
ИСТОРИЧНОСТЬ ПРЕДМЕТА НАУКИ В КОНТЕКСТЕ ПОСТМЕТАФИЗИКИ

Д.В. Мамченков

Кафедра онтологии и теории познания
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Макляя, 10/2, Москва, Россия, 117198

Один из ключевых вопросов современной науки — как определить предмет познания таким образом, чтобы он, не теряя своих основных характеристик, сохранял возможность развития. В статье рассматриваются ресурсы постметафизики применительно к решению проблемы историчности предмета науки.

Ключевые слова: предмет науки, постметафизика, постструктурализм, развитие.

Перед современной наукой все острее встает проблема историчности предмета познания. Большинство современных естественно-научных и гуманитарных дисциплин стремятся к тому, чтобы рассматривать свой предмет в динамике, эволюционно. Для многих очевидно, что исторический взгляд на свой предмет позволяет увидеть внутренние, существенные связи с другими предметными областями и тем самым с другими научными дисциплинами. На этот путь встали квантовая физика (объяснение структуры материи через «поколения» элементарных частиц, появившиеся в «кузнице» Большого взрыва), эволюционная химия, теория эволюции живых организмов, география, геология и т.д.

Однако на пути эволюционной науки стоит препятствие, преодолеть которое средствами классической логики и классической философии не представляется возможным. Речь идет о проблеме определения развивающегося предмета. Каким образом можно определять, то есть вводить в науку, тематизировать предмет так, чтобы он, сохраняя концептуальную строгость и четкость, не терял возможности развиваться, эволюционировать, быть историчным?

Именно в рамках постметафизики появляется надежда на то, что концептуальные средства постструктурализма обеспечат достаточную пластичность при определении предмета познания, сохранив возможность его развития.

Философия постструктурализма радикально переосмысливает соотношение аспектов тождества и развития в концептуализации предмета познания, перенося акцент с принципа тождественности на принцип различия. Собственно говоря, понятие различия (различания, *différance*) определяет парадигму нового мышления. В то же время философия, развивающаяся из принципа тождества, оценивается постструктуралистами как мышление, находящееся в плену мировоззренческих предубеждений и предубеждений, слепо заимствуемых из классической культуры. Эта «философия тождества» рассматривается как исходящая из принципиальной предпосылки открытости, объяснимости окружающего мира и человеческого сознания, основанной на «онто-тео-телео-фалло-фоно-лого-центризме» [1]. Само же

тождество предстает исключительно как симуляция: «Современный мир — это мир симулякров... Все тождества только симулированы, возникая как оптический «эффект» более глубокой игры — игры различия и повторения» [2. С. 9].

В противовес тождеству постмодернизм выстраивает свою философию, ориентируясь на принцип различия. Деррида переосмысливает понятие различия и даже меняет его грамматику: *différance*. Философия «различания» позволяет Деррида поставить множество вопросов и выявить множество проблем, скрытых в классическом понимании тождества. Во-первых, *différance* не просто помогает проводить различия между предметами, явлениями и понятиями, которые сохраняют свою идентичность. То, что для классической философии было фундировано самотождественностью вещи, у Деррида оказывается изначально пронизано именно различием. Самотождественность вещи оказывается не самодостаточным принципом, вещь определяется отношением к чему-то иному, хотя бы раздвоением себя для отношения к самому себе. Единство любого предмета фиксируется лишь постольку, поскольку он может быть отличен от других предметов, поэтому различие обуславливает возможность построения любой системы, любой связи элементов. Различие должно предшествовать любым элементам системы и развитию системы как таковой.

В то же время и субъект может быть определен только по отношению к различию, поскольку становится говорящим, высказывающимся субъектом только через отношение к системе различий, выраженных в языке. «Таким образом, он [Деррида] утверждает, что не существует чистого разума; основание «разумных истин» — не в способности разума а priori познавать вещи, но в отношении разума к этому первоначальному и последнему факту, то есть в том опыте, который разум имеет в отношении этого факта. Иными словами, основополагающим фактом является не тождество типа «я = я», а различие, потому что это отношение к иному» [3. С. 136].

Однако различие-различание в постметафизике необходимо отделять от представлений о категории различия и ее месте в метафизических конструкциях в классике. Деррида дистанцирует *différance* от различия, как оно представлено в гегелевской «Науке логики».

У Гегеля различие выступает одним из моментов на пути саморазвития понятия, который, конечно, не обладает первичностью (самостоятельностью) и неизбежно «доходит» до противоречия. Противоречие же оказывается подчинено власти рационального, самотождественного субъекта и поэтому всегда разрешается в основание, то есть превращается в утверждение, в новый тезис.

Как считает Деррида, основная заслуга Гегеля состоит в том, что он показал, что за любым тождеством скрывается различие. Даже в самом простом акте идентификации предмета с самим собой неизбежно должно присутствовать отношение. Это отношение сопоставляет предмет с самим собой, но для возможности осуществления данного сопоставления необходимо, чтобы предмет предстал как нечто иное по отношению к самому себе. Таким образом, Гегель открыл путь негативности, которая предшествует и поглощает любую позитивность, любую тождественность и идентичность.

