

- *Модели историко-философской темпоральности Г. В. Ф. Гегеля и Ж. Делёза: сравнительный анализ*
- *Аналитическая философия: проблема определения и специфика историко-философской реконструкции*
- *Методология Тартуско-Московской семиотической школы и проблема идеологического анализа текста*

УДК 1(091)

Модели историко-философской темпоральности Г. В. Ф. Гегеля и Ж. Делёза: сравнительный анализ

М. В. Тарасюк, аспирант*

В статье осуществлен сравнительный анализ базовых моделей историко-философской темпоральности, представленных в работах Г. В. Ф. Гегеля и Ж. Делёза.

G. W. F. Hegel's and G. Deleuze's models of temporality of the history of philosophy: comparative analysis

M. Tarasiuk, Postgraduate Student

Comparative analysis of basic models of temporality in the G. Deleuze and G. W. F. Hegel's conceptions of history of philosophy is made in the article.

В контексте типологизации и сравнительного изучения различных историко-философских концепций одним из наиболее проблемных аспектов является представление о специфической историко-философской темпоральности. Данное представление характерно прежде всего для тех историков философии, которые не принимают в качестве истины тезис о «надстроечном», вторичном по отношению к политическим и экономическим процессам статусе философского знания. С этой точки зрения, философии присуща собственная, обладающая рядом специфических особенностей, история. История философской мысли в данном случае рассматривается как автономный, самодостаточный «мир мысли», реальность, темпоральная организация которой не идентична временным структурам, свойственным материальной действительности.

Целью данной работы является анализ представлений о специфической историко-философской темпоральности, наиболее отчетливо артикулированных в работах Г. В. Ф. Гегеля и его современного оппонента Ж. Делёза. Именно наличие глубокой философской проработки понятия времени в кон-

тексте конструирования собственных историко-философских моделей выделяет гегелевскую и делёзовскую концепции на фоне множества других.

Согласно Гегелю, как раз «метафизику времени» затрагивает центральный вопрос о сущностно временном и историчном характере философии. В соответствии с диалектическим порядком развития самой идеи, в рамках которого устанавливается определенная последовательность в развитии ее определений, этот логический процесс может быть непосредственно перенесен в сферу исторического развития мысли: «Последовательность систем философии в истории та же самая, что и последовательность в выведении логических определений идеи» [1, с. 92]. Таким образом, логическая модель становится основой хронологической историко-философской модели. Указанный перенос наделяет хронологическую последовательность философских систем рядом специфических особенностей. Во-первых, последовательный ряд философских формаций исключает какие бы то ни было расхождения в пользу возможного образования плюралистичной картины: «Во все времена существовала только одна философия, одновременные расхождения которой составляют необходимые стороны единого принципа» [2, с. 571]. «Необходимые стороны», о которых говорит Ге-

* Научный руководитель — доктор философских наук, профессор Т. Г. Румянцева.

гель, есть не что иное, как логически противопоставленные тезисы, образующие движущую силу гегелевской диалектики. Плюралистическая картина в истории философии способна сформироваться благодаря представлению о различиях, несводимых к логическому противоречию. Однако Гегель настоятельно требует именно такого сведения: «Лишь доведенные до крайней степени противоречия, многообразные моменты... приобретают в нем ту отрицательность, которая есть имманентная пульсация самодвижения и жизненности... При более тщательном различении реальности различие ее превращается из разности в противоположность и тем самым в противоречие» [3, с. 68–69]. Во-вторых, последовательное выведение логических ступеней идеи, перенесенное в сферу истории философии, требует исключения возможности случайного возникновения философских построений — они должны быть необходимо обусловленными всем предыдущим развитием мысли: «От случайности мы должны отказаться при вступлении в область философии» [1, с. 98].

Таким образом, историко-философская темпоральность целиком обусловлена представлением о едином поступательном движении, присущем внутренней динамике идеи-в-себе как вневременной инстанции. Отдельные философские построения, по Гегелю, оказываются также причастными этой вневременности, т. е. вечности, однако это возможно для них лишь в качестве фрагментов историко-философского процесса — в притязаниях на самодостаточность им должно быть отказано: «Опровергнут не принцип данной философии, а опровергнуто лишь предположение, что данный принцип есть окончательное и абсолютное определение» [1, с. 98]. Каковы же главные свойства, которые приобретает само время в результате вышеуказанной логико-исторической аналогии?

