

САМОСТЬ И РАЗЛИЧИЕ

В.Н. ДРОБЫШЕВ

Мы сосредоточимся на явлениях резонанса, которые возникают при соприкосновении синергийного мировидения с философией Жиля Делеза. Нас будет интересовать самость и дающее ее созерцание, которое, по нашему мнению, фундирует антропологическое размыкание, задающее Онтологическую топiku¹. Обращаясь к онтологии Различия Ж. Делеза, мы надеемся, что «конкуренция» с его интуициями способна возвысить начинающую синергийную мысль не только к противостоянию опыту «великолепия Безличного», но и к рефлексии над собственным концептом «антропологических проявлений», поскольку он вовсе не нацелен на распыление человека в сумме его практик.

В наиболее общем сопоставлении опыт Делеза, так же, как и опыт синергии, раскрывает себя в образе исчезающего в бесконечной дали эмпирического противопоставления самости рационально всеобщему, которое мнит себя истинной ее бытия. Это опыт вечного повторения самости², поскольку подлинно повторяется лишь различное. Принимая в первом приближении этот тезис Делеза, мы должны удерживать важное различие. Синергийный подход не определяется заменой внимания к сущности вниманием к действию. Такая замена характерна скорее для классической философии, поскольку она является «философией процесса» (П.П. Гайденко). Ценность этого подхода видится не в «процессуальности», которую С.С. Хоружий строго отделяет от энергийности, а в предоставляемой им возможности разговора о непредметности бытия, которая наиболее отчетливо намечена в рассуждениях С.С. Хоружего о деконструкции и буддизме³. Здесь пафос его утверждений справедливо восстает на уничтожение человека в этих учениях и столь же справедливо показывает их глубоко антиномичное родство с синергийной интуицией, состоящее как раз в непредметности взгляда, которым не стареющий буддизм и активно погретаемый ныне постмодерн испаряют из личностного бытия всякие намеки на истинность. В этом отношении

синергичная антропология раскрывает себя противостоящей крайностям сущностно-процессуальной и деконструктивистской позиций. Сообразуясь с этим пониманием «философского места» синергичной антропологии, мы предпримем попытку плотнее и конкретнее обратиться к сердцевине непредметности — к самости.

1. От разлада способностей к «энергичному созерцанию»

Чтобы соотнести синергичный взгляд с «низвержением субъекта», которое осуществляет Делез, попробуем с его же помощью дополнить синергичный метод особым «созерцанием», в котором дана самость. Экспликация этого созерцания уже имеется в философском арсенале благодаря А.Ф. Лосеву («Самое само»)⁴, выводы которого мы примем без излишних здесь оговорок, но станем двигаться уже не от Гегеля, а через «обобщенное антигегельянство». Отправной точкой этого пути нам послужит фундаментальный разлад способностей, о котором говорит Делез-как-Кант⁵.

Рассудок, законодательствующий в познавательной способности и поручающий разуму возвести это его законодательство в абсолютную степень, получает в ответ иллюзии: становится очевидно, что материальное разнообразие феноменов не выводимо ни из их сущностей, ни из регулятивных идей. При этом разум невозможно ни в чем упрекнуть, поскольку он действует в соответствии со своей природой и не виноват в том, что объекты его идей не могут стать предметами того опыта, которым заправляет рассудок. Тем не менее, само содружество рассудка и разума свидетельствует об «общем логическом чувстве», которое сочетает их в познавательной сфере и которое сам Кант считал фактом предустановленной гармонии, изъятой отныне из корреляции познания и объективного мира и растворенной в законодательствующем субъекте. Для Делеза очевидно, что эта «гармония» означает полный разлад способностей, поскольку неизбежно предполагает незаконное применение одной из них.

Кантовская критика обнаруживает, что у разума есть собственный интерес, отличающийся от спекулятивного, который он реализует в высшей форме способности желания. Наличие этого интереса является своеобразным прин-

ципом гармонии способностей в познавательной сфере, поскольку он показывает, что спекулятивный интерес не является высшим и применение в нем разума было возможно только потому, что у него есть свой особый интерес. В практической сфере гармония возникает из того, что без участия рассудка, который командует созерцанием и воображением и, кроме того, символизирует, реализация собственного интереса разума оказывается невозможной, тогда как без практического интереса спекулятивный интерес никогда бы не возник. Хотя спекулятивная каузальность заменяется здесь спонтанным субъектом, последний требует форму закона, которую и предоставляет рассудок, пользуясь за это услугами разума в спекулятивной сфере. Момент хаоса в эту гармонию «общего морального чувства» вносится рассудком, который стремится соединить форму закона с созерцанием (схематизирует), тогда как практическое применение этой формы возможно лишь по аналогии (поскольку объект применения — ноуменальный субъект — не доступен возможному опыту) и требует чистого символизирования. В результате возникает антиномия истины и счастья, иллюзия взаимной причинности которых составляет объект критики, завершаемой идеями доброго государя, бессмертной души и Бога.

