

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

**В.И. Молчанов**

### ФИЛОСОФИЯ ФОРМ И ПОНЯТИЙ В КОНЦЕПТУАЛЬНОМ И ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ\*

**Молчанов Виктор Игоревич** – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник. Российский государственный гуманитарный университет. Российская Федерация, 125993, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: victor.molchanov@gmail.com

В статье критически анализируется одна из магистральных линий философии, которая обозначена как философия форм и понятий. Выделяются основные этапы формирования философии этого типа, которая достигает своей кульминации в двух основополагающих принципах: в кантовской идее формирования предметов посредством внутренних форм из первичного материала ощущений и в гегелевской идее тождества бытия и мышления. Обсуждается вопрос о естественном и неестественном происхождении понятий и понятия формы. «Понятие» и «форма» – термины, претендующие на роль непосредственного выражения формирующего и постигающего мышления, обозначают две взаимосвязанные процедуры: во-первых, изъятие форм у предметности, перенесение форм в «познавательную способность» и наделение их статусом внутренних принципов, формирующих предметы; во-вторых, отождествление предмета и его значения, а в динамике – их взаимное превращение. Форма есть как функция понятия, синтезирующего в идентификации предмет и его значение, так и его условие. Критика Бергсоном философии «Форм и Идей» анализируется в аспекте его учения о длительности. Предметом анализа становится также тезис Делёза и Гваттари в книге «Что такое философия?» о философии как изобретении понятий (или концептов) и его обоснование. В связи с этим рассматривается вопрос о переводе термина «concept» на русский язык.

**Ключевые слова:** различие, естественное, неестественное понятие, форма, концепт, идея, термин, Кант, Гегель, Бергсон, Гуссерль, Делёз

**Для цитирования:** Молчанов В.И. Философия форм и понятий в концептуальном и терминологическом измерении // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 1. С. 5–20.

---

\* Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда № 23-18-00802 в Российском государственном гуманитарном университете.

## Введение

Форма и понятие – это понятия? Таковыми они числятся в философии, которую можно обозначить как философию форм и понятий. Если спросить иначе: *является* ли понятие понятием, то возникает еще и «явление»: оно является как понятие, но что оно есть на самом деле и само по себе, что есть понятие в себе? Ясно, что понятие – это не вещь, чтобы превратиться в такой неявный оксюморон, как «вещь в себе», оно всегда понятие «чего-то», иногда даже стола или концепта. При этом и без понятия понятно, что такое стол (с концептом сложнее – здесь (с)ложная дилемма между понятием концепта и концептом «понятие», о чем будет идти речь далее), но не ясно, что же при этом столе или любом «чем-то» делает понятие. Перефразируя Хайдеггера, к чему понятия этих тщедушных (*dürrig*) предметов?

«Понятие формы» приоткрывает несколько «природу» понятий, хотя философы понятий считают их чем-то сверхъестественным, а значит, неестественным. Морфе (форма) и эйдос – предки немецкого понятия с его «схватыванием» и формирующей силой; греческие боги и богини придавали себе и людям разные образы и формы разной степени красоты и безобразия, и после периода бесформенных стихий-элементов, философия опять вернулась к мифу формирования хаоса, маскируя его на протяжении тысячелетий в гилеморфизме – от платоновской первоматерии (что есть Платон без мифа?) до разрезания хаоса плоской имманентностью и ныряния в хаос на плотях у Делёза и Гваттари. Кульминацией гилеморфизма *является* (но что она на самом деле?) «Критика чистого разума»: кантовские чистые понятия рассудка способны (т.е. обладают «трансцендентальными силами») сформировать из хаоса ощущений всё что угодно.

Форма, хотя и предок понятия, но с его рождением становится служанкой: форма есть то, благодаря чему живет понятие, объединяющее предмет и его значение, или, в своей кульминации, отождествляющее бытие и мышление. Такое тождество – высшее понятие, понятие понятия, не отпускающее предметы, предметные сферы и науки, их изучающие, в самостоятельное плавание и не позволяющее погружаться в хаос, но обязывающее всё и вся существовать «в свете идей». Понятие использует форму как средство уравнивать внутреннее и внешнее, превращая предметные формы в формы познавательной способности, сознания, Духа и т.д. и объявляя первичными формы внутренне.

Философская терминология играет немалую роль в *формировании* (форма – рабочий инструмент) философских концепций и философских традиций, в том числе и в формировании философии форм и понятий. Специфика терминов, обеспечивающих существование и продолжение этой традиции, состоит в претензии быть чем-то большим, чем термины; «понятие», например, не желает быть одним из терминов, но желает, как в сказке, всё больше желаний: быть понятием, понятием понятия и, возможно, понятием понятия понятия. Таковы также, хотя и с меньшими претензиями, термины «идея», «естественное», «данное», «форма» и др.

Введение новых терминов и придание новых значений старым в различных учениях и направлениях философии XIX–XXI вв., а также многочисленные переводы с языка на язык философских текстов во всем мире и интенсификация этой работы в России в последние 30–35 лет требуют,

наряду с уже признанным лингвистическим поворотом, поворота терминологического в аналитических и историко-философских исследованиях. Тем самым концепции и понятия в качестве основных тем и предметов историко-философского анализа обретут необходимое дополнение, и, в частности, потому, что «концепция» и «понятие» – это тоже термины.

## 1. Естественное, неестественное и данное

Различие между естественным и неестественным (сверхъестественным, искусственным и противоестественным) – одно из базисных различий, определяющих структуры и границы разнообразных пространств человеческого мира. Это различие играет важную роль и в той сфере, которая претендует на охват всего сущего – сначала с помощью первоэлементов, потом эйдосов, понятий-категорий и абсолютного разума, а затем различных текучих и иррациональных начал, а также плоских поверхностей. Примечательно, что все эти «начала» становятся в философии форм и понятий «понятиями».

