

Наука и логика смысла Ж.Делеза*

К концу века в работах у историков, философов, социологов науки относительно естествознания появились следующие выводы-проблемы, шокирующие часто как их самих, так и все еще привычное к монологическому восприятию мира мышление многих наших современников, в той или иной мере причастных к науке и философии. Наиболее серьезные из этих проблем следующие.

1. Истина как соответствие научного знания природе, которая является объектом ее изучения, утрачивает для ученого свое значение. Это происходит, во-первых, по той причине, что миров оказывается много, каждому из них соответствует своя научно-философская парадигма (парадигма аристотелевской науки, классической науки Нового времени, неклассической науки XX века, постнеклассической науки конца века). Каждый из этих миров формируется в недрах соответствующей культуры определенного исторического периода. Если все эти миры равноценны и не могут быть поглощены каким-то одним, включающим их все в себя, то и истин получается много. Не оказываемся ли мы перед лицом беспредельного релятивизма?

2. Под ударом оказывается и понимание объективности научного знания. Если каждый раз научная парадигма формируется в ходе фундаментальной научной революции философией, погруженной в определенный тип культуры, то центр тяжести в отношении познающий субъект — предмет познания явно

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ (Грант-00-03-00102).

перемещается на сторону субъекта. Парадигм научного мышления в европейской истории несколько, и они могут сохранить свою самостоятельность, свое историческое «лицо» только акцентируя свои субъектные характеристики, которые, как оказывается, играют решающую роль в формировании научного мышления определенного типа. В классической науке в логической перспективе субъект научного исследования сводится к точке, к ничто, поскольку все субъектные характеристики по возможности выводятся из научного знания, чтобы сделать его максимально объективным, воспроизводящим в себе природу «как она есть на самом деле». Как же быть, когда эта точка, которая фокусирует в себе все особенности субъекта, превращая их для научного знания в ничто, вдруг обретает объем, при этом субъектные характеристики становятся значимыми для понимания того, что же такое есть научное знание? Можно ли говорить в таких условиях о его объективности, и если можно, то в каком смысле?

3. В классической науке логическая связь между следующими друг за другом теориями устанавливалась достаточно жесткая: каждая следующая во времени теория включала в себя все ценное, что содержала в себе предыдущая. В целом же, новое знание всегда признавалось более совершенным, точным, более адекватно отражающим окружающий мир. Новая теория объясняла все те факты, которые могла объяснить и предыдущая теория, но плюс к этому она решала и трудности, которые были не под силу ее предшественнице. Но если теории-парадигмы равноправны, каждая решает свои проблемы и средствами своей логики, то как установить между ними рациональную, логическую связь?

4. Поскольку в классической науке логика научного знания строилась на базе устранения субъекта из этого знания, — чем меньше субъектных моментов в знании, тем оно более истинно, — то вторжение в научное знание философии, культуры, социума как субъектного полюса в отношении субъект-объект привело к сомнению в том, что вообще сохранилась какая бы то ни было логика в естествознании. Если взглянуть на все научное познавательное мышление как на некоторый большой эксперимент, то получается, что он проводится *нечисто*: для природы как предмета изучения не созданы соответствующие экспериментальные условия, она не противостоит ученому как независимая от него, в экспериментальную ситуацию включаются субъектные характеристики исследователя (культуры, научного общества, социума), а это недопустимо с точки зрения классической науки, так как разрушает логику.

5. Иначе воспринимается время при интерпретациях науки, понимание времени как прямой линии-стрелы, направленной в бесконечно далекое будущее и уходящей в такое же далекое прошлое, уже не играет доминирующей роли. Имевшие место в истории научные открытия не выстраиваются цепочкой вдоль этой прямой, они существуют как бы одновременно. При этом нарушается дедуктивный ряд развития научных идей как превращенная форма причинно-следственных связей: в каждой крупной парадигме он как бы всякий раз начинается снова после продумывания заново в ходе фундаментальной научной революции основ мышления. Новые логические основания — новый пробег мысли до следующей глобальной революции.

6. Пересматривается проблема границы между научным знанием и не только обществом в целом, но и социальной структурой самой науки. В социологии науки Р.Мертон (середина XX века) прямо утверждалось, что научное знание существует независимо от социальных форм существования науки в обществе. В конце столетия представители микросоциологии, антропосоциологии, конкретной социологии решительно заявляют о социальном характере конструирования научного результата в его содержательном и логическом аспектах. Если в социологической школе Мертона граница между знанием и социумом была внесена внутрь науки как социального института (но эта граница, тем не менее, сохранялась, причем в ее достаточно жестком варианте), то в социологических исследованиях конца века эта граница вообще исчезает.

7. Любопытно проследить судьбу понятия индивидуальности у философов, социологов, историков науки. В классической науке Нового времени, в том числе и в ее исторической перспективе, понятие индивидуального преодолевалось: в эксперименте изучаемый предмет по возможности максимально освобождался от всего индивидуального, субъектного, случайного, только в этом случае эксперимент мог считаться чистым; в истории отдельные события научного развития тоже лишались своей уникальности, историк концентрировал внимание не на том, что отличало отдельные факты друг от друга, а на том, что у них есть общего, — только в этом случае появлялась возможность выводить исторические законы. Когда в середине века, в результате кризиса позитивизма, в анализе науки доминирующим стало понятие фундаментальных научных революций, историческая особенность и индивидуальность выдвинулись на передний план: сосущество-

ющие в историческом пространстве парадигмы интересны прежде всего тем, что их отличает друг от друга, а не тем, что их объединяет. Переключение внимания с глобальных революций и фундаментальных парадигм на изучение событий не столь крупных в рамках исследований типа case studies сохранило значимость понятия индивидуальности (в другом, правда, смысле, чем когда речь идет о базовых парадигмах, но в эти тонкости я сейчас вдаваться не буду). В исследованиях же конца века в рамках, например, микросоциологии, когда знание полностью погружается в социальный контекст и исключительно им формируется, уже и об индивидуальности события говорить не приходится, оно обусловлено бесконечно большим количеством факторов. Эта бесконечность того, что обуславливает знание, **как бесконечность** одинакова в каждом отдельном случае. События в науке при таком подходе хоть и могут рассматриваться как **разные**, но едва ли как **индивидуальные и особенные**. Индивидуальное опять уходит из науки, но другим способом, чем это было в классическом естествознании, с другими результатами. В классической науке отказ от индивидуальности позволял провести жесткую границу между научным знанием, с одной стороны, и философией, культурой, социумом — с другой. В конце XX века освобождение от индивидуальности явилось знаком слияния научного знания с социальным контекстом¹.

Что касается самого естествознания, то философы, социологи, историки ссылаются скорее уже не столько на квантовую механику как перевернувшую философские основания науки, а скорее на синергетику, фрактальную геометрию, парадоксы теории множеств, некоторые достижения в области биологии. В этой статье я не буду касаться такой сложной темы, как содержательные аспекты вышеперечисленных дисциплин, хотя и буду все время иметь в виду, что философские выводы, к которым приходят исследователи науки, соответствуют результатам, полученным в естествознании. Непосредственно же я займусь анализом логики смысла Жиля Делеза и через ее призму попытаюсь разглядеть некоторый общий контекст не только у естествознания и исследований, ему посвященных, но и у философии постмодернизма как таковой².

Истина и объективность

Начнем с того, что в середине века после кризиса позитивистской философии усилиями прежде всего таких исследователей, как А.Койре и Т.Кун научное знание было погружено в контекст

культуры, что само по себе было революционным шагом. Культура каждого исторического периода своеобразна, индивидуальна, отлична от другой культуры, ей соответствует определенный тип мышления вообще, научного в частности, как же быть в таких условиях с научной истиной и объективностью? В конце века эта трудность воспроизводится с новой силой, и вопрос уже ставится таким образом, что ученый в своих исследованиях вообще не делает своей задачей получение истины. Научное знание погружается теперь уже не в контекст культуры, обладающей своими уникальными особенностями, а в контекст «повседневности», в контекст сиюминутных бесконечно разнообразных и постоянно меняющихся обстоятельств, не успевающих в своей беспрестанной изменчивости сформировать сколько-нибудь устойчивую индивидуальность. События в науке (в многочисленных лабораториях, научных коллективах или в одной и той же лаборатории, но в следующие друг за другом моменты времени) отличаются друг от друга, они *разные*, но не индивидуальные. Трудность здесь уже не в том, что истин много, а в том, что их вообще быть не может, а поэтому ученый и не стремится к истине.