Однако в то же время он «испугался» открытой им бездны негативности и тут же подчинил ее принципу утверждения, позитивности. «Называя неограниченность (*sans-reserve*) абсолютной растраты «абстрактной негативностью», Гегель торопится закрыть глаза на то, что он обнажил под видом негативности. Торопится к серьезности смысла и безопасности знания» [4. С. 328]. Он неправ в том, что оказался прав, что позволил разуму восторжествовать над негативом. Итак, Гегель подменяет подлинное, первоначальное различие таким различием, которое уже подчинено разуму, это различие уже потеряло всю свою продуктивность, силу и может лишь бессмысленно повторять игру рассудочных категорий. Деррида утверждает, что гегелевская логика всегда предполагает интерпретацию игры негативности, и только эта интерпретация может придать ей смысл.

Деррида же, напротив, стремится показать, что различие обладает собственной «силой», «запасом». «Великая революция состояла в том, чтобы (так и хочется сказать: попросту) принять негатив всерьез. Придать смысл его труду» [4. С. 327]. Только в этом случае может раскрыться все внутреннее содержание, присущее первоначальному различию. Эта изначальная сила совершенно не обязательно будет обладать смыслом, доступным разуму, напротив, смысл может проявиться лишь как часть игры негативности, сама же игра негативности не имеет смысла.

Нам же остается в ситуации этой бессмысленности только производить перетолкование гегелевского истолкования. Перетолкование будет симулированным повторением гегелевского дискурса логики тождества. Благодаря симуляции, не претендующий на захват смысла, мы обречем подлинную автономию, суверенность и господство.

Симуляция оказывается возможной посредством других, не подчиняющихся доминированию разума, средств: «смех, опьянение, жертвоприношение и поэзия, сам эротизм продолжают автономно существовать в запасе» [4. С. 329]. Эти экстатические средства дают возможность выйти из бессмысленного в своих поисках смысла круговращения гегелевских категорий. Только насмешливое перетолкование Гегеля открывает дискурс, дающий слово самой Негативности — непрерывному различию, то есть осуществляет «суверенное молчание».

Когда же мы хотим продолжить это перетолкование по отношению к развитию предмета познания науки, а не только продолжать игру различия, то мы осознаем два принципиальных момента. Во-первых, поскольку развитие безусловно предполагает преодоление момента самотождественной заостренности предмета, то, конечно, суверенное различие и безостановочная (бессмысленная) игра Негативности предоставляет гораздо больше возможностей для выхода из спокойствия тождества. Действительно, принимая Негативность всерьез, насмехаясь тем самым над устойчивостью категорий Гегеля, гораздо проще выбраться к иному, присутствующему в самой вещи. Суверенное различие — это непрерывное различие, которое открывает *имманентную связь определенной вещи с другими*, неопределенным множеством ее окружения.

Однако коль скоро был поставлен вопрос о мыслимости развития предмета науки, нужно вспомнить об еще одном существенном моменте. Развитие сущностно связано с движением к некоторой цели, направленным изменением, то есть предполагает некоторую квазителеологию и наличие смысла, пусть даже этот

смысл и порождается самим движением. Для Деррида же смысл — принципиальный враг, поскольку он неизбежно означает установление власти интерпретации рационального, самотождественного субъекта над живой Негативностью. Следовательно, поскольку мы стремимся найти подходящий путь концептуализации Развития, мы не можем полностью принять всю серьезность насмешки Деррида над Гегелем, не можем полностью отдаться стихии Негативности.

В то же время нужда Развития в нахождении смысла не означает реинкарнации абсолютного смысла абсолютной системы Гегеля. Необходимо обращение к смыслу в каждом акте осуществления развития, при каждом переходе к чему-то принципиально новому, поэтому *Différance* Ж. Деррида в его разлагающей тождество роли полностью нас устроить не может.

Жан-Люк Нанси также продолжает линию переосмысления традиционных представлений о различии и его роли в онтологической картине.

В своей книге «Бытие единичного множественного» он отстаивает положение о том, что бытие (имеющее смысл) может существовать только как «единичное множественное». Смысл этой формулировки состоит в указании на то, что принцип тождества не может рассматриваться как первичный и фундаментальный, как самообосновывающее основание бытия. Поэтому единичное не может существовать само по себе, без своей связи с другими единичными, — единичное множественное выступает как наипервичное по отношению ко всем единствам. «Не бытие сущего в начале, а потом сущее как одно-с-другим, но сущее — любое сущее — детерминировано в своем бытии как сущее одно-с-другим» [5. С. 60], — что означает, что не может быть изолированного, самостоятельного предмета, поскольку любой предмет должен, прежде всего, рассматриваться через свои отличия, то есть через отношения к другим: «сущность бытия существует только как со-сущность» [5. С. 58]. Однако эта со-сущность не должна восприниматься как нечто субстанциальное, обладающее собственной спецификой и автономным существованием, поскольку: «со-сущность означает сущностное разделение сущности, разделение в виде совокупности» [Там же]. Поэтому и бытие имеет смысл только как указание на сопричастие элементов этой множественности: «значит, не бытие сначала, а затем прибавление некоторого вместе, но это вместе в центре бытия... множественность сущего лежит в основании бытия» [там же] «единичное сущее — это терминологическое противоречие» [5. С. 31].

