

## АФФЕКТ В КООРДИНАТАХ НЕФИЛОСОФИИ

*Аронсон Олег Владимирович* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН, 119991, Россия, Москва, ул. Волхонка 14, стр. 5; E-mail: phljml@yandex.ru

Статья призвана решить двойную задачу. С одной стороны, это попытка прояснить некоторые из понятий нефилологии Франсуа Ларюэля, с другой стороны, выявление аффективного плана в основании науки, который игнорируется нефилологией. Отсылая к философии Спинозы, автор показывает, что аффект сопротивляется нашей способности думать о мире с точки зрения сущности и представления, т. е., нашей привычке «удвоения мира» (Ларюэль). Аффект принадлежит плану имманентности, потому что указывает на сферу мышления без субъекта и восприятия без объекта. Тем не менее само введение понятия имманентности требует постоянных актов дифференциации. Философия различия имеет два полюса: во-первых, имманентизм, который противостоит господству трансцендентности, и, во-вторых, деконструкция онто-теологии, в которой отношения между трансцендентальным порядком и формальной семиологией языка и текста создает многочисленные апории. Имманентизм Делёза стремится к замене философских понятий произведениями искусства, а деконструкция Деррида раскрывает скрытые основания европейского мышления и поднимает вопрос о аффективных истоках любых аксиоматических моделей. Эти две несовместимые линии сходятся в «квантовом» единстве в художественной практике Марселя Дюшана, который стремится свести к минимуму чувственные характеристики произведения искусства и определить эмоциональное содержание абстракции. Так же как Дюшан в современном искусстве, Франсуа Ларюэль интерпретирует аппарат философии как *ready-made*, который, хотя и теряет свою глубину, сохраняет следы философского желания трансцендентности.

**Ключевые слова:** аффект, нефилология, искусство, имманентность, трансценденция, деконструкция, Единое, Реальное, Ларюэль, Делёз, Деррида, Дюшан

1. Этот текст не о философии Франсуа Ларюэля, а точнее не о его нефилологии. Это текст о том, как через теорию аффектов можно подойти к пониманию некоторых моментов нефилологии. Именно так, словом *нефилология* Ларюэль именуется свое интеллектуальное усилие, направленное на преодоление неустранимого порока философии, который Ларюэль пытается преодолеть. Порок этот – постоянное удвоение мира, создание его теоретического двойника, имитирующего жизнь, или то, что в языке нефилологии получает имена Реального или Единого. Казалось бы, что тут нового? Разве в самой философии не существует проблематизация такого рода «удвоений», данная в критике устойчивых коррелятов, таких как бытие-мышление, пространство-время, сущность-явление, трансценденция-имманенция и многих других? Но дело здесь в том, что нефилология не стремится к преодолению оппозиций или диалектическому синтезу, но старается построить своеобразную науку-филологию, которая вовсе не некая метафилология и не философия как строгая наука в гуссерлевском смысле, а нечто совсем иное, что не претендует на истину мира или хотя бы частную философскую истину, данную в некотором философском вопрошании или решении, а пытается найти в мире (науке, искусстве,

политике) материальные условия философии. Это – эксперимент с внешней самой философии, без которого она, лишенная материальности, безжизненна. Удивительно, но эксперимент Ларуэля по отысканию жизни философии выглядит порой как странная терминологическая машина, порождающая сложные конструкции напоминающие философские понятия («Видение-в-Едином», «Единое-в Едином», «Мысль-мир», «Сила-мысль», «Эго-без-бытия», «Тождество-в-последней инстанции», «Односторонняя дуальность» и т. п.). И требуется напряжение, чтобы удержаться соблазна пользоваться ими как понятиями. Но это не понятия, хотя и отсылают к языку философской традиции. Это – своеобразная разметка языка философии, удерживающая нас (на уровне языка) от опрометчивых действий с ним, от удваивающей мир теоретизации, от возможной герменевтики мира. Через эти квази-понятия Ларуэль обращается к абсолютно внешнему, к радикальной имманентности, которая никогда не может стать предметом мысли, но которая порождает саму мысль.

И здесь важно это постоянное «не» Ларуэля, которое, хоть и содержит в себе некий критический оттенок по отношению к философии, но куда в большей степени устанавливает дистанцию по отношению к тому, что уже освоено и присвоено как факт, смысл, знание, логика, понимание. Что бы ни становилось предметом размышлений Ларуэля: философия, наука, эстетика, этика, теология, марксизм, психоанализ, фотография – все обретает свое «не», которое ни в коем случае не отрицание. Это ближе всего к аксиоматике, задающей закон функционирования объекта, который не является объектом-для-взгляда, а является данностью («Данность» в нефилософии описывается как «данность реально-Единоного и ничего более», а также «данность-без-дарения»<sup>1</sup>), а поскольку Ларуэль недвусмысленно отсылает к феноменологии Мишеля Анри, то можно даже сказать, что мы имеем дело с неинтенциональным феноменом). Таким способом совершается попытка нефилософии вступить в контакт с радикальной имманентностью («Реальное», «Единое»), в то время как философия, даже ориентированная на имманентность, по мнению Ларуэля, никогда не порывает с порядком трансцендентного.

