

## ЛИТЕРАТУРА

1. **Бодрийяр Ж.** *В тени молчаливого большинства, или Конец социального.* - Екатеринбург, 2000, 95 с.
2. **Бодрийяр Ж.** *Символический обмен и смерть.* - М.: Добросвет, 2000, 387 с.
3. **Делез Ж.** *Фуко.* - М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998.- 172 с.
4. **Липовецки Ж.** *Эра пустоты. Очерки современного индивидуализма.* - СПб.: Владимир Даль, 2001, 331 с.
5. **Фуко М.** *Слова и вещи.* - СПб.: А-сзб, 1994, 409 с.

*Денис Скопин (Нижний Новгород, Россия)*

### **ЧТО ТАКОЕ «ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ РАЗЛИЧИЕ» В ФИЛОСОФИИ ЖИЛЯ ДЕЛЕЗА?**

Тема различия, как она развивается у Делеза, представляет собой достаточно сложное теоретическое построение. Достаточно сказать, что даже в книге «Различие и повторение» эта тема, скорее, намечена в виде программы, которая только ожидает своего исполнения. Можно, однако, попытаться указать хотя бы на основные направления, в которых развивается делезовская мысль о различии. Французский мыслитель опровергает видение различия как отрицания, инаковости, речи-дополнения, специфического различия, различия в степени, различия в насыщенности. В этом отношении Делез, как и Хайдеггер, с которым он сближается во многих ключевых пунктах, предстает как критик предшествующей традиции.

Однако если хайдеггеровская «деструкция» предполагает целую стратегию возврата, «Schritt zuruck» от метафизики к до-парменидовской «физике», то критика Делеза, утверждавшего, что у него нет «никаких проблем с метафизикой», не предусматривает никакого «возвращения к истокам». Делез, в отличие от Хайдеггера не развязывает, а разрубает метафизические узлы, противопоставляя старым принципам новые. Опираясь как на предшественников - Ницше, Спинозу, Бергсона, так и на современников - Фуко, Клоссовски, Бланшо, он намечает «параллельную» историю философии, где фигурируют все «philosophes maudits» (проклятые философы) европейской истории. Подход Делеза глубоко позитивен и нов: утверждение здесь преобладает над отрицанием, и, более того, само предстает как отрицание старого.

Делез показывает, что различие всегда было представлено в перспективе тождества, и анализирует существующие трактовки различия на предмет их связи с определенными разновидностями тождества. Так,

Аристотель развивает «органическое» представление о различии. Органическое здесь понимается не в смысле биологическом и животном, а в смысле аполлоновском, как гармония греческого «ничего слишком»: именно поэтому аристотелевское различие является «точкой аккомодации глаза греков [...] той среды, которая утратила смысл дионисийских перемещений и метаморфоз» [3, с. 50]. В силу этого обстоятельства Аристотель определяет различие как «совершенное», но в то же время и «наибольшее». Он отделяет различие от искажения и от разнообразия. Тогда как искажение включает в себя два члена - искажаемое и искаженное, в разнообразии каждый из членов соотносится не с чем-то, а с самим собой. По Аристотелю, вещи различны из-за чего-то, то есть если они соотносятся с неким фоном. Так, виды различаются через род, а роды через «бытие по аналогии». Какое различие в таком случае будет наибольшим? Конечно, противопоставление. Противопоставление имеет место в родовой противоположности, то есть в специфическом различии (роды не противопоставляются между собой, их различие слишком велико, чтобы быть противоречием). Какое противопоставление следует считать наиболее совершенным, в соответствии с принципом органического представления? Опять это специфическое различие, которое не слишком велико, но и не слишком мало, как индивидуальное различие.