Как правило, слово «естественный» употребляется в положительном смысле, как в философских текстах, так и в обыденном языке. Тон здесь задали ранние греческие философы: всё или почти всё в Греции было «по природе», и философские сочинения предпочитали называть «О природе». Из важнейших моментов истории слова и термина<sup>1</sup> «естественный» в Новое время отметим следующие: Декарт апеллирует к естественному свету разума, Руссо – к естественному состоянию человечества, у Канта метафизика – естественная склонность человека, но именно у Канта происходит неприметное в языковом плане существенное изменение. В термине «трансцендентальный» слышится отзвук сверхъестественного; трансцендентальная философия еще не называется неестественной, хотя ее описание вполне соответствует этому имени. Сверхъестественной, следовательно, неестественной, представляет центральную часть своей философии Гегель: Логика – «царство чистой мысли», истина «без покровов в себе и для себя самой», «это содержание есть изображение бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа»<sup>2</sup>. Философия в целом, как тень божественной мысли, отправляется в полет в сумерки, достигнув неестественной зрелости (мы еще встретимся далее с философией полета и «птицей как событием»), чтобы внушить смежающим веки свои сверхчеловеческие идеи.

И, наконец, Гуссерль определяет философскую установку как противоестественную: «Источник всех трудностей заключается в том, что в феноменологическом анализе требуется противоположная естественной (*wider-natürlich*) направленность созерцания и мышления»<sup>3</sup>. Гуссерль мог бы назвать такую установку и сверхъестественной, если судить по его словам в письме к Шпету в канун Нового и рокового 1914 г.: «Горная страна феноменологии предстала перед Вами, как и передо мной, в своем величии, красоте и силе, созидающей философию»; он пишет также о «невывразимых

<sup>1</sup> Подробная история «естественного» была бы очень полезной и интересной.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики: в 3 т. Т. 1. М., 1970. С. 103.

<sup>3</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. М., 2011. С. 14.

трудностях, с которым должен встретиться каждый, кто хочет в ней освоиться»<sup>4</sup>.

Ученик Гегеля Маркс вернул «естественному» позитивное значение в «естественно-историческом процессе», а учитель Гуссерля Brentano впервые выделил два значения этого слова в связи с вопросом о происхождении нравственного познания, т.е. различия добра и зла. Отвергая в качестве источника «естественное» как врожденное, он признает в качестве естественного источника нравственного познания структуру человеческого сознания: сущностное взаимное соответствие двух классов психических феноменов – суждений и эмоций. Тем самым Brentano возвращается к античному пониманию естественного как сущностного.

Гуссерль не последовал здесь за своим учителем: что бы ни означало у Гуссерля слово (и термин) «естественное», оно означает нечто противоположное «чрезвычайно трудному» философскому. В том, что философская работа трудна, если это действительно работа, нет сомнения, но сомнение возникает относительно того, покидает ли при этом философия естественную почву и поднимается в горы или замыкается в башни. Гуссерль не знал, видимо, что достигать горных вершин все же легче, чем с них спускаться, и процедура эпохе не предусматривает процедуру возвращения к естественной установке, как будто обратный переход должен быть осуществлен *естественно*.

Естественная установка обозначается еще и как наивная, и Гуссерль, кроме того, полагал, что наивность обычного человека и ученого сходятся в вере в существование предметов и мира. Что же означает вера в существование предметов? Не является ли сама отсылка к такой вере наивной? Окружают ли нас вообще предметы и имеют ли предметы форму или мы создаем их и их формы с помощью внутренних форм, упорядочивая хаос ощущений, как полагал Кант? Эта дилемма разрешается в философии форм и понятий в пользу «созидания» предметов (Кант) и понятий (Делёз) из хаоса.

Можно ли назвать «данными» предметы, которые мы создаем, хотя и не из хаоса, и с которыми мы взаимодействуем, причем телесно, в разных человеческих мирах – с домашней утварью, приборами и компьютерами, спортивными снарядами и т.д.? Можно ли назвать данной форму этих предметов? Если хайдеггеровское разделение предметов на «сподручные» и «наличные» понимать как различие со сменой переднего и заднего планов, то вряд ли можно отнести к предмету как сподручному данность формы и данность вообще. «Геометрически» форма, разумеется, не исчезает, но среди элементов «мира труда» ее присутствие сведено к минимуму. В мире наличного данности и формы выходят на первый план, а само действие – на второй. Данность и форма фиксируются в результате наблюдения, для этого необходимо выйти за пределы сподручности и перейти к фиксации наблюдаемого.

## 2. Форма на службе понятия

Как наблюдателям, нам даны прежде всего формы и прежде всего – воспринимаемые тактильно и визуально. В меньшей степени это относится к слуху, обонянию и вкусовым ощущениям. Что касается звуков речи,

<sup>4</sup> Письма Эдмунда Гуссерля Густаву Шпету // Логос. 1992. № 3. С. 235.

звуков, которые прежде всего относятся к человеческому миру, то именно речь не позволяет нам полностью переключиться на наблюдение. Речь другого и собственная речь, которую мы, как правило, слышим, не позволяет нам полностью оторваться от естественной установки и наблюдать за ней. Нам не даны слова и фразы как таковые, если мы не принимаем лингвистическую установку или установку дилетанта-наблюдателя; мы непосредственно включены в истолкование и понимание того, о чем и что утверждается, о чем или что спрашивается и т.д.

Является ли язык посредником между одним рядом форм и другим – внешним и внутренним? Иначе говоря, если предметность мира предстает в наблюдении как многообразие и иерархия форм, означает ли это, что сознание, или субъективность – это такие же формы, только «преобразованные в голове»? Естественным или искусственным является этот процесс трансформации?

Философия формы начинается с пифагорейцев и Платона: число и эйдос как образец, как вершина, к которой нужно взойти, пройдя путь рассуждений-отрицаний. Человек, вступающий в беседу с Сократом, должен ответить на «общие» вопросы: «Что это вообще, а не в частности?», «Что такое прекрасное?», «Что такое благо?» и т.д.

Философия Платона ставит человека в позицию наблюдателя ряда эмпирических «данностей», от которых нужно отказаться как от цели при восхождении к общей форме прекрасного, к неизменному эйдосу. Таков должен быть путь мысли, и философия не оставляет с тех пор попыток «извлекать» мысли и учить мыслить – от майевтики Сократа до гегелевского «выведения индивида из необразованной точки зрения» и далее, до «педагогике понятия», или «педагогике концепта», у Делёза и Гваттари.