В истории философии есть философы, тяготеющие к трансценденции (Платон, Кант, Гуссерль, Хайдеггер и, как ни странно, в этот ряд вполне вписывается Деррида) и тяготеющие к имманенции (Спиноза, Ницше, Бергсон, Анри, Делёз). Что же касается Ларуэля, то он пытается удержать философский полюс трансценденции и неминуемо уходящий из сферы власти философии имманентизм («открытие новых земель философии», говоря словами Делёза) в состоянии их абсолютной несходимости, даже диалектической, даже такой, которая порождает апорию или нонсенс. Это своеобразное квантовое состояние вполне в духе квантовой механики, которое позволяет использовать достижения современной физики в создании новой науки о философии, нефилософии.

Но как раз одной из отличительных черт нефилософии Франсуа Ларуэля, стремящейся на каждом своем этапе, и даже на каждом своем шаге удерживать напряжение невозможное единство имманентного и трансцендентального плана, является то, что в ней практически отсутствует отсылка к какой бы то ни было аффективности. А между тем аффект – вещь исключительно важная для всех имманентистских философских концепций.

<sup>1</sup> Ларуэль Ф. Словарь нефилософии // Синий Диван. 2013. № 18. С. 7–30.

Ларуэль проблематику аффективности практически игнорирует<sup>2</sup>. Этот момент может показаться периферийным, если бы эта проблематика не была бы столь симптоматичной для самой традиции имманентистского переосмысления языка философии, начиная со Спинозы и вплоть до его современных интерпретаторов, таких как Жиль Делёз и Антонио Негри.

Место аффекта в каком-то смысле и есть пространство сопротивления и плану трансценденции и трансцендентальному плану, всякий раз вводящими различие между вещью и ее образом, между вещью и условиями ее восприятия и понимания. Аффект, при всем разнообразии его определений, характеризуется именно тем, что он указывает на событие, в котором восприятия, переживание, мысль даны сами по себе и не требуют для себя никакого объекта. И в этом смысле он есть то, что можно рассматривать как данность, но данность, оказывающаяся условием и мысли, и действия, и знания. Так можно говорить вслед за Ларуэлем, но это вполне согласуется и с «Этикой» Спинозы.

2. Спиноза определяет аффект как двойственную способность желания: с одной стороны, как способность к действию, с другой – способность подвергаться воздействию. Не углубляясь сейчас в теорию аффектов, изложенную в III главе «Этики» и многократно интерпретированную, отмечу лишь, что в сам аффект введена уже Спинозой двойственность, когда способность к действию вводит динамику состояний активных (увеличивающих связность мира), а подверженность воздействию – пассивных (обнаруживающих хаос). Сам Спиноза описывал это как состояния «хорошие» и «плохие», имеющие одну и ту же природу, или, если угодно, одну и ту же логику их проявления (в отличие от сущностно определенных «добра» и «зла»).

Собственно, само это различие внутри аффекта и позволяет выявить в мире нечто превышающее возможности человека, но одновременно с этим и определяющее его как часть мира. Аффект – это состояние, в котором человек себя не контролирует, себе не принадлежит. Отталкиваясь от этого простого положения, Спиноза строит свою «логику внешнего», или то, что можно сегодня назвать имманентистской логикой: «Природа или сущность аффектов не может быть объяснена через одну только нашу сущность или природу (по опр. 1 и 2, ч. III), но должна определяться могуществом, т. е. (по т. 7, ч. III) природой внешних причин, в соотношении с нашей»<sup>3</sup>.

Фактически, речь идет о том, что способность к действию и способность подвергаться воздействию – одна и та же способность желания, которую мы уже не в состоянии мыслить как некое единство, мы обнаруживаем себя «всегда-уже» в момент разделения (на активные и пассивные состояния, или на удовольствие и неудовольствие). В этом расщеплении – исток того, что мы можем мыслить исключительно устанавливая различия.

В случае диалектики (не важно, гегелевской ли, с ее постоянным режимом разрешения, или киркегоровой, ориентированной на неразрешимость) различие – динамический принцип. В философии Делёза он определяется как «становление». Для него и аффект – не переход от одного состояния к другому, а изменение сущности (смысл как изменчивость), которая метафизически мыслиться неизменной. Само понятие сущности, конечно же, от-

<sup>2</sup> Оговоримся, что в раннем своем творчестве, том, которое сам Ларуэль обозначает как Нефилософия-1, тема аффективности затрагивалась. Аффект описывался им как синтетический трансцендентальный «факт», который отсылал к сущности Бытия с помощью механизма связывающего власть и либидо (см.: *Laruelle F. Au-dela du principe de pouvoir*. P., 1978. P. 221).

<sup>3</sup> *Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избр. произведения: в 2 т. Т. I. М., 1957. С. 546.*