Таким образом, множественность становится первопринципом, придающим смысл отдельным существованиям: «у мира нет другого начала кроме единичной множественности начал... его единичность, его уникальность и целостность состоят в комбинаторике этой сетчатой множественности, не имеющей завершения» [5. С. 26]. Само единичное является вторичным, обусловленным бытием множественности: «выставляя себя как единичность, существование выставляет единичность бытия как такового в каждом сущем» [5. С. 39]. Так понимаемый мир может возникнуть только благодаря «раздвиганию»: «межсущее всех сущих, само по себе вовсе не являющееся сущим, не имеющее иного содержания, иного движения или иной конфигурации, кроме как конфигурации бытия-сущего всех сущих. Бытие, или между, разделяет единичности всех возникновений» [5. С. 38], что указывает на несубстанциональность этого бытия множественного: нет единого

принципа, который определял бы общность всех этих элементов, нет того отношения, в котором единичности оказывались бы связанными.

Имеет место лишь включенность единичностей в со-бытие. Принципиально важно это указание на место — как связь с пространственностью событий: события случаются не внутри вещей, но снаружи, в пространстве. Здесь «наружу есть внутрь, она есть опространствование рас-положения мира, она есть наша диспозиция и наша соявленность» [5. С. 32]. Такая диспозиция сохраняет подлинный смысл негативности — как разделяющей исток бытия. Поэтому пространство (понимаемое как граница, распределяющая единичности), обуславливающее встречу отдельных предметов, и наделяется характеристиками бытия. «Но я также не был бы человеком, если бы не имел «в себе» этой внеположенности в качестве квази-минеральности кости, иными словами, если бы я не был «телом», опространствованием всех прочих тел и «моего» тела во «мне». Единичность это всегда тело, и все тела являются единичностями (тела, их состояния, движения, трансформации)» [5. С. 40].

Однако возможность последовательного проведения представления о бытии единичном множественном является весьма сомнительной. Сама предпосылка предшествования «вместе» тому, что «вместе» практически недоступна для понимания и рационального осмысления. Нанси пытается показать первенство объединения перед самими элементами, притом что само это объединение не обладает какими-либо интегральными свойствами, а представляет принцип множественности, изначального различия. Мы же понимаем, что отличие требует конкретного отличия, то есть предметы не могут различаться как таковые, во всем, иначе это различие не может быть увидено, ибо бытие этого различия должно проявляться одним из определенных способов. Здесь же говорится об изначальном, то есть неопределенном, безразличном живому содержанию предмета различия. Нельзя сказать просто «другой», нужно сказать, в чем именно он другой. Нумерически другой предполагает наличие числового ряда; пространственно со-положенный — наличие пространственно-временных отношений. То есть должны быть или первичные отношения, в которые включаются единичности, но отношения конкретные, доступные нашему сознанию, или единичности, но единичности тоже «упругие», обладающие собственной жизнью — некоторого рода монады. Таким образом, предметы, определяющиеся через со-присутствие с другими, через первичность этого принципа «со-» вообще не могут стать достоянием нашего познания.

«Бытие единичное множественное» — это очередная попытка решения вопроса о первичности, об онтологическом и логическом превосходстве тождества или различия, в данном случае устанавливающая первенство различия по отношению к тождеству. Неудача этой попытки не может быть расценена как аргумент в пользу доминирования принципа тождества, поскольку в случае признания первенства тождества будет справедлива критика такого изолированного, мыслимого без другого, единства. Признание изначальности только единичности или только множественности лишь замыкает ход нашей мысли в круг. Одновременное признание изначальности единичности и множественности может дать развитие пониманию предметности.

Жиль Делез ставит задачу освободить понятия от доминирования субъекта (и, в конечном итоге, от доминирования тождества), показать, что понятия могут быть не просто совокупностью предикатов, но могут «жить собственной жизнью», то есть быть независимыми от субъекта. «Я составляю, переделываю и разрушаю свои понятия, исходя из подвижного горизонта, из всегда децентрированного центра» [2. С. 11], — данная возможность основывается на переосмыслении роли субъекта, способного менять горизонты — то есть за одним определением находить различные смыслы. Это в свою очередь обуславливается разрушением традиционного понимания субъекта: децентрацией. Постулируется, что субъект может быть сложен из множества точек, начал, взаимодействующих по принципу «параллельной архитектуры». Субъект, по Делезу, представляет собой всегда смещенную периферию, повторяющую и дифференцирующую это разнообразие точек.

Благодаря такому субъекту должен быть совершен переход к новому конструированию понятий: «ни эмпирические частности, ни абстрактное универсальное, а *Cogito* для распавшегося мыслящего субъекта (*moi*). Мы верим в мир, в котором индивидуации лишены персонификации» [Там же]. То есть не понятия связываются с конкретным объектом, как-то должны существовать «потерянные» индивидуации универсалий, не привязанные раз и навсегда к определенной вещи. Особенности должны приобрести доиндивидуальный характер: «великолепие «безличного» (*on*)» [Там же].