В логике смысла Ж.Делеза проблема истины предстает перед нами в двух как бы видах. Большое значение для Делеза имеет определенное понимание предложения, именно через его анализ он пропускает, демонстрирует, показывает «в работе» многие очень важные для него понятия, такие, как смысл, событие, поверхность, серия, парадоксальный элемент и истина в том числе. Он исходит из достаточно обычной, как он сам пишет, принимаемой многими характеристики предложения. В предложении выделяется три главных отношения. Первое — это денотация, или, другими словами, обозначение, указание, индикация. Здесь речь идет об отношении предложения к внешнему положению вещей. При этом положение вещей индивидуализируется. Процедура обозначения заключается в соединении слов с *конкретными* образами, которые и должны представлять положение вещей. Отдельные слова в предложении играют роль пустых форм для отбора образов, они играют роль указателей. С логической точки зрения, именно *истинность* или *ложность* денотации выступают ее критерием и элементом.

Второе отношение предложения — манифестация. Здесь имеется в виду связь между субъектом и предложением, субъект говорит и выражает себя. «Индикация, или обозначение, соотносится с индивидуальными положениями вещей, отдельными образами

и единичными обозначающими. МанIFESTаторы же, начиная с «Я», задают область *лично*, действующего как принцип всех возможных денотации. Наконец, при переходе от денотации к манифестации происходит смещение логических ценностей...: речь теперь идет не об истине или лжи, а о достоверности или иллюзии»³.

Третье отношение предложения, сигнификация, предполагает связь слова с универсальными или общими понятиями. Рассматриваемое предложение вводится здесь только как элемент «доказательства» в самом общем смысле слова: либо как посылка, либо как заключение. Другими словами, имеется в виду, что значение предложения всегда обнаруживается посредством соответствующей ему косвенной процедуры, через его связи с другими предложениями, из которых оно выводится или, наоборот, которые можно вывести из него. «Логической оценкой понятой таким образом сигнификации и доказательства является теперь не истина..., а *условие истины* — совокупность условий, при которых предложение «было бы» истинным»⁴. Обуславливая истинность предложения, сигнификация тем самым задает и возможность ошибки. Поэтому условия истинности противостоят не лжи, а абсурду, то есть тому, что существует без значения, или тому, что может быть и не истиной, и не ложью.

Таким образом, когда речь идет о трех вышеназванных характеристиках-отношениях предложения, Делез считает возможным говорить об истине или в рамках денотации как о соответствии слова образу предмета, или в рамках сигнификации как о возможности истины, которая обозначается в ходе вывода или доказательства. Такое понимание истины вполне вписывается в нововременное философское и естественнонаучное понимание: истинность научного знания обеспечивается его соответствием предметному миру природы и логическим обоснованием-доказательством возможности этой истины.

Делез, однако, задается вопросом: следует ли ограничиться тремя отношениями предложения, или же надо ввести еще четвертое, которое было бы смыслом и которое помогло бы взглянуть на предложение, а через него и на мир в целом несколько иначе? Делез вводит такое отношение и отмечает его исчезающе неуловимый характер. Оно не может быть локализовано внутри денотации, которая задает истинность или ложность предложения. Смысл не может заключаться в том, что делает предложение истинным или ложным. Любое обозначение всегда уже заранее предполагает смысл, и мы всякий раз неизбежно оказываемся *сра-*

зу внутри смысла, когда что-либо обозначаем. Что касается сигнификации, то когда мы придаем ей способность определять условия истинности, мы тем самым возвышаемся над истиной и ложью, поскольку ложное предложение тоже имеет смысл и значение. Условия, предпосылки истинности предложения в рамках сигнификации мыслятся как простая возможность обусловленного. Определяя философию как творчество концептов, Делез говорит, что «концепт всегда обладает той истиной, которую получает в зависимости от условий своего создания»⁵. При этом никогда с уверенностью нельзя сказать, что один концепт лучше или истиннее другого.

Делез следующим образом развивает свою мысль: «Здесь мы восходим к основанию. Но то, что обосновывается, остается тем же, чем и было, независимо от обосновывающей его процедуры. Последняя не влияет на то, что обосновывается. Таким образом, денотация остается внешней к тому порядку, который ее обуславливает, а истина и ложь — безразличны к принципу, определяющему возможность истинного или ложного, что позволяет им оставаться в прежнем отношении друг к другу. Обусловленное всегда отсылает к условию, а условие — к обусловленному. Чтобы условию истины избежать такого же дефекта, оно должно обладать собственным элементом, который отличался бы от формы обусловленного. То есть в нем должно быть *нечто безусловное*, способное обеспечивать реальный генезис денотации и других отношений предложения. Тогда условие истины можно было бы определить уже не как форму концептуальной возможности, а как некую идеальную материю или идеальный «слой», то есть не как сигнификацию, а, как смысл»⁶. Делез, таким образом, пытается избежать логического круга, когда возможность истины уже содержит в себе всю истину в ее возможностном варианте, а истина как таковая не выходит за пределы того, что уже было заложено в ее возможности. Условием истины становится не ее возможность, а смысл, который выходит за пределы того, что содержится в истине, он *безусловен*.

В философии и истории науки середины века тоже фиксируется определенное смещение логических акцентов в процедуре доказательства как в движении к истине. Формула «что и требовалось доказать», которая предполагает, как об этом пишет и Делез, что доказываемое никак не изменяется от характера самого доказательства, подвергается сомнению и переосмысливается. Эпохи научных революций, когда совершаются наиболее значи-

мые сдвиги в развитии естествознания, в концепции Т.Куна характеризуются как кризисные в том смысле, что требующие своего решения задачи оказываются за пределами господствующей в науке парадигмы, она не в состоянии включить их в свою логику. В науке возникает аномалия, решение очередной задачи не подтверждает еще раз совершенство и логическую безупречность господствующей парадигмы, а наоборот, обнаруживает ее неполноценность, расшатывает ее основы. Причем дело обстоит не так, что для решения задачи просто не хватает умения и есть надежда, что со временем она все-таки будет решена. Выявляется принципиальная, логическая невозможность разрешения такого рода задач силами и средствами доминирующей на данный момент парадигмы, обнаруживается логическая необходимость возникновения новой парадигмы и ее конкуренции со старой. Таким образом, нарушается принцип «что и требовалось доказать». Требовалось еще раз обосновать, доказать продуктивность и истинность господствующей парадигмы, а как раз это-то и не удается. Более того, именно тогда, когда это не удается, в науке бывают получены наиболее значимые результаты.

И.Лакатос в своей книге «Доказательства и опровержения»⁷ ставит эту проблему особенно явно, причем на материале математики, где процедура доказательства особенно важна. Рассматривая доказательство теоремы о соотношении числа вершин, ребер и граней многогранника, Лакатос приходит к выводу, что «человек никогда не доказывает того, что он намеревается доказать. Поэтому ни одно доказательство не должно окончиться словами: «*Quod erat demonstrandum*»⁸. Процесс доказательства не является нейтральным по отношению к тому, что доказывается. По мнению Лакатоса, в доказательстве следует руководствоваться не верой (в безусловную истинность парадигмы или научно-исследовательской программы), а сомнением. В этом вопросе Лакатос идет дальше Куна. Если у последнего сомнение в истинности парадигмы приходит только в момент кризиса, то у Лакатоса наличие сомнения — нормальное состояние научного исследования. Исследователь относится к парадигме не как к результату, а как к проблеме.

Я провожу все эти параллели только для того, чтобы выявить некоторый общий вектор возникающих в конце XX века проблем и трудностей в области логики и мышления, в нашем случае речь идет об исследователях науки и о логике смысла Делеза как представителя постмодернистской философии.

