

экзистенциалист назвал философией викинга. Она не созерцание, а предпринимательство, подвиг, труд. И это соответствует экзистенции западноевропейского человека современного типа.

*Е. И. ЧУБУКОВА*

## **ПРОБЛЕМЫ ПЛАТОНИЗМА В ФИЛОСОФИИ Ж. ДЕЛЁЗА**

Творчество Платона вызывает неутихающие дискуссии на протяжении всей истории философской мысли. Не ослабевает интерес к нему и в современной западной философии, о чем свидетельствует обращение к наследию древнегреческого мыслителя таких выдающихся философов XX столетия, как Г. Гадамер, М. Фуко, М. Хайдеггер, Ж. Деррида, Ж. Делёз и др. Это объясняется тем, что в учении Платона затрагиваются «вечные» вопросы о судьбе и предназначении философии в современном мире, смысле деятельности философа, о его идеалах и ценностях.

Согласно Платону, имя «философ» происходит от «философии», означающей стремление к мудрости души, обратившейся к умопостигаемому и истинно сущему в отличие от текучего, изменчивого, чувственного мира. В подлинном смысле Платон считает мудростью знание, свойственное душе, созерцающей мир вечных идей. Говоря о природе философов, Платон подчеркивает, что их страстно влечет к познанию, приоткрывающему вечно сущее и не изменяемое возникновением и уничтожением бытие, любовь к истине и прекрасному. Поэтому в диалоге «Пир» философ предстает как Эрот, которого влечет к красоте, знанию, мудрости. При этом подчеркивается, что любитель мудрости, или философ, стремится не к какому-то ее отдельному виду, но ко всей мудрости в целом. Согласно Платону, к философам относятся те, кто любит усматривать истину красоты самой по себе и радоваться ей. Именно это состояние мышления Платон считает подлинным знанием. Только тот, кто созерцает сами сущности вечно тождественными самим себе, уважает и любит то, что он познает, есть действительно любитель мудрости. Те же, кто, напротив, замечает и любит звуки, красивые цвета, но не допускает существования прекрасного самого по себе, есть только любители мнений.

По Платону, философ, обретший истину, должен передать ее другим людям с целью духовного освобождения человечества. Поэтому тому, кто добрался до вершины, проникнувшись идеей Добра и светом

Истины, который у Платона олицетворяет Солнце, предстоит обратный, полный опасностей, путь в пещеру. Платоновский философ предстает человеком мужественным, исходящим из единства слова и дела, истинным подвижником, следующим своему божественному предназначению, видящим смысл своей жизни в духовном преобразении человечества и обретении истинной гармонии бытия. Подлинный философ равнодушен к тому, что ценит большинство людей. Он не боится гибели, утрачивает страх ухода из земной жизни в свете вечности, сознательно отказывается от радости жизни, которой предаются обычные люди, чтобы посвятить себя мудрости и служению Истине. Таков в самом общем виде ставший хрестоматийным идеал философа у Платона.

Именно благодаря платонизму, считает французский философ Ж. Делёз, сформировался как популярный образ философа, витающего в облаках, так и образ профессионального философа — путника, оставившего пещеру и восходящего ввысь. На почве такой «психологии восхождения», подчеркивает Делёз, в учении Платона образуются тесные связи между моралью и философией, аскетическим идеалом и идеей мысли. Философская деятельность задается как восхождение и преобразование, как движение к высшему принципу. У Платона все происходит в «высоте», даже если это высота личности в небесах морального закона<sup>1</sup>. Диалектика Платона — это «полет идей».

Наряду с платоновским Делёз выделяет еще два образа философа, присутствующих в античной традиции. Один из них — досократик-натуралист, олицетворением которого является Эмпедокл. В отличие от платоновского философа досократик не выходит из пещеры, полагая, что человечество еще не достаточно углубилось в нее, и отказывается при этом от всякой путеводной нити, выводящей наверх, к Истине и Свету. В противоположность платоновскому образу философа досократики помещали мысль «внутри пещеры и жизни», в глубину, искали тайны воды и огня и, по выражению Делёза, философствовали «молотом геолога и спелеолога»<sup>2</sup>. Полету и вознесению платоновской души противостоит «удар молота» досократиков и низвержение.

Принципиально отличным от платоновского и досократического, по мнению Делёза, был также третий образ философа, возникший в поздней античности. Согласно Делёзу, с мегариков, киников и стоиков начинается новая философия и возникает новый тип философа, отличительной чертой которого становится парадоксальность. Олицетворением такого типа Делёз считает киника Диогена и стоика Хрисиппа. Этот образ парадоксален потому, что, несмотря на полное по-

<sup>1</sup> Делёз Ж. Логика смысла. М.; Екатеринбург, 1998. С. 174.

<sup>2</sup> Там же. С. 175.

приятие традиционной морали, проповедовавшей свой нравственный, гражданский и эстетический идеал «доброе и прекрасное», он сохранял при этом целомудренность и трезвость. Философ этого типа хранит молчание, когда ему задают трудные, абстрактные вопросы, либо награждает спрашивающего ударами посоха. Согласно Делёзу, такой философ выступает как носитель нового дискурса и нового логоса, насыщенного принципиально иным содержанием. Здесь происходит кардинальная переориентация философской мысли и вообще того, что подразумевают под способностью мыслить. Подвергая насмешкам учение Платона, киники и стоики пытались низвергнуть Идею с пьедестала, показать, что бестелесное пребывает не в вышине, а на поверхности, является не сущностью, а событием. Отказываясь идти в «глубину» и вместе с тем принять позицию Платона, стоики, согласно Делёзу, ограничивались миром «поверхностей», осуществляя тем самым выход в иное измерение «событийности и телесности». Признание автономии «поверхности», независимой от «глубины» и «высоты» и им противостоящей, обнаружение бестелесных событий, смысловых эффектов, не сводимых ни к глубинам тел, ни к высоким Идеям, Делёз считает главными открытиями стоиков, направленными одинаково против досократиков и Платона. Двойной смысл поверхности, олицетворяющей неразрывность изнанки и лицевой стороны, философия «бьющего посоха» сменяет платоновскую «высоту» и досократическую «глубину».

Однако истинное низвержение платонизма возможно, согласно Делёзу, только при условии выяснения подлинной мотивации, лежащей в основе теории Идей. По мнению Делёза, основные мотивы платонизма состояли в том, чтобы отделять сущность от явления, интеллигибельное от чувственного, идею от образа, оригинал от копии, модель от симулякра. Эти мотивации связаны с волевым стремлением Платона выделять и отбирать, «проводить различия». Делёз считает ошибочной попытку понять платоновское разделение, исходя из требований логики Аристотеля, в которой речь идет о делении рода на противоположные виды так, чтобы исследуемая вещь могла быть подведена под адекватный ей вид. В связи с этим известна критика Аристотелем платоновской процедуры деления, показавшей, что этому приему недостает «среднего термина», основания определения, по которому нечто принадлежит к определенному виду. Так, например, разделив искусства на производящие и присваивающие, Платон в «Софисте», по мнению Аристотеля, не показал основания, по которым рыбная ловля относится к присвоению (Софист, 219a–d). Однако это возражение Аристотеля, согласно Делёзу, не достигает цели, поскольку настоящий смысл платоновского деления состоит вовсе не в определении видов

некоторого рода и не в спецификации, как может показаться при поверхностном прочтении диалогов, а в отборе соперников, испытании претендентов<sup>3</sup>.