Для того чтобы ввести такие понятия, Делезу необходимо переосмыслить способ их определения, отождествления и различения. В первую очередь для этого нужно переосмыслить противостоящее и дополняющее различие понятие — понятие повторения. Повторение не есть общность. Любая смешивающая их формулировка ошибочна: например, когда мы говорим, что две вещи похожи как две капли воды, или когда устанавливаем, что «в науке есть лишь общее» и «в науке есть лишь повторяющееся». Различие между повторением и подобием, даже самым значительным, сущностно. Общность формируется из двух множеств: качественное множество подобного и количественное множество равноценного. Цикличность и равенство указывают именно на общность.

Основная характеристика принципа общности складывается из того, что одно понятие может быть заменено, замещено другими. Делез же формулирует задачу следующим образом: необходимо выработать такую концептуализацию, чтобы дистанцироваться от подобного понимания по отношению к повторению, поскольку мы должны получить возможность работать не просто с универсалиями, но другим способом познавать и вычленять свойства предметов. Обмен или замещение частного определяет наше поведение по отношению к общности, когда мы можем обменять — имеем дело с универсалией. Традиционно эмпиристы постулировали общую идею как частную, когда существовала возможность заменить ее другой конкретной идеей, которая могла бы быть хоть чем-то с ней сходна. С другой стороны, мы должны осознать, что повторение — возможное и обоснованное действие только по отношению к тому, что не может быть заменено, что является уникальным.

Если смотреть на повторение и как на особое действие, и как на специфическую точку зрения, то можно увидеть в нем особенности, которые нельзя ни заместить чем-то другим, ни обменять. Поэтому неправильно видеть в повторении простое событие в сознании человека, который говорит одно и то же. Повторения являются событиями в реальном мире: тот, кто их совершает, меняет и окружающую реальность, и, прежде всего, себя — герменевтический круг, где каждое повторение акта понимания обогащает и, следовательно, изменяет субъекта познания, которому приходится повторно обращаться к истолкованию текста.

Но такое понимание повторения как особого действия субъекта не будет законченным, если субъект сохранит свою целостность и непрерывность. В этом случае останется общая, универсальная точка зрения, которая будет стоять над всем живым опытом изменения субъекта, над действиями повторений. Субъект должен быть принципиально включен в цепь событий, во временность, должен потерять свою всеобщность и стать одним из событий — в каждый момент своим.

Это означает, что понимание предмета неизменно накладывает отпечаток и на субъект: если, «дав слово» незаменимым уникальным вещам, будет сохранено единство понимающего их субъекта, мы потеряем всю сущность их повторений. Поэтому и прежний субъект, как надъединичная универсалия, также должен быть разорван на множество рефлексивных актов, событий. Притом каждый из этих актов обладает всей целостностью, полнотой бытия и отражает все другие возможные проявления субъекта: «не праздник Федерации чувствует или представляет взятие Бастилии, но взятие Бастилии заранее празднует и повторяет все Федерации; так первая белая кувшинка Моне повторяет все остальные» [2. С. 14].

Делез стремится сделать из повторения даже нечто новое: соединить его с испытанием, отбором (отборочным испытанием); представить его высшим объектом воли и свободы. Так понимание воли раскрывается не как следование общему закону, а как преодоление этого закона, как борьба с внешней детерминацией.

Противопоставить повторение нравственному закону, приостановить им этику, сделать его мышлением по ту сторону добра и зла — одна из существенных задач Делеза. Повторение должно проявиться как логика единичного, особенного, как закон «частного мыслителя». «Кьеркегор и Ницше развивают оппозицию образа частного мыслителя, мыслителя-кометы, носителя повторения — образу официального профессора, узаконенного доктора, чья заемная речь опосредована; ее морализаторский источник — в общности понятий (Кьеркегор — против Гегеля, Ницше — против Канта и Гегеля)» [2. С. 19]. *В таком понимании повторения Делез действительно во многом следует тематизации этого понятия, введенной Сёреном Кьеркегором в произведении «Повторение».*

Кьеркегор делает акцент на различии «вспоминания» и «повторения». «Вспоминание и повторение — это одно и то же движение, только в разных направлениях: вспоминание — это повторение прошлого, тогда как подлинное повторение — это вспоминание будущего» [6. Р. 131]. Вспоминание, будучи обращением к прошлому (как прошлому), ничего не дает человеку, только может сделать его несчастным. Повторение же, даже обращаясь к уже прожитому, оживляет его, делает его актуальным и за счет этого придает ему новые смыслы. Это особое значение,

привносимое повторением, ясно и на простом примере, когда учитель говорит ученику: «второй раз я повторяю, что Ясперсен должен сидеть тихо» [6. Р. 150]; более рельефно эти смыслы открываются в сложных человеческих чувствах, которые описывает Кьеркегор: любовь, которая живет только воспоминаниями, замкнутая в себе, не может дать человеку всего того, что приносит любовь как постоянное обращение к подлинному объекту. Таким образом, «повторение — это полнота и серьезность существования» [6. Р. 133], здесь повторение открывает свою важность не только по отношению к человеку, но и в онтологическом аспекте: «если бы Бог не хотел повторения, мир бы не существовал... мир продолжается, поскольку мир — это повторение» [6. Р. 133]. Онтологическая значимость повторения может быть эксплицирована так, что повторение как событие дает вещам возможность самостоятельного существования. Если бы тождественность предметов обуславливалась только возможностью обратиться к их прошлому в некотором, пусть и божественном восприятии, то они потеряли бы и всю свою ценность, и существование. Напротив, самостоятельное поддержание существования вещей благодаря постоянному повторению события их появления, придает каждому их осуществлению упругость и уникальность.

