

ФИЛОСОФИЯ ПОСТМОДЕРНИЗМА

Т.А. Кузьмина

ФИЛОСОФИЯ ПОСТМОДЕРНИЗМА КАК КУЛЬТУРНЫЙ СИМПТОМ

Аннотация. В данной статье мы остановимся на некоторых идеях Ж. Делёза и Ф. Гваттари, изложенных ими в основном в их последних, совместно написанных работах. Выбор обусловлен в первую очередь тем, что в этих произведениях наиболее отчетливо видна сугубо философская основа их позиции (Делёз, по оценке некоторых исследователей, является наиболее метафизичным из всех постмодернистов).

Ключевые слова: философия, постмодернизм, культура, мышление, трансценденция, человек, витальность, человеческое, искусство, множественность.

Н и одно новое философское направление не обходится при своем вхождении в общее пространство культуры без критики предшественников или господствующих в данное время школ. В случае с постмодернизмом ситуация была во многом иная, если не исключительная. Критика оказывается настолько радикальной, что в пору говорить не столько об отказе от устоявшихся представлений современной эпохи, что в общем-то «нормально» при смене времен, сколько о сломе глубинных оснований западной культуры в целом. Утверждения о том, что с приходом постмодернизма уже нельзя думать так, как думали; философствовать так, как философствовали; жить так, как жили; писать так, как писали; заниматься искусством, наукой, политикой так, как раньше это делалось и т.д., настойчиво, и не безуспешно, внедряются в сознание интеллектуальной элиты. На место прежних «традиционных» императивов действия и мышления ставятся новые, звучащие, пожалуй, более властно и категорично, чем прежние «предписания». В общем, отряхнуть с ног прах старого мира надлежит решительно и без сожаления. Заявка, как видим, вселенская, предполагающая пересмотр всего строя «старых» мировоззренческих установок. Главной мишенью постмодернистской критики становится понятие трансцендентности, на котором зиждется весь остов западной философии, а в конечном счете и культуры в целом. Содержание этого понятия вкратце можно передать следующим образом. Трансценденция, как средоточие

мышления, социального устройства, познания, морали, искусства и т.д., есть ориентация на некий всеопределяющий центр, объединяющий эмпирически разрозненные явления, задающий меру и смысл происходящего, выявляющий конечную цель и назначение человеческой жизни. Это инстанция судящая и оценивающая, направляющая и означающая, задающая порядок и обосновывающая его правомочность. Это то, что обеспечивает и задает не просто истину, красоту и добро, но и их глубинное единство и непреходящую ценность. Это, наконец, символ самого сокровенного и высокого в человеке, то вечное и неизменное, благодаря которому существует и сохраняется стихийно-естественная жизнь.

Все это и оспаривается в постмодернизме. Для него трансценденция — это прежде всего предзаданность, не позволяющая родиться новому, порядок, навязываемый извне и жестко детерминирующий человека. В социокультурном плане трансценденция всегда знак подавления, насилия, регламентации, угнетения, подчинения, деспотизма, короче — власти. Олицетворением последней является фигура отца-деспота, будь то отец в семье или мифический отец монотеистических религий, любой правитель и любой социальный институт, вообще всякий авторитет, авторитет как таковой. С этой точки зрения вся социальная и культурная жизнь оценивается не иначе как культурализм и морализм и потому только, что она ориентирована на трансценденцию как на порядок, стоящий «над» и «вне» жизни, как нечто «дополнительное» к ее спон-

танному и автономному течению и вследствие этого навязывающее ей нужное власти (во всей ее многоликости) «оформление» и направление. Цель философии — повсюду искать следы трансценденции и стирать их. На место трансценденции должна быть поставлена *имманенция* — то, что не нуждается ни в каком «дополнительном» измерении, чтобы быть, ни в чем, что заранее определено, предзаданно в любой форме, будь то предсуществующая основа или будущая цель. На место субстанции, задающей характеристики своим атрибутам и модусам, встает *становление* с его непредзаданными, случайными и непрерывными вариациями.