С точки зрения Делёза, это отчетливо видно в диалогах Платона, где речь идет о процедуре отличия истинных претендентов от ложных. Он считает, что единственная проблема, проходящая через всю философию Платона и определяющая классификацию наук и искусств, это вечное соизмерение соперников, отбор претендентов, различение вещи и ее симулякров в недрах псевдорода или крупного вида. При этом, согласно Делёзу, Платон применяет для достижения этой цели весьма неожиданные средства — он вводит миф. В качестве примера Делёз приводит миф из диалога «Федр», когда нужно определить среди претендентов истинно любящего и подлинно одержимого (Федр., 248a–256e). Той же цели, по его мнению, служит платоновской миф при определении истинного политика как «пастыря народа», в котором показывается, что такое имя буквально приложимо только к образу архаичного Бога (Политик, 303d–e). Миф, подчеркивает Делёз, включается в диалектическую процедуру различения, превращается в элемент самой платоновской диалектики и дает критерий отбора<sup>4</sup>. Именно миф задает имманентную модель, обоснование-проверку, по которым можно судить о претендентах и оценивать их претензии. При этом миф в соответствии с древней традицией имеет кругообразную структуру. Так, в «Федре» основание определяется в виде Идей, как их созерцают души, кружащие под небесным сводом до своего телесного воплощения. Мистическое созерцание, его природа и уровень, обстоятельства, необходимые для припоминания, определяют ценность различных типов одержимости, и мы можем выяснить, кто является истинным возлюбленным и в каком порядке за ним следуют другие претенденты. При определении истинного политика основание в виде Бога-Пастыря направляет круговращение универсума. Основание как центр и двигатель круга институировано в мифе как принцип испытания и отбора. Решением проблемы, связанной с отбором, является избранная сопричастность, степень «участия». «Участвовать» — значит «иметь часть», иметь ее после кого-то, во вторую очередь, третью, четвертую и т. д. Выражение Платона о том, что только Справедливость справедлива, не есть, согласно Делёзу, просто аналитическое предположение. Это — обозначение самой Идеи как основания, позволяющего претендентам в большей или меньшей степени участвовать в объекте притязаний. В этом аспекте, отмечает Делёз, следует различать Справедливость как таковую, как обоснование, качество спра-

<sup>3</sup> Делёз Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 83.

<sup>4</sup> Там же. С. 85.

ведливого как объект притязаний и праведников как претендентов, неодинаково участвующих в объекте притязаний. Отсюда происходит, по мнению Делёза, и знаменитая триада неоплатоников, обнаруживающая глубокое понимание платонизма, непричастное, сопричастное и участник, которой соответствует основание, объект притязания и претендент в концепции античного мыслителя.

Таким образом, неоплатоники, согласно Делёзу, поняли главное: целью разделения у Платона было не различение видов по объему, а установление диалектики тех глубинных рядов, которые связаны с процедурами обоснования отбора как выборочного участия. При этом для Платона было важно различать все уровни, иметь в виду всю иерархию избранной сопричастности, вплоть до того, кто владеет не более чем миражом, кто сам есть всего лишь мираж и симулякр. Эта иерархия детально расписана Платоном при определении истинного политика, чьи полномочия хорошо обоснованы, затем идут родственники, наемники, рабы и так далее вплоть до симулякров и имитаций, которые воплощают образ ложного претендента. Такая же иерархия предстает и при определении подлинной одержимости или истинной любви охваченных восторгом. Поэт, жрец, прорицатель, философ участвуют в припоминании и созерцании, и мы можем определить, в каком порядке они следуют друг за другом за истинным претендентом.

Среди платоновских диалогов, отмечает Делёз, только «Софист» не содержит обосновывающего мифа. Это, по его мнению, объясняется тем, что метод деления здесь применяется парадоксальным образом. Цель Платона — выделить в высшей степени ложного претендента, претендующего на все, не имея на это никакого права, определить бытие, или, скорее, небытие симулякра, воплощением которого как раз и является софист. Согласно Делёзу, диалог «Софист» завершается самым необычным приключением платонизма. Окончательное определение софиста подводит нас к черте, за которой мы уже не можем отличить его от самого Сократа — мастера иронии, оперирующего в беседе лаконичными вопросами и ответами. Вполне возможно, считает французский философ, что ирония здесь доведена до предела не случайно, и тогда сам Платон указал путь ниспровержения платонизма. После всех погонь за симулякром заглянувшему в бездну Платону вдруг открылось, что симулякр — не просто ложная копия, он ставит под вопрос само понятие о копии и модели<sup>5</sup>.

Делёз акцентирует внимание на том, что платоновская диалектика, включающая процедуру различия, учреждения мифического круга, установление обоснования, предполагает также иронию как искус-

<sup>5</sup> Делёз Ж. Логика смысла. С. 333.

ство задач и вопросов. Ирония состоит в том, чтобы рассматривать все вещи как ответы на скрытые вопросы. Именно в этом аспекте, по его мнению, Платон в «Меноне» говорит о припоминании в связи с задачей по геометрии, которую нужно понять, чтобы решить правильным образом. Задача или вопрос, подчеркивает Делёз, не являются субъективными, ограничивающими определениями, характеризующими момент недостаточности познания. Проблемная структура представляет собой часть объектов и позволяет постигать их как знаки. Вопросительная или проблематизирующая инстанция является также частью познания и позволяет постичь его позитивность, специфику в акте постижения<sup>6</sup>. Еще более глубоким является Бытие, или, по Платону, Идея, «соответствующее» сущности задачи или вопроса как такового. Согласно Делёзу, есть как бы «щель», «зияние», онтологическая «складка», соотносящая бытие и вопрос. Бытие здесь — это само Различие. В этой связи, отмечает Делёз, можно говорить, имея в виду тематику платоновского «Софиста», что бытие есть также небытие. Однако небытие, подчеркивает Делёз, не есть бытие отрицательного. Это бытие проблематичного, бытие задачи и вопроса. Не-бытие относится не к отрицанию, а к вопросу, бытию как Различию.

Вместе с тем платоновская диалектика во всех своих указанных проявлениях была подчинена, согласно Делёзу, идее необходимости различения «самой вещи» и симулякра. Вместо того чтобы мыслить различие в нем самом, он относит его к обоснованию и вводит опосредование в мифической форме<sup>7</sup>. По мнению Делёза, Платон поставил проблему симулякра в аспекте различия между двумя типами образов. С одной стороны, есть копии-иконы, с другой — симулякры-фантазмы (Софист, 236b). Копии-иконы суть «хорошие» образы, имеющие прочное основание, так как наделены внутренним, духовным сходством между вещью и Идеей. Копии — это вторичные обладатели сопричастным. Они — претенденты, чьи претензии гарантированы сходством с непричастным. Правомерность их претензий обосновывается высшим тождеством в Идее. Напротив, симулякр лишен внутреннего сходства, создавая чисто внешний эффект подобия, производимый средствами, совершенно отличными от тех, которые действуют внутри модели. Того, на что они претендуют, они добиваются хитростью, агрессией, инсинуациями, ниспровержениями. Они идут «против отца», в обход Идеи<sup>8</sup>. Симулякр нельзя назвать копией копии, бесконечно отдаленным сходством, так как симулякр и копия различны по природе. Копия — это образ, наделенный сходством. Симулякр

<sup>6</sup> Делёз Ж. Различие и повторение. С. 87.

