

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Михан Р.И. Философия любви Жиля Делеза // Философская мысль. 2024. № 6. С. 48-60. DOI: 10.25136/2409-8728.2024.6.70112 EDN: QJWBVK URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=70112](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=70112)

## Философия любви Жиля Делеза

Михан Роман Игоревич

ORCID: 0009-0001-9821-0086

магистр, кафедра этики, Российский университет дружбы народов имени Патрика Лумумбы

117198, Россия, г. Москва, ул. Микухо-Маклая, 6

✉ roman.mikhan@gmail.com



[Статья из рубрики "Философия любви"](#)

**DOI:**

10.25136/2409-8728.2024.6.70112

**EDN:**

QJWBVK

**Дата направления статьи в редакцию:**

12-03-2024

**Аннотация:** Данная статья посвящена рассмотрению феномена любви в трудах французского философа Жиля Делеза. В статье можно будет увидеть развитие и изменение этого концепта на протяжении его философского проекта, а также взаимосвязь с другим философскими концептами. В статье выделяется три последовательных этапа в понимании любви Делезом. Первый этап – это обнаружение Другого как возможного мира. Ему соответствует ряд ранних работ Делеза. В них можно увидеть, как Делез выстраивает свою феноменологию любимого и Другого. Он переходит от конфликтного рассмотрения Другого к интер-монадологической теории Другого. Второй этап – это вторжение в мир друг друга. Ему соответствует работа «Марсель Пруст и Знаки», там Делез занят более детальным рассмотрением феномена любви через любовные знаки, которыми обмениваются любящий и любимый. У каждого из них своя ограниченная точка зрения, что может и привести к недопониманию. Однако взаимодействие с каждым возлюбленным дополняет картину мира и включается в серию событий, которые определяют точку зрения любящего и любимого. Третий этап – это объединение миров, которое можно обнаружить в совместной с Феликсом Гваттари работе «Тысяча плато: Капитализм и шизофрения». Любовь может выступать одним из примеров «тела без органов», она помогает выходить за устоявшиеся границы, дает

почву для экспериментов и новых практик. Однако Делез и Гваттари отдельно отмечают необходимую осторожность в ее практике. Рассмотрение любви в философии Жиля Делеза дает нам лучшее понимание его этики, его взглядов в отношении с Другим, помогает понять его общее восприятие другого человека как выразителя альтернативной точки зрения, которая может обогатить и дополнить наше существование.

### **Ключевые слова:**

Жиль Делез, любовь, желание, Другой, возможный мир, имманентность, этика, радость, Лейбниц, феноменология

Статья посвящена тому, как Жиль Делез рассматривал феномен любви на протяжении всего своего философского проекта. Данному аспекту его философии посвящено сравнительно мало исследований и, как правило, они концентрируются на одной конкретной работе или исходят из общей направленности философии Делеза. Дело в том, что Делез не раз возвращался к теме любви с большими промежутками (примерно по 20 лет), и при каждом новом обращении дорабатывал предыдущие идеи. В данной статье представлена попытка реконструировать полную систему его философии любви. Для этого будет необходимо выделить три последовательных этапа, по которым любовь развертывается у Делеза: обнаружение Другого как возможного мира, вторжение в мир друг друга и объединение миров. Каждому из этих этапов будет соответствовать ряд работ. На протяжении статьи нами подробно будет рассмотрено развитие данного концепта, а также представлена сама философия любви, которую разрабатывает Жиль Делез с опорой на монадологию Г. В. Лейбница.

### **Обнаружение Другого как возможного мира**

Анализ феномена любви мы начнем с самой ранней работы Жиля Делеза «Описание женщины». В этот период Делез находился под сильным влиянием французского философа Жан-Поля Сартра, поэтому стиль рассуждения, а также используемые термины неразрывно связаны с философией и феноменологией Сартра. Одной из центральных тем Сартра является отношение «Я» и «Другой». Он описывает эти отношения как взаимные и как отношения конфликта: «Все то, что нужно для меня, нужно и для другого. В то время как я пытаюсь освободиться от захвата со стороны другого, другой пытается освободиться от моего; в то время как я стремлюсь поработить другого, другой стремится поработить меня. Здесь речь не идет об односторонних отношениях с объектом-в-себе, но об отношениях взаимных и подвижных. Отсюда описания, которые последуют, должны рассматриваться под углом зрения конфликта. Конфликт есть первоначальный смысл бытия-для-другого» [\[1, с. 379\]](#). Однако Делез стремится избавиться от негативности в этих отношениях и разорвать дихотомию субъекта и объекта [\[2, с. 33\]](#).