Становление понимается по принципу противопоставления понятию трансценденции. Прежде всего у становления нет ничего изначального. Вопрос — какова его основа — неправилен. Оно безосновно в смысле отсутствия чего-то сколько-нибудь определенного, данного или субстанционального, из чего бы исходило становление. Некорректны и вопросы о том, к чему идет, куда направлено, у него нет ни начала, ни конца, оно всегда — *середина*. У становления нет ни «*содержания*», как чего-то фиксированного, что бы оно хотело сохранить, ни «*формы*», которой бы оно сохранялось. Нет и закона становления (хотя есть некоторые «правила», о чем скажем позже). А есть *интенсивности*, ее степени и поля; *движения*, их скорости и планы; *линии*, их направления и *карты*. В становлении мы имеем дело с постоянными вариациями и случайными соединениями не по принципу сходства природы или какой-либо родственности, а по принципу простой *смежности*. Другими словами, в становлении нет преемственности или наследования, а есть *альянс*, ситуационный союз, ибо тут речь идет о соединении разного (даже разнородного) и многого, т.е. о множестве и *множественности*.

Концепция становления изменяет и понимание единства, которое в предшествующей философии мыслилось исходя из субстанциональной основы. Теперь это соединение по принципу *сборки*, не определяемой никакой «сущностью» или одинаковой природой соединяемых частей, между последними нет и никакой аналогии, соединяемое всегда случайно и даже в ряде случаев «противоестественно». Но именно поэтому возможны бесконечные вариации, постоянное возникновение *иного*, не несущего в себе никаких следов предшествующего состояния, ничего, что задавало бы его свойства, будь то — Бог, материя,

разум, культура, государство, общество, господа или угнетенные, семья или отдельный человек. Но также именно потому, что такие альянсы не институализированы и никем не регламентированы, они есть способ «*ускользания*», как говорят Делёз и Гваттари, от власти. Власть — это многоликое, опасное и коварное чудовище, сидящее не только в социальных институтах и культурных механизмах, в наших идеалах, ценностях, в нашем «великом» и «высоком», но и внутри каждого человека, который угнетаем и насильственно нормирован, но в то же время и сам в ряде случаев является источником подавления. Отсюда, опознавать власть во всех ее обликах — одно из важнейших дел философии. А также и каждого человека. Один из многих императивов, сформулированных авторами, звучит так — не выращивайте в себе генерала! Неслучайно поэтому Фуко в предисловии к американскому изданию «Капитализма и шизофрении» назвал это произведение книгой по этике, книгой, которая учит опознавать фашизм (как универсальный образчик власти и угнетения) и вне, и внутри человека.

Вроде бы некорректно, следуя «духу» постмодернистской философии, ставить вопрос — *что же «становится»*, какая реальность стоит за ее выкладками. И тем не менее вопрос этот ставить приходится, чтобы понять как ее «дух» в целом, так и исток ее отдельных концептов. Благо, сторонники этой философии сами говорят об этом прямо и открыто. Противоречие здесь оказывается извинительным и плодотворным. Более того, вопреки решительному отрицанию в постмодернизме любой устойчивой конструкции, он предстает как тщательно выверенная и следующая своей логике философская система со своим все определяющим и задающим «центром». Таким теоретико-методологическим «центром» и является концепт становления, во всем противостоящий, как мы видели, понятию трансценденции.