Аристотель впервые связывает форму, а именно форму форм, форму без материи, с разумом, и тем самым открывает путь от «внешних», «объективных» форм к ряду внутренних в виде *res cogitans*, познавательной способности, трансцендентальной субъективности и т.п. Формы начинают господствовать не только над вещами, но и над внутренним опытом, а понятия выполняют функцию сближения и в конечном итоге отождествления внешнего и внутреннего, например, кантовское «пространство» как внутренняя форма внешнего опыта.

Кант выстраивает иерархию форм – формы чувственности (пространство и время), категориальные формы и посредствующий их фигурный синтез, т.е. формы схематизма. Таким образом, речь идет о соединении различного уровня форм, определяющих в конечном итоге содержание любого предметного типа и даже «содержание» природы вообще, если вспомнить известный вопрос Канта «как возможна природа?». И если при этом вспомнить также гегелевское сравнение кантовских бесконечных форм пространства и времени с зубами, пережевывающими пищу, то ответ на этот вопрос дала современность: природа есть то, чем позволяют ей быть, или, природа принимает ту форму, какую ей позволяют принять.

У Гегеля понятие становится основой основ саморазвития разума, причем развитие трактуется как постоянное повторение форм. Цикл развития списан с биологического цикла, явно и неявно предполагающего преформизм. Показательный пример такого развития – формирование растения из семени и «возвращение к себе». «Понятие, – пишет Гегель, – в своем процессе остается у самого себя и... через него поэтому не полагается

ничего нового по содержанию, а происходит лишь изменение формы <...> Движение понятия мы должны рассматривать лишь как игру: полагаемое этим движением другое на деле не есть другое»<sup>5</sup>.

Дух и идея также характеризуются через формы: «Трудность философского познания духа состоит в том, что при этом мы имеем дело уже не со сравнительно абстрактной, простой логической идеей, но с самой конкретной, самой развитой формой, которую идея достигает в своем собственном осуществлении. И конечный, или субъективный, дух – а не только абсолютный – должен быть постигнут как осуществление идеи»<sup>6</sup>. Последнее означает, что любой человек должен быть осуществлением идеи, и как раз эта «идея» лежит в основе идеологии в современном смысле.

Тезис Маркса о том, что «идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней» указывает опять-таки на соответствие форм деятельности и форм сознания. Однако при таком «преобразовании» одни формы уже нельзя отделить от других: «Идеальное есть... не что иное, как форма вещи, но вне этой вещи, а именно в человеке, в виде формы его активной деятельности»<sup>7</sup>. Человек может работать с идеальным, не затрагивая форм вещи, разъясняет Ильенков, – и это означает, что человек оперирует формами, как марксовский архитектор, у которого мышление заменяется *представлением*. Но для того, чтобы представить дом той или иной формы («построить дом в голове»), не обязательно быть архитектором.

Господство понятийного и формообразующего языка под влиянием немецкого идеализма (и прежде всего Гегеля) в европейской и российской философии очевидно. Но все же существуют, хотя и редкие, но немаловажные случаи отступления от «понятий». Кант и, возможно, под его влиянием Хайдеггер, впервые усомнились в универсальной применимости термина «понятие»: у Канта это нашло выражение в том, что он сначала отрицает, что пространство и время – это понятия, а потом все же называет их понятиями. Хайдеггер вводит «экзистенциалы», которые кажутся ему более пригодными для аналитики *Dasein*, чем понятия. Анализируя трактат Шеллинга «О сущности человеческой свободы», Хайдеггер говорит о более строгом мышлении, чем понятийное. И все же в «Бытии и времени» он называет феномен и логос понятиями, а заботу – своего рода гибридом – «экзистенциальным понятием».

Лозунг «Назад, к досократикам!» (Ницше, Хайдеггер) выражает, по существу, возврат от представлений форм к мышлению бытия, которое не обладает формой и понятием и не стремится ими обладать. Первые начала вне формы: вода, воздух, огонь, земля – и как своего рода их «обобщение» – неоформленное, беспредельное – апейрон. Гегель упрекал Фалеса, что его воде недостает формы, но фалесова вода как раз снимает с себя все мифологические одежды и не становится при этом «понятием воды».

В конце XIX и в XX в. попытка избавиться от внутренних форм (внутреннее сознание не имеет формы) выразилась в учении об интенциональности. Интенция как акт сознания радикально отличается от предметов и их способов данности. Любая предметность, даже иллюзорная, имеет форму,

<sup>5</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М., 1974. С. 343.

<sup>6</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа. М., 1977. С. 6.

<sup>7</sup> Ильенков Э.В. Идеальное // Философская энциклопедия: в 5 т. Т. 2. М., 1962. С. 221.

во всяком случае, зрение и тактильные ощущения – основные способы двигательной ориентации, имеют дело с предметными формами, однако вопрос о том, можно ли приписать какую-либо форму интенции, не был поставлен ни Гуссерлем, ни Brentano в явном виде. С одной стороны, Гуссерль последовательно исключает формы из функций смыслопридания: во-первых, исключаются выражение лица и жесты, и только языковое выражение несет смысл, во-вторых, исключается физическая сторона языкового выражения, т.е. еще одна форма, и остается собственно интенция, физически непосредственно не артикулируемая и не представленная в качестве какой-либо формы. С другой стороны, Гуссерль говорит о формах мышления, хотя в этих случаях речь идет о логических формах и о формах суждений. Кроме того, даже поток сознания имеет структуру (импрессии, ретенции протенции), хотя речь здесь не идет о фиксированных формах.

В главном труде Brentano «Психология с эмпирической точки зрения» редко можно встретить слово «форма», и притом не в качестве термина, и еще реже слово «понятие». Разумеется, Brentano не приписывал психическим феноменам – актам сознания – какую-либо предметную форму. Однако «форма» неявно присутствует в описании основного признака психических феноменов: каждый из них *содержит* в себе нечто как объект, каждый характеризуется ментальным присутствием предмета, наличием имманентной предметности. Иначе говоря, акт сознания характеризуется через присутствие в нем предмета (или объекта) как смысла и через способность содержать в себе этот предмет как смысл. Очевидно при этом, что *содержать в себе* нечто может только то, что обладает формой. Brentano отмечал неоднозначность выражений при описании основного признака психических феноменов, хотя и не уточнял, в чем именно она состоит. Дискуссия по поводу отношения акта представления, содержания и предмета растянулась, как известно, на десятилетия, но в этой дискуссии неактуальным оказался термин «форма» и отсылка «содержания» к «форме».