Однако специфическое различие является наибольшим только относительно. Противоречие, а равно родовое различие больше специфического. Наибольшим оно является только в перспективе тождества, относительно предполагаемой тождественности понятия. Специфическое различие вовсе не является общим понятием различия у Аристотеля, но частным моментом согласования различия с понятием. Это извечная путаница, длительное заблуждение философии: понятие самого различия, различия как такового здесь причислено к тождественности понятия (это одна из разновидностей тождества). Вместе с тем, различия между родами имеют иную природу, соотносясь с Бытием иначе, нежели специфические различия соотносятся с родом. Кажется, будто у видов и родов существует два разных принципа, разъединенных между собой. Не приближает ли это Аристотеля к тому, чтобы помыслить различие как таковое? В действительности, категориальное различие остается различием в «аристотелевском» смысле. Тождественное понятие остается. Но остается оно особым образом: Бытие по отношению к своим родам имеет не собирательный смысл, как роды по отношению к видам, а распределительный и иерархический. Связь, с помощью которой одна категория соотносится с Бытием не походит на ту, с помощью которой сообщается с Бытием иная категория. Однако, и в том, и в другом случае, эта связь внутренняя. Наличие такой связи у категорий означает наличие между ними *анalogии* (в своем отношении к Бытию они аналогичны, но не рав-

ны, как отношения видов к роду), хотя сам Аристотель в данном случае об аналогии не упоминает. Здесь опять наблюдается перенос понятия на различие как таковое, на этот раз посредством суждения: «аналогия в суждении является аналогом тождественности понятия» [3, с. 52].

Поэтому категориальное различие лишь с виду стоит ближе к различию как таковому, отличаясь от специфического различия только своим способом тождественности. Если специфическое различие непосредственно соотносится с чистым тождеством понятия в целом, то категориальное различие соотносится с «квазитождественностью» (то есть «почти тождественностью», которой является аналогия) наиболее общих понятий друг с другом. В целом, специфическое и категориальное различия предполагают друг друга. Нельзя сказать, что у них общая сущность. Однако наличие специфических различий мешает тому, чтобы роды соотносились с бытием как общим родом, требуя для них иной логики, иной процедуры различия. Соотношение этих двух типов различия обусловлено любой классификацией. Неоэволюционизм, где наибольшие общности называются «типами», повторяет жест Аристотеля, лишь замещая Бытие Природой. В обоих случаях различие предстает как понятие рефлексии, подвластное требованиям представления (тождественность понятия, оппозиция предикатов, аналогия в суждении, подобие в восприятии). Такое представление становится органическим, чересчур снисходительным и умиротворенным, переставая видеть игру различия за тождеством, в каком бы виде оно не представало.

Философией различия является и платонизм, но его различие отличается от аристотелевского. Хотя оно также остается внешним, оно есть *инаковость*. Следует отказаться от понимания различия у Платона в свете аристотелевской критики. Разделение у Платона не следует считать разделением рода на противоположные виды - приемом, которому, согласно Аристотелю, у Платона недостает основания (различаясь, вещи у Платона не соотносятся со своим «третьим»). В действительности, платоновское разделение не является противоположностью обобщения, не является спецификацией видов внутри рода. Задачей Платона не является обособление, вид и род для него по большей части неразличимы. В этом смысле платоновская селекция отличается от аристотелевской спецификации как в биологии «жордановское» отличается от «линнеевского». Задача Платона состоит в поиске идеи, которая находится целиком на одной стороне: другая сторона «породы», прошедшей через платоновскую сортировку, остается логически недифференцированной. Платона интересует «чистое» различие, а не опосредованное различие в понятии вообще: по выражению Делеза, Платон искал «чистое золото». Его метод различия есть метод испытания претендентов. Поэтому он является не противоречием, а «спором». Например, в «Политике» на за-

ние политика (того, кто умеет «пасти людей») претендуют торговцы, пахари, булочники и т. д. В ходе разделения ложные претенденты отсеиваются без выявления их *взаимных* различий.

Но что является критерием отбора, этого платоновского различия? Для этой цели Платон вводит миф. В том же «Политике» привлекается образ Бога, по степени приближенности к которому сравниваются претенденты на звание «пастыря людей». С виду принцип обоснования непричастен к спору, но на деле он ретроактивно вымышлен по образцу одного из претендентов, обеспечивая его превосходство. Платоновская диалектика трехчлена: непричастное (принцип обоснования, роль которого играет миф), причастное (качество, которым обладает претендент), участники. Эта триада воспроизводится многократно, и задачей платоновской диалектики является не обособление видов, а выстраивание рядов, в которых претенденты занимают места в зависимости от степени их соответствия оригиналу (настоящий претендент, его приближенные, мнимые претенденты, например софисты). Внутри таких рядов будет царить не отрицание, а иная процедура, хотя и сходная по своей роли с ролью отрицания в гегелевской диалектике. Речь здесь идет об «инаковости», а не об отрицании. Даже в платоновском понятии «не-бытие» «не» означает не отрицание, а нечто иное. Традиционно, понятие «не-бытия» либо отвергалось, как иллюзорное, либо определялось через отрицание. В действительности, не-бытие существует, но, в то же время, отрицательное иллюзорно.