<sup>7</sup> Там же. С. 90.

<sup>8</sup> Делёз Ж. Логика смысла. С. 334.

в отличие от копии строится на несоответствии и на различии, несет несходство внутри себя. В этом смысле, подчеркивает Делёз, к симулякру не приложима модель Того же Самого, задающая подобие копий. Симулякр определяется исходя из модели совсем другого типа — модели Иного, которая обуславливает внутреннее несходство<sup>9</sup>. При этом Иное — это не только недостаток, аффектирующий образы. Иное появляется в качестве возможной модели, которая противоположна хорошей модели Того же Самого (Теэтет, 176е; Тимей, 28). Копию можно считать имитацией в той мере, в которой она воспроизводит модель. Хорошая копия — это ноэтическая, духовная, внутренняя имитация, которая вместе с тем выступает как подлинное произведение, регулируемое отношениями и пропорциями, конституирующими сущность. Поэтому в хорошей копии всегда заложены порождающая процедура и соответствующее этой процедуре знание или хотя бы правильное мнение.

В применении к симулякру имитация выступает как симуляция Идеи, обозначая только внешний, непродуктивный эффект сходства, достигаемый хитростью и ниспровержением. Место познания занимает теперь некое ироническое состязание, искусство столкновения, лежащее вне знания или даже правильного мнения (Государство, X, 602а; Софист, 268а). Согласно Делёзу, Платон специально показывает, каким образом достигается такой непродуктивный эффект. Вследствие неспособности наблюдателя охватить те глубины, которые несет в себе симулякр, возникает впечатление сходства. Симулякр, подчеркивает Делёз, включает в себя дифференциальную точку зрения, в нем присутствует некое неограниченное становление. Это прозрение, по мнению французского философа, мы находим в платоновском «Филебе»: «... ни более теплое, ни более холодное, принявшие определенное количество, не были бы больше таковыми, так как они непрестанно движутся вперед и не остаются на месте, определенное же количество пребывает в покое и не движется дальше» (Филеб, 24d). Согласно Делёзу, симулякр воплощает становление всегда иного, идущего в обход равного, предела, Того же Самого или Подобного, предполагая всегда большее и меньшее сразу, но никогда — одинаковое. Цель платонизма, с точки зрения Делёза, состояла в том, чтобы поставить предел становлению, упорядочить его согласно Тому же Самому, загнать его в рамки сходства, т. е. обеспечить триумф икон над симулякрами.

Согласно Делёзу, платонизм закладывает основы такого прочтения мира, в соответствии с которым задается область представления, наполненная копиями-иконами. Платоническая модель мира — это То

<sup>9</sup>Там же. С. 335.

же Самое, в том смысле, в котором говорится, что Справедливость есть не что иное, как справедливое. Мужество — не что иное, как мужественное, и так далее, т. е. имеются в виду абстрактные определения того, что обладает чем-то изначально.

Дальнейшая разработка философии представления и его обоснование, по мнению Делёза, принадлежат Аристотелю. У него область представления приобретает замкнутый и конечный характер, распространяясь от наивысших родов до мельчайших видов. Не выходят также за пределы представления, согласно Делёзу, Лейбниц и Гегель, сохраняя потребность в Том же Самом и Подобном. По существу вся послеплатоновская философия не могла освободиться от стихии представления, преследуя одну и ту же цель обоснования Иконологии и «отбора претендентов», отбраковывая все эксцентричное и отклоняющееся во имя высшей завершенности, сущностной реальности или даже смысла истории<sup>10</sup>.

По мнению Делёза, существуют два разных прочтения мира. Одно из них, ведущее начало от платонизма, призывает мыслить различие с точки зрения изначального подобия и тождественности, о чем говорилось выше. Другое, напротив, задает мир симулякров, который выступает как фантазм. Французский философ считает, что проблема деструкции платонизма состоит в низвержении самого мира представления, в «сумерках идолов», осознании того, что симулякр — не просто деградировавшая копия. В нем таится позитивная сила, отрицающая как оригинал, так и копию. Внутри симулякра, подчеркивает Делёз, заключены как бы «расходящиеся серии», что делает невозможным никакую упорядоченную сопричастность, никакое четкое распределение или устойчивую иерархию, вызывая тем самым некую безосновность в смысле отсутствия привилегированной точки зрения. По мнению Делёза, именно властью симулякров и деструкцией платонизма определяется современное философское мышление и общий характер радикальных изменений, определивших развитие европейской культуры второй половины и особенно последних десятилетий XX столетия. В современных условиях симулякр сбрасывает с себя оковы, выходит на поверхность и утверждает свою фантазматическую подавленную мощь, триумф ложного претендента<sup>11</sup>. Симулякр, согласно Делёзу, основывает мир кочующих распределений и торжествующей анархии. Не будучи каким-то новым основанием, он поглощает все основания, вызывая всеобщий крах, но как радостное и позитивное событие, как некую безосновность. За каждой пещерой, говоря словами Ницше, есть всегда более глубокая пещера — более обширный, неведомый и

<sup>10</sup> Там же. С. 337.

<sup>11</sup> Там же. С. 339.



богатый мир над каждой поверхностью, пропасть за каждым основанием, под каждым «обоснованием»<sup>12</sup>. Симуляция в данном случае, подчеркивает Делёз, означает способность производить эффект, но не в каузальном смысле, а в смысле «знака» или в смысле «костюма», маски, олицетворяющей сам процесс лицедейства, когда за каждой маской обнаруживается еще одна и т. д.

С таким пониманием симуляции, согласно Делёзу, тесно связана проблема вечного возвращения. Именно в вечном возвращении, считает французский философ, осуществляется низвержение Иконологии и платоновского мира представления. В соответствии с платоновской трактовкой вечное возвращение выражает способ, каким демиург организует хаос на основе модели Идеи, которая навязывает демиургу То же Самое и Подобное. В этом смысле вечное возвращение является «безумным становлением», которое, однако, укрощено, моноцентрично, нацелено на копирование вечного<sup>13</sup>. Обосновывающий миф у Платона строится таким образом, что копия закладывается в образе, а сам образ подчиняется сходству. Однако истинное вечное возвращение противоположно принципу тождественности, который явился, согласно Делёзу, основополагающим не только для платонизма, но также для всего западного мышления.

Критика этого принципа и утверждение различия стало главной темой философии Делёза. Признание тождественности, мыслится ли она на уровне бытия или концепции, французский философ считает самым большим и самым долгим заблуждением, которое, возникая в учении Платона, достигает апогея у Гегеля, отождествляющего понятие и бытие. Разоблачение этого заблуждения составляет критическую сторону философской мысли Делёза, утверждающей превосходство различия над тожестью, непрерывного становления над покоем, события над законом, фантазма над логосом.

Согласно Делёзу, прозрения относительно истины вечного возвращения все же имели место в истории философии. Достаточно вспомнить наиболее известные высказывания ницшеанского Заратустры, который сетует сначала на карлика, а затем и на животных за то, что они превращают глубокое в банальное, новую музыку в «старую песенку», а извилистое в простоту круга<sup>14</sup>. По существу здесь Ницше выступает против ложных интерпретаций вечного возвращения. «Старая песенка» — это и есть вечное возвращение как цикл или круговращение, как бытие-подобие или бытие-равенство, как осязаемый закон самой природы. Согласно Делёзу, тайна вечного возвраще-

<sup>12</sup>Там же. С. 343.