Во-первых, согласно гегелевскому положению о едином процессе развития философской мысли, в котором «развитие духа состоит... в том, что его выход из себя и самораскрытие есть вместе с тем его возврат к себе» [1, с. 87], сам этот процесс является тотальным единичным циклом. Во-вторых, так как этот единый цикл состоит из многократных процедур становления отдельных философских систем, в каждой из которых идея обретает различные определения себя и каждый раз «становится тем, что она есть» [1, с. 85], каждая составляющая указанной целокупности также принимает форму единичного цикла. В результате, согласно Гегелю, полную схему, изображающую структуру историко-философской темпоральности, «мы должны представлять себе не как прямую линию, тянущуюся в абстрактное бесконечное, а как возвращающийся в себя круг, который имеет

своей периферией значительное количество кругов, совокупность которых составляет большой, возвращающийся в себя ряд процессов развития» [1, с. 90]. Единый круг развития всей философии обладает фиксированной центрированностью — этим центром становится сама идея, понимаемая в качестве неизменной и вечной инстанции, порождающей свое собственное внешнее, исторически темпоральное становление: «Идея есть центр, который вместе с тем является и периферией; она есть источник света, который как бы он не распространялся, все же не выходит за свои пределы, а остается наличным и имманентным внутри себя» [1, с. 91]. О составляющих такую периферию философских системах Гегель также высказывает метафорически: «Все эти особые части суть лишь зеркала и отображения этой единой жизни» [1, с. 91].

Циклическая модель, которая соответствует исторической темпоральности в философии, отличается от той цикличности, которую мы находим в природе — согласно Гегелю, природные циклы представляют из себя бесконечное неизменное повторение того же самого: «Природа существует так, как она существует; ее изменения суть поэтому лишь повторения, ее движение — лишь круговорот» [1, с. 94]. История философии же ограничена во времени — она имеет как единственный момент своего возникновения, так и «абсолютный конечный пункт» [1, с. 96]. Дойдя до этой стадии, мировой дух окончательно познает самого себя, и в нем «начало и конец совпадают» [1, с. 87]. История философии, по мысли Гегеля, принципиально эсхатологична, она включает в себя идею конца философии как обязательную составляющую. Конечный пункт в развитии философии подразумевает появление системы, которая, будучи результатом всей истории мысли, впервые получает статус универсального компендиума фундаментальных знаний. Этот финальный свод философских наук подразумевает также специфическую педагогическую практику, в рамках которой возможно лишь изучение содержания такой философской энциклопедии. Сама гегелевская система философии притязала на статус такого завершающего историко-философский процесс построения.

Ключевым моментом для понимания концепции времени в философии Делёза является принцип, согласно которому специфическая темпоральность, присущая становлению мысли, перестает быть зависимой от движения, — будь то движение физических тел, или, как это имело место в гегелевской историко-философской модели, движение логических категорий в их диалектическом развитии. Для Гегеля была весьма важной демонстрация механизма природных циклических

процессов в качестве примеров для объяснения процессов исторической динамики в философии. Делёз считает эту аналогию неприемлемой — по его мнению, уже Кант осуществил радикальный переворот в понимании отношения времени и движения: «Движение подчиняется времени. Уже не время соотносится с движением, которое оно измеряет, но движение — со временем, которое его обуславливает» [4, с. 44]. Моделью времени, которая адекватно отображала бы специфику процессов становления, перестает быть гегелевская циклическая модель, во многом перенятая у античных авторов: «Время меняет свою природу, оно перестает быть циклическим. Прежде время подчинялось движению, которое представляло собой огромное периодическое движение небесных тел, т. е. было циклическим. Напротив, когда время освобождается от движения, и движение зависит от времени, тогда время становится прямой линией» [5, с. 40]. Однако прямолинейная форма времени, согласно Делёзу, не является последовательностью, рядом сменяющих друг друга настоящих, односторонним чередованием фиксированных точек, составляющих эту линию в порядке причинно-следственных связей. Эта модель времени представляла бы собой, в таком случае, лишь «выпрямление» гегельянской циклическости с сохранением всех свойственных ей принципов. Первым из таких принципов является определение времени как последовательности, определение, которому Делёз противопоставляет принцип синхронного, единовременного становления. Применительно к описанию историко-философской процессуальности это означает кардинальную перемену способа ее трактовки — об истории философии становится невозможно рассуждать ни как о логически выверенной последовательности систем, ни как о простой хронографии чередующихся мнений. Делёз предлагает плюралистичную схему, в которой философские построения сосуществуют во времени, что означает прежде всего неисторичность самой философии: «Философия — это становление, а не история, сосуществование планов, а не последовательность систем» [6, с. 78]. Утверждение того, что опровергалось Гегелем в его истории философии, а именно самодостаточного статуса каждой системы философии, служит для реабилитации принципа различия, сведенного Гегелем до противоречия, выполнявшего сугубо функциональную роль в фиксации мысли всякого философа в качестве фрагмента единого исторического мышления. Особого рода время, содержащее множество различных философских построений, объединяет это множество в одно «бесконечное становление философии»: «Философское время — это время всеобщего сосуществования» [6, с. 77].