Становление становится синонимом утверждения жизни. Европейская же философия, начиная практически со времен ее возникновения в Греции, а точнее с Сократа и Платона, обвиняется современными философами, так или иначе разделяющими дух постмодернизма, в том, что она настойчиво и последовательно покушается на жизнь. В этом она наследует Ницше, впервые выдвинувшего такое обвинение. Согласно ему, Европа демонстрирует повсеместно свою «усталость» и «слабость», и она не могла не

«одряхлеть», отказавшись от жизни (и от воли к жизни) в пользу трансцендентного мира. Ницше же предпринял и попытку вывести все возможные следствия для культуры при отказе от трансцендентного мира. Ницшевский демонтаж получил емкое наименование события «смерти Бога». Но если для Ницше это событие несло в себе трагедийный экзистенциальный смысл, ибо связь с прежней культурой была все еще слишком глубокой и отказ от нее означал рвать по живому, то у его идейных последователей вызывает лишь недоумение тот факт, почему все еще продолжают разговоры на эту тему (Делёз и Гваттари)¹. Реакция Фуко на это «событие» более жесткая и определяется им самим не иначе как смех, ибо как можно, по его мнению, говорить о смерти того, кто никогда не существовал. Теперь задача видится в том, чтобы навсегда избавиться от этой вредной иллюзии, все еще живущей и время от времени воскрешающейся (и воскрешаемой — властью), диагностировать ее формы, опознать возможные очаги ее возникновения и блокировать возобновление.

Ницше, заявив об отказе от трансцендентного (потустороннего, истинного, высшего, разумного и т.п.) мира во имя жизни, указал и на то, на что должен ориентироваться философ в своих исследованиях. Это в его глазах только и заслуживало названия реальности в отличие от иллюзорного основания (т.е. по сути фикции), на котором стояло здание всей прежней философии. Им подразумевался особый тип витальности, проявлением которой и была воля. Это также было воспринято современной философией, развившей возможности такой позиции, связавшей ее не только с новыми, уже присутствующими тенденциями в современной культуре (искусстве, гуманитарных и естественных науках, литературе и т.д.), но и попытавшейся предугадать образ некоего нового, «грядущего мира». В этом Делёз и Гваттари также идут за Ницше. Философ, по их мнению, если и не может создать «новый мир», то вызывать к нему, способствовать его зарождению, должен.

Новый тип витальности, о котором вслед за Ницше говорят Делёз и Гваттари, не следует наделять какими бы то ни было антропоморфными чертами. Эта жизненная реальность не должна мыслиться по аналогии с человеком (хотя сам

термин «аналогия» здесь условен, поскольку любая процедура установления подобий в конечном счете возвращает нас к субстанциализму и потому неприемлема и считается ложной), а наоборот — человек должен мыслиться, исходя из нее. Речь идет о космических и, как подчеркивается, нечеловеческих силах. Человек же, как говорит Фуко, — это недавнее изобретение европейской культуры². Антропоморфизация мира исказила и понимание мира и понимание человека. Делёз и Гваттари заявляют о равнообъемности и равнопротяженности человека и природы³. Это значит, прежде всего, что человек никак не выделен из мира, не занимает в нем никакого привилегированного положения, а уж тем более не может ни в какой форме поставить его себе на службу. За этой реальностью человек может только *следовать*, оставив свои, унаследованные от предшествующей культуры, претензии на автономность, разумность и господство над миром. Отсюда — решительный демонтаж понятий субъекта, Я и человека. Принцип равнообъемности и равнозначности природы и человека в корне подрывает прежнее убеждение в нередуцируемости человеческого порядка, которое оценивается теперь не иначе, как неоправданное самомнение человеческой самости.

Становление, предполагает и пересмотр понятия Разума, в первую очередь его познавательных возможностей. Применительно к становлению нельзя говорить о субъекте, тем более антропоморфном, как это имеет место в европейской рационалистической философии, нельзя говорить и об объекте, так как становление избегает каких бы то ни было форм «отражения» и представления, понятийных или чувственных. Становление — немислимый и непредставимый предел, «дорепрезентативное поле»⁴, по отношению к которому эти категории не работают. Человек — не субъект становления, так как он не может задавать его движение, а само становление — не объект, ибо оно не есть предмет, на который можно было бы указать. Поскольку становление — это не становление чего-то, а *чистое* становление. Поэтому все ее «выражения» и «проявления» абстрактны, ибо лишены всякой содержательности в смысле чего-то определившего, опредмеченного или объ-

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб: Алетейя, 1998. С. 120.