То, что смысл вне мира форм, не означает его хаотичности. Дилемму между хаосом и формой разрешает различие: именно различие форм и цветов – необходимое условие осмысленного высказывания о видимых предметах или понимания сигнала, например светофора. Без различения цветов, восприятие которых само по себе не имеет ни смысла, ни формы, становится невозможной регулировка очередности пешеходов и транспорта, смысл которой – взаимная безопасность.

Различие языка форм и понятий и языка различий соответствует различию двух фундаментальных методологических и одновременно онтологических предпосылок: или исходить из субъективности как изначально целостной и синтетической структуры, определяющей свои моменты-формы как понятия, т.е. как основные способы понимания и одновременно упорядочения мира, или исходить из субъективности как условно целостной сферы с неопределенными границами, изначально плюралистичной, и в этом смысле не-понятийной, постоянно возобновляющей баланс частей, соединение которых образует подвижные, лабильные, возникающие и исчезающие целостности. Опыт различений и различения различий – необходимое условие критики перенесения форм из предметного мира в мир опыта и мышления посредством понятий.

### 3. Критика Бергсоном «философии Форм и Идей»

Эксплицитно критику форм и идей, а также понятий, и не каких-то определенных, но форм, идей и понятий как таковых, как принципов и якобы необходимых оснований философии впервые предпринял Бергсон в «Творческой эволюции». В четвертой, заключительной главе этой работы содержится важнейшее в методологическом отношении различие между «философией форм и идей» и философией становления и длительности. В своей ранней работе «Опыт о непосредственных данных сознания» Бергсон пишет об «идее длительности», в «Творческой эволюции» слово «идея» становится термином, указывающим на определенный тип философии. Как в первой, так и во второй работе Бергсон употребляет термины *notion* и *concept*, которые в русских переводах переданы одним словом – «понятие». В «Творческой эволюции» *concept* как термин играет особую роль – с его помощью Бергсон различает два типа философии. С точки зрения длительности<sup>8</sup>, форма есть вырезка, или снимок, реальности, есть нечто выхваченное из становления; напротив, философия Идей и Форм<sup>9</sup> «исходит из формы и в ней видит самую сущность реальности. Для нее форма не будет снимком со становления; для нее формы существуют в вечности; длительность и становление – это только деградация этой неподвижной вечности. Такая независимая от времени форма уже не будет формой, содержащейся в восприятии; она будет *понятием*»<sup>10</sup>. «Понятием» здесь передан термин *concept*, который указывает на определенный вид философии – философии форм и идей. К критике такого рода философии (пока еще без ее обозначения как философии форм и идей) Бергсон подходит уже в «Опыте». Так же как мы освобождаемся от того, каким образом мы воспринимаем и мыслим, чтобы определить истинные отношения между физическими явлениями, так же и психология «для созерцания нашего “я” в изначальной чистоте» «должна была исключить или исправить некоторые формы, которые носят явный отпечаток внешнего мира»<sup>11</sup>. Таких форм, которые Бергсон затем называет идеями (но не понятиями, как в русском переводе), три: интенсивность, длительность, свободная детерминация. Бергсон отмечает, что его работа состояла как раз в том, чтобы очистить их от всего, что привносится в них чувственным миром и особенно идеей пространства. Следует отметить при этом, что Бергсон пользуется терминологией достаточно свободно: здесь длительность названа идеей, в другом месте – понятием (*notion*). Однако примечательно то, что *concept* прибегается философом для особых случаев. Первая идея – идея интенсивности есть компромисс между качеством, которое характеризует психические акты, и количеством, соотносимым с пространством, утверждает Бергсон и задает риторический вопрос: «Но вы без колебаний отвергаете этот компромисс, когда исследуете внешние вещи, ибо в этом случае вы совершенно отвлекаетесь от самих

<sup>8</sup> Бергсон осторожно выбирает выражения, соответствующие его концепции: разум (*l'esprit*) перемещается в становление, или помещает себя в русло становления, ведь «точка зрения» – это уже не путь становления, но для простоты (не упрощения) я выбираю «внешний» язык.

<sup>9</sup> Здесь «точка зрения» вполне уместна.

<sup>10</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1998. С. 304–305.

<sup>11</sup> Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собрание сочинений. Т. 1. М., 1992. С. 147–148.

сил, – предполагая, что они существуют, – и занимаетесь исключительно их измеримыми и протяженными следствиями. Но почему же вы сохраняете это незаконнорожденное понятие, когда исследуете факты сознания?»<sup>12</sup>. «Незаконнорожденное понятие» – перевод французского выражения *concept bâtard*<sup>13</sup>, которое, при склонности к термину «концепт», можно перевести и как «ублюдочный концепт». Ранее, в этой же работе Бергсон употребляет такое же словосочетание для характеристики времени, представленного как однородная среда, когда идея пространства вводится в область чистого сознания<sup>14</sup>.

Очевидно, что Бергсон подвергает критике философию «форм и идей», противопоставляя пространство (как протяженность и количество) времени, причем не «опространствленному» измеримому времени, но «длительности», или «длению» (так *durée* переводил В.И. Вернадский) – качественному и лишь интуитивно постижимому времени. Называя длительность понятием (*notion*), Бергсон тем не менее создает образ, призванный заменить понятие – в том смысле, в каком становится понятием «форма, уже не содержащаяся в восприятии». Преодолевается ли критикуемая позиция введением термина «длительность», которое осуществляется приданием особого значения слову «длительность», термина, указывающего на непрерывность качественно отличных состояний сознания, недоступную интеллекту и постижимую интуицией? Во всяком случае, средством решения проблемы «преодоления протяженности» служит у Бергсона замена «интеллектуального» понятия как пространственной формы (вне восприятия) «интуитивным» образом длящегося и непротяженного времени, образом, соединяющим непрерывность и качественное отличие. Так понятие как форма заменяется формой метафоры.