Вторым принципом, присущим гегельянской истории философии, который опровергается делёзовской концепцией «философского времени», является требование закономерного, исключаящего какую-либо случайность, последовательного выведения принципов одной системы философии из принципов предшествующих систем. Именно случайностью определяется любая инновация в философии, согласно Делёзу: «Принцип причинности, каким он предстает в философии, — это принцип случайной причинности» [6, с. 121]. В том числе и само возникновение такого явления, как философское мышление, невозможно обосновать как исторически закономерное: «Появление философии в Греции — результат скорее случайности, чем закономерности» [6, с. 125]. Абсолютизация случайного является основанием для предлагаемой Делёзом модели «идеальной игры», становящейся таковой благодаря исключению из нее всего того, что может так или иначе упорядочить случай: предзаданного набора правил, обладающих нормативной функцией, возможности гипотетического распределения шансов и бинарного разделения результатов (победа и поражение). Такая игра, являющаяся, согласно Делёзу, «реальностью самой мысли» [7, с. 89], не основана на заранее установленных правилах, поскольку каждое действие в ней изобретает и применяет свои собственные правила и обходится без распределения возможностей, так как «совокупность бросков утверждает случай и бесконечно разветвляет его с каждым новым броском» [7, с. 88]. Уподобленным Делёзом броскам игральной кости актом мышления соответствует особый вид темпоральности — Эон, представляющий собой описанное выше линейное, но вместе с тем, по выражению Делёза, «нехронологическое время».

Таким образом, необходимо различать два вида времени — Эон и Хронос, разделение, почерпнутое Делёзом в стоической традиции: «Величие мысли стоиков в том, что они показали одновременно как необходимость таких двух прочтений, так и их взаимоисключаемость» [7, с. 91]. Под Хроносом понимается время настоящего, относящееся к физическим процессам: «Всегда ограниченное настоящее, измеряющее действие тел как причин и состояние их глубинных смесей» [7, с. 91]. Другое свойство Хроноса — включение в ограниченное настоящее бесконечного посредством циклического повторения: «Время настоящего — всегда ограниченное, но бесконечное — бесконечное потому, что оно циклично, потому, что оживляет физическое вечное возвращение, как возвращение Того же Самого и этическую вечную мудрость как мудрость Причины» [7, с. 91]. Прошлое и будущее, по словам Делёза, в Хроносе оказываются включенными в циклические настоящие, сменяющие друг дру-

га — настоящее «впитывает в себя прошлое и будущее, сжимает их в себе и, двигаясь от сжатия к сжатию со все большей глубиной достигает пределов всего Универсума, становясь живым космическим настоящим» [7, с. 91].

Прошлое и будущее в Хроносе подчинены настоящему, которое может быть фиксировано не только как отдельный непродолжительный период, но также и в качестве более масштабных циклов, ограничивающих космическое целое: «Величайшее настоящее не безгранично. Оно присутствует в настоящем, полагая границы, ставя пределы бытия и размеря действия тел даже если перед нами величайшее из тел и единство всех причин (Космос)» [7, с. 217]. Таким образом, хронологическое время является временем причинно обусловленной актуальной реальности физических процессов. Именно эту модель Гегель экстраполировал, с рядом оговорок, на процессы становления философской мысли.