Эта реконструкция Канта подводит к тому, что само наличие практического разума оказывается сомнительным. Он становится разумом лишь постольку, поскольку использует форму рассудка. Ноуменальный же субъект практического разума, являющийся и своим объектом, не поддается даже понятию. Он определяется лишь через свободу, которая сама имеет только *негативное* и опять же рассудочное определение через отрицание спекулятивной каузальности. Поэтому можно сказать, что «практический разум», законодательствуя, фактически отрицает саму разумность (предельное единство рассудочного синтеза), используя ее лишь как спекулятивную *аналогию* морали. Иначе говоря, нет никаких оснований для того, чтобы различать *по природе* рассудок и разум, как это делает Делез, если только не скрывать за этим попытку разума выступить в качестве творца ноуменальной природы. Поскольку разум разоблачен в качестве формаль-

ного, *вера* утрачивает характеристику способа, каким проблематические *спекулятивные* идеи определяются в практическом разуме по аналогии с формой закона. В итоге само понятие интереса разума как принципа, содержащего условия успешного применения способностей, благодаря которому разум становится практическим, оказывается эфемерным. Разум не может открыть в себе движущую силу ни спекулятивного применения, ни даже практического.

Но может быть источник этой силы кроется в высшей форме чувства? Во «второй эстетике» Делеза-как-Канта разум изначально претендует лишь на суждения о возвышенном и прекрасном, не рассчитывая на то, чтобы сделать их своими объектами. Высшая способность чувства становится законодательствующей только тогда, когда «схематизирует без понятия», т.е. свободно создает произвольные формы возможных созерцаний, не подчиняя эту свою деятельность рассудку. Согласие свободного воображения с неопределенным рассудком фундирует общее эстетическое чувство (вкус), которое представляет собой чисто субъективную гармонию, заполняющую паузы между явлениями гениальности. Когда воображение сталкивается с тем, что превосходит его (возвышенное), в дело вступает разум, предлагая идею этого превосходящего и принижая чувственность. Этот кратковременный разлад чувственности и разума заканчивается чисто негативным представлением самой этой идеи в чувственной природе, которым воображение демонстрирует свое сверхчувственное предназначение и представит продуктом генезиса (культуры). Однако разум подчиняет себе этот генезис посредством символизма и тем самым вновь разрушает хрупкую гармонию способностей.

Этим повторением разлада Делез заставляет усомниться также и в том, что чувство прекрасного и возвышенного является собственно чувством. Становится очевидно, что таковым его делает рассудок. Что-то происходит с рассудком, который замечает символизирование и тут же решает отнести это на счет влияния чувственности, поскольку именно она доставляет ему понятия материй природы. Он не законодательствует, наблюдая за этой игрой, и считает, что воображение здесь «схематизирует без понятия». При

этом рассудок не удивляется тому, что «обычная» чувственность и высшее чувство оказываются существенно различными, так что связь возникающих отсюда «двух эстетик» трудно объяснить. Если же мы заключим в скобки знаковую, предположив, что она не определяет по существу феномен символа, то чувственная природа прекрасного вообще исчезнет, уступив природе *энергичной*. Реализуя существо этой природы, воображение не репрезентирует игру чувственности, но особым образом обращает и рассудок и чувственность к иноприродным им непредметным актам, «от имени» которых оно действует. Под его воздействием они осуществляют единое *предметное* усилие к «превосхождению естества» (возвышенное) путем его усовершеня (истинное, прекрасное, благое). Эти непредметные акты и являются синергией. Всякое сущностное воплощение синергии не адекватно ее существу и подвержено тлению. Истлевающие воплощения синергии, поскольку они ее истинные плоды, суть символы, которые служат знаками лишь сообразно интересу рассудка-разума, использующего силу символизирования для «размыкания мира». Отсюда разворачивается грандиозная панорама *мифа как трагедии символа*.

Возвышенной идеей разум откликается на нечто отличающееся от него по природе. Однако это отличие не может быть приведено к той абсолютной аподиктичности, которая черпается из универсума трансцендентального его, поскольку синергия, вообще говоря, не содержит в своем основании *предметной* интенциональности, включая интенцию, которая конституирует «alter ego» как основу конституции «другого»⁶. Интенциям доступен только символ. Но символ, хотя и является предметностью, основывается на том, что не образует интендума мысли и чувства. Каким бы феноменологически безупречным путем мы ни пришли к «чувству возвышенного», мы не сможем описать то, что составляет саму возвышенность. Эта «предметность» оказывается совсем не той природы, что соответствует трансцендентальному субъекту. Ее образования предстают особым образом созерцаемыми «непредметностями», «дающими» себя в актах синергии, в число которых и входит самость. Созерцание, о котором здесь идет речь, назовем его «энергичным», не пре-

тендует на роль «единого корня» рассудка и чувственности или на независимость от них, — речь идет лишь о его особой природе, которая принципиально чужда предметности и схематизму вообще⁷. В случае схематизации без понятия рассудок находится под воздействием именно энергийного созерцания и это его «эстетическое воплощение» предстает совершенно свободным от общего состояния чувственности, каковым (а вовсе не особым чувством) является удовольствие. Поэтому кантовская антиномия истины и счастья, которую вполне можно продолжить антиномией истины и прекрасного, является парадоксом, который не может быть разрешен посредством бесконечного прогресса, возводимого в степень идей бессмертной души и Бога. В этом диалектическом приеме разум подгоняет энергийное созерцание под те идеи, которые являются лишь формальными.

Разрешая какой-либо парадокс, разум отделяет себя от своих возможностей, от «мистицизма понятий», который Делез ставит во главу угла своего трансцендентального эмпиризма, где понятия «должны вмешиваться в разрешение локальной ситуации» и влиять на нее, но не задавать соответствие, а принимать его в Нигде (откуда появляются неисчерпаемые «здесь») и в том времени, которое придет (откуда неисчерпаемые «сейчас»). Такие понятия тождественны вещам в их «диком состоянии» и им эмпиризм не противодействует — «напротив, он предпринимает самую безумную из ранее известных попыток создания понятий»⁸. Что может означать подобный «мистицизм», если он не поэтическое иносказание? С этим вопросом мы подходим к прочно связанной с синергийным дискурсом приставке «мета-». Все, что разум способен сказать о синергии, не возводя ее в понятие, является мета-описанием. Суть метаописания состоит в «определении непредметного» и такое его понимание ближайшим образом ведет нас к «антидиалектике» и порождаемым ею сомнениям в «антиплатонизме», который господствует как у Делеза, так и в синергийной философии⁹.