сылает нас к трансценденции, к реальности самой вещи, по отношению к которой все прочие ее проявления – лишь подобия. Но когда речь идет об изменении сущности<sup>4</sup>, то мы имеем дело с парадоксом, с изменчивостью неизменного, с тем, что нарушает порядок представления, разрушает субъект-объектные отношения, в которых мир удваивается в мыслительном акте. Здесь действуют бессубъектные силы, дорефлексивное мышление, неинтенциональное сознание. Здесь мысль уже не мысль о чем-то, но мысль сама по себе, данная как аффект, как действие. Делёз это различие внутри сущности (изменчивой и неизменной одновременно) описывает как трансцендентальное поле, которое может мыслиться одновременно и в кантовском смысле, и как план имманенции. Сам Делёз, когда говорит о трансцендентальном поле, акцентирует линию изменчивости в понимании трансцендентального порядка, начиная от априорных форм познания у Канта, через Фихте, для которого это «моментальное абсолютное сознание, не отсылающее ни к какому Сущему», и вплоть до Мен де Бирана, обнаруживающего в самом порыве к трансценденции спинозианскую имманентность жизни<sup>5</sup>. Но в завершении всего тот, кто отвечает за «чистую имманенцию», оказывается не философом, а писателем. Это усилие переопределения в трансцендентальном поле самого понятия трансцендентальности завершается Диккенсом, его литературной эмпирией<sup>6</sup>. Именно в работе художника Делёз обнаруживает тот «радикальный эмпиризм», который замещает собой доэмпирические априорные формы Канта. Там, где у Канта была «вещь в себе», неразорванная связь трансцендентальности с трансценденцией, Делёз обнаруживает опыт «новой чувственности» и «новой мысли», в которой трансцендентальность оборачивается имманентностью. Такие восприятие и мысль уже не принадлежат человеку, они не являются его достоянием возможным или грядущим, они – исключительно «нечеловеческие», а само становление (действие различия) – постоянное становление человеческого не-человеческим<sup>7</sup>.

Как мы видим, делёзианское различие неуклонно стремится в сторону имманенции, стараясь максимально нивелировать любые намеки на трансценденцию, а трансцендентальное поле интерпретируя как нечеловеческий эмпиризм, вторжение самой жизни, философии недоступный без участия искусства.

На другую сторону различия обращает внимание Жак Деррида. В его деконструкции нет ни перехода, ни становления, ни вообще какой-либо отсылки к аффекту. Его грамматология представляет собой особое развитие семиологии и озабочена сцеплением элементов текста, отношением между

<sup>4</sup> Сам Делёз предпочитает говорить об антиплатонической логике стоиков, когда изменение смысла, привносимое атрибутом, касается не выражения, а самой вещи, в результате чего открывается особый неустойчивый и множественный мир бестелесных вещей (эффектов и событий): «...смысл – то, что придаётся в качестве атрибута, но он вовсе не атрибут предложения, скорее, он атрибут вещи или положения вещей. <...> Атрибут – не бытие. Он не определяет бытие. Он – сверх-бытие. “Зеленое” обозначает качество, смесь вещей, смесь дерева и воздуха, когда хлорофилл сосуществует со всеми частями листа. Напротив, “зеленеть” – не качество вещи, а атрибут, который высказывается о вещи» (см.: Делёз Ж. Логика смысла. М.; Екатеринбург, 1998. С. 40–41). Говоря об атрибуте как сверх-бытии, Делёз, опираясь на стоическую логику лектона, указывает на то, что в рамках этой логики с помощью атрибута придается не только смысл, но и сущность, и гуссерлева нозма, а сами эти термины обретают новое понимание в мире материальных бестелесных эффектов.

<sup>5</sup> См.: Deleuze G. Pure Immanence: Essays on A Life. N.Y., 2005. P. 27–28.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> «Аффект точно так же выше переживаний, как перцепт выше восприятия. Аффект – это не переход от одного опытного состояния к другому, а становление человека не-человеком» (Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.; СПб., 1998. С. 220).

ними. Различение элементов носит исключительно формальный характер, опирающийся на новое понятие письма. Деррида использует письмо в двух смыслах. Простейший вариант – запись, письмо как то, что противопоставлено голосу-логосу, всегда имеющему преимущество изначальности. Уже это «вторичное» письмо как запись присутствующего, наличного смысла несет в себе некий различающий момент, провоцирующий вопрос: что в письме не подвластно логосу, что не укладывается в онто-теологическую схему, на основе которой построена европейская философия? Деконструкция и грамматология – две стороны общей стратегии Деррида прочтения текста (не важно философского, литературного или живописного). Деррида не имеет дело с какой бы то ни было «реальностью». Он имеет дело только с текстом, поскольку к реальности нет другого доступа, нежели через текст. Именно с одной буквы этого текста-письма, а именно с буквы «а» в слове *différance*<sup>8</sup>, начинается раскручиваться его концепция архе-письма, где «грамма», «след» становятся определяющими понятиями для его семиологии, ставящей под вопрос всю метафизику присутствия, ориентированной на трансцендентность логоса-голоса. Эта стратегия, с одной стороны идет путем хайдеггеровского онто-теологического различия, а с другой – носит с очевидностью формальный характер, призванный ввести новую аксиоматику для объектов, не обладающих статусом присутствия в онто-теологической системе. Все начинается с ошибки или с неразрешимости (апории), которая требует либо устранения нежелательного элемента из системы, или введения новой аксиомы. Но сама такая стратегия требует особого внимания к всей системе аксиом, на которых базируется то, что мы называем словом «мышление» и что проявляет себя как та или иная текстуальная стратегия. Это также требует постоянного обнажения тех аксиом, которыми мы пользуемся неявно, которые для нас стали фактом некой иллюзорной «реальности» (наличности) и условность которых для нас еще не очевидна. Не случайно сам Деррида сравнивал деконструкцию с формализмом в математике<sup>9</sup>.

Именно эти две стороны самого принципа различения, которые мы связали с именами Делёза и Деррида, так или иначе близких Ларуэль<sup>10</sup> (пусть даже и полемически близких), относятся к неустранимым напряжениям между трансцендентным и имманентным, где господство трансценденции прерывается знаками искусства, и между трансцендентальным и формально-логическим (Ларуэль бы сказал «эпистемо-логическим»), где трансцендентализм ставится под вопрос метаматематикой, задающей вопрос о своих основаниях.