Как я уже отмечала выше, истинность в том ее виде, как она присутствует в классической науке, демонстрируется Делезом через отношения предложения, такие, как денотация и сигнификация. В логике смысла истина понимается принципиально иным образом, прежде всего по той причине, что иначе трактуется объективность и субъектно-предметные отношения. Смысл у Делеза порождает не только логическое предложение с присущими ему отношениями (денотацией, манифестацией и сигнификацией), но и объективные корреляты последнего, причем представления об истине и лжи переносятся с предложений на проблему, которую, как предполагается, эти предложения разрешают. «При этом истина и ложь полностью меняют свой смысл. Вернее, место истины как категории в ситуации, когда истина и ложь относятся к проблеме, а не к соответствующим ей предложениям, заменяет именно категория смысла. С этой точки зрения проблема... отсылает к идеальной объективности, к конститутивной структуре смысла, лежащей в основе как познания, так и познанного, как предложения, так и его коррелятов»⁹. Как мы видим, объективность у Делеза относится к структуре смысла (и события), чья бесстрастность и нейтральность образуют некую константу, без которой событие не обладало бы вечной истиной и не отличалось бы от своих актуализаций во времени. отождествляя истину со смыслом-событием, Делез выводит за ее пределы субъект-предметные отношения; смысл нейтрален к определенностям субъекта и объекта, внутреннего и внешнего, индивидуального и коллективного, особенного и общего. Он говорит и о «вечной истине», относящейся к смыслу, и о том, что каждому предложению присуща истинность в той мере, в какой в каждом предложении есть смысл как его четвертое измерение.

Поскольку центр тяжести в философии Делеза переносится в сферу смысла, истина в современном ее толковании утрачивает свое значение. Очевидно, что логика смысла никак не может быть отнесена к классической науке и к соответствующему ей понятию истины. Об утрате интереса к истине со стороны ученых в конце века говорят и исследователи науки. У них это связано с тем, что столь важное для классической науки понятие объективности существенно трансформируется. Научное знание уже не детерминируется полностью в своем содержании только предметом изучения, природой. В него включаются субъектные моменты, хотя бы через вовлечение в него истории (принцип соответствия), или через проблему прибор-объект. Новое знание должно

«позаботиться» о том, чтобы не только воспроизводить в себе мир природы как предмет изучения, но и установить логическое взаимодействие с другими возможными формами научного восприятия мира, тоже обладающими правом на истинность. Таким образом, новое научное знание должно быть объективным не только по отношению к миру своей фундаментальной парадигмы, но, посредством логических связей с другими парадигмами, по отношению также и к их мирам. Объективность знания как-то уживается, таким образом, с наличием множества миров и множества соответствующих им парадигм. В контексте неклассической науки начала и середины XX века понятие объективности научного знания меняется настолько радикальным образом, что появляется сомнение в возможности говорить об истинности знания в нововременном понимании этого слова. В конце века философы, социологи и историки науки говорят уже об отсутствии такой характеристики научного знания, как его объективность, а вместе с тем и истинность.

Мне важно сейчас подметить определенную синхронность в развитии идей философии, социологии и истории науки, непосредственно связанных с развитием естествознания в XX веке, с одной стороны, и в философии конца века, которая вышла за пределы наукоучения Нового времени, с другой. На мой взгляд, очевидно, что здесь выявляется некоторый общий контекст: в конце века и здесь, и там понятия объективности и истинности приближаются в результате их преобразований к такой логической грани, где они вроде как вообще преодолеваются и исчезают. Даже и понятия такие становятся, похоже, ненужными.

Если логика классической науки основывалась на преодолении индивидуального, особенного, личностного, то для постклассического естествознания (квантовая механика) насущной становится проблема диалога, логического общения между типами научного мышления разных исторических эпох, разных культур. Отсюда придание большего значения субъектным характеристикам науки, а также выдвигание на передний план индивидуального, особенного, уникального. Не случайно в XX веке такой популярностью пользуется понятие диалога, общения «на равных» разных культур, типов мышления, научных парадигм. Что касается философского осмысления диалога, то я бы сослалась на диалогистику или культурологию В.С.Библера, которая, на мой взгляд, является логическим выражением ситуации сосуществования в XX веке разных актуализированных в истории культур и типов мышления¹⁰.

В конце века сходят на нет, как бы преодолеваются не только понятия истины и объективности, но и индивидуального. Однако отказ от индивидуального носит принципиально иной характер, чем это было в логике классической науки, или в монологике.

Индивидуальность и личность

Начнем с того, что в логике смысла индивидуальности присутствуют только как выводящие эту логику в сферу других возможных логик (формальную, логику Нового времени, феноменологию, культурологию, диалогичку). Сама логика смысла не оперирует индивидуальностями, — сингулярности, которые являются в ней как бы носителями логических отношений, не обладают никакими особенными, уникальными характеристиками, отличающими их друг от друга. Сингулярности выводятся Делезом и за пределы мысли, и за пределы сознания. Последнее для Делеза особенно важно, так как именно выход за пределы сознания он считает радикальным отличием своей философии и от философии Сартра, и от философии Гуссерля. Сознание не существует без синтеза объединения, пишет Делез, но синтез объединения не существует без формы Я, без точки зрения Эго. Источником же сингулярностей является то, что не выступает ни как личное, ни как индивидуальное. Сингулярности занимают бессознательную поверхность и обладают подвижностью, имманентной способностью самовоссоединения. «Сингулярности — это подлинные трансцендентальные события ... Не будучи ни индивидуальными, ни личными, сингулярности заведуют генезисом и индивидуальностей, и личностей: они распределяются в «потенциальном», которое не имеет вида ни Эго, ни Я, но которое производит их, самоактуализируясь и самоосуществляясь, хотя фигуры этого самоосуществления совсем не похожи на реализующееся потенциальное»¹¹.

С помощью теории сингулярных точек Делез стремится выйти за пределы синтеза личности и анализа индивидуального, как они существуют (или производятся) в сознании. Он отказывается принять альтернативу: либо сингулярности уже содержатся в индивидуальностях и личностях, либо — недифференцированная бездна. Мы вступаем на поле трансцендентального, когда перед нами открывается мир, кишаций анонимными, номадическими (кочевыми), безличными и доиндивидуальными сингулярностями. Есть что-то такое, что ни индивидуально, ни лично, но сингулярно.

В логике классической науки каким бы индивидуально замысловатым ни было движение любого конкретного тела, оно все равно подчиняется общим законам механики, не учитывающим никаких уникальных особенностей. Индивидуальность поглощается логикой, а если и можно говорить о ее присутствии, то только как о предмете преодоления. В логике Делеза индивидуальностей тоже нет, но сингулярности в этой логике не являются результатом преодоления индивидуальных особенностей, наоборот, они — потенциальное поле их генезиса, они не после-, а доиндивидуальны. Именно эти безличные, доиндивидуальные номадические сингулярности, поверхностная топология конституируют трансцендентальное поле. Индивидуальное порождается этим полем, мы имеем здесь дело с генезисом индивидуального. Окружающий нас мир заполнен индивидуальностями, мир неотделим от них. Но что мы называем миром? Задается вопросом Делез.

Сингулярность можно рассматривать двумя способами, пишет Делез. Во-первых, в ее существовании и распределении, и во-вторых — в ее сущности, согласно которой она распространяется в заданном направлении по линии обычных точек. В этом втором случае можно уже говорить о некоторой стабилизации. Каждая сингулярная точка аналитически распространяется по серии обычных точек *вплоть до окрестности другой сингулярности*, и так далее. Мир основан на условии, что серии сходятся. Если исходящие из точки серии расходятся, то в окрестности этой точки начинается другой мир. Внутри мира, охватывающего бесконечную систему сходящихся сингулярностей, утверждаются только те индивидуальности, которые отбирают и сворачивают *конечное* число сингулярностей этой системы. Они присоединяют последние к сингулярностям, уже воплощенным в них, и разворачивают их по своим собственным линиям. Делез вспоминает Лейбница, соглашаясь с его тезисом, что индивидуальная монада выражает весь мир через связь других тел с ней. И в то же время она выражает через связь частей собственного тела эту связь других тел с ней. «Таким образом, индивидуальность бытует в мире всегда как цикл схождения, а мир может сформироваться и мыслиться только вокруг населяющих и заполняющих его индивидуальностей»¹².