#### 4. Понятие, скорость и «прекрасный эйдос». (Ж. Делёз и Ф. Гваттари)

Философия – это творчество, или изобретение, понятий (*concepts*), или «концептов» (как в русском переводе), но не созерцание, не рефлексия и не коммуникация, утверждают Ж. Делёз и Ф. Гваттари: «У философа очень мало вкуса к дискуссиям»<sup>15</sup>. Независимо от того, верен или ошибочен этот тезис в историческом плане, его можно истолковать и как своеобразное предостережение: имя «философ» обязывает дистанцироваться от дискуссий, по крайней мере по вопросу о том, что такое философия. В этом есть свой резон, ибо вопрос этот всегда больше, чем вопрос о философии.

Вопреки Бергсону, Делёз и Гваттари явно и неявно продолжают линию философии форм и понятий и вносят в нее свою лепту. Цель книги состоит в том, чтобы привести в соответствие современную скоростную цивилизацию и философию, еще не освоившую такой скоростной режим, чтобы

<sup>12</sup> Там же. С. 148.

<sup>13</sup> *Bergson A. Essai sur les données immédiates de la conscience.* Paris, 1970. P. 99.

<sup>14</sup> *Ibid.* P. 47. Очевидно, однако, что различие *notion* и *concept* у Бергсона не носит принципиального характера; и перевод обоих терминов на русский язык как «понятие» вполне оправдан. Насколько оправдан перевод *concept*'а как «концепт» на русский язык, мы рассмотрим далее.

<sup>15</sup> *Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия?* М.; СПб., 1998. С. 43.

актуализировать философские понятия (а других, по мнению авторов, не существует) в век скоростей и поверхностей, ибо в глубинах нет скоростей, но есть корни (но теперь *risoma* вместо *risomata pantov*), а на поверхности нет корней, что позволяет разогнаться, сделать понятия птицами (как событиями<sup>16</sup> безотносительно к Минерве), которые вылетают в предрассветной мгле, пролетают (над собой?) с бесконечной скоростью и не воплощаются в вещи, видимо потому, что просто не успевают для этого созреть.

Слово «скорость», которое так и не стало термином, употребляется в книге более ста раз, хотя это не трактат по физике. «Скорость», «поверхность» и «плоскость» доминируют в дискурсе, хотя иногда авторы забывают о своих основных образах и заставляют мысль «нырять на плотях» в «бездну хаоса», и это довольно странное занятие даже при ограничении скорости. Человек кажется авторам слишком медленным существом, чтобы мыслить, и отсюда переворачивание известного тезиса: авторы полагают, что мыслит не человек, а мозг. Однако здесь не нужно искать вульгарного или французского материализма прошлых веков. В сущности, это верная мысль, только она имеет радикальное и умеренное, более консервативное выражение, ибо приписывать мышление человеку в современную эпоху (или учить его мыслить в современной школе) – рискованное предприятие.

Авторы находят мысль «где-то» вне пространства (хотя пространственного языка избежать невозможно) и времени: «Если бы ментальные объекты философии, искусства и науки (то есть жизненных идей) занимали какое-то место, оно должно было бы находиться глубоко в синаптических расщелинах, в зияниях, в интервалах и межвременьи необъективируемого мозга, куда проникнуть и искать их там означало бы творить»<sup>17</sup>.

Близкое по смыслу «умеренное» утверждение, хотя и противоречащее ему формально, состояло бы в том, что мыслит все же человек, и ему нужно дать этот шанс в это «скудное время», однако мыслить он может только тогда, когда его мозг отдыхает от выполнения своих физиологических обязанностей.

Две трети работы мозга направлены на обеспечение двигательных функций, а в остальном он работает на зрение, слух, обоняние, речь и т.д. Можно ли выявить структуру мозга, ответственную не за выражение «мыслей», не за речевую способность, о чем уже многое известно, но за то, что не имеет формы – различие различий. Возможно, впрочем, что выбор между мозгом и человеком в вопросе о праве мыслить – это ложная альтернатива, как могли бы подумать гуингмы.

Очевидно, что такого рода «мозг» у Делёза и Гваттари – это тоже метафора, причем метафора различия, и в этом нужно отдать им должное, ведь речь идет не о нейрофизиологической редукции мысли, но об описании состояния «между», которое, к сожалению, переходит в описание состояния скорости движения: «Это не какой-то мозг за мозгом, а прежде всего состояние полета (*survol*) без предела, полета, близкого к земле, полета-над-собой (*auto-survol*), от которого не ускользает ни одна пропасть, ни одна складка, ни одно зияние»<sup>18</sup>. Здесь можно было бы поспорить с переводом

<sup>16</sup> Там же. С. 33.

<sup>17</sup> Там же. С. 268 (перевод изменен).

<sup>18</sup> *Deleuze G., Guattari F. Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, 2013. P. 378.

С.Н. Зенкина, где «скорость» заменена «парением»<sup>19</sup>. Однако это выражение оказывается эвристическим и не единожды уместным. Скорость понятий, или концептов, не единственная характеристика современности в книге, где речь идет не столько о философии, сколько о мире, в котором вынуждены ускоряться даже философские понятия, о мире как гигантском калейдоскопе, в описании которого фигурируют многочисленные имена философов, художников (Сезанн и Клее рядом), писателей, литературных персонажей, а также теоремы, функции, множества, храмы, территории, страны и континенты, религии, древние культуры, индейцы, государства, капитализм, колдовство и многое другое. Предполагали ли авторы уподобить современность известной китайской энциклопедии Борхеса-Фуко, но результат налицо. Поскольку, однако, человеческой телесности и способности восприятия и понимания не присуща «бесконечная скорость», то остается парить в «междуместии» плоских мониторов над калейдоскопом потока информации. Впрочем, скорость иногда используется для успокоения расплескавшейся воды и не воды в сосуде.