<sup>13</sup>Там же.

<sup>14</sup>Там же. С. 344.

ния заключается в том, что оно вовсе не выражает порядка, противостоящего поглощающему этот порядок хаосу. Напротив, вечное возвращение это и есть сам хаос, власть утверждающего хаоса. Платон же противопоставлял вечное возвращение хаосу как состояние, которое должно быть упорядочено, подобно действиям Демиурга, покоряющего бунтующую материю. Между вечным возвращением и становлением, подчеркивает Делёз, есть глубинная связь. Но это не значит, считает он, что возвращается То же Самое. Возвращается не То же Самое, а различие, утверждающая воля стать другим. Следовательно, можно говорить лишь о повторении различия.

Существует также связь между вечным возвращением и симулякром, настолько необходимая, что одно не может быть понято без другого. Делёз считает, что П. Клоссовски прав, говоря о вечном возвращении как «симулякре доктрины». Это выражение следует понимать в том смысле, что вечное возвращение действительно предстает как Бытие, это фактически То же самое или Подобное, но только потому, что последние симулируются или создаются с помощью симуляции под действием симулякра или воли к власти<sup>15</sup>. Именно в таком смысле вечное возвращение разрушает Иконологию и упраздняет представление, будучи уникальным фантазмом всех симулякров. Вечное возвращение, подчеркивает Делёз, это власть утверждать дивергенцию и децентрацию. Оно по-прежнему избирательно, «различает», но не так, как это делал Платон. Отбираются процедуры, противоположные самому отбору, а исключается и не допускается к возвращению то, что предполагает То же Самое и Подобное, то, что претендует на коррекцию отклонения, на перецентрирование кругов и упорядочивание хаоса, на предоставление модели или создание копии. Деструкция платонизма, согласно Делёзу, состоит в разрушении устоявшегося порядка представлений, моделей и копий ради воцарения созидающего хаоса, приводящего в действие симулякры и порождающего фантазм<sup>16</sup>.

Делёз отвергает господство принципа тождественности во всех его проявлениях — тожести, подобия, аналогии, представления. Выступает он также и против столь распространенной в истории философии концепции самотождественности «Я», единства мыслящего субъекта, показывая ее несостоятельность. Согласно Делёзу, знаменитая фраза Декарта «Я мыслю, следовательно, существую» имеет в качестве своей предпосылки дофилософский, естественный, почерпнутый из стихии обыденного сознания догматический образ мышления. Предполагается имплицитная общеизвестность значения существования и

<sup>15</sup>Там же. С. 345.

<sup>16</sup>Там же. С. 346.

мышления, и поэтому никто не может отрицать, что сомневаться — значит мыслить, а мыслить — значит существовать. Согласно этому образу, каждый знает или, по крайней мере, должен знать, что означает мыслить. Мышление остается подчиненным этому образу, предопределяющему все остальное, составляющему субъективное допущение философии в целом. Этот Образ, подчеркивает Делёз, включает трансцендентальную модель узнавания. При этом узнавание определяется совместным действием всех способностей на предположительно одинаковый объект в том смысле, что один и тот же предмет можно увидеть, потрогать, вспомнить, вообразить, задумать и т. д. Объект может быть узнан, когда одна способность усматривает в нем тождественность объекту другой способности или когда все способности одновременно соотносятся между собой относительно формы тождества объекта<sup>17</sup>. Узнавание требует принципа согласованного действия способностей. Форма тождественности объекта требует от философа обоснования единством мыслящего субъекта, модусами которого должны быть все другие способности. Согласно Делёзу, смысл декартовского «*Cogito*» как начала состоит в том, что оно выражает единство всех способностей субъекта, их возможности соотноситься с формой объекта, отражающей субъективное тождество. При этом, как подчеркивает Делёз, допущение обыденного сознания превращается в философский концепт. Это обыденное сознание становится философским. Так же как у Декарта, у Канта тождество мыслящего субъекта в трансцендентальном единстве «Я мыслю» обосновывает согласованность всех способностей и их согласие относительно формы предполагаемого одинаковым объекта. Таким образом модель узнавания и форма представления, включенные в данный образ мышления, «ориентируют» философский анализ того, что значит мыслить<sup>18</sup>.

Данная модель узнавания, согласно Делёзу, характерная для западной философии, присутствует в «Теэтете» Платона, «Метафизических размышлениях» Декарта и в «Критике чистого разума» Канта. Такую ориентацию Делёз считает весьма уязвимой, так как философия уже не имеет никакой возможности осуществлять свой проект разрыва с доксой. Отвергая всякую частную доксу, предположения здравого смысла и обыденного сознания, философия, по мнению Делёза, сохраняет от доксы основное, т. е. форму, а от узнавания — образец, согласованность способностей, основанную на мыслящем субъекте как универсальном и воздействующую на некоторый объект. С помощью данного образа мышления докса универсализуется и поднимается до рационального уровня. Сама по себе форма узнавания, в

<sup>17</sup> Делёз Ж. Различие и повторение. С. 168.

<sup>18</sup> Там же.

принципе, не санкционировала ничего иного, кроме узнаваемого и узнанного, вдохновляя лишь соответствия. Согласно Делёзу, данный образ мышления остается в плену у доксы, и мы по-прежнему являемся пленниками той же «пещеры». По мнению Делёза, постулат узнавания является первым шагом к более общему постулату представления, одним из важнейших элементов которого является тождество в понятии. Тождественность какого-либо понятия, подчеркивает Делёз, образует в узнавании форму Одинакового. Другими элементами представления являются противоречивость в определении понятия, аналогия в суждении и подобие в объекте<sup>19</sup>. При этом «Я мыслю» выступает и как наиболее общий принцип представления, источник элементов и единство всех соответствующих способностей. Мир представления, согласно Делёзу, характеризуется неспособностью мыслить различие в себе и повторение различия как противоположное возвращению Подобного и Того же Самого.

С данных позиций Делёз рассматривает проблему узнавания в творчестве Платона. Древнегреческий мыслитель, согласно Делёзу, различал два вида вещей — не затрагивающие мышление и заставляющие мыслить: «Кое-что в наших восприятиях не побуждает наше мышление к дальнейшему исследованию потому, что достаточно определяется самим ощущением; но кое-что решительно требует такого исследования, поскольку ощущение не дает ничего надежного» (Государство, VII, 523b). Первый вид вещей — объекты узнавания. Хотя мышление и способности его задействованы в этом случае, их применение не имеет ничего общего с размышлением. Мышление здесь, как подчеркивает Делёз, наполнено только своим собственным образом: вещи, например, это палец; это стол; это Теэтет. Вместе с тем в мире есть нечто, заставляющее мыслить. Это нечто — объект основополагающей встречи, а не узнавания, что, как считает Делёз, было показано уже Платоном. Встреченное может быть постигнуто в различных эмоциональных тональностях, но в любом случае оно может быть лишь почувствовано, и именно в таком смысле оно противостоит узнаванию. Объект встречи в отличие от объекта узнавания, подчеркивает Делёз, реально порождает осязаемость чувства, но это не чувственно воспринимаемое, но бытие чувственного, не качество, а знак. Это не просто данность как таковая, но то, чем она задана, и оно некоторым образом все же осязаемо. В отличие от объекта узнавания осязаемость того, что может быть только почувствовано, возвышается до трансцендентного применения, выходя за пределы обыденного сознания. То, что может быть только почувствовано, волнует душу, «озадачивает» ее, т. е. вынуждает ставить задачу. Объект встречи выступает как бы

<sup>19</sup> Там же. С. 173.