<sup>8</sup> *Différance* – ключевой термин Деррида, это слово «различие» (*différence*), написанное с ошибкой через «а», но фонетически неотличимое от него. Буква «а» – место различения «фоне» и «грамме», голоса и письма, минимальный элемент деконструкции, элемент слабого сопротивления текста внешнему по отношению к нему трансцендентному смыслу, связывающему себя со словом и знаком так, чтобы сама эта связь воспринималась как нечто данное, как «трансцендентальное означающее» (Подробно см.: *Деррида Ж. Différance // Деррида Ж. Поля философии. М., 2012. С. 24–40*).

<sup>9</sup> См.: *Деррида Ж. Позиции. Киев, 1996. С. 38*.

<sup>10</sup> Сам Ларуэль пишет о том, что предельные формы философии различия, реализованные Ницше (*re-affirmation*, то, что можно интерпретировать как переизобретение ценностей), Делёзом (*re-vision*, что одновременно и ревизия философского наследия, и повторение), Хайдеггером (интериоризация Поворота) и Деррида («Да» к Такому же и Иному) сводятся к открытию Единого «трансцендирующего» к себе, т. е. к трансцендентности, вписывающей себя в поворот внутри имманентности. «Все они преодолевают метафизику в целом и возвращают ее обратно к ее сути, к ее “собственности”, к Единству или единственности Уникального» (*Laruelle F. Philosophies of difference: a critical introduction to non-philosophy. L.; N.Y., 2010. P. 30*).

Между тем любая аксиома несет в себе нередуцируемый момент инфантильности в отношении к миру; в конечном счете, она сводится к простой формуле «я хочу, чтобы было так». И каждое такое желание сингулярно, ларуэлевское Реальное же – это единство и полнота всех возможных желаний-аксиом и миров, порождаемых их комбинациями.

Что касается Франсуа Ларуэля, то его нефилософия удивительным образом соединяет эти две несоединимые, казалось бы, логики. А потому мы вполне можем задаться вопросом о месте аффекта в том эпистемологическом сооружении, которое соединяет в себе имманентизм и трансцендентизм, диалектику и метафизику, нонсенс и апорию...

Вопрос, вытекающий из вышесказанного, может звучать так: если Спиноза и его последователи научили нас видеть в аффекте то, что «превышает возможности человеческого переживания», то нельзя ли попытаться усмотреть в том, что видится как чистая абстракция и логика, аффективность, т. е., фактически, этическую способность, относящуюся не только и не столько к душе, сколько к телу?<sup>11</sup>

Это вопрос об аффективности любого априори, о метафизике как одной из аффективных мыслительных практик, скрывающей свои основания. Это вопрос об аффективных основаниях науки, который имеет непосредственное отношение к попытке Ларуэля предъявить именно науку как имманентистское поле нефилософии. Не есть ли именно аффект (в его имманентистском понимании) – всего лишь переход из одного состояния в другое с переменной сущности (или – сменой аксиом), такая своеобразная квантовая логика до квантовой механики?

К этому вопросу мы еще вернемся, а пока предварительно установим координаты, в которых с необходимостью располагается имманентистское понимание аффекта:

1) переживание, обнаруживающее недостаток перцептивного опыта (у Делёза-Гваттари это как раз то, что имеет отношение к «перцепту», изобретаемому искусством); – утверждение, действие, решение...

2) переживание, обнаруживающее недостаток порядка, в мире, мыслимом как «чистый порядок» (спинозианское *ordo geometricus*) (это вопрос критики метафизики и метафизических, квази-религиозных оснований знания, деструкции и деконструкции, связанный с именами Хайдеггера, Левинаса и Деррида).

Франсуа Ларуэль избегает высказываться в терминах «переживания», «аффекта», «действия», но его нефилософия постоянно ведет речь о Едином (или Реальном) как способе мыслить за пределами перцепции (когда редукция эмпирического есть лабораторная ситуация его нехватки), и о «односторонней дуальности»<sup>12</sup> как минимальном логическом элементе (атоме) деконструкции.

**3.** Соединение восприятия и аффекта, порождающее новые перцептивные ситуации, – основная тема работ Делёза о живописи, литературе, кинематографе. Это то, что он называет «изобретением перцепций», когда фактически нарушается спинозистский принцип разделения аффектов на

<sup>11</sup> Кстати, Брайан Массуми, отталкиваясь от спинозианского определения тела в терминах «отношения движения и покоя», указывает, что эти «движение» и «покой» не натуральны, а именно аффективные способности – действовать и подвергаться воздействию. См.: *Massumi B. Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation. Detroit, 2002. P. 15.*

<sup>12</sup> Сам этот термин Ларуэля (*la dualité unilatérale*) невольно отсылает нас к неоднократно используемому Делёзом примеру с лентой Мёбиуса (закольцованная лента с одной стороной и одним краем), топологическим объектом, в котором есть только «внешнее», только поверхность.