В этой работе Делез исследует отношения между полами, однако это невозможно сделать из предшествующих феноменологических моделей. У Мартина Хайдеггера человек предстает бесполым, у Сартра же полом обладает только любящий, но не любимый: «Потому что обладает полом тот, кто занимается любовью, — любящий, но совсем не любимый. Любимый сам по себе наделен полом лишь поскольку сам, в свою очередь, любящий» [\[3\]](#). Таким образом у Сартра нет выхода к Другому, в его видении

любви любимый - это другой Я, такой же субъект, но никак не Другой. Любимый является пассивным, подчинённым субъектом относительно любящего. У Сартра любовь представляется как негативность, захват власти Другого и над Другим [4, с. 27]. Желание он видит, как чистую негативность или нехватку [5, с. 74]. Философия «Другого» занимает важное место во французском интеллектуальном поле второй половины 20 века. Начиная с Александра Кожева и его интерпретации «Феноменологии Духа» Гегеля через диалектику раба и господина, многие философы пытались решить эту проблему. Делез не является исключением [6]. Если для Сартра отношения «Я» и «Другого» являются негативными, то Делез хочет представить положительную версию, построенную не на конфликте, а на интересе и познании альтернативной точки зрения.

Неудовлетворённый сартровским анализом любви, Делез строит свою феноменологию любимого. Прежде всего «Я» не наделяет вещь значением, значение присуще вещи вне зависимости от субъекта: «Я ничего не изобретаю, я ничего не проецирую, я ничего не привношу в мир, я — ничто, и даже, и определено, не ничто: я лишь выражение» [3]. Другой существует независимо от «Я» и не сводится к аналогичному субъекту или подчиненному объекту: «Другой должен существовать независимо от своей функции в субъектно-объектных отношениях: эта структура тем самым становится лишней» [7, с. 103]. Отходя от субъектно-объектной парадигмы и интерсубъективной модели, Делез предлагает интер-монадологическую модель.

Нам необходимо обратиться к другой работе Делеза - «Мишель Турнье и мир без другого». Там он формулирует, что такое «Другой», и выражает свое несогласие с Сартром: «Ошибка философских теорий в том, что иногда они сводят другого к частному объекту, а иногда — к другому субъекту. (Даже концепция, изложенная Сартром в Бытии и Ничто, довольноствуется объединением двух этих определений, делая другого объектом моего взгляда, даже если он, в свою очередь, смотрит на меня, превращая меня в объект.) Но другой не является ни объектом в поле моего восприятия, ни воспринимающим меня субъектом: другой изначально — это структура перцептивного поля, без которой само поле не может функционировать так, как оно функционирует» [8, с. 402–403]. Эту структуру он описывает как структуру априорного Другого или возможного мира. Другой через себя наделяет реальностью, выражает возможный мир. Понятие «возможный мир» относится к философии Г. В. Лейбница, так у нас есть множество монад, каждая из которых выражает целый мир, но каждая из них является определённой и ограниченной точкой зрения на этот мир. В своей работе по философии Лейбница Делез пишет следующее: «Поскольку каждая монада выражает целый мир, для субъекта остается только одно понятие, а субъекты-монады могут различаться лишь присущим им внутренним способом выражения мира: принцип достаточного основания становится принципом неразличимости, не существует двух подобных друг другу субъектов, подобных друг другу индивидов» [9, с. 88]. Поэтому познание Другого - это познание чего-то отличающегося от нас. Другой — это выражение отличного от нас мира, возможного мира, самим фактом своего существования он выражает другую точку зрения на мир. Когда Другой демонстрирует свою точку зрения на мир, он подсвечивает до этого невиданные зоны мира, открывает новое и дополняет нашу ограниченную картину мира. Другой сталкивает наше устоявшиеся представление о мире с возможностью другого, альтернативного представления, привносит возможность и многообразие. Наш мир - лишь один из множества возможностей. Возможности представляют собой внешнее относительно имманентного существования «Я» в мире.