Идентичность субъекта обуславливалась в мировоззрении классики возможностью обращения к самости — гомункулусу, успокаивающему: да, ты тот же. Делез стремится противопоставить повторение не только общим местам, данным нам привычкой, но всему тому, что предоставляет нам память. Привычка может достать нечто новое из повторения, которое мы воспринимаем извне. Мы согласуемся с привычкой только при условии, что внутри нас действует маленький созерцающий мыслящий субъект: именно он извлекает все то общее, что есть в псевдоповторениях частных случаев, и память обнаруживает здесь все частности, растворенные в общности. Однако память и привычка не могут спасти субъекта; в то же время у Ницше и Кьеркегора эти качества уступают место повторению как осуждению привычки и памяти.

Для классического мышления тождество субъекта формируется феноменально благодаря возможности вернуться к себе в прошлом, дать место в настоящем прошедшему акту рефлексии. Но, согласно Делезу, поскольку это лишь псевдоповторение, которое не может полностью возродить прошлого субъекта, а лишь симулирует его, оно должно уступить место современному субъекту-событию. Гомункулус должен осознать свою собственную бесосновность (эфемерность) и дать место бессознательной силе жизни, каждый момент учреждающей свою волю.

Повторение проявляется при переходе от одного порядка общностей к другому, появляясь благодаря именно этому переходу. Данный переход происходит так, как если бы повторение могло проступать каким-то образом между двумя общностями. Но тогда остается возможность принять различное по сущности за различие уровней. Поскольку общность предполагает и формирует только гипотетическое повторение: в том случае, если даны определенные условия, то... Это подразумевает, что в подобных целостностях всегда можно будет удерживать и отбирать тождественные факторы, фиксирующие бытие — самотождественность феномена. То есть общность так или иначе задается действиями субъекта, который указывает на необходимые ему факторы.

Но в этом случае нельзя понять, кто именно устанавливает повторение, что в этом повторении действительно является значимым. Повторение отсылает к особой силе, по сути отличной от общности, которой, для того чтобы проявиться, необходимо использовать искусственный переход от одного порядка общностей к другому. То есть повторение онтологически предшествует нашим актам разделения и отождествления, поэтому оно несет в себе «особую силу», оно обуславливает наше приравнивание. Повторение предшествует действиям субъекта.

Понятия могут относиться к каждой отдельной существующей вещи, обладая тем самым бесконечным содержанием. Бесконечное содержание понятий — по закону обратного отношения объема и содержания — коррелирует объема понятия, равного единице. При этом бесконечность содержания понятий должна полагаться как актуальная, а не как виртуальная или неопределенная. Именно при таком условии предикаты как моменты понятия могут сохраняться и воздействовать на субъект, к которому относятся. Такие предикаты могут не подчиняться воле гения, а могут существовать как самостоятельные события, каждое из которых бесконечно. В этой простой формуле заключается главная мысль, характеризующая повторение: повторение становится единичностью не как предел индивидуации универсалий, а как уникальность, содержащая бесконечное множество смыслов. Только единичный факт, рассмотренный как явление или событие некоторого предмета, может обладать полным существованием, в том числе оказывается способным к динамичному тождеству. В противном случае, когда имеется конечное количество предикатов, они относятся к множеству предметов, являясь не их качествами, а производением рассудка.

В то же время мы можем столкнуться с тем, что конкретизация понятия наталкивается на препятствия на уровне любого из своих определений и формирующих его предикатов. Так проявляется важнейшая характеристика предиката, формирующего определение, — сохраняя свою идентичность в понятии, он изменяется в вещах: «животное становится иным в человеке и лошади, человечестве, Петре и Павле» [2. С. 26]. Поэтому общие предикаты в вещах могут иметь свое специфическое значение, что делает содержание этих предикатов абсолютно беспредельным, так как, изменившись в вещи, предикат уже может связаться с совершенно иным понятием. Эта бесконечная размытость понятий обусловлена все тем же первопринципом различия, который устанавливает первенство различия в вещах. Сами понятия становятся бесконечно богатыми, поскольку в них уже предзаданы всевозможные индивидуации в предметах.

Таким образом, мы можем четко противопоставить два рассмотренных типа повторения. Первое — исходящее из классики — задается тождеством субъекта и служит его целям. Второе, наоборот, исходит из природы и само определяет возможность субъекта. Такое повторение оказывается способным к эволюции, динамике, сохраняя при этом свою уникальность. Это повторение может быть определено как неконцептуальное различие.