² Фуко М. Слова и вещи. М.: Прогресс, 1977. С. 487.

³ Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. Екатеринбург: У-Фактория, 2008. С. 96, 173.

⁴ Там же. С. 472.

ективированного, если воспользоваться языком предшествующей философии. Но они тем не менее реальны в самом глубоком философском смысле, это сама «плоть», жизнь, «трепещущее сердце реальности», самовыражающееся и чувствующее одновременно, мимолетное в своих случайных оформлениях, но постоянное в бесконечном движении.

Становление — всегда во плоти, хотя и не равно отдельным вещам. Это материалистическая позиция, но не натуралистическая, это эмпиризм, но не вульгарно-обыденный. Поэтому Делёз и Гваттари считают возможным представить свой анализ как материалистический и, как ни неожиданно это звучит, трансцендентальный одновременно⁵, поскольку его цель вычленил нечто (*событие*), что не совпадает ни с физическими отношениями вещей или психологическим состоянием людей, ни с чем-то идеальным (от которого прямой путь к трансценденции). Нечто, «парящее над всяким опытом, как и всяким состоянием вещей»⁶, но остающееся тем не менее имманентным, не зависимым от каких бы то ни было внеопытных «дополнительных» детерминаций.

Применительно к становлению нельзя говорить о законах, можно говорить лишь о машинах, причем об абстрактных, но в то же время и реальных, *машинах*. Машинах, обеспечивающих продолжение процесса, возникновение новых форм, различные альянсы, соединение разнородного и, наконец, существование *множественности*.

Понятие множественности, а скорее концепт, как предпочитают говорить Делёз и Гваттари, множественности, (и тут отмежевываясь от критикуемой им философской традиции), очень важно для этих мыслителей. Оно во многом определяет и объединяет в предшествующего себе все особенности их философии. Множественность — это отрицание всякой унификации и единообразия, а как следствие — условие для создания новых союзов, разнородных, но неподконтрольных и свободных групп и сообществ, избегающих властного нормирования. Множественность — это *ризомы*, т.е. некая органическая целостность, которая, в отличие от *дерева*, живет без центрального ствола и корня, объединяя на равных разные «корешки», не обладает никакой иерархизированной структурой, не испытывая при этом признаков распада

и диссоциации. В социальном плане это группа (и прежде всего группа революционная), возникшая в определенных условиях и прекращающая свое существование, если изменились условия, в которых она возникла (но это не значит, что условия и обстоятельства ее появления породили эту группу).

Множественное, наконец, не есть результат эволюции, закономерного развития и необходимого разворачивания чего-то имплицитно существующего «внутри» вещей и явлений, а, как правило, случайное объединение, сборки разнородного (скажем, лошадь — человек — копьё или оса — орхидея). В каком-то смысле к сборкам можно применить термин «сиротское» (относимый Делёзом и Гваттари к бессознательному): у них нет «отца» как порождающего их творца-субъекта. Они не могут рассматриваться как прямое следствие, или наследие, преемственность, сохранение и развитие некоего предшествующего состояния. Они спонтанны и ситуационны. Вопрос о причинности в любой ее форме замещается выяснением того, как *работают* абстрактные машины, какие альянсы и сборки создаются, какие линии и карты становления чертятся в каждом отдельном случае, какие конкретные события (*этовости, сингулярности, индивидуации*) имеют место и т.д.. Философ и художник в этом случае — не творец (как подобие Бога), а «космический ремесленник», который лишь может указать, в каком месте произошел сбой и тем самым поспособствовать дальнейшему функционированию различных абстрактных машин.