В своем эссе Делез проводит различие между «Другим-мужчиной» и «женщиной». Наше

взаимодействие с Другим противоположного пола отличается от взаимодействия с Другим одинакового с нами пола. В случае с мужчиной может образоваться дружба, которая помогает нам обнаружить внешний, но согласованный с нами мир, из которого мы можем многое для себя подчерпнуть. Но так как мужчина выражает собой другой, внешний мир, то и взаимодействие с ним может быть конфликтным, можно отрицать и спорить о мире. Другой-мужчина может указать нам на нехватку в нашем бытии, того, чего нам не хватает. Он предлагает нам возможный мир, показывает мир без утомления. Изначально мир, в который погружен «Я», утомляет: «Ведь моя усталость не принадлежит мне, и устал вовсе не я, ибо в самом воздухе «присутствует нечто утомляющее»» [10]. Мир Другого может показаться увлекательным, другой может выражать мир захватывающе. Такое столкновение с альтернативными возможностями может погрузить нас в печаль и усталость из-за нереализованных возможностей. В случае с женщиной может образоваться любовь, которая врывается в наш мир и видоизменяет его изнутри. Женщина выражает только себя, имманентность, присущую этому миру. Она выражает полноту бытия, «является кем-то, кого невозможно отрицать, кому невозможно нанести оскорбление; невозможно заговорить о другом» [3]. Она сама по себе желанна и не обращает желание на другой мир: «По своей сути, она просто-напросто имеет власть сделать меня равнодушным к оставшейся части вещей, потому что она сама по себе есть некая вещь, находящаяся вне отношения с другими вещами: она — мир без экстериорности. Именно это мы имеем в виду, когда говорим: эта женщина желанна» [3]. Она не проводит различие между нашим миром и альтернативным, но показывает его многообразие внутри. Также она приносит радость и избавляет от усталости, отвлекая на себя внимание. Стоит отдельно отметить, что упоминаемые «женщина» и «Другой-мужчина» как структура априорного другого отличается от конкретных личностей, не со всеми могут установиться отношения дружбы или любви. У Делеза есть различие между априорным Другим и вот-этим-Другим, между женщиной и вот-этой-женщиной (любимой). Разделение полов же стоит считывать как два способа выражения возможного мира — экстериорного и интериорного. «Если другие-мужчины выражают внешний мир, то, в противоположность этому, женщина — необъятная внутренняя жизнь. Возможный мир, который она выражает, есть она сама» [10].

«Женщину» и «Другого-мужчину» можно проблематизировать через дальнейшие философские концепты Делеза, в столь ранней работе мы можем увидеть лишь зародыши этих концепций. Так, можно заметить два типа различия. Первый — это различие через тождество в случае, когда мы сравниваем наш мир с миром «Другого-мужчины», это сравнение может быть антагонистическим и призывать к сравнению одного мира по подобию другого. В случае с «женщиной» имеется другой тип различия — различие в себе, так как, когда женщина выражает собой мир, это не приводит к антагонизму, а только дополняет прежнюю картину мира, разворачивая мир внутри. В связи с этим разделением можно вспомнить и два вида желания, которые в дальнейшем выделяет Делез. «Другой-мужчина» дает нам понимание желания как нехватки, так как его выражение альтернативных возможностей указывает на те элементы, которых нет в нашем мире, тем самым создавая желание их восполнить. В случае с «женщиной» желание не будет являться негативным, наоборот, желание — это процесс присущий любви, оно дарит радость и порождает креативность, создание нового взгляда на мир. В отношении философии «Другого» Делеза можно сказать, что радикальное отличие «Я» от «Другой» не ведет к конфликтным отношениям. В отношении с «Другим-мужчиной» можно поддаться ослабляющим аффектам в виде усталости, неудовлетворённости или сомнения, однако дружба помогает согласовать эти миры, допуская возможность альтернативной точки зрения и ее принятия. Любовь же, в этой конкретной работе,

является сугубо положительным явлением, которое раскрывает многообразие мира.