Согласно Делёзу, особым видом «нехронологического», философского времени является Эон — время становлений, несводимых к порядку ставшего, оформленного настоящим бытия. Эон — время, являющееся «реальностью самой мысли», отличен от Хроноса тем, что не состоит из ряда настоящих: «Согласно Эону только прошлое и будущее присущи или содержатся во времени» [7, с. 219]. Эти прошлое и будущее являются бесконечными и не замыкаются в цикл: «Эон — это вечная истина времени: чистая пустая форма времени, освободившееся от телесного содержания настоящее, развернувшее свой цикл в прямую линию и простершееся вдоль нее» [7, с. 220]. Прошлое и будущее в этом времени порождаются чистым событием, не воплощенным в положении вещей и потому не имеющим настоящего: событие «отступает и устремляется вперед в двух смыслах-направлениях сразу, являясь вечным объектом двойного вопрошания: что еще случится? что уже случилось?» [7, с. 93].

Событие Эона, согласно Делёзу, есть некая случайная точка, мысль как таковая, «чисто математический момент, бытие разума, выражающее прошлое и будущее, на которые оно разделено» [7, с. 92], т. е. в своем мгновенном становлении без настоящего оно обретает форму временной бесконечности: «Эон — прямая линия, прочерченная случайной точкой... Каждое событие адекватно всему Эону» [7, с. 94]. Поэтому такое событие невозможно выразить в форме только прошедшего или только будущего времени — оно «вечно Инфинитив, вечно нейтрально» [7, с. 92]. Более того, поэтому в Эоне, который является «бесконечно делимым» [7, с. 91] временем, событие по двум своим параметрам несопоставимо с настоящим хронологического времени: «Каждое событие в Эоне меньше наимельчайшего отрезка в Хроносе; но при

этом же оно больше самого большого делителя в Хроносе, а именно, полного цикла» [7, с. 94].

Множественные события, составляющие Эон, производят также множественные прошлое и будущее. Излагая этот аспект своей теории времени, Делёз предлагает не истолковывать эту множественность как совокупность возможных, но не возможных миров в духе Лейбница, напротив «несовозможности принадлежат одному и тому же миру, а невозможные миры — одной и той же вселенной» [8, с. 439]. Это положение характеризует прямую линию Эона как составную, сложную структуру напластований времен каждого из событий, а сам Эон становится их единовременной целокупностью: «Каждое событие коммуницирует со всеми другими, и все вместе они формируют одно Событие — событие Эона, где они обладают вечной истиной. В этом тайна события: оно существует на линии Эона, но не заполняет ее» [7, с. 94]. Поэтому структура этого линейного времени интерпретируется Делёзом как лабиринтообразная: «Прямая линия как сила времени, как лабиринт времени, является также линией расходящейся, и расходящейся непрестанно» [8, с. 439].

Такому типу темпоральной организации соответствует также и определенная пространственная модель. Замкнутый, циклично организованный космос уступает место хаосу, в отношении которого задачей философии становится конструирование плана имманенции, способного очертить контуры мира бесконечных становлений: «План имманенции — это как бы срез хаоса, и действует он наподобие решета. Действительно, для хаоса характерно не столько отсутствие определенностей, сколько бесконечная скорость их возникновения и исчезновения; это не переход от одной определенности к другой, так как одна возникает уже исчезающей, а другая исчезает едва наметившись... Задача философии — приобрести consistency, при том не утратив бесконечности, в которую погружается мысль» [6, с. 57–58]. Создание плана имманенции как нового образа мысли предполагает фиксацию различий в качестве составляющих хаос определенностей, осуществляемую не через их сведение к порядку последовательности причинно-следственных связей, но производимую в их единовременной совокупности: «Философия исходит из учреждения плана имманенции — в его переменной кривизне и сохраняются те бесконечные движения, которые возвращаются обратно к себе в процессе постоянного взаимообмена, но одновременно и высвобождают другие сохраняющиеся движения» [6, с. 58]. Здесь обнаруживается финальная стадия трансформации модели темпоральности Делёза: если исходной процедурой этой трансформации было «выпрямление» времени —

освобождение его от цикличности, затем эта линия истолковывалась как сложно структурированный «лабиринт», моделирующий хаос как стихию чистого мышления в его целостности, после чего следовало «оформление» хаоса, осуществляемое планом имманенции, то вышеприведенная цитата указывает на новый тип цикличности внутри получившего свою определенность хаотического времени.