Еще одним из основополагающих концептов постмодернизма, держащих всю его философскую конструкцию, является *желание*. Желание, как и витальность, не должно содержать никаких физиологических и психологических (антропоморфных) определений. Желание — отголосок все тех же космических и нечеловеческих сил, это сама имманентность, движущий импульс всякого события, живой нерв становления, процессуальность и динамизм во плоти, реальность как таковая, которая ничем не предопределена, никуда не направлена, не имеет цели и существует лишь как консистенция различных сгустков энергии и *больших* или *меньших* интенсивностей. Желание, короче, описывается фактически в тех же терминах, что и становление. Это и есть то дорепрезентативное поле, у которого нет ни субъекта, ни объекта, ни значения, ни какого-то особого содержания.

⁵ Там же. С. 175.

⁶ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб: Алетейя, 1998. С. 47.

Желание «просто» есть и оно «священно». В том смысле, что нет ничего вне и выше него, ибо над ним нет никакой трансценденции и оно абсолютно автономно в своей имманентности. Поэтому только оно способно на творчество («непорочное зачатие»⁷) нового. И оно тем самым неподсудно, его нельзя уничтожить, а можно только блокировать, что и делает господствующая ныне культура, пытающаяся тем или иным способом его кодифицировать, использовать, подчинить, предписать какую-нибудь цель. Поэтому основная задача шизоанализа состоит в действительном высвобождении желания (в чем он противостоит психоанализу, который, по Делёзу и Гваттари, все же «окультуривает» желание, заключая его в рамки эдипова треугольника). Но главное, только желание свободно и только освобожденное желание может сотворить новый мир и нового человека. В этом состоит суть «метафизического производства», осуществляемого желанием, и только желанием⁸.

Желание, таким образом, по своей сути *революционно*. И тем самым потенциально опасно для общества, оно может смести любое социальное устройство. Вот почему социум постоянно с ним борется, пытается заковать его либо в различные постоянно умножаемые коды, отсылающие к трансцендентным смыслам (как это имеет место в докапиталистических обществах), либо (как при капитализме) в аксиоматические системы-пределы, постоянно обновляемые и варьируемые взамен отринутых трансцендентных означиваний.

В свете сказанного вырисовывается функция трех разновидностей мышления — философии, искусства и науки. Опуская описание конкретных черт каждой из этих разновидностей мыслительной деятельности, укажем на то, что Делёзу представляется самым важным и что составляет особенность его позиции. Философия, искусство и наука заслуживают характеристики современных только в том случае, если они способны увидеть и описать конкретные становления — становление-животным, становление-растением, становление-молекулой и т.д., но не как следствие имитации существующих животных и растений, а как результат деантропоморфизации собственного — в данном случае субъективного — состояния, а по-

тому и как единственный способ приобщения к нечеловеческому космическому потоку мировых сил (художник выполняет великую задачу «восстановления первозданных топей, где зарождалась жизнь», где еще не произошло разделения на человека, животное и растение⁹). Человеческая жизнь в таком случае — это всегда становление иным, путешествие, путничество, кочевничество, номадическое существование. Потому можно говорить о номадической истории (а до сих пор она писалась с точки зрения оседлости), номадическом искусстве (которое до этого было лишь сценой — представлением) и номадической науке (которая, как и философия и искусство, хочет соприкоснуться с множественностью, потоком и становлением).

Философия становится не только и не столько мыслительной деятельностью, сколько практикой (и политикой). Мысль в этом случае не просто действие и поступок, а воплощенное мыслящее и чувствующее «существо» — «тело». Такая мысль не есть представление или репрезентация (не говоря уже о понятии) реальных витальных сил, ибо в этом случае мы, согласно логике постмодернизма, возвращаемся к тому, от чего ушли — субстанциализму и трансценденциализму. Тело и телесность — сама материя мысли, ее существо, единственно адекватная ей выраженность, но не форма и не одна из форм, которые накладываются на «отдельно» существующее и, как предполагается, заранее данное «содержание». Мысль и жизнь — не две «сущности», которые надо как-то увязывать между собой (что и делала бы предшествующая философия), а одна *поверхность*, на которой разворачиваются, становятся и бесконечно варьируются различные линии мысли-жизни, мысли-природа.