2. «Синергийная диалектика» против сущностного отрицания

Выспрашивая о Красоте самой по себе, Платон разрушал схематизм, который лежит в основании репрезентации, что

изначально делало несостоятельным всякое ее понятие и освобождало от закономерностей, определяющих бытие вещей. Он вполне мог бы сказать: «Прекрасное в сущем не является ни сущностью, ни родом, но есть некое случайно получающееся подобие, понемногу сочетаемое»¹⁰. Вполне осмыслив это обстоятельство, мы уже не сможем принять всерьез ту «неопровержимую» критику теории идей, которую придумал сам же Платон и которая описывает недоразумения, происходящие от отождествления эйдосов с сущностями. Тогда за прообразностью эйдосов откроется та самая энергичность, в отсутствии которой принято уличать Платона¹¹.

В пользу этого открытия говорит также то, что Платон откровенно пренебрегал идеей человека, при этом скрупулезно исследуя пути его души, и говорил, что Благо (та же Красота¹²) не есть существование, которое оно превосходит достоинством и силой, а является подателем бытия и условием познания всех вещей¹³. В этот же ряд попадает «необычайное приключение платонизма», о котором говорит Делез, толкуя окончание «Софиста»¹⁴, если увидеть в нем не ниспровержение модели, а глубокое различие «образца»-эйдоса и образца-логоса. Отсюда, следуя логике Делеза-как-Канта, можно заключить, что Платона просто не интересовала первая Критика, которая объективно не идет дальше причинно-следственного «двуногого без перьев», а вторая Критика была бы для него противосмысленной, поскольку никакой *разумности* в выборе душой своего земного воплощения не существует — выбор участи тирана столь же пригоден для сущностного бытия, как и выбор судьбы мудреца — ни истины, ни лжи, противоречащей разумному Образцу, здесь нет и быть не может.

Итак, Платона не интересует логос человека, т.е. ему не интересен сам по себе *трансцендентальный субъект*. Это означает, что Платон увидел и попытался выразить самость (эйдос) человека до того, как она была захвачена в сети разума, все более и более набравшего обороты в своем трансцендентальном «очищении». Такое видение *различного* бытия очевидно противостоит видению многообразности сущего. Познаваемы не идеи и не материя, а нечто среднее — собственно вещи¹⁵. Ум, поскольку он достигает этой мате-

рии и этих идей, вынужден биться в противостоянии единого и многого («Парменид»), но тем самым он не приближается к эйдосу, а пытается совладать с различием путем доведения различного до всеобщности противоречия. Различие же приходит из того, что превышает сущностное бытие «достоинством и силой» и о чем вообще невозможно умозаключать. При этом различие, поскольку оно становится делом ума, стремится к этому невыразимому началу, обретая его в виде тождества доведенных до противоречия определений и делая предметным само отрицание, — *разум ставит ничто на место небытия*.

Делез не отождествляет диалектику и «отрицательное», но напротив, противопоставляет их, находя суть диалектики в разворачивании плана Идеи как несущностного, проблемного горизонта, являющегося источником генерации смысла. Идея «причисляет себя к несущностному так же решительно, ожесточенно, упорно, как добивался рационализм, напротив, обладанию сущностью и ее постижения... С этой точки зрения Гегель — результат долгой традиции, принявшей всерьез вопрос «что это?», и воспользовавшийся им для определения Идеи как сущности, но тем самым подменивший сущность проблемного отрицательным. Это был результат извращения диалектики»¹⁶. Подобное изъятие диалектики у рационализма, основывающееся на не-предметности Идеи, полностью коррелирует синергийному дискурсу. Но эта корреляция прекращается как только Делез говорит о «становлении-реактивностью» сил, движимых волей к небытию, что, по его мнению, свидетельствует о родстве реакции с отрицанием¹⁷. В синергийной интуиции отрицание предстает не диалектическим снятием, которое изобретено испытывавшим ужас смерти рабом. Оно составляет существо стремления к энергийному синтезу, стремления, благодаря которому во всяком онтическом воплощении самости опознается мифическая ложь. Чудесное превращение реактивных сил в активные, о котором повествует Делез, не в меньшей мере примиряет раба с господином, чем гегелевская диалектика. «Еще-не-умершие» реакции, которые стали активными, устремившись к своей гибели — чем не «отложенное потребление» обработанной для

господина вещи? Предвкушение конца, как и предвкушение подлинно объективированного потребления делают синтез (а в обоих случаях дело идет к синтезу) бесконечно удаленным, в прямом смысле — регулятивным *принципом разума*. Здесь раб, как и обезумевшая от своей «негативности» реакция, нисколько не утрачивают присущей им реактивной природы, по-прежнему избегая смерти и выдумывая все новые поводы, чтобы как можно дальше отодвинуть этот идеал и сделать путь к нему бесконечным.