носителем задачи, создавая проблему (Государство, VII, 524a).

В платоновских текстах постановка вопроса или задачи связывается с особым объектом трансцендентальной памяти, делающей возможным обучение в этой области путем постижения того, что можно только вспомнить. На это указывает, согласно Делёзу, платоновская концепция припоминания, претендующего на постижение бытия прошлого или подвергнувшегося сущностному забвению. При этом, по Платону, есть принципиальное различие между сущностным забвением и эмпирическим. Эмпирическая память обращается к вещам, которые могут или должны быть восприняты, когда то, что я вспоминаю, должно быть мною увидено, услышано, представлено или помыслено. Забытое в эмпирическом смысле, подчеркивает Делёз, это то, что не удастся вновь постичь памятью, когда мы ищем его во второй раз, так как забвение отделяет от воспоминания и стирает его. Трансцендентальная память постигает то, что в первый раз и с первого раза может быть только воспоминанием. В этом случае вспоминается не возможное прошлое, но бытие прошлого как такового и прошлое всех времен. Вещь появляется в памяти, воспринимающей ее именно как забытая. Забвение уже носит не случайный, а сущностный характер. Трансцендентальная память в отличие от эмпирической вынуждает мышление постичь то, что может быть только помыслено, бытие интеллигибельного. С переходом от того, что следует воспринимать чувствами, к тому, что следует мыслить, способности выходят из-под власти обыденного сознания, заставляющего их двигаться по кругу и совпадать. Вместо совпадения всех способностей, способствующего узнаванию объекта, теперь имеет место расхождение, «разноголосица» способностей, каждая из которых по-своему «разбивает» форму обыденного сознания, удерживающую ее в эмпирической стихии доксы.

В «Государстве» Платон, согласно Делёзу, проводит достаточно четкую границу между объектами узнавания и объектом «одновременно противоположного ощущения». Если палец — всего лишь палец, требующий узнавания, то твердое, как показывает Платон, твердо только будучи также и мягким, поскольку оно не отделимо от становления и отношения, вкладывающих в него противоположное. Это же относится к большому и малому, единому и множественному (там же, 524c–e). Таким образом, именно это сосуществование противоположностей, например, большего и меньшего в качественно неограниченном становлении, образует знак или исходную точку того, что вынуждает мыслить. Узнавание, напротив, ограничивает качество, соотнося его с чем-то, прекращая тем самым его становление.

Однако Делёз считает, что Платон все еще смешивает бытие осязаемого с простым чувственным бытием, устанавливая инстанцию ка-

чувственной противоположности, и его концепция припоминания не порывает еще с моделью узнавания, скорее представляя всего лишь усложнение ее схемы. Узнавание, по Платону, направлено на воспринимаемый объект, а припоминание — на объект, связанный с первым, требующий признания независимо от четкости восприятия. Эта другая вещь должна быть одновременно чем-то никогда не виданным, но при этом уже узнаваемым. Поэтому у Платона, согласно Делёзу, и возникает потребность сказать, что это уже было видно, но в другой жизни. В мифическом облачении выступает опять все та же тема подобия. Сущность трансцендентальной памяти задумана как форма подобия в припоминании. Бытие прошлого путается с прошедшим бытием, и припоминание остается укрытием модели узнавания. Согласно Делёзу, Платон в не меньшей степени, чем Кант, копирует действие трансцендентальной памяти с образа эмпирического действия, что хорошо видно в тексте диалога «Федон». Открыв высшее и трансцендентное применение способностей, Платон подчиняет его формам оппозиции в чувственном, подобия в припоминании, тождества в сущности, утверждая принцип филиации мышления и истины, доброй природы мышления и доброго желания, основанных в конечном счете на аналогии в Благе. Таким образом, Платон, согласно Делёзу, готовит мир представления, первым обрисовав догматический и морализаторский образ мышления, нейтрализующий текст «Государства» и позволяющий ему функционировать в качестве «раскаяния»<sup>20</sup>.

Величие же Платона Делёз видит в постановке одной из важнейших проблем: что значит мыслить? В этой связи французский философ обращается к известному тексту М. Хайдеггера, показывающего, что, пока мышление ограничивается допущением своей доброй природы и доброй воли в форме обыденного сознания, мышления как всеобщего свойства, оно вообще не мыслит, будучи пленником общественного мнения, застывшего в абстрактной возможности: «Человек может мыслить тогда, поскольку имеет такую возможность, но возможнее еще не гарантирует того, что мы будем на это способны»<sup>21</sup>. Мышление, по Хайдеггеру, мыслит лишь насильно, вынужденно встречая то, что «заставляет задуматься». При этом Делёз вслед за Хайдеггером считает, что нас в наибольшей мере заставляет задуматься то, о чем мы еще не думаем.

Французский философ отвергает утверждения о единстве мыслящего субъекта, так же как догматическое допущение об общеизвестности того, что значит мыслить. Делёз подчеркивает, что трансцен-

<sup>20</sup> Там же. С. 179.

<sup>21</sup> Хайдеггер М. Что значит мыслить? // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 135.

дентное применение способностей противоположно их применению по правилам обыденного сознания. Согласованность способностей в этом смысле может возникнуть только как «несогласное согласие», поскольку каждая сообщает другой только принуждение, сталкивающее с собственным различием и расхождением с другими<sup>22</sup>. Отказ от догматизма, согласно Делёзу, означает открытие мышления без образа, которое не поддается репрезентации. Подлинная проблема, считает Делёз, состоит в том, чтобы что-то мыслить. Он согласен с Платоном, что мысль не врожденна, она должна быть порождена мышлением. Задача состоит не в том, чтобы направить или методично применить предшествующую по природе мысль, а в том, чтобы породить еще не существующие. Мысль все время должна перемещаться вперед, создавая то, чего прежде не было, творить, т. е. побуждать «мыслить» в мышлении<sup>23</sup>.

С этих позиций Делёз исследует проблему ошибки, которую догматический образ мышления рассматривает как единственный «негатив» мысли. Считая ошибку только «заклочением» мышления, под которой понимается принятие ложного за истинное, этот образ остается в рамках обыденного сознания. Ошибка есть всегда ложное узнавание. Она возникает из ложного распределения элементов представления, из ложной оценки оппозиции, аналогии, подобия и тождества. Ошибка воздает должное «истине» в той степени, в какой она, не имея формы, дает форму истины ложному. Именно в этом смысле, по мнению Делёза, Платон в «Теэтете» с иным намерением, чем в «Государстве», строит позитивную модель узнавания или обыденного сознания и отрицательную модель ошибки одновременно. Здесь, согласно Делёзу, не только обыденное сознание находит свой объект в категориях оппозиции, подобия, аналогии и тождества, но и сама ошибка выступает как вид сбоя здравого смысла в форме обыденного сознания, остающегося нетронутым, целостным. Ошибка подтверждает основные постулаты догматического образа мышления, поскольку вытекает из него и является его доказательством от противного.