Благодаря данному пониманию мы видим, что проблема классической философии поставлена неверно, когда в фактах и вещах ищут критерий *principium individuationis*. Здесь же мы осознаем, что различие может быть внутренним и, тем не менее, не понятийным. Тогда встают два вопроса: каково понятие различия,

не сводимое к простому концептуальному различию, но требующее собственной Идеи как особенности в Идее? С другой стороны, какова сущность повторения, несводимая к неконцептуальному различию, несовпадающая с видимым характером объектов, представленных одним понятием, но, в свою очередь, свидетельствующая об особенности как силе Идеи?

Различие — состояние, в котором можно говорить об определении. Вся специфика «различия» выражается Делезом в примере, когда мы представляем себе вместо вещи, которая отличается от другой, некую вещь, которая отличается, но при этом то, от чего она отличается, не отличается от нее. Так, молния отличается от темного неба, но должна «тянуть» его за собой, как если бы отличалась от того, что неразлично. Различие — это то состояние, в котором возможно определение как одностороннее различение. В неоплатонизме, например, не-единое отличается от Единого, но не наоборот, поскольку не-единое отклоняется от Единого, отпадает от него, и, в то же время, форма отлична от материи, но не наоборот, ибо различие и состоит в форме.

Таким образом, любая вещь, чтобы получить индивидуацию, вынуждена отличаться от «фона», но без него она немыслима, поэтому и «тащит» его за собой. Различие возникает в тот момент, когда мысль фиксирует определение, а предмет обретает единство благодаря односторонней и точной связи с неопределенным. Мысль «проводит» различие, вроде бы пытаясь подчинить его рефлексии, но различие, тем не менее, сохраняет свое упорство, это некое «чудовище» — как чудовищно неопределенное, «размытые линии».

Делез пытается выразить эту нерелективную сущность различия, ставит задачу вырвать различие из его положения «проклятого», каким оно представляется в классической философии. «Не может ли различие стать гармоническим организмом и соотносить определение с другими определениями посредством формы, то есть соответствующего элемента органического представления?» [2. С. 46].

Он полагает, что если мы пытаемся сохранить сущность самого различия, не сводя ее к рефлексивности субъекта, то мы должны защитить его от гегелевского перерастания в противоречие. Так, различие, относящееся к сущности предмета, сразу подчиняется логике субъекта, поскольку как только оно осознано, оно сразу же оказывается ограниченным. Делез же стремится сохранить различие во всей его специфичности: «с точки зрения утверждения, отрицание не является противоположностью утверждения. Нет противостоит да, но не обозначает различие. Это означает, что различие лишь с виду обладает негативностью: „А не есть В“ не значит, что „А не есть не-В“, что бытие А есть не-бытие В, что А живет смертью В; суждение различия означает только, что А есть иное чем В» [3. С. 157]. Специфическое различие находит свою границу в универсумах, накладываемых субъектом, и становится противоречием. Еще сложнее дело обстоит с категориальными различиями, поскольку для них не существует большей категории.

Для того чтобы постичь бытие, оно должно быть однозначно. Мы можем познавать формально различные смыслы, которые при этом относятся к бытию как к единственному означаемому, обладающему онтологическим единством. Основной момент в этой однозначности состоит не в том, что бытие может выражаться одним смыслом. Главной характеристикой однозначности бытия будет то, что

оно выражается в одном и том же смысле во всех модальностях определенной индивидуации. Смысл бытия сохраняет свою тождественность во всех конкретных предметах, но сами эти предметы различаются, и бытие как раз и содержится в этом различии.

Возможны два способа осуществления этих различий, то есть выражений бытия — кочевой и оседлый. Оседлый осуществляется фиксированными и пропорциональными определениями, посредством которых бытие делится по требованиям представления. В кочевом же уже больше нет раздела распределяемого, но, скорее, распределение распределяющихся в пространстве, открытом и безграничном, во всяком случае, лишенном точных границ, все вещи распределяются в нем в однозначности простого присутствия (Единое).

Равное бытие присуще сразу всем вещам без посредника и опосредования, хотя вещи неравны в этом равном бытии. Поэтому Декомб, например, указывает: «Если целое является недостаточным, и поскольку вне всего нет ничего, то ситуация становится неразрешимой. Или, по крайней мере, она необъяснима в Диалектике, то есть в осмыслении диалектического тождества, которое льстит себя надеждой благодаря этому понятию тождества включить все в свое понятие целостности; все, включая и само ничто» [3. С. 111].

Таким образом, однозначность бытия означает также и равенство бытия. Однозначное Бытие — одновременно кочующее распределение и завершенная иерархия. «Ни активное, ни пассивное однозначное Бытие нейтрально» [7. С. 239].

Именно бытие и есть Различие в том смысле, в котором оно приписывает себе различие. Индивидуальность имеет место постольку, поскольку она отличается от других индивидуальностей, поэтому бытие состоит в различии между ними. Мы постигаем бытие вещей через универсальный принцип — принцип различия, таким образом, для нас вещь приобретает бытие лишь постольку, поскольку она отличается. Существовать — значит отличаться. Именно поэтому «для мысли путаница мира, вероятно, в первую очередь означает, что ни Единое, ни Множественное не могут послужить для него объяснением. Этот мир ни находится в движении, уловимом с помощью смысла (например, смысла Истории), ни пребывает в режиме устойчивой классификации возможного учета своих значимых частей» [8. С. 18].