Скорость, однако, не исключает и не собирается отказываться от формовки и упорядочения как основного принципа понятия: «Понятие (concept) есть гетерогенез, т.е. упорядочение своих компонентов по зонам соседства»<sup>20</sup>. Упорядочивать по зонам соседства – это и означает упорядочивать калейдоскопически, когда «соседние» картинки (мира) достаточно быстро сменяют друг друга. Само слово «калейдоскоп», скрывающее в себе «прекрасный эйдос», как нельзя лучше соответствует «понятию» и «форме». Относительно упорядочения Делёз и Гваттари согласны на немногое: «Все, что нам нужно, – немного порядка, чтобы защититься от хаоса»<sup>21</sup>. Кажется, что эта просьба исходит от здравого смысла, но все же здесь некто за ширмой, у кого, вопреки поэту, оказались довольно длинные руки и слепые силы души, упорядочивающие хаос («дрожущих», как добавили бы авторы книги) ощущений с помощью априорных форм.

При этом мозг как ум, или «мысль-мозг», в своем абсолютном полете оказывается у авторов книги не чем иным, как абсолютной формой; это «форма в себе, не связанная ни с какой внешней точкой зрения», форма, которая оказывается близкой к бергсоновской форме, не содержащейся в восприятии. Между тем упорядочивающая деятельность понятия предполагает первичное «воздействие» на хаос, первичную его обработку, и эту работу берет на себя «плоскость имманентности» (*plan d'immanence*), которая, как настаивают авторы, не является ни понятием, ни понятием понятия (концептом концепта). Авторы подчеркивают, что плоскость имманентности есть нечто до-философское, и как разрез хаоса, причем хаоса активного, «хаотизирующего», эта «плоскость действует как решето»<sup>22</sup>. С одной стороны, это вариация кантовской в своей основе «сетки категорий», которая трансформируется в своего рода вселенский дуршлаг. С другой стороны, игра с «решетом», или «ситом» (*crible*), которое авторы предлагают раскинуть над хаосом (в русском переводе – протянуть сеть сквозь хаос, но как бы ни переводить, ни ситом и ни сетью упорядочению не поможешь),

<sup>19</sup> См.: Делёз Ж., Гваттари Ф. Указ. соч. С. 269.

<sup>20</sup> Deleuze G., Guattari F. Op. cit. P. 36; Делёз Ж., Гваттари Ф. Указ. соч. С. 33.

<sup>21</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Указ. соч. С. 257.

<sup>22</sup> Deleuze G., Guattari F. Op. cit. P. 74.

явно, т.е. неявно, отсылает к «Критике чистого разума», где неудачные попытки поставить вопрос об истине сравниваются с неадекватным употреблением домашней утвари, причем того же решета<sup>23</sup>.

Тем не менее мысль, просеивающаяся через эту «изрешеченную» плоскость, заслуживает особого внимания. Авторы находят нечто, что не принадлежит ни философии, ни искусству и науке, но нечто необходимое для них всех в качестве коррелята: для философии – нечто нефилософское, для искусства – нечто нехудожественное, для науки – нечто ненаучное. Вопрос в том, как выразить это до- или предфилософское начало без философской терминологии, в данном случае – без «имманентности»? Эту проблему не смог решить Гуссерль, описывая «естественную установку» неестественными «концептами»; эту проблему пытался разрешить (и более успешно) Хайдеггер, обратившись к вопросу о бытии как вопросу (вопрос – то, что знакомо всем) и «усредненному пониманию бытия» в качестве основы как философского размышления, так и не нефилософского здравого смысла. Теперь на роль такой основы претендует «плоскость имманентного». Но если у Гуссерля и Хайдеггера попытка решить эту проблему связана с описанием действительного опыта, каковым является, например, вопрошание, у Делёза и Гваттари мы находим серию метафор: метафоры разъясняются через метафоры, и конечным продуктом является своего рода «метафорическое строение», которое заменяет понятие. Однако и в этом плане книга дает неожиданный и поучительный эффект: текст демонстрирует близость понятий и метафор: метафора соединяет не только разнородные предметы, например золото и рошу, но, подобно понятию, синтезирует воспринимаемый предмет, его восприятие и значение. Понятие работает как отождествление бытия и мышления; метафора работает как отождествление значения и предмета.

## 5. «Понятие» и/или «концепт».

### Вопросы перевода терминов на русский язык

Вопрос о том, как переводить на русский язык центральный термин книги Делёза и Гваттари «сопсерт» – как «понятие» или как «концепт», не является второстепенным, поскольку, во-первых, он затрагивает отношение между философией и гуманитарными науками, а во-вторых, уже «внутри» философии, относится к обсуждаемой здесь философской традиции форм и понятий, а также давней традиции перевода немецкого Begriff как «понятие». (Излишне напоминать, что современная французская философия редко когда обходится без трех Н. – Hegel, Husserl, Heidegger.)

Авторы сетуют на то, что «концепты» стали достоянием менеджеров и парикмахеров (это напоминает возмущение Канта по поводу нефилософского употребления слова «идея» и жалобы Гегеля, что у англичан барометры и термометры носят название философских приборов). В современной России ситуация несколько другая: «концепты» стали распространяться в гуманитарных науках, в частности в лингвистике и филологии, в качестве чуть ли не обязательного элемента названия исследований. Появился даже «концепт “чудо”» и, разумеется, свидетели таких чудес. Одна из причин

<sup>23</sup> Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 3: Критика чистого разума. М., 1964. С. 159 (А 58).

этой «концептомании»<sup>24</sup> состоит, на мой взгляд, в стремлении дистанцироваться от философских понятий, как бы их ни понимать. В этом плане перевод термина *concept* из французского философского тезауруса как «концепт» в книге под названием «Что такое философия?» приводит неожиданным образом к новому размежеванию: авторы книги утверждают, что концепты свойственны только философии; тем самым они отрицают, в частности, что концепты свойственны лингвистике! Терминологическое противопоставление принимает теперь иной вид: у философов есть концепты, а у лингвистов их, оказывается, быть не должно.

«Авторы настаивают, например, на том, что “наука не имеет концептов” – не переводить же “у науки нет понятий”?» – задает риторический вопрос переводчик<sup>25</sup>. Как раз такой перевод сделал бы явной претензию философии (форм и понятий) на монополию понимать. Сюда же относится и известный тезис Хайдеггера, что наука не мыслит. Однако тезис Делёза (и Хайдеггера) не обязательно принимать в качестве оценочного и тем более негативного. Ученые должны радоваться, что у них нет понятий, прежде всего гегелевских, иначе не было бы ни естествознания, ни гуманитарных наук, а была бы философия природы и философия духа как части философской системы.