Освобожденное Делезом различие вытесняет диалектическое отрицание на периферию Бытия-Различия, заменяя его отрицанием всего, что не выдерживает испытания вечным возвращением¹⁸. Однако есть нечто такое, что парадоксальным образом сближает вечное возвращение с диалектическим движением Духа. Речь идет о забвении. Для Делеза то, что не способно утвердить себя в вечном возвращении, достойно забвения, а история, поскольку она хранит память, представляет собой явление нигилизма, мешающего отбору, который вершит забвение. Отношение Бытия-Различия к самости оказывается по духу таким же, как и отношение к ней со стороны бесконечной репрезентации. Формально в первом случае смерть освобождает возвращение различающего себя Бытия от ничтожности человека, случившегося как эпифеномен глобального (по существу — гностического) Различия и благополучно забытого так, что даже самая его смерть становится как бы не-бывшей. Во втором, как известно, смерть является данью, которую дух в беспмятстве приносит самому себе, дабы обрести просветление, в котором ему откроется смысл этой жертвы. И здесь и там самость играет роль посредника в движении высшего начала, поддерживающего себя через это опосредование. Не составляет большого труда увидеть, что это опосредование совершается все тем же разумом, подчинившим бытие и легко меняющим маски Тождества и Различия.

Отрицая эту претензию разума, мы можем сформулировать идею «приемлемой» для синергического дискурса «диалектики»: она образует мышление, способное оперировать небытием, не подменяя его возводимым к бесконечности ничто сущностным отрицанием, — помимо отрицания сущ-

ности для нее есть небытие эйдоса (зло, безобразие, ложь)¹⁹. Поэтому делезовский концепт «(?)бытия» приобретает для нее смысл «(?)существования». В этом своем виде диалектика и востребует трансцендентальный эмпиризм, понимаемый как описание не сводимой к какому-либо закону и тождеству уникальной и вечной явленности Эйдоса в предметном бытии. Если говорить шире, выходя за пределы настоящих рассуждений, «синергийная диалектика» представляет собой последовательно проведенный апофатизм, который, вопреки Деррида, вовсе не присваивает бытие по типу присутствия, поскольку его суть заключается не в игре с понятиями бытия и небытия, где последнее симулирует первое и стимулирует его к разглашению своей тайны, а, наоборот, в учреждении этой тайны, в осознании несокрытой таинственности бытия.

3. Безличность индивида и энергийная конкретность самости

Философией Различия правит пафос антисубъективизма. Он обусловлен стремлением Делеза вывести индивидуальность из-под контроля власти в пространство абсолютной свободы, которым «правит» Становление. Унификация трансцендентального субъекта, произведенная модернистским разумом, была оценена Делезом как практика тотального нигилизма, вследствие которой смыслом бытия установилось тождество однообразно повторяющегося, препятствующего вечному возвращению активных трансцендентальных различий, их ризомному коммуницированию. В рамках этого тождества человек уже не берет на себя труд субстанциально основать и сотворить самого себя как этически и эстетически неповторимую единицу. Он заключает себя в скорлупу всеобщего трансцендентального субъекта, чтобы «освободиться» от свободы быть самостью.

Борьба с гипостазированными сущностями приводит Делеза к отрицанию истинности бытия-целым или бытия-субъектом, которые служат факторами, «останавливающими линии» множественности. В противовес им он возвышает индивидуации, лишённые персонификации, и «великолепие безличного»²⁰. Тем самым он не покидает пределов, заданных классическим отождествлением человеческой природы с разумом²¹. Поэтому тот упрек, который Делез ад-

ресует Канту, о невозможности имманентной критики разума²², в полной мере применим к позиции самого Делеза.

После низвержения субъективности самость получает столь же всеобщей, как и рациональный субъект. И само это низвержение остается непонятным, — определяясь через уникальность конфигурации сил, самостность становится по сути единственным и при этом абсолютно пассивным результатом их действия, то есть обладает признаками той неистинности, которые Делез находит в бытии, противостоящем становлению. Эта самость ничем не лучше отвергнутой им субъективности. Она оказывается бесконечным убегающим от себя (самоуничтожением, для которого у нее *нет сил*), занимая место столь же бесконечного самоутверждения чистой субъективности (наполнением, которому *бесконечно* не хватает предметности). И в том и в другом случае перед нами бесконечное умирание — никогда не удающийся суицид (*само* тело на него не способно) и никогда не достигаемая жизнь (*сам* разум на нее не способен).

Делез-как-Ницше противопоставляет реактивной силе Того Же Самого «бросок костей», обеспечивающий подлинное возвращение Различия. Но кто играет в эту игру? Для Делеза-как-Ницше это вопрос о человеческом теле, поскольку сознание является для него всего лишь симптомом отношения низшего (реактивного, рабского) к высшему (активному, господствующему). Тело Делез находит продуктом соотношения сил, единство которого определяется господством активных сил над множеством не сводимых друг к другу реакций. «Активные силы тела — вот что делает тело самостью и определяет эту самость как высшую и поразительную...»²³. Соответственно, наука о самости оказывается наукой о бессознательном. «Я» признается лишь в качестве такого момента сознания, в котором последнее является симптомом отношения тела к самому себе²⁴. «Смешивает и бросает кости» некий, завязавшийся в становлении клубок сил, способность которого к рефлексии может лишь подменить подлинную игру стремлением к выигрышу и псевдо-трагической неудачей проигрыша.

Но откуда происходит «Мыслящий субъект», паразитирующий на «высшей самости»? Путь к нему лежит через

индивидуацию и начинается с синтеза времени. Первично это пассивный синтез («привычка») настоящего, который обязан своим существованием не сознанию (универсальному *cogito*), а силе сжатия, которой обладает воображение. Само по себе первичное время приобретает чистую *форму* синтеза мгновений, отличающую от их простой последовательности, в которой оно, напротив, распадается. Таким образом, пассивность сжатия предстает чем-то вроде абстрактного рефлекторного сокращения, которое образует живое настоящее и учреждает прошлое (частное) и будущее (общее) как протяженность этого настоящего. «Субстанцией» этого сокращения служит созерцающий субъект, а его «субстратом» Делез называет сознание, «которое созерцает, предворяя всякую память и рефлексию»²⁵ и которое нужно отличать от *cogito* как измерения субъективности.