В платоновой диалектике проблематизирующее является частью объекта, а не отрицанием. Платонизм, по мнению Делеза, выводит в качестве проблематизирующих инстанции задачи и вопроса, которые являются не отрицанием познания (вопрос и задача как не-знание), а, напротив, мыслятся утвердительно, как часть познания. Платонизм может представлять как философия отрицательного лишь с некоей точки зрения: в действительности, отрицательное есть только тень более глубокого принципа, различия как такового. Платонизм не доходит до мышления различия, ограничиваясь делением на «саму вещь» и ложные претенденты - «симулякры». Поэтому мышление различия как онтологического принципа совпадает с ницшеанской программой по «опрокидыванию платонизма» и проходит через утверждение прав симулякра, его «триумф» над оригиналом. В вечном возвращении отношения тождества предстают как иллюзия. Возвращение мыслится не как возвращение того же, что является, по мнению Ницше, слишком легкой идеей (он вкладывает ее в уста карлика), а как парадоксальное возвращение нетождественного, проходящее через различие.

Несколько иначе мыслится различие у Гегеля. Прежде всего, однако, следует уйти от антропологической и гуманистической трактовки Гегеля. Гегель, как онтологический мыслитель, полностью отказывается от

антропологии. Абсолютное знание не есть знание человека, а рефлексия Абсолюта в человеке. Критикуя внешнее различие, он пытается дойти до абсолютной тождественности положения и предполагаемого. Так, в «Феноменологии» он показывает, что различие между бытием и рефлексией, истиной и уверенностью, в-себе и для-себя суть моменты движения некоей диалектики, которая в конечном итоге снимает различие, либо оставляет его как мнимое. Впрочем, нельзя сказать, что это различие «снимается» или «остается». Сознание есть момент понятия, и внешнее различие рефлексии и бытия оказывается у Гегеля внутренним различием самого Бытия, которое мыслится, бытием, тождественным различию.

Эти аспекты гегельянства оцениваются Делезом позитивно. Философия Гегеля и философия Лейбница суть два кульминационных момента, где оргиастическое, дионисийское представление прорывается наружу через органическое видение различия. Речь идет о представлении различия в бесконечности, о неорганическом представлении различия как бесконечно большого (Гегель) или бесконечно малого (Лейбниц). Плотворность такого подхода объясняется тем, что большое и малое соотносятся не с Единым, а, прежде всего, с самим различием. Гегель определяет различие через противопоставление противоположностей, критикуя предшественников за то, что они не дошли до абсолютного максимума различия. Различие здесь - противоречие, а не «разность», и только при этом условии бытие тождественно различию. Вещь противоречит себе, обнаруживая свое различие с тем, что не является ей, со своим иным.

Однако путь Гегеля не ведет к различию как принципу, «за которым ничего нет, и который за всем», и не имеет такой цели. В случае Гегеля противоречие предстает оборотной стороной тождества. Здесь, как и в любой категориальной философии (например, у Аристотеля или Канта), различие является наибольшим именно по отношению к тождеству. Противоречие, по Гегелю, не направлено против тождества, скорее наоборот, его задача состоит в том, чтобы «вписать в существующее оба Нет *не*-противоречивости таким образом, чтобы при этом условии, при таком обосновании, одного тождества было достаточно, чтобы мыслить существующее как таковое» [3, с. 71]. Различие может пониматься как негативность, доведенная до противоречия, но это лишь один из возможных способов его представления, призрак или «эпифеномен», одна из точек зрения, воспринимающая различие в перспективе тождества. Здесь не тождество предстает как эффект различия, но напротив, различие изначально приписывается тождественности понятия.