Процесс генезиса индивидуальностей, а вместе с тем и мира, Делез сравнивает с проблемой энтропии: сингулярность распространяется по линии обычных точек точно так же, как потенциальная энергия, актуализируясь, спадает до своего низшего уровня, как и в случае с энтропией. При этом сам мир не обладает спо-

способностью вновь сформировать потенциал сингулярностей. Сингулярности же осуществляются как в мире, так и в индивидуальностях, которые являются его частями. Осуществляться, уточняет Делез, означает: распространиться по серии обычных точек; быть отобранным согласно правилу схождения; воплощаться в телах, становиться состоянием тел. Ни одна из этих характеристик не принадлежит сингулярностям как таковым. Скорее, они относятся к индивидуализированному миру и мирским индивидуальностям, охватывающим собой сингулярности. Осуществление, поэтому, всегда носит и внутренний, и внешний характер. Быть осуществленным означает также и быть **выраженным**.

Делез опять обращается к Лейбницу, которому, напоминает он, принадлежит знаменитый тезис о том, что каждая индивидуальная монада выражает целый мир. Однако этот тезис, считает Делез, толкуют неверно, когда говорят, будто он означает наличие врожденных предикатов у выражающей мир монады. Выраженный мир, конечно же, не существует вне выражающих его монад. Но верно и то, что Бог-то создавал мир, а не монады, и что выражаемое не совпадает со своим выражением, а скорее лишь содержится в нем, сохраняя свою самобытность. Мир создан сходящимися друг к другу сериями, и такое схождение определяет их возможность как правило мирового синтеза. Там, где серии расходятся, начинается иной мир, не-совозможный с первым. Понятие возможности определяется как континуум сингулярностей, как неразрывное целое, а понятие не-совозможности не сводимо к понятию противоречия. Скорее противоречие каким-то образом должно выводиться из не-совозможности. Противоречие между понятиями Адам-грешник и Адам-не-грешник — это **результат**, подчеркивает Делез, не-совозможности миров, в которых Адам согрешил или не согрешил. В любом из миров монада выражает все бесконечные сингулярности этого мира, но каждая монада при этом улавливает и «ясно» выражает только определенное число сингулярностей, а именно те сингулярности, в окрестности которых она задана и которые связаны с ее собственным телом. Континуум сингулярностей совершенно другой, чем индивидуальности. Сингулярности доиндивидуальны. «Если верно, что выражаемый мир существует только в индивидуальностях и только как их предикат, то в сингулярностях, управляющих образованием индивидуальностей, он содержится совершенно иным образом — как событие или глагол. Нет больше Адама-грешника, а есть мир, где Адам согрешил...»¹³. Нельзя, полагает Делез, ссы-

лаясь на философию Лейбница, настаивать на врожденности предикатов у выражающих мир монад, так как в этом случае уже заранее предполагается со-возможность выраженного мира, а последний, между тем, предполагает распределение чистых сингулярностей согласно правилам схождения и расхождения. Эти правила принадлежат логике смысла и события, а не логике предикатов и истины.

Делез проводит различие между индивидуальностью и личностью. Индивидуальность определяется в мире-континууме или в мире-цикле схождения. Субъект-личность появляется тогда, когда нечто идентифицируется внутри миров, которые не-совозможны, и когда это нечто пробегает расходящиеся серии. Субъект оказывается лицом к лицу с миром в новом смысле слова мир (Welt), в то время как индивидуальность оказывается внутри мира, а мир — в ней (Umwelt). В этом пункте своих рассуждений Делез высказывает свое несогласие с Гуссерлем, который вводит в игру высший синтез отождествления внутри континуума, все линии которого сходятся и согласуются. Делез предлагает другой путь: только когда можно отождествить нечто в расходящихся сериях, в не-совозможных мирах, появляется объект=X, выходящий за пределы индивидуализированных миров, и Эго, которое убеждено, что превосходит все индивидуальности мира, придавая тем самым и миру новую ценность в свете ценности вновь учрежденного субъекта-личности. Несовозможные миры, несмотря на их не-совозможность, все же имеют нечто объективно общее, что представляет собой двусмысленный знак генетического элемента, в отношении которого несколько миров являются решениями одной и той же проблемы. Внутри этих миров имеется объективно неопределимый Адам, который может быть: первым человеком, жить в саду, породить из себя женщину и так далее.

Или же Делез ссылается на Борхеса: «Скажем, Фан владеет тайной; к нему стучится неизвестный; Фан решает его убить. Есть, видимо, несколько вероятных исходов: Фан может убить незваного гостя; гость может убить Фана; оба могут уцелеть; оба могут погибнуть, и так далее. Так вот, в книге Цюй Пэна реализуются все эти исходы, и каждый из них дает начало новым развилкам»¹⁴.

Мы имеем перед собой уже не индивидуализированный мир, образованный фиксированными сингулярностями и сходящимися сериями, и не заданные индивидуальности, выражающие этот мир. Мы столкнулись со случайной точкой из числа сингулярных точек, которая присуща в равной степени множеству этих миров, а в пределе, — и всем мирам, несмотря на их расхождение и на-

селяющие их индивидуальности. Есть, таким образом, неопределенный Адам, то есть бродяга, кочевник-номад, некий Адам=X, общий для нескольких миров, как есть и Фан=X. «В конце концов есть нечто=X, общее для всех миров, — пишет Делез. — Все объекты=X — это «личности». Они определяются посредством предикатов, но это уже не аналитические предикаты индивидуальностей, заданных внутри мира, который *описывает* данные индивидуальности. Напротив, это предикаты, синтетически *определяющие* личность и раскрывающие с ее помощью различные миры и индивидуальности как великое множество вариантов и возможностей: быть первым человеком и жить в саду» в случае Адама; «хранить тайну и быть потревоженным незваным гостем» в случае Фана. Поскольку имеется абсолютно общий объект, по отношению к которому все миры суть вариации, то его предикаты суть первичные возможности, или категории»¹⁵.

К середине XX в. не только в культуре и в мышлении в целом, но и в науке и в ее интерпретациях (что нас прежде всего интересует) большое значение приобретают такие понятия, как индивидуальность, уникальность, множественность, плюрализм со всеми вытекающими отсюда трудностями несоизмеримости, отсутствия логической связи между культурами, научно-философскими парадигмами, индивидуальностями как таковыми. В культурологии Библера разобщенность преодолевается философским диалогом в сфере логических начал. Каждая культура, соответствующий ей тип мышления выявляет свою специфику через базовые основания, свойственные только ей: свое понимание пространства, времени, причинности, элементарности. Ударение делается на самодетерминации, которая выводит культуру на ее собственные границы, в сферу спора с основаниями другой культуры, другого мышления, делает возможным общение между ними. Культура понимается как субъект, обладающий своими индивидуальными особенностями, только в этом случае культура может стать участником диалога.

Любопытно, что и у Библера, и у Делеза сходное понимание индивидуальности и личности. И у того, и у другого личность-субъект отличается от индивидуальности тем, что находится на грани культур. У Библера мы читаем: «...реальным *субъектом* «логики культуры», субъектом ее всеобщих смысловых определений является *индивид* — этот, особенный, смертный — в той мере, в какой он реализует себя в горизонте личности, в общении личностей, в сфере культуры, на грани культур. Особенное и уникаль-

ное я выступает — в логике культуры — субъектом всеобщего»¹⁶. Библер неоднократно подчеркивает, что общение, диалог между всеобщими разумами возможен только при условии, что субъектом этого диалога будет индивид, *мыслящий в горизонте личности*, на грани культур, в напряжении последних вопросов бытия.