Но при этом мы теряем свою однозначность в бытии, которое само перестает быть однозначным; мы сами (наша индивидуальность) становимся двусмысленными в бытии. Отдельные вещи сами по себе однозначны, но для их бытия-для-нас необходимо отличие, которое дается только через сравнение. Сравнение, сопоставление приносит в бытие многозначность.

Таким образом, Делез претендует на собственную коперниканскую революцию: смещение тождества с пьедестала первопринципа и учреждение различия на его место. Здесь уже бытие приобщается к становлению, тождество — к различному, множественному. Тождество оказывается вторичным принципом, который может вступить в силу только после работы различия. А различию открывается возможность обретения собственного понятия вместо удерживания в качестве понятия вообще, уже представленного как тождество.

«Вечным возвращением Ницше не хотел сказать ничего иного. Вечное возвращение не может означать возврата Тожественного, поскольку оно, напротив, предполагает мир (мир воли к власти), где все предшествующие тождества отменены и разрушены» [2. С. 60]. Возврат — это бытие, но только бытие становления. Возвращение устанавливает принцип тождественности — ведь возвращается одно и то же. Но этот принцип получает свою силу через различие — сам факт возвращения говорит о наличии различия, разрыва между тождествами, без которых тождество не стало бы известным. Такое тождество, произведенное различием, определяется как «повторение».

Возвращается не все, не одинаковое или предшествующее тождество вообще. Тем более, возвращается не части и элементы целого, одинакового. К возвращению способны только крайние формы, которые могут полностью исчерпать себя в каждом своем проявлении, где осуществляют свою тотальность. «Колесо в вечном возвращении — одновременно производство повторения исходя из различия и отбор различия исходя из повторения... нужен, напротив, близорукий или дальнорзоркий глаз, чтобы понятие приняло на себя все моменты: понятие теперь стало Всем, благословляет ли оно все свои части или раскол и несчастье частей отражаются на нем, чтобы получить своего рода отпущение» [2. С. 62].

Но для понимания дальнейшего развития движения разума в конкретном материале недостаточно первого принципа различия. Необходимо видеть, как понятие принимает на себя обличие тождества. Понятие должно следовать за рассудочным определением и принимает его форму от начала до конца, во всем его развитии. Определение призвано представить его как чистое различие, отнеся его к основанию, «по отношению к которому уже необязательно знать, находишься ли перед относительными минимумом или максимумом, перед большим или малым, перед началом или концом, поскольку они совпадают в основании как один и тот же тотальный момент» [Там же].

В «моменте тотальности» соединяются идеи тождества и различия, поскольку это апогей различия, поглощаемый тождеством, но с другой стороны — это переход к другому, отличному понятию, который является также моментом затухания и выработки различия, моментом исчезновения и появления. Понятие следует за определением — то есть определения первичны по отношению к понятию, сначала они проживают свою жизнь, свое становление. Путь утверждения (определения) понятия неизбежно проходит через пункты различия, экстремумы, только через эту борьбу возможно единство, тотальность.

Но эта тотальность не может подчинить «живое» различие, так как, не различаясь, сразу же уйдет в небытие. В классической философии дело обстоит с точностью наоборот: «Как у Платона, так и у Гегеля мысль предписывает Бытию деление, ассиметричное распределение своих форм, а мышление становится методическим прослеживанием этого распределения; даже Хайдеггер не свободен от оседлого номоса в той мере, в какой его Бытие, по сути, неоднозначно распределяется на фюзис и технэ... Всякий, кто мыслит категориями, тем самым утверждает, что «Бытие» говорится в нескольких смыслах («Бытие говорится согласно сути или существованию, как Идея или как симулякр и т.д.») [8. С. 45—46].

Формируя таким способом границы законченного представления, которое ограничивает содержание, придаваемое вещи родами и видами, мы получаем возможность вводить бесконечное в представление. Эта бесконечность содержания делает определяемое не зависимым от рода как определяемого и от вида как определяющего, удерживая в среднем термине и широкую универсальность, и специфические особенности.

Проблема наполнения понятия «живым» содержанием решается оргиастическим введением бесконечного содержания. Понятие получает возможность одновременно и включаться в родовидовую систематику, и выходить за ее рамки посредством сохранения неотрефлексированного остатка. Бесконечное содержание делает определение мыслимым и способным к развитию, поскольку различие предстает как оргиастическая репрезентация определения. Различие не содержится ни в объективной субстанции, ни в познающем субъекте, но свойственно бытию как таковому. Поэтому само бытие является приписыванием и принятием различий.

Такой взгляд на определение предмета через различие влечет необходимость переосмыслить и субъективность: «субъект не может более представлять себе собственную спонтанность иначе, чем спонтанность Другого, и этим в конечном счете, взывает к некой таинственной связности, которая исключает его собственную, а также связность мира и Бога. Вот Cogito распавшегося мыслящего субъекта: Мыслящий субъект в «Я мыслю» сущностно включает рецептивность интуиции, по отношению к которой Я — уже другой» [2. С. 81].