То же самое относится и к искусству. Современное искусство, по мысли Делёза и Гваттари, — то, которое в первую очередь озабочено становлением. По этому признаку ими особо выделяется американская литература. Высоко оценивается и творчество Антонена Арто, у которого был заимствован термин *тело без органов*, приобретший широкое общепублицистическое звучание. Он призван обозначить живую телесность, не сводимую к функционированию отдельных органов или их совокупности, т.е. организму, который жестко задает не только и не столько физиологическую

⁷ Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. Екатеринбург: У-Фактория, 2008. С. 469.

⁸ Там же. С. 207, 208.

⁹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб: Алетейя, 1998. С. 222.

организацию, сколько структурирует человеческое поведение. Вывести человеческое тело из-под всякой регламентации (даже регламентации организмом как одной из форм принудительной организации), высвободить жизнь и вновь запустить движение становления — вот, по их мнению, цель театра Арто (совпадающая с общей задачей предлагаемого авторами *шизоанализа*). Абстрактная живопись в какой-то мере пытается отразить это движение через линии, пересекающиеся плоскости и цвета, но не через точки и объемы, как синонимы остановки и затвердения (а, следовательно, угасания жизни). Абстрактная живопись «абстрактна» в том смысле, что она — ничего не отражает, это не картина (не представление), в ней нет содержания, задаваемого эмпирией, но есть материальная осязаемая телесная выраженность, это не калька действительности, а карта движения потоков становления.

В социальном плане подобная позиция выливается в поиск такой социальности, в которой, как понятно, различные объединения и группы избегают насильственной регламентации и жесткой структуризации. Эти группы спонтанны и недолговечны, но только в них достигается состояние подлинной солидарности и свободы, поэтому их питательной средой является революция.

Подведем краткий итог. Позицию, отстаиваемую Делёзом и Гваттари, можно представить в виде набора довольно жестких императивов и запретов. Освободите желания, пусть потоки желания текут свободно, а машины желания функционируют. Избегайте власти и не властвуйте сами. Никаких ствол, центров, никакой иерархии и скрепляющих структур. Никогда не сажайте, а сейте. Никаких деревьев, только — трава, никакого единого корня, только — ризома. Никаких первоначал, только — становление, существование на краю или середина; никакой истории как развертывания и развития, только — здесь и сейчас (т.е. антигенеалогия); никакого прошлого, наследования и памяти, только — вечное сейчас (т.е. антипамять); никакой верности отцам, земным или небесным (и философия и искусство «чистосердечно признаются в своем атеизме и язычестве»), а только «великая задача — стать сынами своих собственных событий»¹⁰. И только в этом случае мы освобождены от долга и обязательной его спутницы — чувства вины. Пусть это и предательство, но только так появляется иное,

лучше предательство, чем обман; все приемлемо, но только не мертвое прошлое. Самое ценное, что мы можем сделать — это не предавать желание. И потому хватит высоких идеалов, любви к родине, долга и прочих фикций. Всё это — «идеологическое барахло» (как пишет американский писатель Г. Миллер), с которым надо как можно скорее и решительнее покончить.