В философии, в истории, в социологии науки научное знание погружается в контекст культуры, исторически переменчивой, особенной и индивидуальной. Отсюда возникают проблемы, наиболее существенные из которых я перечисляла в начале статьи. В значительной степени они могут быть решены диалогикой, хотя в самой диалогике появляются свои трудности: как формируются, откуда берутся, как «выбираются» из бесконечного количества возможных новые начала новой культуры, новой логики? В диалогике ответ на этот вопрос, конечно, дается: определенный тип мышления, соответствующий конкретной культуре, в ходе своего исторического развития сам подводит к отрицанию собственных начал и к необходимости их замены новыми. Так было и с наукой Нового времени в XX веке, когда в ходе научной революции претерпели радикальное изменение, переосмысление понятия причинности, объективности, времени и др. Предполагается, что в логической перспективе имеется *бесконечное* множество возможных вариантов понимания этих основополагающих категорий, что в основе каждой культуры лежит эта бесконечность, из которой формируется определенный набор оснований (вспомним Делеза, когда он говорит о формировании индивидуальностей, каждая из которых улавливает и «ясно» выражает *только определенное число сингулярностей*), и в переломные периоды истории начинают работать именно те, которые наилучшим образом решают существующие трудности. Что это за *поле* или *поверхность*, (это уже терминология Делеза), которая лежит в основании любой культуры, будучи абсолютно не похожей ни на одну из них? Не делает ли она *одинаковыми* все культуры, вопреки тому, что и культурами-то они являются только благодаря своему своеобразию и отличию друг от друга? Можно ли говорить о логике этой сферы, куда в философии Библера выход происходит через диалог логических начал? В логике Библера есть только выход в эту область, сама же логика работает в сфере индивидов, мыслящих в горизонте личностей, на грани культур, в напряжении последних вопросов бытия.

Делез сосредоточивает свою логику в той области, на том поле, на той поверхности, где нет еще не только индивидуальностей и личностей, но и их возможностей, поскольку возможность уже

содержит в себе именно свое воплощение, это уже нечто конкретное. Основание, утверждает Делез, должно быть, во-первых, само бесосновным («Начинать, — пишет он, — значит устранить все допущения»¹⁷), а во-вторых, абсолютно отличным от того, что оно обосновывает. Показывая на примере Декарта, Гегеля, Хайдеггера, что в философии обязательно присутствуют какие-то допущения, если не объективные, то субъективные, Делез заключает: «Из этого можно сделать вывод, что подлинного начала в философии нет, или, скорее, что подлинное философское начало, *то есть* Различие, есть уже само по себе Повторение»¹⁸ (подчеркнуто мною). Я привожу это высказывание Делеза не для того, чтобы дать представление о его понимании философии, проблему философии мы сейчас не рассматриваем. Мне важно показать, что начало и различие как таковые для Делеза неразрывны: начать можно только в том случае, если то, что начинается, радикально отличается от своего основания. И несколько ниже Делез опять высказывается в том же духе: философия «найдет свое *различие и настоящее начало* не в союзе с «дофилософским» Образом, а в решительной борьбе с Образом, разоблаченным как *нефилософия*»¹⁹ (подчеркнуто мною).

Рискуя тем, что меня упрекнут в проведении слишком внешних, поверхностных аналогий, я все-таки позволю себе напомнить ситуацию в исследованиях науки. В середине века большое внимание здесь уделялось *внешней* детерминации развития научных идей социальными факторами: культура, социальные институты, экономика, система образования и так далее влияют на направление, скорость развития идей, на возникающие в обществе предпочтения и связанные с этим размеры финансирования. Но поскольку все эти обстоятельства только *внешние* по отношению к научным теориям и принципам, то они не могут повлиять, а если и могут, то очень косвенно, на внутреннее содержание и логическую структуру научных идей. Именно потому, что они *не похожи, отличаются* от научных идей, они не могут их обосновывать. Постепенно к концу века такие внешние факторы, как культура, философия, социальные структуры (невидимые колледжи, научные сообщества, коллективы научных лабораторий) становятся внутренними не только для науки в целом, но и для научного знания как такового. О том, к каким трудностям это приводит, говорилось уже в начале статьи. Следуя логике Делеза, действительно, социальные обстоятельства, сделавшись родственными научному знанию, неотличимыми от него, не могут служить ему основани-

ем. Разумеется, когда Делез говорит о необходимости для основания быть непохожим на обосновываемое, он не имеет в виду ситуацию, хоть сколько-нибудь похожую на ситуацию с внешними факторами (экстернализм — интернализм) в исследованиях науки середины века. Под «непохожестью» не имеются в виду различия между индивидуальными элементами общественного развития (социальные структуры, экономика, политика, научное знание, логика естествознания и так далее). Различие предполагается между областью смысла, событий, сингулярностей, серий и так далее, с одной стороны, и генерированным этой сферой миром индивидуальностей и субъектов. Исследователи науки низвели социальный контекст научной деятельности практически до хаоса, настаивая на включении в этот контекст бесконечного разнообразия всех обстоятельств жизни лаборатории. При этом мы сталкиваемся с логической неяршливостью, когда не может работать уже не только классическая логика, но и диалогика, а логика смысла Делеза тоже беспомощна, хотя бы потому, что не проводится различия между сферой хаоса и имманентным миром генерированных индивидуальностей. Социальный контекст не может быть основанием научной деятельности, если он не отличим от нее, срастается с ней, а если сказать точнее, его элементы беспорядочно перемешиваются с элементами научной деятельности и научного знания.

Выше мы видели, как Делез подводит к полной нейтральности сферу несоизмеримых миров, в которых есть некий общий им всем субъект X. Адам, например, может быть первым человеком, может быть породившим женщину, может быть живущим в саду и так далее. В каждом из этих случаев порождается новый мир, и Адам как некоторый X является общим для них всех. Но такой общий X имеется и для *всех* возможных миров, и в этом своем качестве он и будет бесосновой, нейтральной основой всех миров, индивидуальностей, субъектов, культур, логик и так далее. Делез называет эту сферу сферой смысла и создает для нее логику.

Как я уже отмечала, в интерпретациях науки конца века тоже возникает проблема «растворения» индивидуальности научных событий в социальном, культурном контексте. Значит ли, что наступает конец вообще всякой логики, или же возможна логика этого контекста, который, по мере включения в него в перспективе бесконечного количества сопутствующих обстоятельств становится нейтральным, одинаковым для любого события в науке и в то же время является основой науки как таковой? Можно по-

пробовать в философии Делеза найти возможность именно такой логики. Делез, как мы видели выше, стремится показать, проследить генезис самих индивидуальностей и субъектов-личностей.

Становление, время, причина...

Сейчас, пожалуй, настало время расшифровать некоторые термины, очень существенные для логики смысла Делеза, термины, которые я уже употребляла неоднократно без должного раскрытия их содержания. Я имею в виду прежде всего понятия: становление, смысл, событие, серия, сингулярность и некоторые другие. С их помощью Делез раскрывает такие понятия, как время, пространство, причинность, а это для меня и представит главный интерес: в конце века именно эти понятия, наряду с истинностью и объективностью, существенно трансформируются в интерпретациях науки.

Что касается смысла, то Делез отмечает его способность *предшествовать* любому обозначению, он подобен сфере, куда я *уже* помещен, он всегда предполагается, как только я начинаю говорить. Без такого предположения невозможно было бы начать речь. Другими словами, говоря нечто, я никогда не проговариваю смысл того, о чем идет речь. С другой стороны, всегда можно сделать смысл того, о чем говорится, объектом следующего предложения, смысл которого, в свою очередь, тоже не проговаривается. Как выраженное предложением смысл не существует, а присущ ему или обитает в нем. Смысл — это тонкая пленка на границе вещей и слов. Событие, как и смысл, обитает в выражающем его предложении, но оно еще обладает и свойством оживать в вещах на поверхности и на внешней стороне бытия.

В логике Делеза большое значение имеет парадокс неопределенного регресса, имеющий сериальную форму. Каждое обозначающее имя обладает смыслом, который должен быть обозначен другим именем: $n_1 - n_2 - n_3 - n_4 - \dots$. Эта серия представляет собой синтез однородного, причем каждое имя, обозначающее смысл предшествующего имени, обладает более высоким рангом. Делез предлагает обратить внимание на то обстоятельство, что любое имя берется сначала с точки зрения того обозначения, которое оно осуществляет, а затем — того смысла, который оно выражает, поскольку именно этот смысл служит в качестве денотата для другого имени. На этот раз перед нами синтез разнородного. Сериальная форма необходимым образом реализуется в одновремен-

ности по крайней мере двух серий, она является, по существу, мульти-сериальной. Аналогично, напоминает Делез, обстоит дело и в математике, когда серия, построенная в окрестности одной точки, значима только в связи с другой серией, построенной вокруг другой точки, причем вторая серия либо сходится с первой, либо расходится с ней.