В действительности, даже подобия, возникающие на различных линиях эволюции, например, глаз моллюска и глаз человека как аналогич-

ные формы, следует отнести на счет неподобия, «сбоя» в его непрерывной работе. Представление различия в бесконечности навязывает ложную альтернативу неразличимости и различия как отрицания, противоречия. В действительности, различие целиком и полностью является предметом утверждения. Но *утверждать* в данном случае совсем не означает *принимать*. «Да» и «нет» здесь как бы меняются местами. Необходимо различать, вслед за Ницше, «да» и «нет» Осла, и «да» и «нет» Диониса-Заратустры: утверждение Осла означает «нести», «принимать», навьючивать на себя какие бы то ни было ценности. Его отрицание - отрицание всего нового, отличающегося. С другой стороны, утверждение Заратустры означает «разгружать», а не «нести», его «да» совпадает с глубинным отрицанием - отрицанием всего, что не выдерживает испытания вечным возвращением.

В своей разработке темы различия, то есть при переходе от критики к позитивному изложению, Делез опирается на таких авторов как Бергсон и Ницше. Наибольшее значение для Делеза имеет философия Бергсона, который, по мнению Алена Бадью, явился учителем Делеза в еще большей степени, чем Спиноза. Заслуга Делеза состоит в том, что он осовременил бергсонизм, освободив это учение от остатков спиритуализма. Следует, однако, уяснить, что Делез использует особый метод интерпретации избранных им авторов: он не просто толкует автора, но выборочно развивает понятия, имплицитно присутствующие в его философии. Именно так Делез трактует бергсонизм, который становится, *volens nolens*, «философией различия». Различие являлось у Бергсона частью метода, позволяющего конкретизировать философское вопрошание, но оно никогда не мыслилось им в качестве «принципа, который за всем, и за которым ничего нет» [3, с. 47].

Согласно Делезу, две проблемы, онтологическая и методологическая, непрерывно отсылают друг к другу: проблема различий по природе (*les differences de nature*) и проблема природы различия (*la nature de la difference*). Делез обнаруживает их, в неразрывной связи и взаимопереходе, в бергсонизме, критикующем предшествующую традицию за невнимание к настоящим различиям по природе. Общие идеи, «роды» в большинстве случаев представляют обобщения разнородных фактов в утилитарных целях: к примеру, состояния, сгруппированные под словом «удовольствие» не имеют под собой ничего общего кроме того, что это состояния, к которым человек стремится. Отказавшись от общих идей, следует начать с рассмотрения различий по природе между вещами одного рода, выработать свое понятие для каждого предмета.

Существует два способа игнорировать различия по природе, заменяя их категорией рода. Эти способы, несмотря на свою непохожесть, совпадают в последней инстанции, отсылая, тот и другой, к пространству.

Так, метафизика заменяет различия по природе «различиями в интенсивности» (*les differences d'intensite*). Греческая метафизика, при всем неисчерпаемом богатстве своего содержания, воспринимает вещи как различия в насыщенности, как ступени разряженности между ничто и полным бытием. Ее особенностью является восприятие по преимуществу в их крайних формах, остальные же состояния менее важны, будучи для Платона или Аристотеля переходными. Понимание вещей как различий в интенсивности вызвано переносом идеи количества на идею качества. Например, полагая число 10, мы не вправе не полагать тем самым весь промежуток между десятью и нулем, числа 9, 8, 7, и т. д. Перенос такого восприятия на качество неправилен, но естествен для сознания.

Со своей стороны, современная наука, являясь в целом утилитарным проектом, подменяет различия в природе обычными различиями в степенях (*les differences de degre*). Ее представление о реальности механистично: она воспринимает реальность как математическую сумму множеств пространственных точек. Эти точки, во-первых, мельче, чем степени интенсивности в метафизике древних, а во-вторых, она полагает их равными, не отдавая преимущества началу и концу движения. Впрочем, речь идет о том же методе восприятия, который получает названия «кинематографического» (движение жизни как последовательность «кадров»).