При оценке изложенной позиции необходимо учитывать два важных обстоятельства. Первое. Описанное выше (и конечно же в самой краткой и сжатой по необходимости форме) есть не что иное как онтология, попытка артикуляции той реальности, которую тот или иной мыслитель считает основополагающей и дальше которой он не может двигаться, ибо она принципиально немислима, но в то же время составляет необходимое условие всякой мыслимости. И к такой реальности конечно же не применимы столь знакомые из рационалистической философии понятия субъекта и объекта (которые к тому же относятся к сфере гносеологии, а не онтологии). Относительно такой реальности неправомерны и требования доказательства, на какую реальность следует или не следует ориентироваться. Человек не может стать вне этой «конечной», «последней» реальности, она поэтому неподвластна никаким познавательным притязаниям и свободна от человеческих оценок (вспомним ницшевский отказ от «человеческого — слишком человеческого»). В отношении такой реальности речь может идти только о выборе, также основополагающем, свободном и никакими доказательствами не подкрепленном «согласии» следовать ее «зову» и только в нем искать и получать возможные ответы на свои вопросы (Хайдеггер). Никаких обоснований этого выбора и доказательств его правильности здесь нет и быть не может (требование таких обоснований означает непонимание природы и задач онтологического — и шире метафизического — анализа).

Но раз такая инстанция выбрана, то в принципе можно лишь рассматривать последствия (социальные, культурные, познавательные и т.п.) такого выбора (т.е. рассуждать, приемлемы ли для отдельных слоев или общества и культуры в целом или нет; согласуются ли с господствующими ценностями; как вообще в общество привходит новое и в чем роль традиции и т.д. и т.п.). И это второе обстоятельство, как понятно, вторично. Философы и интеллектуалы могут обсуждать, насколько «логичны» и «правильны» выводы, ко-

¹⁰ Там же. С. 203.

торые делает тот или иной мыслитель, насколько они обоснованы и пр., но в рамках уже принятой парадигмы в широком смысле. Так всякая установившаяся эпоха, будь то возрождение, средневековье, новое время и т.д., развертывает свои особые дискурсы, но она не обсуждает «конечные основания» своей эпохи, они — вне обсуждения, они «приняты», воплощены в культуре, и всякий дискурс в таком случае — идейное обслуживание своего времени.

Но как только начинает повсеместно обсуждаться вопрос о том, что существующая культура то ли не видит, то ли не слышит, а то и осознанно или бессознательно «закрывает» реальность, которая, по мнению современных философов, только и заслуживает наименования реальности в отличие от фикций и иллюзий, какими живет наше время, и с точки зрения которой все устоявшиеся нормы (мышления, деятельности, поведения, созидания и т.д.) должны быть отброшены, ибо они не просто устарели, а опасны (повсюду власть, а вместе с ней смерть — такова почти что навязчивая «ритураль» при анализе любой сферы современной жизни), то речь не просто о сбоях и неполадках в нынешней культуре. В пору говорить о серьезной симптоматике, свидетельствующей о сломе глубинных — метафизических — оснований европейской культуры, а в ряде случаев и неевропейской только, как бы ни различались при этом конкретные цивилизационные формы самой культуры. Анализ практически любой проблемы у Делёза и Гваттари завершается, как правило, апелляцией к новому «грядущему» народу и «новой» земле, которые являются результатом «метафизического производства», производимого освобожденным желанием.

Самый трудный вопрос, который возникает при этом, состоит в том, как оценивать такую ситуацию, в которой, как мы видели, отвергаются все практикуемые сегодня способы организации жизни. Ясно, что не имеет смысла дискутировать по поводу тех или иных выводов, касающихся как конкретных исторических наблюдений, так и аналитических выводов. Например, в данном случае не важно, насколько верно положение, будто Восток более восприимчив к а-центрированному существованию по сравнению с Европой, как не важно, узнает ли он себя в постмодернистских аллегориях ризомы и травы, отказавшись от многовековой и даже многотысячелетней традиции, жесткой приверженностью к которой он

всегда отличался. А-центрированное существование, ризома и т.п. — не понятия в традиционном их понимании, это *концепты*, которые, как подчеркивается, не референциальны, т.е. они не представляют какой-то реально существующий сегмент реальности (с представлением и вообще с репрезентативной позицией покончено), они созданы не для отражения и фиксации социальной, исторической и культурной эмпирии, а для того, чтобы через них высвободить другую, невидимую, не представимую, немислимую, но живую витальную стихию. Вопрос о том, в какие формы эта материя выльется, не просто вторичный, а вообще не имеющий значения, ибо важно, как уже отмечалось, не оформление, а варибельность; движение, а не остановка его в какой бы то ни было мало-мальски устойчивой структуре; не цель, а сам путь и постоянное *экспериментирование*.