«действие» и «подверженность воздействию». В соединенности с восприятием аффект оказывается невычленим из ситуации, когда действие художника («произведение») оказывается своего рода эффектом его пассивного состояния-становления, освоения нечеловеческих ощущений (становление Ахава китом в «Моби Дике», фигуры истерии в живописи Бэкона или «абстрактная линия» в полотнах Тёрнера...). При этом характерно, что Делёз разделяет «перцепты» и «понятия» (concepts), с которыми имеет дело философия. Таким образом, искусство дает лишь материал для философии в виде эмпирической составляющей перцептов, но само словно не способно «мыслить». С другой стороны, «понятия» невозможны без «прецептов», указывающих на зону, в которой восприятие обнаруживает свою недостаточность. Такова, схематично, логика трансцендентального эмпиризма Делёза. И в эту логику плохо укладывается то, что мы называем современное искусство, contemporary art, ориентированное на минимизацию восприятия и на максимальное приближение к практике работы с понятийным аппаратом. Не случайно, что Делёз практически не обращался к концептуализму, минимализму и прочим художественным практикам, выходящим за рамки традиционного искусства, с его определенностью в живописной, литературной или театральной составляющей.

В искусстве, если следовать Делёзу, аффект всегда заражен восприятием и его «качество» – потенция иного восприятия. Другими словами, нет никакого аффекта самого по себе. Он дан нам через изменчивость восприятия. Здесь важное значение имеет связка Спинозы с Бергсоном, которая порождает целую теорию виртуальности, развиваемую Делёзом в двух томах работы «Кино». Но что характерно, принцип функционирования кинематографических образов именно как аффективно-перцептивных заключен в том, что в кино, в отличие от искусства живописи, литературы и театра (ориентированного на представление) господствует принцип целого (le tout). Монтаж, кадр, план интерпретируются Делёзом не как кинематографические средства, но как то, что составляет сам принцип функционирования образов: не фильм монтируется, а монтаж (как виртуальное целое) задает принцип взаимоотношений между кадрами и эпизодами. То есть фильм является монтажной единицей, в которой задана вся неразложимая на части динамика монтажных отношений. Акцент с кадра как визуальной и перцептивной единица (картинка) переносится на кадр как точку пересечения монтажных отношений (образ-движение). Делёзианские кинематографические образы, в отличие от образов, понимаемых как изображения, есть сгустки отношений, переходов, становлений создающих область «виртуального», которая не противопоставленная «реальному» как некая иллюзия, но, напротив, и есть сама реальность, которая аффективна и реальна именно аффективностью, до тех пор пока не находит для себя той или иной формы восприятия (актуализации в изображении), эту аффективность гасящую.

Я далек от того, чтобы проводить аналогии, но логика делёзианского «целого» есть то, что обуславливает аффективный доступ к «виртуальному» (реальности) и здесь мне видится подсказка, как подойти к месту аффекта в отношениях Единого и Реального у Ларуэля.

4. Рассмотрим теперь единство мысли и аффекта, которое игнорируется Делёзом, оставляющим аффект только в связке с областью восприятия.

Для Спинозы же, например, его знаменитый «геометрический порядок» (ordo gemetricus) был не методом мышления (это всего лишь порядок доказательства), а тем необходимым дополнением к мысли, которое долж-

но связать ее с единством мира на уровне выражения. В «Трактате об усовершенствовании интеллекта» Спиноза пишет, что Метод (а для него это и есть мысль-в-действии, или, говоря языком Ларуэля, «сила-мысль») «есть понимание того, что такое истинная идея <...> метод есть не что иное, как рефлексивное познание (*cognitio reflexiva*) или идея идеи; а так как не дана идея идеи, если не дана прежде идея, то, следовательно, не будет дан метод, если не дана прежде идея. Поэтому хорошим будет тот метод, который показывает, как должно направлять дух сообразно с нормой данной истинной идеи»<sup>13</sup>. То, что может казаться удвоением («идея идеи»), фактически есть то, что можно вслед за Ларуэлем обозначить как «тождество-в-последней-инстанции». Это то, что связано неизбежным опровержением любого априори – «идея идеи» тождественна «идее», она не удваивает ее, а стабилизирует как временный (ненадежный) порядок. Трансцендентализм – утилитарное средство контроля, выраженное в интериоризации идеи, или – придание порядку априорного статуса. Отталкиваясь от этого порядка действует «мысль» в философии (не важно, идеалистической или материалистической). Организует этот порядок то, что Ларуэль называет «сила-мысль» и что можно назвать действием, или точнее – воздействием Идеи. Эта Идея не абстрактна, не универсальна, но она не есть некий эмпирический материал. Это именно состояние воздействия, делающее мир множественным, изменчивым, придающее ему способность и силу изменчивости. Не аффективность ли это, которая содержится в самом акте мышления, всегда опровергающем установившийся порядок?

В «Различии и повторении» у Делёза мы находим тот же мотив: «Революция невозможна, пока придерживаются геометрии Эвклида: нужно дойти до геометрии достаточного основания, дифференциальной геометрии римановского типа, которая стремится породить дисконтинуальное из континуального или обосновать решения условиями задачи»<sup>14</sup>. И далее:

«Задача по отношению к ее решениям одновременно трансцендентна и имманентна. Трансцендентна, так как состоит из системы идейных связей или дифференциальных отношений между генетическими элементами. Имманентна, так как эти связи или отношения воплощаются в несходных с ним актуальных отношениях, определяемых полями решений. Никто не показал лучше Альберта Лотмана в его достойной восхищения работе, что задачи были сначала платоновскими Идеями, мысленными связями между *диалектическими* понятиями, относящимися к “случайным ситуациям существующего”, но они актуализируются в реальных учреждающих связях решения, искомого в *математическом* или *физическом*, и так далее, поле. В этом смысле, по Лотману, наука всегда причастна к превосходящей диалектике, то есть математической, не предположительной, хотя такая диалектика воплощает свои связи лишь в предположениях результативных научных теорий. Задачи всегда диалектичны; поэтому, когда диалектика “забывает” о своей тесной связи с задачами как Идеями, когда она довольствуется копированием задач с предположений, она теряет свою истинную силу, чтобы подпасть под власть негативного, и необходимо заменяет идейную объективность *проблематичного* простым противостоянием противоположных, противоречивых или противоречащих предположений»<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Спиноза Б. Трактат об усовершенствовании разума // Спиноза Б. Избр. произведения: в 2 т. Т. I. М., 1957. С. 331.