Вопросы терминологии оказываются более сложными, чем может показаться на первый взгляд. В данном случае вопрос не решается выбором – «понятие» или «концепт». Перевод *concept*’а всюду как «понятие» тоже сомнителен, ибо «концепт», благодаря калейдоскопу образов и метафор, выглядит в книге (именно выглядит), как нечто непохожее на «понятие», как бы его ни понимать, хотя, если пренебречь тавтологией при переводе на французский, «концепт» авторов книги можно было бы определить как понятие, которому придали бесконечную скорость. Со своей стороны, переводчик делает трудно узнаваемым Гегеля, который «дает концепту мощное определение через Фигуры творчества и Моменты его самополагания»<sup>26</sup>. Слово «концепт» звучит здесь довольно странно, особенно если вспомнить о нежелании Гегеля излагать свою философию кратко и по-французски. Еще более странно это слово выглядело бы в переводе этой цитаты на немецкий, если бы вместо *Begriff* в этом месте оказался *Konzept*. В немецком переводе эти термины чередуются в зависимости от контекста, например, «философ – друг понятия» (*Begriff*)<sup>27</sup>, а менеджер и парикмахер остаются друзьями концепта; как это сделать в русском переводе – решать не берусь. Во всяком случае, если лишить «концепт» дружбы с «понятием», то тогда этот путь может завести слишком далеко – к попытке переименовать все переводы немецкой классики и вообще немецких авторов; и вместо «чистых рассудочных понятий» у Канта мы получили бы тогда «чистые рассудочные концепты», вместо гегелевского понятия понятия – концепт концепта, а вместо «истории понятий» (*Begriffsgeschichte*) Р. Козеллека – «историю концептов» и т.д. Такое предприятие вряд ли имело бы успех, однако негативный

<sup>24</sup> Здесь речь не об оценках профессионального уровня лингвистических и филологических исследований. Это дело соответствующих экспертов. Речь идет только о названии: «концепт всего чего угодно».

<sup>25</sup> *Зенкин С.Н.* Послесловие переводчика // *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? М.; СПб., 1998. С. 282.

<sup>26</sup> *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Указ. соч. С. 22–23.

<sup>27</sup> *Deleuze G., Guattari F.* Was ist Philosophie? Fr. am M., 1996. S. 9.

момент одиночества «концепта» в русском переводе книги состоит не в том, что «концепт» пытается подорвать традицию «понятий», но в том, что он ее скрывает: замена «понятия» «концептом» маскирует философскую традицию форм и понятий, представляя термин «концепт» в философских текстах как нечто совсем иное, чем термин «понятие», и тем самым выводит отчасти эту традицию из-под критики.

Тем не менее выбор «концепта», а не «понятия», дает и определенный положительный эффект: такой перевод указывает на то, что понятие – это тоже термин, причем термин определенного типа философии, который имеет разное значение в разных учениях этого типа (у Канта и Гегеля, например), который можно заменить другим термином, что понятие (concept может быть не только французским, но и английским) – это не субстанция и не сущность мирового разума, что вовсе не обязательно прибавлять к каждой теме исследования «понятие», впрочем, как и «концепт».

## Заключение

Философия форм и понятий принимает различное, но всегда решительное отношение к реальности: упорядочить ощущения, схватить эпоху в мыслях, вынести решение о сущности существующего и сущности истины, произвести понятия. Реальность интерпретируется как процесс обработки и формирования, а также интерпретации упорядочения.

Понятие – интерпретация реальности в качестве одной из интерпретаций. В мире интерпретаций понятия возводятся в ранг высшей реальности, а интерпретации в мире понятий – в единственно возможный метод исследования. Понятия живут за счет интерпретаций, а интерпретации за счет понятий – круг, в основе которого превращение предметных форм во внутренние формы, претендующие быть формами внешнего опыта, превращение, в ходе которого опыт заменяют схемами, а описание опыта – концепциями и системами. Круговорот естественных и искусственных, а иногда и противоестественных форм – предпосылка виртуального мира, и выход из этого коловращения как в сфере интерпретируемых понятий, так и в «виртуальной реальности» возможен не на основе критики интерпретаций, но на основе анализа, различающего формы и различие форм. Различение не есть форма в каком бы то ни было смысле, и не понятие, синтезирующее предмет, его «схватывание» и его интерпретацию; различение – это опыт различать, опыт «в себе», но не только «для себя», доступный всем и не нуждающийся в изобретении, или творении. Различение как опыт и как методология делает возможной критику понятий как понятий и идей как форм, берущих на себя идеологическое руководство жизненным миром и функцию его понятийного оформления.

«Учить и учиться мыслить» – такая задача воспринимается сейчас скорее иронически. Мысль – это не производимый акт (с усилиями или без усилий); мысль – дело случая и досуга, отдыха от борьбы с «хаосом». Беспорядок – это другой порядок, утверждал Бергсон, верно это или не верно, но хаос и небытие – это продукт воображения греческо-немецкой и французской упорядочивающей философии понятий. Мышление не имеет отношения ни к порядку, ни к беспорядку, оно вообще «не относится» – как нечто между естественным и не-естественным, между жизнью и смертью,

как то, благодаря чему можно жить в настоящем и помнить о будущем. Смерть, как и мысль, не имеет ни внутренней формы, ни «внутреннего» понятия; границы реальности и мира опыта не определяются концептуально.