Созерцающий субъект дублирует действующего. Условие этого дублирования — некая повторяемость действующего, позволяющая созерцающему осуществить пассивный синтез сжатия. Действующий субъект и образует собственно единство субъекта, которое имеет своим основанием множественность созерцающих субъектов, соответствующую множественности пассивных синтезов воображения. «Мы говорим «Я», лишь благодаря той тысяче свидетелей, которые в нас созерцают: «Я» всегда говорит третье лицо»²⁶.

Что в результате происходит с трансцендентальным субъектом? Если, появившись у Декарта, он еще включал в себя психофизическую природу, а у Канта был очищен до исходного синтетического представления, каковое приобрело у Гуссерля форму монадического центра переживаний, то Делез показывает вторичность этого тождественного себе субъекта. Последний предстает в качестве эффекта множества пассивных синтезов, базовым из которых остается синтез временности²⁷. Активные синтезы, характеризующие мыслящего и памятливого субъекта, проблематизируют прошлое и будущее, которые существуют в качестве измерений настоящего, то есть возникают как надстройка над повторением пассивных синтезов. Таким образом, трансцендентальный субъект избавляется от *cogito* и низводится к повторению «блаженства пассивного синтеза», — повто-

рение заменяет собой рациональную априорную тождественность субъекта. Так сфера трансцендентального избавляется от измерения сознания.

Трансцендентальность как априорная система пассивных синтезов свободна от диктата синтезов, которыми *cogito* ставит на место этой трансцендентальности себя самого. Однако «органический субъект» Делеза, говорящий о себе в третьем лице, оказывается столь же лишенной самости конструкцией, как и субъект трансцендентальный. *Их противопоставление изначально было бы ложной проблемой*. Избавление сферы трансцендентального от Того Же Самого не может быть совершено путем замены одной предметности на другую. Если мы при этом вспомним, что повторять — значит *вести себя* по отношению к единичному, лишённому подобного, то основанием повторения окажется не «удовольствие от созерцания», не самовоспроизведение *cogito* и не пассивный синтез «удвоения» а событие синергии. Именно потому повторение рождает различие, что в этой своей основе оно направлено на превосходение сущей предметности. Именно потому повторение «выманивает» различие, что окружающая предметность помещается самостью в *напряженное отношение образности*, которое не задает для этой предметности *сущностных* образцов, но определяет само ее преходящее *существование*, превосходя его «достоинством и силой».

Пассивный синтез привычки, на котором основывается «органический субъект», находит, по Делезу, продолжение в активном синтезе памяти, эксплицирующем прошлое как априори обоснования времени вообще. Это априори делает время предметом представления. От заключенного в нем Эроса, «вынуждающего» вспоминать, мысль Делеза идет к чистой и пустой форме временного ряда (третий синтез — время, опрокинувшее собственное основание), составляющей «самое большое начинание» трансцендентальной философии и оборачивающейся против тождества трансцендентального «я». «Я есть другой», — одна из четырех формул, которыми Делез синтезирует философию Канта²⁸. «Треснувшее Я» означает невозможность предсказания мыслящему «я» его спонтанности, состоящей в синтезе вре-

менности. «Я», появляющееся в пустой форме времени, не совпадает с «я», образующим живое настоящее, «я» синтезирующее и «я» живущее никак не могут совпасть. Для Делеза это означает, что трансцендентальная философия приводит к осознанию смерти Бога, поскольку лишь Он гарантирует тождественность «я». Однако Кант, по его мнению, отбросил пассивный синтез «органического субъекта», оставив ему лишь восприимчивость, и, поместив трансцендентальность в активный синтез, восстановил тождество субъекта. Делез редуцирует это искусственное тождество, удерживая «расколотое Я», в котором «обоснование преодолевается в пользу лишенного основы, универсальной *необоснованности*»²⁹, когда драматическое повторение исключает тождественность героя и он становится собственным симулякром, насмехающейся над своим образцом копией, — он всегда меньше своих действий, поскольку будущее, которое они вызывают, обладает тайной связностью, которая исключает связность совершившего их субъекта. Таким путем сфера трансцендентального очищается и от телеологии: пустая форма стрелы времени устраняет всякую цель, которая могла бы заставить время вращаться вокруг *cardo*, — «время сорвалось с петель». Симулякр по природе своей оказывается комическим двойником субъекта (синтеза привычки), с нетерпением ожидающим, когда последний явит себя посредством веры в Бога, чтобы повторить его осмеяние. Так Различие делает смерть Бога своей спутницей в вечном возвращении.

Интуиция, задаваемая синергией, подсказывает, что дело обстоит в точности наоборот. Для понимания этого достаточно различить смерть и умирание, как это делает Л.П. Карсавин³⁰. Зло, пожравшее бытие, пожирает себя самого, поскольку оно суть ничто. Но самозаклание Добра не есть его хитрая уловка, элегантно устраняющая тварную свободу. Смерть составляет трагедию свободы и именно в качестве этой истины она есть то, что должно быть *осилено* тварью. Умирание суть бессилие, неспособность истинно умереть в каждом своем, как говорит Карсавин, «моменте». «Стягивание» предметных воплощений в некий центр и образует абсолютную ложь субъекта: бесконечность этого его тождества находит свое основание как раз не в Боге, как думает Делез, а в Его смер-

ти. Захваченная этим лживым бытием, самость ничтожит свою энергийную природу: там, где тварная «свобода» абсолютизирует себя в трансцендентальном субъекте, там Бог распят. Самость должна осилить смерть каждого своего субъективного момента и тем самым осилить саму смерть. Смерть субъекта – событие, открывающее путь к Богу. Умирание же субъекта и есть его «вечное возвращение», ад.