Несмотря на кажущуюся несогласованность текстов «Теэтета» и «Государства», они, по мнению Делёза, взаимосвязаны. Об этом свидетельствует заключительная апория различия, которой заканчивается «Теэтет»: насколько мышление требует трансцендентности для различия относительно «мнения», настолько мнение требует для себя имманентности различия<sup>24</sup>. Хотя Делёз рассматривает «Теэтет» как первую великую теорию обыденного сознания, узнавания и представ-

<sup>22</sup> Делёз Ж. Различие и повторение. С. 182–183.

<sup>23</sup> Там же. С. 185.

<sup>24</sup> Там же. С. 186.

ления, а также ошибки как их корреляты, однако заключительная апория свидетельствует о необходимости поиска концепции мышления в совершенно ином направлении, попытка которого и была предпринята Платоном в его «Государстве». Вместе с тем, согласно Делёзу, модель «Теэтета» подспудно продолжает действовать, и основополагающие элементы представления все еще компрометируют и здесь новое видение проблемы.

Кроме ошибки как «негатива» мышлению свойственны также безумие, глупость, злобность, которые для догматического образа рассматриваются как факты внешней причинности, способные извне исказить правильность мышления. Воздействие их на мышление отождествляется с ошибкой, способной вобрать все последствия каузальности внешних фактов. Вообще концепт ошибки, подчеркивает Делёз, всегда был предметом особого внимания в истории философии. Так, например, Лукрецием, Спинозой и философами XVII в. прорабатывалось понятие суеверия. Однако «абсурдность» суеверия, согласно Делёзу, не сводится только к ошибке. Так, у Платона незнание или забвение отличаются от ошибки так же, как припоминание — от врожденности. Попытки осмысления понятия ошибки предпринимались и в дальнейшем, о чем свидетельствует кантовская идея внутренней иллюзии разума, отличной от внешнего механизма заблуждения, гегелевские размышления о соотношении истинное — ложное, шопенгауэровские определения глупости и вульгарности, опровергающие соотношение воля — способность суждения<sup>25</sup>. Однако все эти попытки, согласно Делёзу, осуществлялись в русле догматического образа и соответствующих ему постулатов обыденного сознания, узнавания и представления. При этом даже вносимые коррективы все же не опровергали его внутренний принцип.

Сам Делёз рассматривает проблему ошибки и истины с точки зрения смысла. Истина, утверждает он, это производство смысла, его порождение, а не результат врожденности или припоминания. По его мнению, истинность предположения, помещенного в контекст живой мысли, измеряется именно его смыслом, в то время как ложность связана с воплощенной бессмыслицей. Мы всегда имеем ту часть истины, подчеркивает Делёз, которую заслужили в соответствии со смыслом того, что мы говорим. Смысл — это генезис или производство истинного, а сама истина есть лишь эмпирический результат смысла<sup>26</sup>. Вообще, смысл, согласно Делёзу, — это выраженное предложение, которое не сводится ни к означаемому объекту, ни к состоянию, пережитому тем, кто себя выражает. По мнению французского философа, смысл

<sup>25</sup>Там же. С. 188.

<sup>26</sup>Там же. С. 192.



отличен от значения, которое отсылает только к концепту и способу его соотношения с объектом, обусловленными в поле представления. Смысл же подобен Идее, развивающейся в допрезентативных определениях. Делёз осознает принципиальные трудности, связанные с определением смысла. В этом аспекте он считает более легким сказать, что не является смыслом, чем дать его точную дефиницию. Дело в том, отмечает Делёз, что мы никогда не можем высказать смысл того, что мы говорим. С этой точки зрения, смысл является тем, что не может быть сказано при эмпирическом употреблении. Идея, пронизывающая все способности, также не сводится к смыслу. Согласно Делёзу, Идея состоит из структурных, не имеющих собственного смысла элементов, но сама она составляет смысл всего, что производит. Как ни парадоксально, но выходит, что только слово-бессмыслица высказывает и себя и свой смысл. Несмотря на то, что в действительности нельзя высказать смысл того, что мы говорим, однако мы можем воспринимать смысл, т. е. выражение одного предложения как означаемое другого предложения, смысл которого мы не высказываем, и так до бесконечности.

Таким образом, здесь имеет место неограниченная регрессия, так как каждое предположение сознания отсылает к другому, означающему смысл предыдущего. Отсюда, согласно Делёзу, вытекает необоснованность некоего изначального предположения сознания, «Cogito», в котором философия находит свое основоположение. В аспекте предшествующих рассуждений «Cogito» — это «имя», не имеющее смысла и другого объекта, кроме неопределенной регрессии как силы представления (Я мыслю, что Я мыслю, что Я мыслю. . .)<sup>27</sup>. Любое предположение сознания, считает Делёз, включает бессознательное чистого мышления, образующее сферу смысла, в которой присутствует регрессия до бесконечности. По мнению Делёза, смысл заключен в самой проблеме, в постановке задач и вопросов<sup>28</sup>. При этом он подчеркивает необходимость избавления от иллюзии, свойственной догматическому образу мышления, т. е. от копирования задач и вопросов с соответствующих предположений, служащих или способных служить ответами.

При такой позиции, считает Делёз, упускается главное — генезис акта мышления, применение способностей, и все ограничивается простым калькированием задач в соответствии с предположениями эмпирического обыденного сознания, т. е. с правдоподобием простой доксы. Задачи, таким образом, уже даны в готовом виде, и они исчезают в ответах и решениях. Активность мышления, так же как истинное

<sup>27</sup> Там же. С. 194.

<sup>28</sup> Там же. С. 196.

или ложное, касается тогда только решений, что соответствует постулатам все того же догматического образа. Классическим примером такого образа являются задания преподавателей, побуждающие решать задачи, поставленные извне. Результаты усилий, направленные на решение этих задач, оцениваются как истинные или ложные с точки зрения социально установленного авторитета. Согласно Делёзу, таково происхождение гротескного образа современной культуры, который обнаруживается в самых разных проявлениях — случаях узнавания, ошибки, ответов и решений, когда игнорируется генезис самого акта мышления и смысл истинного и ложного. На самом деле, подчеркивает Делёз, задачи не возникают в готовом виде, но образуются в присущих им символических полях. По его мнению, проблемы должны рассматриваться не как «данные», но как «мысленные объективности», обладающие самодостаточностью, включающие в свое символическое поле созидающие акты. Истинное и ложное прежде всего затрагивают проблемы. Истинность решения всегда зависит от задачи, которой оно соответствует, а задача имеет то решение, которого заслуживает в силу своей собственной истинности или ложности, т. е. своего смысла. Поэтому задача или смысл — это одновременно место первоначальной истины и генезиса истины производной. Понятие бессмыслицы, ложного смысла, противоречия смыслу должны быть отнесены к самим задачам, которые могут быть ложными.