<sup>14</sup> Делёз Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 202.

<sup>15</sup> Там же. С. 202–203.



Отсылка к Альберу Лотману здесь вовсе не случайная, поскольку именно эту функцию Идеи в Спинозианском смысле, или Ларуэлевской силы-мысли, в наше время выполняет математика. Обратим внимание на один характерный момент – при всем изобилии так называемых «постмодернистских практик» мы не встречаем в математике ничего, что хоть немного бы походило на деконструкцию. Между тем математика – это язык, это определенный набор текстов задач и доказательств, что предполагает по крайней мере возможность вообразить деконструкцию в математике. Но это воображение наталкивается на непреодолимую преграду в виде самих математических объектов, природа которых вызывает по сей день споры. Давний ответ Альбера Лотмана сегодня актуален как никогда. Он говорит о том, что математика имеет вообще дело не с объектами, а отношениями между каким-угодно объектами, а «элементарный математический факт» определяется связью какого-угодно-объекта и аксиоматического поля. Это отношение всегда отношение аффективное, поскольку подразумевает возможность изменения аксиоматики, когда того требует задача, это изменение почти всегда разрывает связь аксиом с эмпирической очевидностью, что особенно очевидно, когда мы имеем дело с современной квантовой физикой, которая уже почти ничем не отличается от математики, кроме традиции разделять физику и математику как разные дисциплины<sup>16</sup>.

Для Лотмана любая логика, любая теория, любой метод нуждается в математике как «производительной силе идей», нечеткие «диалектические идеи», которые обычно противопоставляются математическим теориям, по Лотману существуют только будучи воплощенными математически, поскольку диалектика (противоречие, неразрешимость) лежит в основании математики<sup>17</sup>. Отсюда один шаг до ответа на вопрос, почему не существует деконструкции в математике. Этот шаг позволяет сделать Гильберт. Крайне любопытна в этом отношении его книга «Основания геометрии», где он пытается предложить наиболее радикальную (после Эвклида) систему, состоящую из пяти групп аксиом, показав различные геометрии, возникающие в случаях, когда эти аксиомы взаимно непротиворечивы и независимы друг от друга. Однако для всей этой группы можно построить геометрии не зависящие от одной из них и столь же непротиворечивые. Так ему удается помимо уже известных не-эвклидовых геометрий (исключающих аксиому параллельных) описать не-архимедовы геометрии (без аксиомы непрерывности), а также не-дезарговы геометрии, не использующие аксиомы порядка. Фактически ему удалось показать, как геометрия может вовсе не опираться на наше представления о мире, а иметь множество вариантов этому частному образу восприятия мира никак не соответствующих.

В этой книге как нигде, возможно, наиболее отчетливо проявлена деконструктивистская (почти в смысле Деррида) стратегия Гильбертова формализма. С одной стороны, взыскуется «полнота решения» и «строгость доказательства», но, с другой, – и в этом суть формализма, – должны быть ясно осознаны накладываемые «ограничения» и четко обоснованы «вспомогательные средства». И главное, что «неудача» решения или доказательства включена в математику как равноправный результат. «Невозможность» некоторых ожидаемых результатов обладает не меньшим, а может и большим значением. В итоге мы имеем, что если строгость формального рассуждения

<sup>16</sup> См.: Duffy S. Albert Lautman // Deleuze's Philosophical Lineage. Edinburgh, 2009. P. 356–379.

<sup>17</sup> См.: Lautman A. Mathematics, Ideas and the Physical Real. L.; N.Y., 2011 (Ch. 1. The Genesis of the Entity from the Idea).

(символического математического письма, освобожденного от экзистенциальных предпочтений) вступает в противоречие с фактами эмпирии, то приоритет отдается формальному «доказательству»<sup>18</sup>. Собственно само это доказательство, игнорирующее возможные образы мира (физический или геометрический), не дающее им заполнить собою некую «картину мира», расколов тем самым мир на реальность и ее изображение, указывает нам на область, которую можно назвать «аффективная трансцендентальность». Это – сфера сил внешнего, которое мы принимаем то за врожденные идеи, то за архетипы, то за условия возможности познания. Это и есть спинозистский мир «истинных идей».