Из этого описания мы уже можем обнаружить следующие тезисы об отношении с Другим и любви. Во-первых, Другой не является конструкцией нашего «Я» или пассивным объектом восприятия, он представляет собой возможность другого мира, другого взгляда. Во-вторых, в случае любви наше желание не будет направлено на восполнение нехватки в собственном мире, наоборот, имманентное желание сам по себе дополняет наш мир и привносит в него новое посредством взаимодействия с миром Другого. Другой может, как утомлять нас, уменьшая нашу потенцию к действию, так и радовать увеличивая.

### **Вторжение в мир друг друга**

В работе «Марсель Пруст и знаки» Делез исследует взаимодействия персонажей романа «В поисках утраченного времени» через систему любовных знаков. Здесь мы видим ту же концепцию любимого как возможного мира, но теперь задачей любящего будет расшифровать, понять этот мир: «Любимое существо является знаком, «душой»; оно выражает некий возможный мир, незнакомый нам. Любимый содержит в себе, утаивает, держит взаперти мир, который необходимо расшифровать, т. е. интерпретировать» [\[11, с. 32\]](#). В данном случае знаки стоит понимать как передатчики информации, которые приводят субъектов в некоторые отношения [\[12, с. 102\]](#). Любящий считывает и интерпретирует знаки, которые исходят от любимого. Он должен проникнуть в мир любимого. Но тут возникает проблема недопонимания, так как интерпретировать знаки любящий может только исходя из собственной точки зрения на мир: «Так как нам приходится раскрывать или объяснять значения слов и жестов другого человека с точки зрения нашей собственной точки зрения на мир, мы в итоге заключаем любимого в своем собственном мире смыслов, и остаемся заключенными в своем собственном мире, не имея возможности по-настоящему увидеть мир с точки зрения другого человека» [\[13, с. 102\]](#). Возможность разных точек зрения на мир говорит о том, что некоторые элементы мира будут видны только исходя из определённой точки зрения, а другие же нет: «... знаки, явленные любимым человеком, позволяют нам дать отчет о мирах, которые не дождались нашего формирования, которые формировались у других людей и частью которых мы не являемся» [\[14, с. 14\]](#). В работе, посвященной Лейбнику, Делез использует метафору света: монада подсвечивает определенную область, тогда как другие области для нее остаются во тьме. «Ни какие две индивидуальные субстанции не занимают одну и ту же точку зрения на мир, потому что ни одна из них не имеет одинаково ясной или отчетливой зоны выражения мира» [\[15, с. 50-51\]](#). Точка зрения ограничена, и хоть Другой и может дать представление об альтернативной точке зрения, любящий не всегда может ее понять исходя из собственной точки зрения. Любящий и любимый вторгаются в мир друг друга. Любимый вторгается в мир любящего, отвлекая на себя внимание, а любящий хочет вторгнуться в мир любимого, чтобы лучше его понять. Любовная ситуация драматична, сложность любви в улавливании любовных знаков, так как они могут быть пустыми, ложными или попросту быть неправильно интерпретированы. Любимый подает знаки, любящий пытается их правильно считать, при этом каждый из них содержит разный взгляд на мир, поэтому в любовной игре необходимо выходить за рамки собственной точки зрения, быть готовым принять другой взгляд на мир. Быть способным исключить себя из собственного мира.

Из-за сложности в интерпретации знаков по ходу любви мы можем столкнуться с неприятным аффектом в виде ревности. Любящий хочет, чтобы все знаки любимого

принадлежали только ему одному. Но выражая эти знаки, любимый также выражает возможность мира, где эти знаки адресованы другому человеку. Так появляется ревность: «Любимый одаривает нас знаками предпочтения, но так как они подобны тем, которые выражают миры, частью которых мы не являемся, то каждый полученный нами особый знак внимания, обрисовывает образ возможного мира, где другие могли бы быть или являются предпочтаемыми» [\[11, с. 33\]](#). Можно вспомнить любовную историю Свана и Одетты, где факт измены вызывал мучения от того, что любовные знаки Одетты были адресованы кому-то другому, Сван же это прекрасно понимал. Стоит отдельно отметить, что трагическое представление о любви в данной работе обеспечено тем, что и в самом романе Пруста любовь является неудавшейся и разочаровывающей. Но несмотря на это, Делез оставляет место и для радости: «Мы повторяем страдания. Каждый раз оно - особенное. Однако сам факт повторения всегда радостен, он то и создает общую радость» [\[11, с. 101\]](#). Сам факт того, что мы снова страдаем из-за любви, дает нам лучшее понимание любви как таковой, во всем многообразии её связей, а пережитый опыт складывается в определенную жизненную последовательность.