Эта новая цикличность есть не что иное, как возрождаемая Делёзом ницшеанская концепция «вечного возвращения». В делёзовской интерпретации эта концепция принадлежит исключительно самому Ницше, так как повторение в вечном возвращении не есть цикл в понимании Гераклита или Гегеля: «Почему Ницше, знаток греков, знает, что вечное возвращение — его изобретение, несвоевременная вера или вера будущего? Потому что „его“ вечное возвращение — вовсе не возвращение одинакового, подобного или равного» [9, с. 295]. Гегелевская цикличность есть именно такое повторение того же самого: «Круг Гегеля — не вечное возвращение, а лишь бесконечная циркуляция тождества в негативности» [9, с. 71]. Самотождественная истина, как фиксированный центр такого круга, определяет характер всего циклического процесса в модели историко-философской темпоральности Гегеля. Но, согласно Делёзу, гегелевский принцип моноцентризма диалектического круга сменяется на фундирование различия в качестве основания циклов вечного возвращения: «Если вечное возвращение — круг, то в его центре — Различие, а Одинаковое — только по окружности; это круг с постоянно смещающимся центром, постоянно изгибающийся, вращающийся только вокруг неравного» [9, с. 77]. Хаотичная динамика основания как множественного смыслополагания трансформирует и саму форму круга вечного возвращения: «Вечное возвращение соотносится с миром различий, включенных друг в друга, со сложным, лишенным идентичности, доподлинно хаотичным миром. Круг вечного возвращения, различия и повторения (разрушающий круг тождественного и противоречивого) — неровный круг, называемый одинаковым лишь то, что отличается» [9, с. 79–80].

В свете изложенной здесь концепции времени становится более явной сама позиция Делёза — историка философии. История философии не есть история в гегелевском смысле, она, согласно Делёзу, не есть обусловленная логически последовательность систем в порядке хронологического времени единого однонаправленного развития. Время философии не исторично, оно является временем сосуществования, а не последовательности. В этом отношении все мыслители, жившие когда-либо, являются несвоевременными по отношению к своим эпохам, вместе с тем являясь

современниками друг для друга. Каждый акт философствования повторяется мыслителями как неизменно идентичное усилие порождения мысли, оказывающееся всякий раз новым, отличным от остальных в своем результате.

История философии понимается Делёзом как творческая дисциплина, сходная с живописью: «История философии не является дисциплиной, основанной на какой-то особой рефлексии. Это, скорее, как искусство портрета в живописи. Это — портреты ментальные, концептуальные» [10, с. 177]. Однако здесь важное значение получает принцип повторения: «Корреляции самого верного и точного повторения — максимум различия» [9, с. 12]. Создавая портреты философов, историк философии должен добиваться результата, крайне отличного от изображаемого оригинала: «Следует, что-бы изложение истории философии действовало как подлинный двойник и включало присущее двойнику максимальное изменение» [9, с. 12]. Таким образом, понятийная связка различия и повторения призвана заменить репрезентативность истории философии Гегеля.

Таким образом, проведенный сравнительный анализ позволяет утверждать, что как Гегель, так и Делёз в рамках своих теорий историко-философского процесса создают концепции специфической темпоральности, присущей процессу развития философской мысли. Однако если гегелевская структура времени является детерминированной логически — последовательностью систем, образующей полный цикл развития философии, то делёзовские темпоральные структуры не цикличны, не являются последовательностями, не зависимы от причинно-следственных связей, но представляют собой своего рода время сосуществования философских концепций.

Список цитированных источников

1. Гегель, Г. В. Ф. Лекции по истории философии / Г. В. Ф. Гегель. — СПб., 1993. — Т. 1.
2. Гегель, Г. В. Ф. Лекции по истории философии / Г. В. Ф. Гегель. — СПб., 1994. — Т. 3.
3. Гегель, Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. — М., 1971. — Т. 2.
4. Делёз, Ж. Критика и клиника / Ж. Делёз. — СПб., 2002.
5. Делёз, Ж. Алфавит Ж. Делёза. Беседа с Клер Парне / Ж. Делёз. — Минск, 2001.
6. Делёз, Ж., Что такое философия? / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. — СПб., 1998.
7. Делёз, Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. — М.; Екатеринбург, 1998.
8. Делёз, Ж. Кино / Ж. Делёз. — М., 2004. — 624 с.
9. Делёз, Ж. Различие и повторение / Ж. Делёз. — СПб., 1998.
10. Делёз, Ж. Переговоры / Ж. Делёз. — СПб., 2004.

Дата поступления в редакцию: 15.10.2009 г.