В обоих случаях речь идет даже не о подмене, а о представлении различий так, что они появляются как различия в степенях или интенсивности. Речь идет о некоем типе опыта, который воспринимает все как готовые «продукты», как «результаты». Различия между вещами, действительно, являются различиями в степенях, если рассматривать их с определенной позиции, поскольку не существует такой реальности, на которую нельзя было бы иметь двух абсолютно противоположных точек зрения. Однако эти различия могут проявлять себя и как различия по природе, если то, что различается, воспринимается не как нечто ставшее, а как находящееся в постоянном становлении, ускользании. Следует воспринимать окружающее не как обладающие некоторыми признаками готовые вещи или группы вещей, а как проявление тенденции к усилению этих признаков. Становление первично по отношению к Бытию, и тенденция первична по отношению к вещи и ее видимым причинам (хотя причинность не отвергается, существуют более глубокие воздействия). К примеру, мозг человека и мозг животного могут предстать как различие в степени или различие по природе в зависимости от того, как их воспринимать - как продукт либо в их тенденции. Если наука рассматривает мозг животного и мозг человека как родственные феномены, различающиеся лишь степенью совершенства, то эволюционизм, уходя-

щий от «кинематографического» восприятия реальности, склонен трактовать их как подобные в силу случая точки на расходящихся линиях жизненного порыва. Разветвляясь, жизненный порыв прокладывает в материи три основных канала: растение, животное и человек, каждый из которых развивается в силу своей тенденции, отличной от прочих «по природе», и если мозг животного является сбоем в развитии линии, чьей тенденцией является инстинкт, то мозг человека предстает как феномен совершенно иного порядка, располагаясь на линии, чьей господствующей тенденцией является способность мышления.

Таким образом, все данное в опыте никогда не предстает в чистом виде, но существует в виде смесей: смеси закрытого и открытого, геометрического порядка и жизненного порядка, восприятия и аффекта, растительного и животного, и т. д. Любая смесь есть переплетение различающихся по природе «тенденций», с той оговоркой, что их различие не видно за состоянием вещей, оно скрыто от нас иллюзией различия в степени или интенсивности. Смесей всегда сложны, просты лишь тенденции. Выявление тенденций путем разложения смеси - первый шаг на пути к тому, чтобы помыслить различие как несводимое к степени, интенсивности, инаковости и противоречию. Однако в любой смеси тенденции не равнозначны, из двух тенденций одна является преобладающей. Только она по-настоящему чиста. Другая тенденция вмешивается, чтобы затруднить первую и мешать ей. Например, в поведении животных преобладающей тенденцией является инстинкт, в поведении человека - интеллект. Таким образом, в разделении тенденций - разделении, а не различии, *la division*, а не *la difference* - есть правая и левая половины.

Однако встает вопрос, по каким критериям разделять тенденции на основную и побочную. Метод различия кажется слабым силлогизмом, в котором недостает третьего члена. В действительности это не так. Различие по природе не проходит *между* тенденциями. Оно не является внешним. Например, «абстрактное» время у Бергсона является смесью двух различных по природе тенденций: пространства и длительности; само пространство, в свою очередь, также является смесью различных по природе материи и, опять-таки, длительности. Иначе говоря, длительность проступает в каждом разделении смеси. Но как определить длительность? При анализе всех определений длительности, данных Бергсоном, Делез обнаруживает, что ее единственной устойчивой характеристикой является следующая: длительность это то, что различается само с собой (*differe avec soi*). Длительность каждый раз проявляет себя как различие с собой, *различие по природе*. Так, интенсивность, будучи смесью, разделяется на две тенденции: чистое качество и экстенсивное количество; при этом чистое качество (или ощущение - на этот раз длительность предстает в этом своем аспекте), есть то, что меняет

собственную природу, различаясь с собой. Ощущение - всегда то, что меняет свою природу, а не величину. Таким образом, различие по природе перестает быть внешним, обретая субстанциальность и становясь «вещью», тенденцией. Поэтому различие по природе не находится «между» двух тенденций, но является одной из них. Разложение смеси дает не просто две различные по природе тенденции, но различие по природе как одну из двух тенденций. Таким образом, мы больше не испытываем необходимость по внешнему правилу для выбора положительной тенденции: длительность, открывающаяся каждый раз в одном из своих аспектов, всегда оказывается «справа». Такая многоаспектность длительности объясняется тем, что длительность различается сама с собой, ее существенное свойство состоит в том, чтобы представлять каждый раз иначе. Вместе с тем, одна и та же тенденция, в зависимости от характера смеси, может располагаться как справа, так и слева: например, в случае с животными интеллект затрудняет действие инстинкта, оказываясь побочной тенденцией; в случае же с человеком, наоборот, именно инстинкт затрудняет действие разумной способности, которая, являясь на этот раз выражением длительности, занимает место справа.