В любви можно обнаружить понимание желания как позитивности. Так, Кристиан Керслейк отмечает, что, находясь под влиянием Жоржа Кангилема, Делез видит в Прусте позитивное понимание желания посредством любви: «Таким образом, между работами Делеза о Спинозе и Прусте можно обнаружить тайный путь – путь позитивного понятия желания, которое развивается через опыт любви, в противовес концепции желания как негативного, которое остается на берегах простого желания обладания» [\[15, с. 58\]](#). Любовное желание дарит радость, что является немаловажным термином в этике Делеза и проявляется в его работах по Спинозе: «Поскольку чувство радости увеличивает способность действовать, оно вынуждает нас желать, воображать, делать все, что в нашей власти, дабы сохранить саму эту радость и объект, который нам ее доставляет. Именно в этом смысле любовь сцепляется с радостью, а другие страсти с любовью, так что наша потенция испытывать аффекты полностью заполняется» [\[16, с. 200\]](#). Делез разделяет хорошее и плохое, как действия, побуждающие в нас радость, и как действия, заставляющие нас грустить, как то, что увеличивает нашу потенцию к действию, и что ее уменьшает. В этом смысле любовное желание дарит радость: «Радость – это увеличение потенции действия через объединение с тем, что расширяет наше понимание. Возможно, величайшим примером этого является опыт любви, в котором человек входит в другой мир через контакт с другим телом» [\[5, с. 60\]](#). На этом примере мы видим, как связаны между собой возможный мир, который выражает другой, радость и позитивное желание.

В шестой главе Делез разбирает любовные отношения через различие и повторение. Следует отметить, что полностью свою онтологию различия Делез представит только через несколько лет в работе «Различие и повторение» и там мы можем увидеть несколько примеров, касающихся любви у Пруста [\[17, с. 32, 136, 158, 316\]](#). Повторение выражается в том, что любовные чувства могут возникнуть ко множеству разных возлюбленных, но в то же время это не будет абсолютно новое чувство, оно будет внесено в серийность (последовательность) предыдущего любовного опыта. Мы будем иметь дело с разными возлюбленными, которые отличается друг от друга, но всех мы будем любить. У Пруста мы можем просмотреть любовную серию в виде: Жильбера - герцогиня Германтская - Альбертина. Каждая из них несет в себе отличие, но прослеживается общая серия любви: «Общая правда любви – серийная: наши влюблённости могут существовать лишь организуясь в серии» [\[11, с. 109\]](#).

Делез выделяет несколько сосуществующих любовных серий: а) образ любви в виде любви матери/отца, эта любовь будет проявляться во всех последующих возлюбленных и тем самым эта серия перемешивает прошлое и настоящее любящего; б) серия одной конкретной любви, в ходе которой любимый может меняться, являя собой серию изменений; в) серия, образующаяся между разными возлюбленными, где определенные элементы прошлых возлюбленных повторяются в новых отношениях; г) серия трансубъективной реальности, куда включается наблюдение за чужими любовными отношениями, которое влияет на общее восприятие любви. Любовь имеет дело сразу с несколькими пересекающимися сериями, которые преобразуются в общую серию любви. Таким образом, мир выражаемый любящим или любимым имеет определённую серию, которая повлияла на формирование его точки зрения. Любовное чувство предполагает множество (*pluralité*) и серийность.

В случае любви у Пруста мы можем наблюдать и онтологию различия Делеза. Он предлагает рассматривать различие не через отношение тождества и репрезентации, а как различие в себе, которое предполагает множество. Мы сначала предполагаем множество и уже потом постулируем тождество. Если бы мы представляли любовь через модель различия как тождества, то вместо серии и множества возлюбленных у нас бы было сравнение каждого отдельного возлюбленного между собой или с каким-то недостижимым идеалом любимого. Через модель тождества любовь представляла бы как негативное явление, где каждая новая любовь лишь отрицала бы или заменяла другую. Мы бы имели не континуальное чувство, которое относится ко множеству, а говорили о любви как об репрезентации единожды возможного идеального чувства - «настоящей любви».

