно связанной с философемами, которые сами подлежат деконструктивному вопрошанию» [37, с. 153].

\*21. Ср. мысль Диотимы из платоновского «Пира», где Эрос понимается как самозабвенное *стремление* к трансценденции, ее не достигающее, но в самом себе уже причастное ей.

\*22. «Желание не содержит в себе никакой нехватки. <...> Оно составляет единое целое с функционирующим распорядком гетерогенностей. <...> Это процесс, аффект, событие. И, главное, желание предполагает образование поля имманенции» [30, с. 65].

### Ссылки:

1. Гваттари Ф. Язык, сознание и общество: о производстве субъективности / [пер. с франц. А. В. Подорога] // Логос. – 1991. – № 1. – С. 152–160.
2. Гуссерль Э. Картезианские размышления / [пер. с нем. Д. В. Складнев]. – СПб.: Наука, 2006. – 315 с.



3. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / [пер. с нем. Д. В. Складнев]. – СПб.: Наука, 2004. – 400 с.
4. Делез Ж. Критика и клиника / [пер. с франц. О. Е. Волчек, С. Л. Фокин]. – СПб.: MACHINA, 2002. – 240 с.
5. Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях // Делёз Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / [пер. с франц. Я. И. Свирский]. – М.: Per se, 2000. – С. 145–228.
6. Делез Ж. Ницше и философия / [пер. с франц. О. Н. Аронсон]. – М.: Ad Marginem, 2003. – 391 с.
7. Делез Ж. Переговоры / [пер. с франц. В. Ю. Быстров]. – СПб.: Наука, 2004. – 234 с.
8. Делез Ж. Различие и повторение / [пер. с франц. Н. Б. Маньковская, Э. П. Юровская]. – СПб.: Петрополис, 1998. – 384 с.
9. Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко / [пер. с франц. Б. М. Скуратов]. – М.: Логос, 1998. – 264 с.
10. Дельоз Ж., Гваттари Ф. Капіталізм і шизофренія: Анти-Едип / [пер. з франц. О. Шевченко]. – К.: Карме сінто, 1996. – 382 с.
11. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / [пер. с франц. С. Н. Зенкин] – СПб.: Алетейя, 1998. – 286 с.
12. Деррида Ж. Введение // Гуссерль Э. Начало геометрии / [пер. с франц. и нем. М. Маяцкий]. – М.: Ad Marginem, 1996. – С. 9–209.
13. Деррида Ж. О грамматиологии / [пер. с франц. Н. С. Автономова]. – М.: Ad Marginem, 2000. – 511 с.
14. Деррида Ж. Письмо и различие / [пер. с франц. Д. Ю. Кралечкин]. – М.: Академический проект, 2000. – 495 с.
15. Деррида Ж. Позиції / [пер. з франц. А. Ситник]. – К.: Дух і літера, 1994. – 158 с.
16. Деррида Ж. Эссе об имени / [пер. с франц. Н. А. Шматко]. – СПб.: Алетейя, 1998. – 192 с.
17. Кант И. Критика чистого разума / [пер. с нем. Н. Лосский] // Кант И. Сочинения. – В 6 т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1964. – Т. 3. – 799 с.
18. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука / [пер. с нем. Н. Лосский] // Кант И. Сочинения. – В 6 т. – Т. 4. – Ч. 1. – М.: Мысль, 1965. – С. 67–218.
19. Клеман К. Беседа с Ж. Делезом и Ф. Гваттари / [пер. с франц. А. В. Подорога] // Ad Marginem '93. – М.: Ad Marginem, 1994. – С. 394–405.