Поскольку различие как длительность не является внешним, его процедурой не может быть разделение, то есть отличие вовне, как это было в случае с разделением тенденций. Речь в данном случае идет о дифференциации, то есть различении с собой. Дифференциация - то, посредством чего различается тенденция, каковая есть, в отличие от смеси, нечто простое, неделимое, чистое. В биологическом плане дифференциация есть процесс осуществления жизни, которая порождает на расходящихся направлениях все новые творческие средства. Дифференциация свидетельствует о непредсказуемости появляющихся форм, выступая как альтернатива любой детерминации. При этом непредсказуемость понимается не как отступление от неких законов жизни, но в качестве самого закона. В то же время подобие форм на линиях эволюции свидетельствует о том, что реализующееся в ходе дифференциации есть, прежде всего, *различие с собой*, различие того же с тем же, что оно обладает в этом смысле некоей сущностью и тождественностью, сохраняющейся в ходе становления. Тем самым, похожесть двух форм объясняется тем, что они получены, и та и другая, за счет реализации различия как всеобщего продуктивного принципа.

Здесь становится заметной непохожесть данного метода различия на аристотелевскую спецификацию, а равно и на диалектику. Как уже говорилось, спецификация, а также диалектика в платоновском и гегелевском варианте суть методы, задействующие различие. Но если у Аристотеля продукты разделения являются составными частями верхнего уровня, двумя противоположными видами одного рода, то здесь, поскольку раз-

личие является «внутренним» и то, что различается, различается не с чем-то, а с собой, продукты различия, напротив, различаются по природе, они *разнородны*, и не соотносятся между собой как противоположные. Согласно такому взгляду, вселенная неизбежно предстает, вопреки последнему принципу Лейбница, как диссонанс, симфония несовпадений и несоответствий. Затем, если у Платона использование различия сопровождается обращением к конечности, роль которой играет идея блага (только благо ведет выбирающего, детерминирует его выбор), то в данном случае детерминация отсутствует, открывая путь к видению мира как места, где господствует возведенный в закон случай - мира, быть может, более жестокого, чем тот, что был увиден глазами классической философии. И, наконец, если у Гегеля вещь различается с собой потому, что она сначала отличается от всего, что не является ею (различие проходит через противоречие), то здесь вещь различается с собой *непосредственно*. Различие не доходит до противоречия, оно «меньше» него. Поэтому мышление без противоречия, целиком и полностью позитивное мышление через различие открывает для себя целостность всего сущего: мир предстает как лабиринтное множество головокружительной сложности, как «совокупность объектов, сложенных друг в друга» [4].

Дифференциация сама по себе есть творческая эволюция, процесс непрерывного порождения животных и растительных форм, демонстрация неисчерпаемой продуктивной способности органического мира. Но Бытие слепо в своей плодовитости, и его многообразные формы отнюдь не являются ступенями в реализации предустановленного плана. В последней инстанции такое становление вообще лишено какого-либо смысла. Ведь если бы у становления было некое конечное состояние, некая точка равновесия, то она была бы уже достигнута вследствие того, что у Ницше называется «бесконечностью прошедшего времени». Однако Делез, разворачивая, вслед за Бергсоном и Ницше, монументальную картину становящегося мира, далек от любых намеков на трагизм этой ситуации. Совсем напротив: не чуждый поэзии языческого пантеизма, он благословляет все существующее, принимая мир таким, каков он есть.