Согласно Делёзу, «естественная» иллюзия, состоящая в копировании задач с предположений, находит свое продолжение и в философии<sup>29</sup>. Суть новой философской иллюзии связана с тем, что форму проблемы моделируют в соответствии с формой возможности предположений. В качестве примера Делёз приводит Аристотеля, который, находясь во власти философской иллюзии, ставит истинность проблем в зависимость от логической возможности обрести решение, т. е. копирует проблемы с предположений обыденного сознания, что сводит его диалектику как искусства задач и вопросов к простому правдоподобию мнений, или доксе. По Делёзу, Декарт, борясь с аристотелевской диалектикой, сам, тем не менее, не преодолевает ее, так как картезианский метод поиска ясного и отчетливого есть метод решения предположительно заданных задач. Это же относится, считает Делёз, и к формам философской иллюзии Мальбранша и Спинозы, а также представителей эмпиризма. Особенно характерна в этом отношении позиция Канта, требовавшего, чтобы проверка истинного или ложного была перенесена на задачи и вопросы. Именно так Кант и определял свою «Критику». Его теория Идеи как проблематизирующей позволила ему открыть подлинный источник диалекти-

<sup>29</sup> Там же. С. 198.

ки. Однако в силу того, что кантовская критика остается все еще под властью господствующего догматического образа, Кант, подчеркивает Делёз, также определяет истинность задачи возможностью получения ее решения с той лишь разницей, что в данном случае речь идет о форме трансцендентальной возможности, определяемой той или иной организацией обыденного сознания. Здесь, по мнению Делёза, обнаруживаются оба аспекта иллюзии: «естественная» иллюзия, состоящая в копировании задач с предшествующих предположений, логических мнений, геометрических теорем, алгебраических уравнений, физических гипотез, трансцендентальных суждений, и иллюзия философская, заключающаяся в оценке задач, исходя из их «решаемости», т. е. из внешней изменчивой формы возможности решения. Согласно Делёзу, здесь упущена внутренняя характеристика задачи как таковой, внутренний императивный элемент, заранее судящий о ее правоте или неправоте и измеряющий возможность ее внутреннего генезиса: сам предмет диалектики, «дифференциальное»<sup>30</sup>.

Задачи — это испытание и отбор. Делёз считает, что генезис истины, производство истинного в мышлении происходит внутри задач. Задача — это необходимый дифференциальный элемент истинного. Употребление выражения «истинная или ложная задача», по сути, подразумевает производство задачей истинного или ложного в границах смысла. Сущность настоящей коперниковской революции в философии Делёз видит в отказе от копирования задач с возможных предположений, а также от определения истинности задач, исходя из возможности получить решение, и признания зависимости «решаемости» от внутренних характеристик, условий задачи, порожденных самой проблемой. Задачи — это сами проблематичные Идеи, являющиеся сложными сущностями, которые одновременно трансцендентны и имманентны по отношению к решениям. Трансцендентны они вследствие того, что состоят из системы идейных связей или дифференциальных отношений между генетическими элементами. Идеи имманентны постольку, поскольку эти связи или отношения воплощаются в особых актуальных отношениях, определяемых полями решений.

Делёз рассматривает как весьма ценные исследования Ю. М. Лотмана, показавшего, что задачи сначала были платоновскими Идеями, мысленными связями между диалектическими понятиями, относящимися к «случайным ситуациям существующего», но они актуализировались в реальных учреждающих связях решения искомого в математическом или физическом и т. д. полях<sup>31</sup>. Задачи, подчеркивает Делёз,

<sup>30</sup> Там же. С. 201.

<sup>31</sup> Там же. С. 204.

всегда диалектичны. Поэтому, когда диалектика «забывает» о своей тесной связи с задачами как Идеями и довольствуется копированием задач с предположений, она теряет свою истинную силу, попадая под власть негативного, в результате чего поле проблематичного заменяется простым противостоянием противоположных или противоречивых предположений. Подобное перерождение самой диалектики находит свою крайнюю форму, согласно Делёзу, в гегельянстве, сущность которого состоит в движении противоречия. Гегелевское противоречие как бы доводит различие до конца, но это, по мнению Делёза, тупиковый путь, сводящий его к тождеству. Противоречие является наибольшим различием лишь по отношению к тождественному и в зависимости от тождественного. Делёз подчеркивает моноцентризм кругов гегелевской диалектики. Именно в философии Платона Делёз видит истоки подчинения различия инстанциям Одинакового, Подобного, Аналогичного и Противоположного. Однако эти инстанции у Платона еще не были развернуты так, как это произошло в дальнейшем в философии репрезентации, начиная с Аристотеля, о чем речь шла выше.

Платон, согласно Делёзу, лишь закладывает основы, инициирует теорию идей, которые сделают возможным раскрытие репрезентации<sup>32</sup>. По мнению французского философа, платоновское желание исключить симулякры и фантазмы имеет чисто моральную мотивацию — устранить мир кочующих дистрибуций и торжествующей анархии, которая в дальнейшем была утеряна. Последующие концепции репрезентации, в подавляющем большинстве «забыв» о своих моральных истоках, развивали основные постулаты догматического мышления, подчинения различия требованиям представления. Уже платоновское желание изгнать симулякр влечет за собой подчинение различия, поскольку образец может быть определен лишь посредством позиции тождества как сущности Одинакового. Подобие необходимо для того, чтобы сам образец обладал внутренней связью с бытием и истиной, аналогичной образцу. Копия должна создаваться посредством метода, атрибутирующего тот из двух противоположных предикатов, который соответствует образцу. Таким образом, копию можно отличить от симулякра, только подчиняя различие инстанциям Одинакового, Подобного, Аналогичного и Противоположного. Мышление же, в свою очередь, «одевается» в образ, состоящий из постулатов, искажающих его применение и генезис.

Эти постулаты достигают своей кульминации в позиции тождественно мыслящего субъекта как принципа тождественности понятия вообще. Здесь, согласно Делёзу, произошло «соскальзывание» от

<sup>32</sup>Там же. С. 320.

платоновского мира к миру репрезентации, хотя можно представить, что и сам древнегреческий философ находился на перепутье решения. «Одинаковое» платоновской Идеи как образец с гарантией Блага уступает место тождественности первоначального понятия, основанного на мыслящем субъекте. Возникает новое видение мира, представляющее в утвердившейся субъективной тождественности как обыденное сознание, мышление — как всеобщее свойство. Следствием подчинения различия тождественности понятия мыслящим субъектом стало исчезновение различия в мышлении, различия мышления и мысли. Восстановить различие в мышлении — значит, согласно Делёзу, избавиться от трансцендентальной иллюзии, состоящей в представлении о различии как тождестве понятия и мыслящего субъекта. Не менее важным считает Делёз освобождение от других иллюзий — подчинения различия подобию, ложной власти отрицательного, негативного, которая возникает, если не учитывать сущность проблематичного и определяющую Идею множественности, сводя Идею к Одинаковому или тождественности понятия, а также устранение иллюзии подчинения различия аналогии в суждении. Избавление от этих иллюзий является, согласно Делёзу, глубинной деструкцией платонизма и репрезентативного мышления как необходимого условия утверждения системы симулякра, в которой различное соотносится с различным посредством самого различия. Система симулякра утверждает расхождение и смещение. Единственное совпадение всех рядов — поглощающий их бесформенный хаос, когда ни у одного ряда нет преимущества перед другими и ни один не обладает тождеством образца или подобием копии, а также не противостоит другому и не аналогичен ему. Каждый состоит из различий и коммуницирует с другими посредством различий, венчающие анархии заменяют иерархии репрезентации.