«Процесс» субъекта стоит под знаком обосновывающего себя тождества. Определяясь в качестве когитальной, процессуальность упирается в гегелевское «несчастное сознание». Но и в качестве игры, затеваемой симулякром, она движима все той же всеразрушающей иронией. В этом отношении преодоление «несчастливого сознания» как и «вечное возвращение» представляют собой один и тот же процесс самообоснования субъекта. Трансцендентальный субъект, поднявшийся от моральности к нравственности, и «треснувшее я» по-разному воспроизводят форму одной и той же тождественности, снимающей всякую внешнюю по отношению к ней обоснованность. Ускользание предметной тождественности «я» в первом случае преодолевается позитивно (сущностное приобщение к Богу), а во втором это преодоление прячется за бесконечным повторением копий. Первый раз Бога распинают, объявляя Его высшим разумом, воспроизводящим эту тождественность где-то в бесконечности, второй раз – сама эта бесконечность становится формой тождественности, распинающей Бога. Один раз телеология строится на гипостазированном сущностном образце, другой раз – на отрицании образца. В обоих случаях субъект обрекает самость на умирание без надежды на воскресение. Абсолютно осуществленное бытие, имеющее личностное начало, коррелирует подлинной смерти субъекта, а трагедия *«не-совершенной личности заключается как раз в ее бессмертии»*³¹.

Для Делеза смерть является вестником (не)бытия (или (?)-бытия³²), на котором основывается чистое утверждение, противостоящее негативности. Инстинкт смерти не означает редукцию к неодушевленной материи; смерть, «напротив, соответствует чистой форме, отрешившейся от всякой материи, – пустой форме времени», а тождественность материи, как и тождественность бессмертной души, служит

попытке заполнить это время³³. Из этого рассуждения может показаться, что в качестве модуса (?) бытия пустая форма времени действительно низвергает субъекта, проявлением чего и является его «расколотость», сопровождающая бытие-к-смерти. Делез акцентирует мысль Бланшо: в бесконечном времени «я лишен власти умереть» и потому «умираю без конца и края», тогда как в качестве своего личного момента «я» получает вместо подлинной смерти случайную. И если смерть, ограничиваемая исчезновением личности, позволяет мыслить ее как редукцию к материи, то лишь с учетом того, что в таком своем виде она всегда есть нечто извне приходящее, утверждающее тождество мыслящего субъекта, тогда как «умирание без конца» освобождает различие от этого тождества, вскрывая «некое «умирают», более глубокое, чем «я умираю»»³⁴. Иными словами, пустая форма времени движет различиями вопреки попытке «я» отождествить их в некоей личностной форме, для которой смерть представляется злом. Поэтому смерть является тем благом, которое разрушает форму «я» и материю Мыслящего субъекта и в котором реализует себя не подчиненное никаким образцам вечное возвращение различий, а воскрешение является иллюзией негативного, повторяющего тождество тела и мыслящего субъекта³⁵. Синтез живого настоящего, в котором «органический субъект» утверждается как принцип удовольствия («Оно»), и синтез прошлого, обосновывающий предметное применение этого принципа («Я»), разрушаются в *необоснованности* синтеза пустого времени («Сверх-Я»), который утверждает вечное возвращение различного, исключая возвращение Единого, Одинакового и Необходимого («я» и коррелирующего его тождественности Бога). Смерть – единственное Единое, подчиняющее себе множественное, абсолютно утверждающее случай и заставляющее умереть навсегда то, что претендует на уникальность и вечность. Инстинкт смерти – протест индивида (дифференцируемое интенсивности) против универсальности формы «я» и материи Мыслящего субъекта³⁶.

В свете изложенного, не ошиблись ли мы, выискивая за «треснувшим я» тождественного субъекта, распинающего Бога? Не призывает ли Делез как раз к тому, чтобы уви-

деть истинную смерть, противостоящую умиранию? Разве не в том находит он истину субъекта, чтобы тот пожертвовал свою тождественность вечному Различию? Но, с другой стороны, возможен ли такой жертвующий субъект? Ведь тогда он должен быть жертвующим до того, как стать субъектом или же жертва должна быть бессознательной, то есть не быть жертвой. Для такого субъекта не может быть ни самой жертвы, ни Бога, ни Его смерти. Последняя потому и случается, что «расколотость» сохраняет тождественную форму субъекта, бесконечно воспроизводя и низвергая ее сообразно образцу бесконечного Различия, подменившему все возможные для нее предметные образцы. Потому смерть Бога и сопровождает вечное возвращение, что смерть как модус (не)бытия не есть уже смерть субъекта, но есть бесконечное его умирание под контролем иронизирующих симулякров. Не похоже ли тогда Различие на тождество, которое себя «как бы» отрицает, т.е. на «темную» сторону одной и той же тождественной природы? Мы вновь обнаруживаем гностическую подоплеку Различия.