В основе всех различий-дуальностей Делеза лежит идея становления. Базой своей философии Делез считает философию стоиков и логику произведений Кэрролла, на образы сказок которого он постоянно ссылается. Если мы говорим, что Алиса увеличивается, то это означает, что она становится больше, чем была. Но верно и то, что она становится меньше, чем сейчас. Она становится больше, чем была, и меньше, чем стала, в один и тот же момент. «В этом суть, — пишет Делез, — одновременно становления, основная черта которого — ускользнуть от настоящего. Именно из-за такого ускользания от настоящего становление не терпит никакого разделения или различия на до и после, на прошлое и будущее. Сущность становления — движение, растягивание в двух смыслах-направлениях сразу: Алиса не растет, не сжимаясь, и наоборот. Здравый смысл утверждает, что у всех вещей есть четко определенный смысл; но суть парадокса состоит в утверждении двух смыслов одновременно»²⁰. Такое утверждение двух смыслов одновременно есть нонсенс.

Делез ссылается на Платона, который предлагает различать два измерения. 1. Измерение ограниченных, обладающих мерой вещей, измерение фиксированных качеств, предполагающих паузы и остановки, фиксацию настоящего и указывание на предмет в данный момент времени; 2. Чистое становление вне какой-либо меры, пребывающее сразу в двух смыслах и избегающее настоящего. Делез специально подчеркивает, что этот платоновский дуализм не есть дуализм Идеи и материи, Идей и тел. Двойственность становления — более глубокая двойственность, скрытая в чувственных и материальных телах — подземный дуализм между тем, на что Идея воздействует, и тем, что избегает ее воздействия. Различие здесь проходит не между моделью и копией, а между копиями и симулякрами. Симулякр избегает воздействия Идеи. Обладающие мерой вещи лежат ниже Идей. Но нет ли ниже этих вещей, задается вопросом Делез, еще какой-то безумной стихии, живущей и действующей на изнанке того порядка, который Идеи накладывают на вещи? И нет ли двух языков, двух типов имен, один обозначает паузы и остановки, испытывающие воздействие Идеи, другой выражает движение и становление? Парадокс чис-

того становления — это парадокс бесконечного тождества обоих смыслов сразу — будущего и прошлого, дня до и дня после, избытка и недостатка, причины и эффекта. Взаимобратимости двух смыслов сразу, так, как они осуществляются в бесконечном тождестве, имеют одно следствие: оспаривание личной самоидентичности, утрату собственного имени, что и происходит постоянно с Алисой. Личная неопределенность является не сомнением, внешним по отношению к происходящему, а объективной структурой самого события, которое всегда движется в двух смыслах-направлениях сразу и разрывает на части следующего за ними субъекта.

Для тел и положений вещей существует только одно время — настоящее. Но они могут быть причиной особых вещей совершенно иной природы. Такие *эффекты* — не тела, они бестелесны. Они не являются физическими качествами, скорее, они — логические атрибуты. Они — не вещи или положения вещей, они — события. Нельзя сказать, что события существуют, скорее, они в чем-то содержатся, чему-то присущи. Это не существительные и не прилагательные, а глаголы. Они не то, что действует, и не то, что претерпевает действие. Они — результаты действий и страданий, нечто «бесстрастное» — бесстрастные результаты. Это — неопределенные формы глагола, неограниченный Эон, становление, бесконечно разделяющее себя на прошлое и будущее и избегающее настоящего.

Опираясь на идею становления, Делез говорит о двух образах времени, которые одновременно и дополняют друг друга, и взаимоисключают. С одной стороны, время — это живое настоящее тел, действующих и подвергающихся воздействию, — Хронос. Хронос — это настоящее, которое одно только и существует. Прошлое и будущее превращаются в два его ориентированных измерения, так что мы всегда движемся от прошлого к будущему, но лишь постольку, поскольку моменты настоящего следуют друг за другом внутри частных миров или частных систем. А с другой — это момент, бесконечно делимый на прошлое и будущее, на бестелесные эффекты, которые являются результатами действий и страданий тел — Эон. «Только настоящее существует во времени, собирает и поглощает прошлое и будущее. Но только прошлое и будущее присущи времени и бесконечно разделяют каждое настоящее. Нет трех последовательных измерений, есть лишь два одновременных прочтения времени»²¹.

Эон — это время, которому не нужно быть бесконечным, а только бесконечно делимым. Существует только прошлое и будущее, которые делят настоящее до бесконечности, каким бы ма-

лым оно ни было, вытягивая его вдоль своей пустой линии. Каждое настоящее делится на прошлое и будущее до бесконечности. Такое время — чистая прямая линия, две крайние точки которой непрерывно отдаляются друг от друга в прошлое и будущее. Для Хроноса настоящее — это все. Для Эона настоящее — это ничто, чистый математический момент, бытие разума, выражающее прошлое и будущее, на которые оно разделено. «Короче, *есть два времени: одно составлено только из сплетающихся настоящих, а другое постоянно разлагается на растянутые прошлые и будущие*»²². Хронос всегда имеет определенный вид, он либо активен, либо пассивен. Эон — вечный инфинитив, вечно нейтрален. Хронос цикличен, он измеряет движение тел и зависит от материи, которая ограничивает и заполняет его. Эон — чистая прямая линия на поверхности, бестелесная, безграничная, пустая форма времени, независимая от всякой материи, и представляет собой время событий-эффектов. Настоящее измеряет временное осуществление события, его вселение в *глубину* действующих тел и *воплощение в положении вещей*. Событие же как таковое в своей бесстрастности и световодозвуконепроницаемости не имеет настоящего, оно отступает и устремляется вперед в двух смыслах-направлениях сразу: что еще случится? что уже случилось? Чистое событие есть нечто, что только что случилось или вот-вот произойдет, но никогда не является тем, что происходит сейчас, никогда не бывает актуальной реальностью. Событие — это когда никто не умирает, а всегда либо только что умер, либо вот-вот умрет в пустом настоящем Эона, то есть в вечности. Прямая линия Эона прочерчивается случайной точкой, и на этой линии распределяются сингулярные точки каждого события, соотносясь со случайной точкой, которая заставляет их коммуницировать друг с другом и которая распространяет, растягивает их по всей линии. Каждое событие соотносится со всеми другими, и все вместе они формируют одно Событие — событие Эона, где они обладают вечной истиной. Хронос заполняется положениями вещей и движениями тел, которым он дает меру. Иначе обстоит дело с Эоном, который, будучи пустой и развернутой формой времени, делит до бесконечности то, что преследует его, никогда не находя в нем пристанища — Событие всех событий. Поэтому единство событий-эффектов резко отличается от единства телесных причин. Делез ссылается на физика Больцмана, который объяснял, что движение стрелы времени от прошлого к будущему происходит только в индивидуальных мирах или системах и только по отношению к настоящему,

заданному внутри таких систем. «Значит, для Вселенной в целом невозможно различить эти два направления времени, и то же самое относится к пространству: не существует ни выше, ни ниже»²³, то есть, поясняет Делез, нет ни высоты, ни глубины.

Делез сравнивает Эон с идеальным игроком, уникальным броском, от которого качественно отличаются все другие броски. Он играет по крайней мере на двух досках или на границе двух досок. Эон собирает вместе и распределяет по всей своей длине сингулярности, соответствующие обеим доскам-сериям, которые относятся друг к другу подобно небу и земле, предложениям и вещам, выражениям и поглощениям. Эон циркулирует по сериям, без конца разветвляя их. Благодаря ему одно и то же событие одновременно и выражается в предложении, и является атрибутом вещей.