Однако дифференциация не является понятием различия как таковым, она есть лишь «процесс», реализация. Если бы дифференциация была конечной инстанцией, не было бы смысла вести речь о самом «понятии различия». В действительности, понятие лежит глубже, будучи тем, что дифференцируется, различается с собой. Различается же с собой, реализуясь, *виртуальное*. Виртуальное - центральное понятие делезовской философии, которое, однако, плохо понято как последователями Делеза, так и его критиками. Введение этой категории предполагает уточнение того, что есть виртуальное, его конкретизацию. Так, есть

два способа определять, что такое цвет. Можно определять «цвет» как род, объединяющий внутри себя желтый, красный, синий и другие оттенки. Но в этом случае, подводя их под понятие, мы как бы стираем у желтого его желтизну, у красного - красноту, у синего синеву, и так далее. Предмет и понятие здесь разделены, и различие между цветами остается внешним. С другой стороны, можно провести своего рода физический эксперимент, сделав так, чтобы цвета проходили через линзу, сводящую их в одной точке. Результатом такого сведения станет чистый белый свет. Цвета в этом случае перестают быть тем, что подведено под понятие, но становятся различием понятия с собой, степенями различия, а не различиями в степени. Хотя белый свет еще остается универсалией, но это универсалия конкретная, отличная от обобщающих универсалий. Вещи объединены не сходством, а своим различием, представляя как его степени.

Но все степени Различия не могли бы сосуществовать актуально. Поэтому по своему статусу внутреннее различие определено как то, что противопоставляется актуальному, а именно как Виртуальное. По той же причине Делез указывает на то, что Виртуальное, или «Целое» не может быть дано. Сосуществование степеней различия, понятие «Целого» или «Единого» имеет смысл только при условии, что оно не означает нечто актуальное, нечто данное. Именно поэтому Бадью говорить в порядке критики о непроницаемости категории виртуального. Здесь, действительно, происходит замена схематизма, свойственного традиционным философиям различия, непривычной описательностью, которая определяет предмет с разных сторон, но никогда не «заглядывает» в него. Однако таков смысл трансцендентального эмпиризма: объект философии не может быть калькирован с того, что дано в опыте.

Руководствуясь этим аргументом, следует отграничить виртуальное от возможного и неопределенного. Возможное является противоположностью реального, оно противостоит ему. Понятие возможного предусматривает одновременное существование нескольких возможностей, одна из которых входит в реальное, другие - нет (правило ограничения). Виртуальное же противопоставляется не реальному, а актуальному. Виртуальное не актуально, но реально. Кроме того, реализация возможного предусматривает похожесть реального на свою возможность, реальное создано по образу и подобию возможного (правило подобия). Но поскольку виртуальное есть чистое различие с собой, актуальное не походит на «свое» виртуальное. Актуализация всегда совпадает с процессом дифференциации, являясь расхождением, «разжатием» (*la detente*), когда степени перестают сосуществовать в виртуальном, будучи творчеством, а не ограничением. Трансцендентальный эмпиризм предпочитает виртуальное именно в силу его непохожести на свои «продукты».

Наконец, следует указать на определенность виртуального, его отчетливость. Если отграничение виртуального от возможного служило для отмежевания от платоновского миметического видения сущностей, иначе говоря, предохраняло Делеза от похожести пары «виртуальное» и «актуальное» на пару «идеальное» и «реальное», то отчетливость виртуального должна послужить для отмежевания той же пары «виртуальное» и «актуальное» от аристотелевской пары «материя» и «форма». Примером определенности виртуального является математическая задача. Нельзя сказать, что задача не определена: она определена не меньше, чем ее решение, и все ее элементы отчетливы. Единственное, чего ей не хватает - это решение-актуализация. Другой важнейшей характеристикой виртуального является его плюрализм: чистое различие, то, что различается по природе с самим собой, не может мыслиться иначе как множество.

Виртуальное актуализируется, образуя системы ускользания, где «различное соотносится с различным посредством самого различия» [3, с. 334]. Произведение современного искусства дает представление о головокружительном опыте подобных систем: мы не просто обнаруживаем множество точек зрения на произведение, но многообразие его смыслов, каждый из которых соответствует определенной точке зрения. Описание системы симулякра требует деликатности, поскольку важнейшее свойство различия состоит в том, что оно с трудом поддается объяснению, стремясь исчезнуть в поле репрезентации. Поэтому для описания Делез предлагает новые категории, непохожие на категории представления [3, с. 334].