От «биологического субъекта» Делез переходит к психическому, определяя, что психическая дифференциация является иной по своему типу, нежели биологическая, и выделяя в ней «я» как универсальную форму психической жизни и Мыслящего субъекта как ее материю. Эти форма и материя аннулируют учредившие их различия в универсальной формуле cogito. Поэтому индивид (интенсивность), выражая дифференциальные связи Идей, не сводится ни к «я», ни к Мыслящему субъекту (экстенсивности), он бесконечно отличается от них, оставаясь неуловимым для сетей их тождеств. Отсюда «воля к власти» — сила, призванная превзойти эти тождества в пользу собственно «неопределенного, плавающего, текучего, упаковывающего-упакованного» индивида, который должен быть освобожден от Унификации.

Всякая индивидуация, действительно, безлична и феноменально дана как некое пересечение «отсылок», «сил», «действий» и т.п., которое, наверно, наилучшим образом может быть описано через экзистенциалы «подручности» и «со-бытия». Но это и означает, что безличность является

прямым эффектом «пробывания» самости в онтическом Регионе, где, ближайшим образом, она всякий раз есть вовсе не она сама. Это значит, что всякая неочевидность и сомнительность, которой самость может быть подвергнута с позиций такого описания, не покидает пределов сугубо предметного всматривания в феномен индивидуации (или же «присутствия»), выпускающего вопрос о соотношении самости и ее «я». В синергической интуиции это отношение проявляется как взаимоотражение самости и трансцендентального субъекта, которое задает *тему генезиса смысла вообще*³⁷. Самость должна как-то «вступить» в сферу всеобщего и получить понятие, которое, тем не менее, не подменяло бы ее какой-то предметностью. Таким понятием-символом (мы придерживаемся метаописания) нам полужит *отклик*, для которого «я» образует априорную форму предметности. «Я» — это отклик самости на энергичный зов, ее «затронутая» эссенциальностью, но предметно не воплощенная энергия, — *чистая сила разума*. «Я, Господи» (Исх., 3: 4, Деян. 9: 10). В качестве такого отклика «я» есть «непредметный логос» самости, момент тождественности, которая сама по себе не образует смысла, являясь его «темным предшественником», агентом различия, о котором говорит Делез. Этот меональный план тождественности смысла во всяком интенциональном переживании, поскольку он может быть высказан, и составляет «я» самости. Его высказываемость уже есть смысл, в котором, тем не менее, отсутствует предметность, отличная от той, которую он отождествляет.

Отсюда сознание предстает не реактивной, как считает Делез, а активной силой самости, которая первично реализуется в утверждении «я». В отсутствии предметности последнего сказывается то генеалогическое (противостоящее диалектическому) начало сознания, в котором оно соединено с энергией самости. В этом соединении причастность впервые выступает как смысловая, но парадоксальным образом она не имеет здесь никакого предметного наполнения. Этот парадокс определяет движение разума, поскольку именно эту первичную непредметность он опредмечивает в качестве ничто, являющегося основой всякого сущностного определения.

Сознание не симптом, а сила, представляющая трансцендирование в эссенциальном модусе бытия. Но поскольку это сила осуществления, то есть абсолютного утверждения самости в ее противостоянии Богу, ее интенсификация, полагающая фон безразличного и поглощающая его своими измерениями-различиями, она становится «реактивной», как только подменяет самость порождаемым ею субъектом. Тело – иноприродная сознанию сила опредмечивания синергии³⁸. Борьба этих двух трансцендентальных сил заведомо не имеет диалектического разрешения. Их синтез, всякий раз находимый в дискретных потоках его *existo*, являет абсолютный непокой эманлирующей самости, раскрывая ее сущностное бытие как непрерывное становление-истлевание, в котором всякое воплощение жаждет смерти, воскрешающей ее энергийный экстаз. «Вечное возвращение» предметных воплощений самости (надобно признать, что суть его состоит в воспроизводстве различения, и в этом смысле «не бытие возвращается, но сам возврат образует бытие в той мере, в какой он утверждается через становление и преходящее»³⁹) несет в себе эту жажду смерти как залог *абсолютного* энергийного синтеза, *обождения*.

Примечания

¹ Указанные здесь ключевые концепты синергийного дискурса введены и раскрыты С.С. Хоружим во многих работах, среди которых выделим «Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности», «Неотменимый антропоконтур» (Вопросы философии. 2005. № 1, 2; 2007, № 6, 7), «Человек: сущее, трояко размыкающее себя» и мн. др. (Указываемые в настоящей статье работы С.С. Хоружего, если иное не обозначено, опубликованы на сайте Института Синергийной Антропологии <http://www.synergia-isa.ru>).

² «Повторять – значит вести себя по отношению к единичному или особенному, лишенному подобного или равноценного». Эти слова Делеза, не слишком честно вырванные из контекста (Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 13), буквально соответствуют представленному здесь замыслу синергийной феноменологии самости.

³ См.: Хоружий С.С. Конституция личности и идентичности в перспективе древних и современных практик себя.

⁴ Этим не умаляются иные экспликации как, например, Я «основного слова» «Я – Ты» М. Бубера.

⁵ Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., 2001.