Речь идет о трансцендентальности апперцепции, определяющей только единство опыта, но неспособной пробиться к единству субъекта самого по себе. Сам же субъект определялся бы невозможной рациональной психологией. В опыте дается лишь множество фактов эмпирического Я и нет способа установить внутреннее и непосредственное их тождество. Я сводится не к внутренней сущности, а к отдельным проявлениям, событиям. Чтобы мыслить различающиеся повторения, оргиастически определенные предметы, сам субъект должен отказаться от тождества как своей субстанции, должен принять различие в саму свою суть.

Концептуализируя реальность, базирующуюся на различии, нужно всякую точку зрения сделать вещью или сделать вещь принадлежащей точке зрения. Также каждая вещь не должна быть самотождественной, но должна быть разделена различием, которое разрушало бы эту самотождественность предметов, причем предметы сами должны рассматриваться как некоторая субъективность. Действительно, Делез в вещи выделяет не существующую сущность, а акциденции, мимолетные формы ее явлений. «Необходимо, чтобы различие превратилось в стихию, высшее единство... каждая вещь, каждое существо должно видеть поглощение собственной идентичности различием, быть лишь различием среди различий» [2. С. 79], — так он превращает различие в еще одну субстанцию, пытается объяснить мир из единого принципа, формулирует новый тип монизма.

Рассмотрев ресурсы постметафизической мысли применительно к проблеме развития предмета познания, мы можем увидеть определенный параллелизм нау-

ки и философии в XX в. Стремление к эволюционному пониманию своего предмета в науке и стремление перестроить онтологию под знаменем Различия и Негативности могут быть поняты как общее движение мысли XX в. и современности к преодолению косности мышления и переоценке ценностей. Безусловно, это движение может быть не просто сонаправленным, но вполне в состоянии быть совместным. Для настоящей перестройки науки в эволюционном русле необходимо, чтобы постметафизика прочно вошла в основания науки. Необходима достаточно радикальная перестройка категориального аппарата науки (а также, конечно, и институциональной ее составляющей), ресурсы постметафизики могут рассматриваться как то средство, которое обеспечит данную перестройку.

Но этого, к сожалению, мало. «Различие» необходимо, чтобы начать эволюционный переворот, но его не достаточно, чтобы этот переворот закончить. Выработка концептуальных средств для окончательного закрепления эволюционной (развивающейся) парадигмы науки — дело будущего.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Деррида Ж.* О грамматологии. — М.: Ad Marginem, 2000.
- [2] *Делез Ж.* Различие и повторение. — СПб.: Петрополис, 1998.
- [3] *Декомб В.* Современная французская философия. — М.: Весь мир, 2000.
- [4] *Деррида Ж.* Письмо и различие. — СПб.: Академический проект, 2000.
- [5] *Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное. — Мн.: Логвинов, 2004.
- [6] *Kierkegaard S.* Fear and Trembling; Repetition. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1983.
- [7] *Делез Ж.* Логика смысла. — М.; Екатеринбург: Раритет: Деловая кн., 1998.
- [8] *Бадью А.* Делез. Шум бытия. — М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», Логос-Альтера, 2004.

HISTORICITY OF THE SUBJECT-MATTER OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE IN THE CONTEXT OF POSTMETAPHYSICS

D.V. Mamchenkov

Department of Ontology and Epistemology
Faculty of Humanities and Social Sciences
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklay St., 10/2, Moscow, Russia, 117198

One of key issues of the contemporary science — how to identify the subject of knowledge, so that he, without losing their essential characteristics, retained the possibility of development. The article deals with the capacity of postmetaphysical approaches to solving the problem of historicity of the subject of the knowledge of science.

Key words: the subject-matter of knowledge, postmetaphysics, poststructuralism, development.

REFERENCES

- [1] Derrida J. *O grammatologii* (Of Grammatology). Moscow: Ad Marginem, 2000.
- [2] Deleuze G. *Razlichie i povtorenie* (Difference and Repetition). Saint Petersburg: Petropolis, 1998.
- [3] Descombes V. *Sovremennaia frantsuzskaia filosofii* (Modern French Philosophy). Moscow: Ves' mir, 2000.
- [4] Derrida J. *Pis'mo i razlichie* (Writing and Difference). Saint Petersburg: Akademicheskii proekt, 2000.
- [5] Nancy J-L. *Bytie edinichnoe mnozhestvennoe* (Being Singular Plural). Minsk: Logvinov, 2004.
- [6] Kierkegaard S. *Fear and Trembling; Repetition*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1983.
- [7] Deleuze G. *Logika smysla* (The Logic of Sense). Moscow, Ekaterinburg: Raritet: Delovaia kn., 1998.
- [8] Badiou A. *Deleuze. Shum bytiia* (Deleuze: The Clamor of Being). Moscow: Fond nauchnykh issledovaniy "Pragmatika kul'tury", Logos-Al'tera, 2004.