Актуализируясь в подобных системах, различие как таковое беспрестанно возвращается в своих дифференциациях, в каждом из своих различий. Это означает, что различие подразумевает повторение, которое, будучи вторым онтологическим принципом, до неразличимости вкраплено в различие. Однако повторение в данном случае не будет воспроизведением, повторением того же, бесконечным обращением тождества в негативности, как это было у Гегеля. Различие будет возвращаться различаясь - каждый раз на новом уровне, иными способами, всегда иначе. С точки зрения репрезентации такое повторение выглядит парадоксально. Однако такая парадоксальность просто требует другой логики: внимательной к вещам, не попавшим в поле зрения классической философии.

## ЛИТЕРАТУРА

1. **Бадью А.** *Делез: шум Бытия*. Перевод с франц. и послесловие Д. А. Скопина. - М.: Прагматика культуры, Логос Аэтера, 2004, 184 с.
2. **Бергсон А.** *Творческая эволюция*. Перевод с франц. В. А. Фёровой, предисловие И. И. Бёауберг. - М., Канон-пресс, Кучково поле, 1998, 384 с.
3. **Делез Ж.** *Повторение и различие*. Перевод с франц. Н. Б. Маньковской и Э. П. Юровской. - С-Пб.: Петрополис, 1998, 384 с.

4. *L'abecedaire de Gilles Deleuze*. - Paris: Sodaperaga, 1996. Real. Pierre-Andre Boutang (видеоинтервью Делёза в 10 частях).
5. **Alliez E.** *Deleuze : philosophie virtuelle*. - P.: Ed. Synthelabo, 1996, 55 p.
6. **Alliez E.** *Sur le bergsonisme de Deleuze // Gilles Deleuze, une vie philosophique*. Sous la direction d'Eric Alliez. - P.: PUF, 1998, P. 243-265.
6. **Ansell-Pearson K.** *Germinal life : the difference and repetition of Deleuze*. - London: Routledge, 1999, 270 p.
7. **Deleuze G.** *Bergson // Deleuze G. L'île deserte et autre textes. Textes et entretiens 1954-1974*. - P.: Ed. de Minuit, 2002, p. 28-43.
8. **Deleuze G.** *Le bergsonisme*. - P.: PUF, 1991<sup>4</sup> (1 ed. 1966), 119 p.
9. **Deleuze G.** *La conception de la difference chez Bergson // Deleuze G. L'île deserte et autre textes. Textes et entretiens 1954-1974* - P.: Ed. de Minuit, 2002, P. 43-73.
10. **Foucault M.** *Theatrum philosophicum // Foucault M. Dits et écrits, 1954-1988, t. II, 1970-1975*. - Paris: Ed. de Minuit, p. 75-99.
11. **Zourabichvili F.** *Deleuze, une philosophie de l'événement*. - Paris: PUF, 1994, 128 p.
12. **Zourabichvili F.** *Le vocabulaire de Deleuze*. - P.: Ed. Ellipses, 2003, 96 p.

*Елена Солодкая (Киев)*

## ГЛОБАЛЬНЫЙ МИР VERSUS ВИРТУАЛЬНЫЙ ГОРОД

Говоря сегодня о феномене «города», трудно обойти вниманием слова П. Вайля, что современная Европа все более и более состоит не из стран, а из городов, и что этот новый феномен - скорее возврат старого, средневекового [1, с. 279].

Возвращение к принципам средневековой городской геополитики вряд ли можно назвать случайным. Прежде всего, пожалуй, потому, что «современная» Европа впервые заявила о себе как об особом мире, едином космосе, одной цивилизации, общеевропейской системе ценностей не просто в традиции Города, но в традиции во многом созданной непосредственно усилиями Средних веков, так называемой «великой эпохой стремительного развития городов», истоки которой относят к XII веку. К часу обнаружения своей «современности», то есть ко времени, когда образ античной древности обозначился уже не повседневным забвением ее, но пронзительным чувством дистанции и, как следствие, чувством «новизны» настоящего - «модерном», по выражению Дж. Вазари, самосознание европейской цивилизации уже вполне отчетливо определялось в терминах городской жизни. Возможно потому известная приверженность Ренессанса к миру Города, в своих бытовых формах осуществлявшегося как открытая манифестация городского пространства, никогда не исчерпывала европейской городской темы, впрочем, как и современный