**5. Современное искусство (contemporary art) достигает своих целей тогда, когда соединение аффекта с восприятием перестает быть отличимо от соединения аффекта с мыслью, когда в каждом художественном жесте предъясняется не столько объект искусства, сколько возможная теория искусства. Теория, данная только в практике, в жесте искусства. Наиболее радикальным здесь и по сей день остается Марсель Дюшан, который из искусства создал нечто, что в большей степени напоминает математику в духе Лотмана, где какими-угодно-объектами становятся случайные вещи повседневности. В этом смысл реди-мэйда: вещь перестает играть утилитарную роль, отведенную ей обществом (нерефлексивной аксиоматикой) и демонстрирует сгусток отношений (целое), никогда не готовыми быть доведенными до уровня восприятия или рефлексии. Это мир анти-платоновских идей-задач, идей-головоломов, актуализация которых разрушительна для «человеческого порядка». Потому даже само пространство этой деструктивной аффективности Дюшан описывает как «сверхтонкое» (inframince). Известно, что сам он отказывался определять сверхтонкое и говорил, что может привести лишь конкретные примеры. Вот они: табачный дым, в котором смешаны и неразделимы запах сигары и запах дыхания; расстояние между поверхностью и тенью от предмета на нее падающую; кресло, хранящее тепло человека, который только что ушел; различие между двумя объектами серийного производства, сделанными по одной матрице с максимальной точностью<sup>19</sup>. Сверхтонкое даже в примерах Дюшана колеблется между несовершенством нашего перцептивного аппарата и той символической зоной, в которой, кажется, никакая перцепция уже невозможна. Потому Терри де Дюв, например, полагает, что это вообще не область восприятия, а место эстетического суждения за рамками вкуса<sup>20</sup>. Сверхтонкое имеет отношение к различению неразличимого. Это касается, прежде всего, чувственного удовольствия («чем больше вещь меня восхищает и привлекает мое внимание, тем меньше в ней сверхтонкого», – говорит Дюшан), которое совершенно уходит из пространства реди-мэйда, что акцентируется еще в большей степени, поскольку почти все дюшановские картины, объекты, инсталляции, перформансы имеют ту или иную сексуальную подоплеку. Здесь конечно же напрашиваются примеры: Мона Лиза с усиками и бородкой и подписью «L.H.O.O.Q», звучащей по-французски непристойно, фотопортрет Rose Selavy (Дюшан в виде женщины), который сделал Ман Рэй, знаменитая «Невеста, раздетая своими холостяками», игра в шахматы с обнаженной моделью, ну и конечно его последняя работа «Étant donnés», инсталляция, отсылающая одновременно и к порно-практике вуаеризма, и**

<sup>18</sup> См.: Гильберт Д. Основания геометрии. Л., 1923. С. 104.

<sup>19</sup> Наиболее полное собрание высказываний Дюшана об искусстве собрано в книге Duchamp M. Notes. Presentation et traduction Paul Matisse. P., 1980.

<sup>20</sup> Де Дюв Т. Живописный номинализм. Марсель Дюшан, живопись и современность. М., 2012. С. 305–306.

к картине Курбе «Начало мира». Работы Дюшана погружают нас в особый мир несексуального в сексуальности, то есть к тому аффективному порядку сексуального, который сам несексуален, но обнажает условия функционирования сексуальности.

Что это за пространство? Что это за мир? Вслед за Ларуэлем мы можем сказать, что это и есть Реальное, в котором невозможно желание, удовольствие, притяжение полов и даже однополое притяжение. Это мир сексуальной невинности (она же – невинность познания), мир до разделения полов, до разделения на имманентное и трансцендентное, мир, в котором нет логики разума и нет либидо, а господствует забытая логика Рая (Реального совпадающего с Единым), где само движение мира оставляет в нас аффективный след (сила внешнего, сила-мысль), еще не продублированный (удвоенный) нашими желаниями и потребностями, воображением и представлением. Невинность философии как сфера философской аффективности – вот, пожалуй, еще одно возможное определение нефилософии.

И математическая абстракция с одной стороны, и чувственное восприятие – с другой, перестают противостоять друг другу, как только мы в каждой из них находим зону сверхтонкого, связывающего нас с тем измерением, которое указывает нам не на мир представления, а на логику перехода, трансформации, изменения форм. В этом смысле «не» означает лишь возвращение к миру, который уже был отвергнут или забыт.

Так и Единое Ларуэля требует от нас нефилософии как возвращение к наивности и невинности, требующее инвентаризации практически всех понятий трансцендентальной философии, выступающих в этом раю мышления как чистый реди-мэйд.

### Список литературы

- Гильберт Д.* Основания геометрии / Пер. с нем. под ред. А.В. Васильева. Л.: Сеятель, 1923. 152 с.
- Де Дюв Т.* Живописный номинализм. Марсель Дюшан, живопись и современность / Пер. с фр. А. Шестакова. М.: Изд-во Инс-та Гайдара, 2012. 368 с.
- Делёз Ж.* Различие и повторение / Пер. с фр. Н.Б. Маньковской, Э.П. Юровской. СПб.: Петрополис, 1998. 384 с.
- Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? / Пер. с фр. С. Зенкина. М.; СПб.: Алетейя, 1998. 288 с.
- Деррида Ж.* Позитивизм / Пер. с фр. В.В. Бибихина. М.: Академ. проект, 2007. 160 с.
- Деррида Ж.* Différance // *Деррида Ж.* Поля философии / Пер. Д. Кралечкина. М., 2012. С. 24–40.
- Ларуэль Ф.* Словарь нефилософии / Пер. с фр. А. Гараджа // Синий Диван. 2013. № 18. С. 7–30.
- Спиноза Б.* Трактат об усовершенствовании разума / Пер. с лат. Я.М. Боровского // *Спиноза Б.* Избр. произведения: в 2 т. Т. I. М., 1957. С. 317–358.
- Спиноза Б.* Этика / Пер. с лат. Н.А. Иванцова // *Спиноза Б.* Избр. произведения: в 2 т. Т. I. М., 1957. С. 359–618.
- Deleuze G.* Pure Immanence: Essays on A Life / Trans. by A.Boyman. N.Y.: Zone Books, 2005. 100 p.
- Duchamp M.* Notes. Presentation et traduction Paul Matisse. P.: Centre Georges Pompidou, 1980. 208 p.
- Duffy S.* Albert Lautman // *Deleuze's Philosophical Lineage* / Ed. by Graham Jones and Jon Roffe. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2009. P. 356–379.
- Laruelle F.* Au-dela du principe de pouvoir. P.: Payot, 1978. 303 p.