- ⁶ См.: Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 2001. С. 190 и сл.
- ⁷ Соглашаясь с тезисом о близости аскезы и феноменологической установки (см.: Хоружий С.С. Православная аскеза и философская феноменология), отметим, что, по нашему мнению, опыт синергии противостоит трансцендентальным основаниям любой предметной интенции. Поэтому «трезвение» никак не совпадает с одним только приведением опыта к структурам трансцендентальной субъективности, которые не могут определять аподиктичность непредметных актов. Здесь мы видим одно из оснований «деэссенциализации человека» в синергийной антропологии, которое ближайшим образом коррелирует разбираемому ниже концепту «трансцендентального эмпиризма».
- ⁸ Делез Ж. Различие и повторение. С. 11.
- ⁹ Для примера сошлемся на статью С.С. Хоружего «Имяславие и культура серебряного века: феномен московской школы христианского неоплатонизма» и попутно зададимся вопросом: что может означать «негодность» сущности человека перед его деэссенциализированной энергией, участвующей в синергии? Не ведет ли такая трактовка догмата к некоему подобию диффизитства в отношении уже самого человека и в конечном итоге к отождествлению материи (в т.ч. и слова как «тела» имени) со злом (чего фактически не смог избежать Плотин)? И что тогда могут означать загадочные слова Григория Паламы о «сущетворной» силе Бога (см.: *Святитель Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих.* СПб., 2004. С. 368), которые явно отсылают к платиновскому разделению энергии сущего и энергии, исходящей от сущего? Одним из основных контекстов для содержащихся в этих вопросах намеков на специфическую энергийность эссенциального модуса бытия является для нас различие апофатического богословия Евагрия Понтийского (апофатика очищения ума, развоплощения) и Дионисия Ареопагита (обожение во плоти) (см.: *Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение.* СПб., 1997. Гл. II).
- ¹⁰ Максим Исповедник. Толкование на 4-ю главу «О Божественных именах» Дионисия Ареопагита // *Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии.* СПб., 1994. С. 157.
- ¹¹ Аристотелевский энергетизм, которого якобы не доставало Платону, является сущностным и сохраняет парменидовскую плотность бытия, пряча отрицание небытия за потенциальностью, которая всегда уже есть. Не удивительно, что для такого энергетизма прообразность оказалась «поэтическим бредом».
- ¹² По воспоминаниям Библихина, Лосев говорил, что различить эйдосы и нужно и невозможно.
- ¹³ Платон. Государство // *Платон. Собр. соч.* в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 291.
- ¹⁴ Делез Ж. Платон и симулякр // *Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. Theatrum philosophicum.* М., Екатеринбург. 1998. С. 332.
- ¹⁵ См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М., 2000. С. 786.
- ¹⁶ Делез Ж. Различие и повторение. С. 232.
- ¹⁷ См.: Делез Ж. Ницше и философия. М., 2003. С. 146.
- ¹⁸ Делез Ж. Различие и повторение. С. 77.

- ¹⁹ Это то, что, по мнению П.П. Гайдено, было утрачено вместе со «старой «метафизикой, хотя из Делез-как-Спинозы следует, что сделавшаяся у Спинозы явную подмена зла и добра «хорошими и дурными встречами» была свойственна и доброй старине в той мере, в какой ею правило «забвение небытия».
- ²⁰ Делез Ж. Различие и повторение. С. 11.
- ²¹ Злопамятность, нечистая совесть и нигилизм – продукты деятельности разума, тогда как они «не психологические черты, но основа человеческого в человеке. Они составляют принцип человеческого бытия как такового» (Делез Ж. Ницше и философия. С. 147. См. так же с. 185).
- ²² См.: Делез Ж. Ницше и философия. С. 193, 194.
- ²³ Там же. С. 107.
- ²⁴ См. там же. С. 103.
- ²⁵ Делез Ж. Различие и повторение. С. 96. Это виртуальное сознание (противопоставляемое потенциальности, т.е. уже существующее, но не дифференцированное), которым характеризуется само дифференцированное Различие (Идея).
- ²⁶ Делез Ж. Там же. С. 101.
- ²⁷ Характерно, что пространственный синтез, фундирующий феноменологическую интересубъективность, здесь почти не интересует Делеза, о нем он будет говорить в связи с процессом индивидуации, когда и появится «другой». Это позволяет наметить интересную тему сопоставления мысли Гуссерля, двигавшейся от пассивного синтеза времени к активному синтезу пространства, с тем, как это движение воспроизвел Делез.
- ²⁸ Делез Ж. Различие и повторение. С. 114 и сл.; О четырех поэтических формулах, которые могли бы резюмировать философию Канта // Делез Ж. Критика и клиника. СПб., 2002. С. 46 и сл.
- ²⁹ Делез Ж. Различие и повторение. С. 120.
- ³⁰ См.: Карсавин Л.П. О личности // Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992.
- ³¹ Там же. С. 87.
- ³² Делез толкует $\mu\eta\ \acute{o}\nu$ не как небытие (которое суть порождение псевдо-диалектики), а как «проблематичное бытие» (Делез Ж. Различие и повторение. С. 235, 322).
- ³³ Там же. С. 144.
- ³⁴ Там же. С. 145.
- ³⁵ См. там же. С. 297.
- ³⁶ См. там же. С. 314.
- ³⁷ Здесь нелишне отметить, что безупречная с логической точки зрения критика делезовской теории смысла (см.: Кравец А.С. Теория смысла Ж. Делеза: pro и contra // Логос. 2005. № 4 (49)) выпускает проблему генезиса смысла, которую ставит Делез, и не учитывает его борьбы с тождественностью, которая делала бы невозможным рождение новых смыслов.
- ³⁸ Схожая мысль проскальзывает у Ж.-Л. Нанси: «...здесь нет ни «априорных форм» интуиции, ни «таблицы категорий»: трансцендентальное заключено в бесконечных видоизменениях и пространной модуляции кожи» (Нанси Ж.-Л. Corpus. М., 1999. С. 38).
- ³⁹ Делез Ж. Ницше и философия. С. 119.