Тему гетерогенеза, порождения многообразия, в противоположность попытке сведения всего к единому основанию, Делёз разрабатывал в большинстве своих произведений, так же как проблематику нового типа мышления, «мысли без образа», лишенной репрезентативности. Главные интересы Делёза сосредоточены в трансцендентальном поле производства смысла, мира концептов и «плана имманации», о чем свидетельствует одна из его последних работ, написанная совместно с Ф. Гваттари «Что такое философия?». В ней выражается отношение автора к сущности историко-философского процесса, дается собственная интерпретация предмета философии.

Согласно Делёзу, философская мысль должна перемещаться все время вперед, к созданию новых концептов, того, чего никогда раньше не было. По его мнению, философия — это искусство формиро-

вать, изобретать, изготавливать концепты<sup>33</sup>. Концепты нуждаются в концептуальных персонажах, которые способствуют их определению. Одним из таких персонажей, согласно Делёзу, является Друг. Этим термином определяется греческое происхождение философии. Если в других цивилизациях были Мудрецы, то греки заменили их философами, друзьями мудрости, которые ищут ее, но формально ею не обладают, на что, в частности, указывал Платон. Делёз считает, что между философом и мудрецом различие принципиального характера. В отличие от восточного мудреца, который мыслил фигурами, философ изобрел Концепты и начал мыслить ими. Само понятие мудрости сильно изменилось. Под Другом в философии понимается уже не внешний персонаж, а нечто внутренне присутствующее в мысли, условие самой ее возможности, элемент трансцендентального опыта<sup>34</sup>. Благодаря философии, подчеркивает Делёз, греки кардинально изменили положение Друга, который оказался соотношенным уже не с иным человеком, а с неким Существом, Объектностью, Целостностью. Друг, становясь концептуальным персонажем, становится необходимой предпосылкой мышления, творчества. Благодаря Другу мысль обретает жизненную связь с Другим. Поскольку философ — это друг мудрости или же влюбленный в нее в греческом понимании, то, значит, он претендует на нее, находясь в потенциальном стремлении к ней, а не в состоянии действительного обладания ею. Поэтому Друг — это еще и претендент, находящийся в соперничестве с другими претендентами. Состязательный момент играет значительную роль в дружестве, что является, согласно Делёзу, отличительной особенностью древнегреческой философии и культуры городов-полисов. Соперничество свободных людей, возведенное в принцип, — отличительная черта древнегреческой цивилизации, проявляющаяся не только в философии, играх, но также в судебной системе, государственном управлении, политике и даже поэзии. Саму диалектику Платон характеризует как «амфисбесис». Понятия «друг», «влюбленный», «претендент», «соперник» — это трансцендентальные характеристики концептуального персонажа греческого философа. Философ — это Друг концепта, и он находится, согласно Делёзу, в потенциальной зависимости от концепта. Поэтому философия — это не просто искусство творить концепты, но и понимать их разнообразие, не сводя его к единству. Философ обязан также подвергать сомнению уже имеющиеся концепты, в том числе и свои собственные, сотворенные им самим. Это хорошо знал Платон, говоривший, что следует созерцать Идеи, но прежде он

<sup>33</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб., 1998. С. 11.

<sup>34</sup> Там же. С. 12.

должен сам создать концепт Идеи<sup>35</sup>. Согласно Делёзу, мыслитель, не создавший своих собственных концептов, не является настоящим философом. Философия не имеет в качестве своей задачи создание универсалий созерцания, рефлексии. Через эти иллюзии, подчеркивает Делёз, уже прошла философия в своих мечтах о превосходстве над другими дисциплинами. Творчество, согласно Делёзу, всегда единично, и концепт как собственно философское творение есть также всегда нечто единичное. Говоря о том, что философия — это познание посредством чистых концептов, необходимо иметь в виду определенное поле, план, почву, которые не совпадают с самими концептами, но скрывают стоящие за ними персонажи. Любое конструирование концептов происходит в некотором имманентном плане. Концепты всегда несут «личную подпись», будь то аристотелевская субстанция, платоновская идея, декартовское «Cogito», лейбницевская монада, кантовское априори, бергсоновская длительность. У каждого концепта, считает Делёз, есть свой возраст, своя география, своя «личная подпись», и они по своему бессмертны, хотя и подчиняются требованиям замены, обновления. В этом смысле философия — это непрерывное творчество концептов. Поэтому Делёз считает необоснованными предположения о крахе философских систем в современную эпоху, поскольку речь может идти только об изменении концепта системы.

Согласно Делёзу, философы до сих пор недостаточно занимались природой концепта как философской реальности, предпочитая рассматривать его уже как данное знание или представление, выводимое из способностей, позволяющих формировать (абстракция, обобщение) или им пользоваться (суждение). Концепт, по мнению Делёза, содержит всегда некоторое число составляющих, будучи множественностью. Не бывает концепта только с одной составляющей. Даже в первичном концепте уже есть несколько составляющих. У каждого концепта свои очертания, определяемые «шифром» его составляющих. Поэтому у разных авторов, начиная от Платона, встречается мысль о том, что суть концепта в членении, разбивке, сечении<sup>36</sup>. Он представляет собой целое, так как тотализирует свои составляющие, хотя это и фрагментарное целое. Только при этом условии он может выделиться из хаоса психической жизни. Каждый концепт отсылает к некоторой проблеме или проблемам, без которых он не имел бы смысла. Согласно Делёзу, концепт бестелесен, он есть Событие, а не сущность или вещь.

Делёз как историк философии, посвятивший ряд своих произведений творчеству Канта, Спинозы, Лейбница, Бергсона, Ницше, ис-

<sup>35</sup> Там же. С. 15.

<sup>36</sup> Там же. С. 26.

следует прежде всего концепты, созданные этими мыслителями, анализируя их составляющие, а также проблемное поле, связанное с их формированием. Делёз убежден, что любые концепты могут быть оценены только в зависимости от проблем, которые они разрешают, и от плана, в котором они происходят<sup>37</sup>. И если создавшиеся ранее концепты могли лишь подготовить, но не образовать новый концепт, это значит, что их проблема еще не выделилась из других. Согласно Делёзу, концепт всегда обладает той истиной, которую получает в зависимости от условий своего создания. В этом аспекте новый концепт бывает «лучше» прежнего в том смысле, что позволяет «расслышать» новые вариации, производит непривычные членения, приносит с собой Событие<sup>38</sup>. Но даже и сегодня, подчеркивает Делёз, можно оставаться платоником, картезианцем или кантианцем, ибо вполне правомерно считать, что их концепты способны вновь «заработать» применительно к нашим проблемам и «одушевить» собой те концепты, которые еще предстоит создать.

И в наше время есть последователи великих философов, подчеркивает Делёз, но не в смысле повторения того, что они говорили, а того, что они делали, создавая концепты для необходимо меняющихся проблем. С этих позиций Делёз обращается к творчеству Платона, которого он считает величайшим мыслителем всех времен, и проблемам платонизма в аспекте осмысления новой культурной реальности, нового стиля интеллектуальной практики, оказавшей влияние на формирование концептуального пространства и соответствующего философского языка в конце XX столетия.

---

<sup>37</sup> Там же. С. 39.

<sup>38</sup> Там же. С. 40.