*Laruelle F.* Philosophies of difference: a critical introduction to non-philosophy / Trans. by R.Gangle. L.; N.Y.: Continuum, 2010. 256 p.

*Lautman A.* Mathematics, Ideas and the Physical Real / Trans. by. S.B.Duffy. L.; N.Y.: Continuum, 2011. 310 p.

*Massumi B.* Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation. Detroit: Duke University Press, 2002. 336 p.

## Affect within the coordinates of non-philosophy

*Oleg Aronson*

PhD in philosophy, Senior research fellow, Philosophy RAS Institute of, 119991, Russia, Moscow, 14/5 Volhonka St.; E-mail: phljml@yandex.ru

The article aims to solve a double task. On the one hand, it attempts to clarify some of the concepts of François Laruelle's non-philosophy; on the other hand, it identifies in the foundations of science an affective plan which is ignored by non-philosophy itself. Resorting to Spinoza, the author shows affect to be something that confronts our ability to think about the world in terms of essence and representation, i.e., our habit of «doubling the world» (Laruelle).

Affect belongs to the plane of immanence because it bears witness to the realm of thinking without a **subject and to that of perception without an object**. The very introduction of the concept of immanence, however, requires constant acts of differentiation. The philosophy of difference has two poles: firstly, immanentism, which resists the domination of transcendence, and, secondly, the deconstruction of onto-theology where the relationship between the transcendental order and the formal semiology of language and text generates numerous aporias. In the last instance, Deleuze's immanentism is committed to replacing philosophical concepts with signs of art, while Derrida's deconstruction unveils the obscure axiomatic foundations of European thinking, which raises the question of the affective foundations of any axiomatic model whatsoever. These two incompatible lines achieve their «quantum» unity in the artistic practice as theorized by Marcel Duchamp, who seeks to minimize the sensual characteristics of a work of art and to identify the affective content of abstraction. Just like Duchamp in contemporary art, François Laruelle treats the apparatus of philosophy as ready-made objects, which, albeit losing their depth, retain the trace of a philosophical desire for transcendence.

**Keywords:** affect, non-philosophy, art, immanence, transcendence, deconstruction, the One, Laruelle, Deleuze, Derrida, Duchamp

### References

- Deleuze, G., Guattari, F. *Что такое философия?* [What is Philosophy?], trans. by S. Zenkin. Moscow; St. Petersburg: Aleteiya, 1998. 288 pp.
- Deleuze, G. *Pure Immanence: Essays on A Life*, trans. by A. Boyman. New York: Zone Books, 2005. 100 pp.
- Deleuze, G. *Razlichie i povtorenie* [Difference and Repetition], trans. by N. Mankovskaya and E. Yurovskaya. St. Petersburg: Petropolis, 1998. 384 pp. (In Russian)
- Derrida, J. *Polia filosofii* [Margins of Philosophy], trans. by D. Kralachkin. Moscow: Akademicheskii proekt, 2012. 376 pp. (In Russian)
- Derrida, J. *Pozitsii* [Positions], trans. by V. Bibikhin. Moscow: Akademicheskii proekt, 2007. 160 pp. (In Russian)
- Duchamp, M. *Notes. Présentation et traduction Paul Matisse*. Paris: Centre Georges Pompidou, 1980. 208 pp.
- Duffy, S. "Albert Lautman", *Deleuze's Philosophical Lineage*, eds. Graham Jones and Jon Roffe. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, pp. 356–379.
- Duve, T. de. *Zhivopisnyi nominalizm. Marsel' Dyushan, zhivopis' i sovremennost'* [Pictorial nominalism. Marcel Duchamp, art and modernity], trans. by A. Shestakov. Moscow: Izdatel'stvo Instituta Gaidara, 2012. 361 pp. (In Russian)
- Gilbert, D. *Osnovaniya geometrii* [Foundations of Geometry], ed. A. Vasiliev. Leningrad: Seyatel', 1923. 152 pp. (In Russian)
- Laruelle, F. *Au-delà du principe de pouvoir*. Paris: Payot, 1978. 303 pp.
- Laruelle, F. *Philosophies of difference: a critical introduction to non-philosophy*, trans. by R. Gangle. London; New York: Continuum, 2010. 256 pp.

Laruelle, F. “Slovar’ nefilosofii” [Dictionary of Non-philosophy], trans. by A. Garadzha, *Sinij Divan*, 2013, no. 18, pp. 7–30. (In Russian)

Lautman, A. *Mathematics, Ideas and the Physical Real*, trans. by S. Duffy. London; New York: Continuum, 2011. 310 pp.

Massumi, B. *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*. Detroit: Duke Univ. Press, 2002. 336 pp.

Spinoza, B. *Izbrannye proizvedeniya v 2 t.* [Selected Works, 2 vols], ed. V. Sokolov. Moscow: Gospolitizdat, 1957. (In Russian)