Делёз и Гваттари исходят из такой жизненной реальности, которая функционирует по своим имманентным «законам» и правилам, не нуждаясь ни в какой другой инстанции, стоящей «над» или «за» ней. Этой другой инстанцией не может быть какая-либо субстанция как носительница определенных свойств, разворачивающихся в ходе развития. Собственно нет и самого развития, ибо нет ничего, что может развиваться (т.е. уже данного и готового), как нет и цели, к которой нужно было бы стремиться (цель в этом случае также уже дана). Короче, нет ничего предзаданного и предопределенного, как, впрочем нет ничего устойчивого и определенного. Конечно, повседневный обыденный, да и исторический опыт свидетельствует об обратном. Но речь идет не об эмпирических, или даже научно удостоверяемых событиях, вполне материализованных, оформившихся и таким образом определившихся. Речь об особой материи, энергии, силах, интенсивностях, скоростях и движениях, которые буквально спасают нас не просто от заостенения, а от той фиксации и, как правило, принудительной определенности, которая является условием нормирования, стандартизации, подавления, угнетения и т.д. Это и можно было бы назвать метафизическим анализом, если бы не предубежденность в отношении самого термина метафизика, которая в современной западной философии ассоциируется с обязательным постулированием трансцендентности. Впрочем, Делёз и Гваттари все же используют термин метафизика и даже говорят о «метафизическом

производстве». Во всяком случае речь идет об особой «физике» и особой «природе», не улавливаемых в естественных науках, как и об особой телесности и витальности, которые не могут быть схвачены в терминах физиологии или какой-либо другой науки. «Метафизическое производство», по Делёзу и Гваттари, — это и есть производство такой «физики».

Из подобной метафизики следуют определенные культурные и социально-политические выводы. Иногда, может быть, слишком прямолинейные, иногда в чем-то утопические (вроде

уитменовской мечты о всеобщем братстве, о чем с такой симпатией отзывается Делёз¹¹), иногда шокирующие, но в любом случае заслуживающие самого серьезного к себе отношения. Сторонники постмодернизма безоговорочно и даже с энтузиазмом принимают все его положения. Нельзя не признать во многом справедливую критику современной культуры. Но считать ее целиком «идеологическим бараклом» — это уже совсем другое. Заявка этой философии гораздо серьезнее. И без обсуждения конечных метафизических оснований здесь не обойтись.

Список литературы:

1. Делёз Ж. Уитмен // Критика и клиника. СПб: Machina, 2002.
2. Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. Екатеринбург: У-Фактория, 2008.
3. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб: Алетейя, 1998.
4. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб: Алетейя, 1998.
5. Фуко М. Слова и вещи. М.: Прогресс, 1977.

References (transliteration):

1. Delez Zh. Uitmen // Kritika i klinika. SPb: Machina, 2002.
2. Delez Zh., Gvattari F. Kapitalizm i shizofreniya. Anti-Edip. Ekaterinburg: U-Faktoriya, 2008.
3. Delez Zh., Gvattari F. Chto takoe filosofiya? SPb: Aleteyya, 1998.
4. Delez Zh., Gvattari F. Chto takoe filosofiya? SPb: Aleteyya, 1998.
5. Fuko M. Slova i veshchi. M.: Progress, 1977.

¹¹ См. Делёз Ж. Уитмен // Критика и клиника. СПб: Machina, 2002.