Соприсутствие разных типов времени Делез демонстрирует на примере истории философии; «...философское время — это время всеобщего сосуществования, где «до» и «после» не исключаются, но *откладываются* друг на друга в стратиграфическом порядке. Это и есть бесконечное становление философии, которое пересекается с ее историей, но не совпадает с нею. Жизнь философов и наиболее внешние моменты их творчества подчиняются обычным законам временной последовательности; однако их имена сосуществуют между собой и блистают либо путеводными звездами, помогающими нам вновь и вновь проходить по составляющим концепта, либо направляющими ориентирами того или иного пласта или страницы; их свет не перестает доходить до нас, подобно свету угасших звезд, еще ярче, чем прежде. Философия — это становление, а не история, сосуществование планов, а не последовательность систем»²⁴. Проблема времени в истории науки второй половины XX века тоже становится актуальной. Во взаимодействии разных научных парадигм существенным является не их следование во времени в хронологическом порядке, а их сосуществование на равных, независимо от времени их исторической реализации. Другими словами, история науки начинает напоминать историю философии и историю культуры.

Для пояснения своей позиции Делез приводит цитату из Э.Брейя, который, по его мнению, дает прекрасную реконструкцию стоического мышления: «Когда скальпель рассекает плоть, одно тело сообщает другому не новое свойство, а новый атрибут — «быть порезанным». Этот *атрибут* не означает какого-либо реального *качества...*, наоборот, он всегда выражен глаголом, подразумевающим не бытие, а способ

бытия. ...Такой способ бытия находится где-то на грани, на поверхности того бытия, чья природа не способна к изменению. Фактически, этот способ не является чем-то активным или пассивным, ибо пассивность предполагала бы некую телесную природу, подвергающуюся воздействию. Это — чистый и простой результат, или эффект, которому нельзя придать какой-либо статус среди того, что обладает бытием... (Стоики радикально разводили) два среза бытия, чего до них еще никто не делал: с одной стороны реальное и действенное бытие, сила; с другой — срез фактов, резвящихся на поверхности бытия и образующих бесконечное множество бестелесных сущих»²⁵.

То, что мы имеем в виду, пишет Делез, под «расти», «уменьшаться», «краснеть», «зеленеть», «резать», «порезаться» и так далее, — это не тела в их смешении, которые задают количественные и качественные положения вещей — красноту железа, зеленость дерева; это нечто совсем другое. Это бестелесные события на поверхности, результаты смешения тел.

Делез принимает толкование причинной связи стоиками, которые расчленяют ее так, что она воссоздается в каждой из полученных частей, но не одинаково. Стоики соотносят причины с причинами и устанавливают связь между ними (судьба). С другой стороны, они прослеживают связи между эффектами. Однако эффекты никогда не бывают причинами друг друга, они — лишь квази-причины. Эффекты — не тела, они не являются ни физическими качествами, ни свойствами, их можно было бы назвать логическими и диалектическими атрибутами. Они — не вещи или положения вещей, а события. О них нельзя сказать, что они существуют. Скорее, они нечто такое, что в чем-то содержится или чему-то присуще, они — бесстрастные результаты, не живые настоящие, а неопределенные формы глагола, неограниченный Эон, становление. Стоики начинают с разбиения причинной связи, а не с различения видов причинности, как это делали Аристотель и Кант.

Для стоиков положения вещей, количества и качества — такие же сущие (или тела), как и субстанция, и противостоят сверх-бытию, бестелесному как несуществующей сущности. У стоиков высшим понятием выступает не Бытие, а *Нечто*, поскольку оно принадлежит бытию и небытию, существованию и присущности. По мнению Делеза, стоики, пересмотрев платонизм, совершили радикальный переворот. Если тела с их состояниями, количествами и качествами обладают всеми характеристиками субстанции, то это значит, что характеристики идеи, напротив, относятся к

другому плану, к бесстрастному сверхбытию — стерильному, бездействующему, находящемуся на поверхности вещей. Идеальное и бестелесное у стоиков может быть только эффектом.

Сократ спрашивает, можно ли утверждать, что для всего есть своя Идея, и для помоев, и для обрывков волос, и для грязи. У Платона в глубине вещей бушуют раздоры, пишет Делез, между копиями, которые подвергаются действию Идей, и симулякрами, которые такому воздействию не подвергаются. Стоики возвращают к поверхности все, что избегает действия Идеи, беспредельное возвращается. Неограниченное становление более не гул глубинных оснований, они выбираются на поверхность вещей и обретают бесстрастность. Это уже не симулякры, не имеющие основания и повсюду о себе намекающие, это — эффекты, понимаемые в причинном смысле. Стоики открыли поверхностные эффекты, самое потаенное становится самым явным. Становление само становится событием, идеальным и бестелесным. Бесконечно делимое событие всегда двойственно, в нем есть лишь то, что уже случилось или вот-вот случится, но не то, что происходит. Событие бесстрастно, оно ни активно, ни пассивно, оно, скорее, их общий результат (резать — быть порезанным). Оставаясь всегда только эффектами, друг для друга события могут быть лишь квази-причинами и вступать в квази-причинные обратимые отношения (рана и шрам).

Большое значение у Делеза имеет понятие поверхности. Задача философии — выведение глубины на поверхность. Самое глубокое — есть, вместе с тем, и самое непосредственное. То, что было глубиной, развернувшись, становится шириной. Неограниченное становление целиком удерживается в рамках этой вывернутой ширины. События, как и кристаллы, растут и становятся только на границах. Идя вдоль границы, огибая поверхность, мы переходим от тел к бестелесному. Делез вспоминает слова Поля Валери, его мудрую, как он считает, мысль: глубочайшее — это кожа. Событие происходит на поверхности, и чем плотнее оно окаймляет тела, тем более оно бестелесно. История учит нас, напоминает Делез, что у торных путей нет фундамента, а география показывает: только тонкий слой земли плодороден.

Для Делеза очень важна идея двойной причинности. В связи с этим он вспоминает позицию стоиков: события подчиняются двойной каузальности, с одной стороны, их причинами являются смеси тел, с другой — иные события же, которые можно назвать их квази-причинами. Двойную причинность можно понять и с точки зрения физики поверхностей. На поверхности жидкости события зависят и от межмолекулярных изменений как от своей реальной причины, и от вариаций поверхностного натяжения как от своей квази-причины.

В философии, социологии, истории науки конца века причинность является сложной проблемой. Выдвижение в истории науки на передний план научных революций, а вместе с тем увеличение роли культуры в интерпретациях научного знания существенно понизили, а потом и свели практически на нет интерес к внешней социальной детерминации развития научных идей. Между сосуществующими научными парадигмами устанавливаются не причинные, а диалогические отношения. Вместе с утверждением понятия события как основного при проведении исследований типа case studies и вместе с фиксированием внимания социологов на изучении работы отдельной лаборатории отношения между этими элементами научной деятельности становятся весьма неопределенными. Их нельзя назвать ни причинными, ни диалогическими. Дедуктивный ряд развития научных идей как особая форма взаимодействия тоже перестает быть непосредственным предметом исследования. На поверхности оказываются на первый взгляд хаотически, беспорядочно расположенные события, имеющие отношение или к конкретным ситуациям, связанным с какими-то научными достижениями, или с функционированием отдельной лаборатории научного сообщества, любого элемента социальной структуры науки²⁶. Проблема характера их взаимодействия, возможности (или невозможности) причинных отношений между ними стоит достаточно остро. Рассуждения Делеза о событиях на поверхности могут, как мне кажется, здесь помочь.

События-эффекты на поверхности, полагает Делез, обладают автономией, которая задается, во-первых, их отличием от причины, а во-вторых, их связью с квази-причиной: «...событие как таковое — то есть смысл — *отсылает к парадоксальному элементу, проникающему всюду как нонсенс или как случайная точка и действующему при этом, как квази-причина, обеспечивающая полную автономию эффекта*»²⁷.

Таким образом, квази-причину события-смысла Делез разъясняет через парадоксальный элемент и нонсенс. Следует, по-видимому, показать, что имеет в виду Делез под этими понятиями.