## Список литературы

- Бергсон А.* Опыт о непосредственных данных сознания / Пер. с фр. Б.С. Бычковского // *Бергсон А.* Собрание сочинений. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992. С. 50–155.
- Бергсон А.* Творческая эволюция / Пер. с фр. В.А. Флеровой. М.: КАНОН-пресс: Кучково поле, 1998.
- Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера. М.: Мысль, 1974.
- Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа / Пер. с нем. Б.А. Фохта. М.: Мысль, 1977.
- Гегель Г.В.Ф.* Наука логики: в 3 т. Т. 1 / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера. М.: Мысль, 1970.
- Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. II / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академический проект, 2011.
- Гуссерль Э.* Письма Эдмунда Гуссерля Густаву Шпету / Пер. с нем. В.И. Молчанова // *Логос*. 1992. № 3. С. 233–242.
- Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? / Пер. с фр. С.Н. Зенкина. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.
- Зенкин С.Н.* Послесловие переводчика // *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. С. 281–287.
- Ильенков Э.В.* Идеальное // *Философская энциклопедия: в 5 т.* / Под. ред. Ф.В. Константинова и др. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1962. С. 219–227.
- Кант И.* Сочинения: в 6 т. Т. 3: Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского. М.: Мысль, 1964.
- Bergson A.* Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris: Les Presses universitaires de France, 1970.
- Deleuze G., Guattari F.* Qu'est-ce que la philosophie? Paris: Les Éditions de Minuit, 2013.
- Deleuze G., Guattari F.* Was ist Philosophie? / Aus dem Französischen von B. Schwibs und J. Vogl. Fr. am M.: Surkamp, 1996.

## Philosophy of forms and concepts in the conceptual and terminological dimension\*

### Victor I. Molchanov

Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya Sq., Moscow, 125993, Russian Federation; e-mail: victor.molchanov@gmail.com

The article critically analyzes one of the main lines of philosophy, which is designated as the philosophy of forms and concepts. The main stages in the formation of a philosophy of this type are identified, which culminates in two fundamental principles: in the Kantian idea of the formation of objects through internal forms from the primary material of sensations and in the Hegelian idea of the identity of being and thinking. The question of the natural and unnatural origin of concepts and the concept of form is discussed. “Concept” and “form” are terms that claim to be a direct expression of formative and comprehending thinking, denote two interrelated procedures: firstly, the removal of forms from objectivity, the transfer of forms into the “cognitive ability” and endowing them

\* The research was supported by the Russian Science Foundation grant No. 23-18-00802 at the Russian State University for the Humanities.

with the status of internal principles that form objects; secondly, the identification of an object and its meaning, and their mutual transformation in dynamics. Form is both a function of the concept that synthesizes the object and its meaning in identification, and its condition. Bergson's criticism of the philosophy of "Forms and Ideas" is analyzed in connection with his doctrine of duration. Deleuze and Guattari's thesis (in the book "What is Philosophy?") that philosophy is the invention of concepts and its justification is also the subject of analysis. In this regard, the issue of translating the term "concept" into Russian is being considered. The article raises the question of a terminological turn in historical and philosophical research as a necessary element in the analysis of philosophical doctrines and problems. The question is also raised about non-conceptual thinking as differentiation and distinction of differences.

**Keywords:** difference, natural, unnatural, concept, form, idea, term, Kant, Hegel, Bergson, Husserl, Deleuze

**For citation:** Molchanov, V.I. "Filosofiya form i ponyatii v kontseptual'nom i terminologicheskom izmerenii" [Philosophy of forms and concepts in the conceptual and terminological dimension], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 1, pp. 5–20. (In Russian)

## References

- Bergson, A. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1970.
- Bergson, A. "Opyt o neposredstvennykh dannykh soznaniya" [Experience on the immediate data of consciousness], trans. by B.S. Bychkovsky, in A. Bergson, *Sobranie sochinenij* [Works], Vol. 1. Moscow: Moskovskij klub Publ., 1992, pp. 50–155. (In Russian)
- Bergson, A. *Tvorcheskaya evolyuciya* [Creative evolution], trans. by V.A. Flerova. Moscow: KANON-press; Kuchkovo pole Publ., 1998. (In Russian)
- Deleuze, G. & Guattari, F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Les Éditions de Minuit, 2013.
- Deleuze, G. & Guattari, F. *Was ist Philosophie?* Aus dem Französischen von B. Schwibs und J. Vogl. Fr. am M.: Surkamp, 1996.
- Deleuze, G. & Guattari, F. *Chto takoe filosofiya?* [What is philosophy?], trans. by S.N. Zenkin. Moscow: Institut eksperimental'noj sociologii Publ.; St. Petersburg: Aleteiya Publ., 1998. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Jenciklopedija filosofskih nauk, T. 1: Nauka logiki* [Encyclopedia of Philosophical Sciences, Vol. 1: The Science of Logic], trans. by B.G. Stolpner. Moscow: Mysl' Publ., 1974. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Jenciklopedija filosofskih nauk, T. 3: Filosofija duha* [Encyclopedia of Philosophical Sciences, Vol. 3: The Philosophy of Spirit], trans. by B.A. Focht. Moscow: Mysl' Publ., 1977. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Nauka logiki* [The Science of Logic], Vol. 1, trans. by B.G. Stolpner. Moscow: Mysl' Publ., 1970. (In Russian)
- Husserl, E. *Logicheskie issledovaniya* [Logical investigations], Vol. II, trans. by V.I. Molchanov. Moscow: Akademicheskij proekt Publ., 2011. (In Russian)
- Husserl, E. "Pis'ma Edmunda Gusserlya Gustavu Shpetu" [Husserl's letters to G. Shpet], trans. by V.I. Molchanov, *Logos*, 1992, No. 3, pp. 233–242. (In Russian)
- Il'enkov, E.V. "Ideal'noe" [The Ideal], *Filosofskaya enciklopediya* [Philosophical encyclopedia], Vol. 2, ed. by F.V. Konstantinov et al. Moscow: Sovetskaya enciklopediya Publ., 1962, pp. 219–227. (In Russian)
- Kant, I. *Sochineniya, T. 3: Kritika chistogo razuma* [Works, Vol. 3: Critique of Pure Reason], trans. by N.O. Lossky. Moscow: Mysl' Publ., 1964. (In Russian)
- Zenkin, S.N. "Posleslovie perevodchika" [Translator's afterword], in: G. Deleuze & F. Guattari, *Chto takoe filosofiya?* [What is philosophy?]. Moscow: Institut eksperimental'noj sociologii Publ.; St. Petersburg: Aleteiya Publ., 1998, pp. 281–287. (In Russian)