20. Рыклин М. Беседа с Ф. Гваттари: «Машины желания и просто машины» / [пер. с франц. М. Рыклин] // Рыклин М. Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. – М.: Логос, 2002. – С. 35–56.
21. Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Сочинения / [пер. с нем. Р. В. Грищенков]. – В 2 т. – Т. 2. – СПб.: Кристалл, 1998. – С. 405–524.
22. Хайдеггер М. Бытие и время / [пер. с нем. В. В. Бибихин]. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
23. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / [пер. с нем. О. В. Никифоров]. – М.: Логос, 1997. – XIX, 143 с.
24. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / [пер. с нем. А. Г. Черняков]. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 406 с.
25. Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / [пер. с нем. В. В. Бибихин]. – М.: Республика, 1993. – С. 177–192.
26. Agamben G. Potentialities: Collected Essays in Philosophy / [transl. by D. Heller-Roazen]. – Stanford: Stanford University Press, 1999. – 311 p.
27. Bearn G. Differentiating Derrida and Deleuze // Continental Philosophy Review. – 2000. – Vol. 33. – P. 441–465.
28. Buchanan I. Deleuze's Immanent Historicism // Parralax. – 2001. – Vol. 7. – № 4. – P. 29–39.
29. Carr D. Phenomenology and the Problem of History: a Study of Husserl's Transcendental Philosophy. – Evanston: Northwestern University Press, 1974. – XXVI, 283 p.
30. Deleuze G. Desir et plaisir // Magazine Litteraire. – 1994. – Octobre. – № 325 – P. 59–65.
31. Deleuze G. Immanence: A Life // Deleuze G. Pure Immanence. Essays of Life / [transl. by A. Boyman]. – New York: Zone Books, 2001. – P. 25–33.
32. Deleuze G., Guattary F. «On Capitalism and Desire» : Interview // In: «Desert Islands and Other Texts» / [ed. S. Lotinger, transl. by M. Tormina]. – New York: Semiotexte, 2004. – P. 157–165.
33. Derrida J. Differance // Derrida J. Margins of Philosophy / [transl. by A. Bass]. – Chicago: University of Chicago Press, 1982. – P. 1–27.
34. Derrida J. Given Time I: Counterfeit Money / [transl. by P. Kamuf]. – Chicago: University of Chicago Press. – 182 p.

35. Derrida J. Force of Law // In: «Deconstruction and the Possibility of Justice» / [ed. D. Cornell and others; transl. by M. Quaintance]. – London: Routledge, 1992. – P. 3–68.
36. Derrida J. *Ousia* and *Gramme*: Note on a Note from *Being and Time* // Derrida J. *Margins of Philosophy* / [transl. by A. Bass]. – Chicago: University of Chicago Press, 1982. – P. 29–67.
37. Derrida J. Limited Inc. / [transl. by S. Weber and J. Mehlman]. – Evanston: Northwestern University Press, 1988. – 224 p.
38. Derrida J. The Gift of Death / [transl. by D. Wills] – Chicago: University of Chicago Press, 1995. – 115 p.
39. Heidegger M. Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grandsatzen. – Tubingen: Max Niemeyer, 1962. – 213 s.
40. Kessel T. Welcoming The Outside: A Reading of «Hospitality» and «Even»t in Derrida and Deleuze // *Reconstruction: Studies in Contemporary Culture*. – 2007. – Vol 7. – № 4. – P. 16–27.
41. Lawlor L. A Nearly Total Affinity: the Deleuzian «Vurtual Image» versus the Derridian «Trace» // *Angelaky*. – 2000. – August. – Vol. 5. – № 2. – P. 59–72.
42. Smith D. Deleuze and Question of Desire: Toward an Immanent Theory of Ethics // *Parrhesia: Journal of Critic Philosophy*. – 2007. – № 2. – P. 55–78.
43. Smith D. Deleuze, Kant and Theory of Immanent Ideas // In: «Deleuze and Philosophy» / [ed. by C. V. Boundas]. – Edinburg: University of Edinburg Press, 2006. – P. 43–61.
44. Smith D. The Place of Ethics in Deleuze of Theory of Immanence: Three Question of Immanence // In: «Deleuze and Guattary: New Mapping in Politics and Philosophy» / [ed. by E. Kaufman and K. Keller]. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998. – P. 251–259.
45. Vaihinger H. Kommentar zu Kant's *Kritik der reinen Vernunft*. – Bd. 1 – Aalen: Scientia Verlag, 1970. – 347 s.
46. Villani A. *La Guepe et l'orchidee: Essai sur Gllies Deleuze*. – Paris: Belin, 1999. – 137 p.