Нонсенс и парадоксальный элемент

Парадоксальный элемент, по словам Делеза, является одновременно и словом, и вещью, он — вечный двигатель, который пробегает разнородные серии, координирует их, заставляет резонировать и сходиться к одной точке, или, наоборот, расходиться и ветвиться на многие. Парадоксальный элемент связан одно-

временно с двумя сериями и обладает двумя сторонами, которые никогда не соединяются, не сливаются вместе, так как сам парадоксальный элемент никогда не бывает в состоянии равновесия к самому себе. Он является одновременно избытком и недостатком, пустым местом и сверхштатным объектом, эзотерическим словом и эзотерической вещью. Именно поэтому он всегда обозначается двумя способами. В одной серии слово = x , в другой — вещь = x . По словам Секста Эмпирика, стоики пользовались словом, лишенным значения — Блитури (звукоподражание, уподобленное звучанию лиры), и применяли его вместе с другим словом, Скиндапсос (обозначает машину или инструмент). *Ибо блитури был скиндапсосом, поймите.*

Слово, лишенное значения, иначе пустое слово, может быть обозначено любым эзотерическим словом (это, вещь, Снарк, Бармаглот и так далее). Эзотерические слова обладают двумя степенями, и им соответствуют две фигуры. В первом случае эзотерическое слово одновременно и говорит о чем-то, и высказывает смысл того, о чем говорит, то есть, высказывает свой собственный смысл. Это ненормально, так не может быть. Ведь нормальный закон для всех имен, наделенных смыслом, состоит как раз в том, что их смысл может быть обозначен только другим именем. Имя же, которое высказывает свой собственный смысл, может быть только нонсенсом. Во втором случае центральную роль играет слово-бумажник, двух слов не нужно. Источником альтернативы являются две части слова-бумажника (злопасный = злой-и-опасный или опасный-и-злой). Все слово целиком высказывает свой собственный смысл и поэтому является нонсенсом. Здесь нет согласия с другим нормальным законом имен, наделенных смыслом, который состоит в том, что их смысл не может задавать альтернативу, в которую они сами бы входили. У нонсенса две фигуры: одна соответствует регрессивному синтезу, другая — дизъюнктивному.

Между смыслом и нонсенсом существует определенного типа внутренняя связь, некий способ их соприсутствия, и этим, по словам Делеза, задается вся логика смысла. Между смыслом и нонсенсом существует некоторое специфическое отношение, которое не совпадает с отношением между истиной и ложью, то есть его не следует понимать просто как отношение взаимоисключения. В этом и состоит главная проблема логики смысла. Парадоксальный элемент — это нонсенс, представленный в двух приведенных выше фигурах. Однако, нормальные законы не обязательно противоречат этим двум фигурам. Скорее наоборот, данные фигуры подчиняют нормальные, наделенные смыслом слова этим законам, которые, однако, не приложимы к самим фигурам. Это связано с тезисом, который Делез постоянно отстаивает в разных

контекстах своих рассуждений: переход от условия к обусловленному бесплоден, если он совершается только с тем, чтобы помыслить условие в образе обусловленного как простую форму возможности. Нонсенс противоположен отсутствию смысла, а не самому смыслу, который производится им в избытке. Между ним и его продуктом никогда не бывает простого отношения исключения. Смысл принадлежит поверхностному эффекту, он неотделим от поверхности, он не принадлежит высоте или глубине. Поверхность — вот его измерение. Это не означает, однако, что смыслу недостает глубины или высоты. Скорее наоборот, высоте и глубине недостает поверхности, смысла, и они обладают им только благодаря «эффекту», предполагающему смысл.

Таким образом, то обстоятельство, что Делез сосредоточивает все элементы своей логики (смысл, нонсенс, сингулярности, парадоксальный элемент и так далее) на поверхности, совсем не означает отсутствия у него интереса к глубине, основаниям. Совсем наоборот, по мнению Делеза, — «философия заставляет говорить Бездну и отгадывает мистический язык ее ярости, бесформенности и слепоты»²⁸. Бездна — это тела, взятые в их недифференцированной глубине и беспорядочной пульсации. Глубина действует необычным образом: «посредством своей способности организовывать поверхности и сворачиваться внутри поверхностей»²⁹. Глубину или бездну Делез называет еще хаосом, для которого «характерно не столько отсутствие определенностей, сколько бесконечная скорость их возникновения и исчезновения; это не переход от одной неопределенности к другой, а, напротив, невозможность никакого соотношения между ними, так как одна возникает уже исчезающей, а другая исчезает едва наметившись. Хаос — это не инертно-стационарное состояние, не случайная смесь. Хаос хаотизирует, растворяет всякую консистенцию в бесконечности»³⁰. Извлекая глубину, хаос, бездну на поверхность, Делез стремится логически ее упорядочить. В самой логике смысла нет ни индивидуальностей, ни субъектов, ни объектов, но она их генерирует, формируя из них миры. Философия Делеза, в отличие от философии Платона, ориентирована не от индивидуального, множественного к единому, а наоборот, от безосновной глубины к индивидуальному. Отсюда возможность говорить о плюрализме постмодернистской философии Делеза.

Примечания

- 1 В этой статье я не буду специально анализировать ситуацию в философии, социологии, истории науки, я буду больше опираться на результаты моих прошлых исследований в этой области, на такие свои работы как: *Наука: история и историография*. Наука, М., 1987; *Конец века — конец науки?* Наука, М., 1992; Об особенностях анализа науки социологами в конце века я писала в статье: Конструирование научного знания как социальный процесс // *Философия науки*. Вып. 3, 1997, с. 110-128; а также в статье: Одна наука — один мир? // *Науковедение*. 2000. № 1. С. 128-144. В качестве исследования, где наиболее четко и последовательно проговариваются основные идеи микросоциологии конца века, я бы рекомендовала книгу: *Knorr-Cetina K.D. The Manufacture of Knowledge. An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*. N.Y., 1981, а также книгу, где отражена дискуссия сторонников и противников социологической интерпретации научного знания: *Scientific Rationality: the Sociological Turn*. Brown J.R., ed. — Dordrecht etc.: Reidel, 1984. Univ. of Western Ontario. Vol. 25. В русском переводе любопытна в этом отношении книга: *Малкей М. Наука и социология знания*. М., 1983.
- 2 Интересное исследование проведено С.С.Неретиной в области соотнесения идей средневековой философии и философии постмодернизма, как она представлена в работах: *Делеза Ж., Неретина С.С.* обосновывает тезис, что средневековое мышление можно рассматривать как стратегию мышления современного. См. в связи с этим ее работы: *Тропы и концепты*. М., 1999; *Средневековое мышление как стратегия мышления современного* // *Вопросы философии*. 1999. № 11. С. 122-150.
- 3 *Делез Ж.* Логика смысла. М.—Екатеринбург, 1998. С. 31.
- 4 Там же. С. 32.
- 5 *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? СПб., 1998. С. 40.
- 6 *Делез Ж.* Логика смысла. С. 37-38.
- 7 *Лакатос И.* Доказательства и опровержения // *Как доказываются теоремы*. М., 1967.
- 8 Там же. С. 59.
- 9 *Делез Ж.* Логика смысла. С. 167.
- 10 Я бы рекомендовала работы: *Библера В.С.* «От наукоучения к логике культуры». М., 1991; «На гранях логики культуры». М., 1997 и др.
- 11 *Делез Ж.* Логика смысла. С. 144.
- 12 *Делез Ж.* Логика смысла. С. 153-154.
- 13 Там же. С. 155.
- 14 *Борхес Х.Л.* Письмена Бога. М., 1992. С. 237.
- 15 *Делез Ж.* Логика смысла. С. 160.
- 16 *Библер В.С.* На гранях логики культуры. М., 1997. С. 430.
- 17 *Делез Ж.* Различие и повторение. СПб., 1998. С. 163.
- 18 Там же. С. 163.
- 19 Там же. С. 166.
- 20 *Делез Ж.* Логика смысла. С. 15.
- 21 Там же. С. 20.
- 22 Там же. С. 92.
- 23 *Больцман.* Лекции по теории газа. Berkeley, Calif., 1964.

-
- ²⁴ *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? С. 77-78.
- ²⁵ *Brehier E.* La Theorie des incorporels dans l'ancien stoicism. Paris, 1928. P. 11-13.
- ²⁶ Интересные соображения о динамике развития философских и социологических представлений о науке последних десятилетий предлагает И.Т.Касавин в книге «Миграция. Креативность. Текст». СПб., 1999. См. особенно с. 171-190.
- ²⁷ *Делез Ж.* Логика смысла. С. 134.
- ²⁸ Там же. С. 150.
- ²⁹ Там же. С. 171.
- ³⁰ *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? С. 57-58.