Любовная серия предполагает множество: «Речь идет даже о множестве миров; плюрализм любви состоит не только во множестве любимых существ, но и во множестве душ или миров в каждом из них» [\[11, с. 32\]](#), которое во взаимодействии с миром любимого формирует его представление о мире, его точку зрения. Таким образом, мы не отрицаем предыдущий опыт любви, а включаем его в мир влюбленного. Так, любящий и любимый, выражая собой мир, выражают и серийность этого мира. Здесь мы вновь встречаем Лейбница: «Согласно Лейбничу, точка зрения не конституируется субъектом; скорее, субъект конституируется точкой зрения. Точки зрения, другими словами, являются достаточным основанием предметов. Индивидуальное понятие это точка зрения, через которую индивид выражает тотальность мира» [\[15, с. 50\]](#). Каждый индивид будет включать в себя определённую серию событий и иметь сообразную этому точку зрения: «...то, что говорится или предицируется о вещи, это не только сущность вещи, но и совокупность аффектов и событий, которые происходят с вещью или связаны с ней или принадлежат ей» [\[15, с. 47\]](#). Столкновение со взглядом на мир каждого нового любимого что-то привносит в серию любящего. Любовь представляет собой множественность, встречаясь с возможным миром, мы видим различие между нами и Другим, но посредством любви мы включаем это различие в серийность нашего мира. Таким образом, антагонизм различия через тождество невозможен в любви как различия в себе. Любовь открывает нам целое множество возможных взглядов, которое мы перенимаем и повторяем в дальнейшей жизни.

## **Объединение миров**

Прежде всего необходимо обозначить общее направление совместных работ Феликса Гваттари и Делеза. Они последовательно борются с психоанализом, субъективацией и строгим режимом означающего. Следовательно, в своих построениях они отказываются и

последовательно выступают против фамилизации, персональной идентичности и репрезентации: «Давайте рассмотрим три основных момента в трактовке шизо-любви в “Анти-Эдип”: любовь материальная (не репрезентативная), социальная (не семейная) и множественная (не личная)» [18, с. 178]. В первой части двухтомника «Капитализм и шизофрения» под названием «Анти-Эдип» они последовательно критикуют психоанализ и его тенденцию сводить любые отношения к эдипальным: «...сексуальность и любовь не обитают в спальне Эдипа...» [19, с. 186]. Во втором томе под названием «Тысяча плато» они продолжают эту линию и несколько раз упоминают о любви.

Так, в плато под название «Один волк или несколько» Делез вновь обращается к Прусту, на этот раз для ответа на вопрос «что значит любить кого-то?», этот же пример он несколько раз приводит в «Марсель Пруст и знаки» [11, с. 104–105]. «Альбертина медленно извлекается из группы девушек, обладающей своими числом, организацией, кодом и иерархией; и не только все бессознательное целиком омыает такую группу, такую ограниченную массу, но и у Альбертины есть свои собственные множества, которые рассказчик, изолировавший ее, обнаруживает на ее теле и в ее лжи — до тех пор, пока конец их любви не вернет ее к неразличимости» [20, с. 61]. В данном плато исследуется отношение индивида ко множеству. Человек в нем представляется как постоянно меняющаяся совокупность множественностей. Любить — это значит быть способным выделить любимого из группы (индивидуализировать), обнаружить его, заострить свое внимание на нем, а потом исследовать множества (характеристики), которые он таит в себе. Выделяя любимого из группы, любящий старается познать его мир, из чего, из каких множеств он состоит. Любящий способен выделить любимого из всех прочих множеств, различить его, дать имя: «Итак, имя собственное не обозначает индивида — напротив, оно появляется тогда, когда индивид открывается в пересекающие его насквозь множества, на исходе самого сурового опыта деперсонализации, где он обретает свое подлинное собственное имя. Имя собственное — это мгновенное восприятие множества» [20, с. 64]. И тут мы обнаруживаем следующий шаг, который отличает эту работу от всех предыдущих: «присоединять эти множества к своим, заставить их проникнуть в свои множества и пропитать их своими множествами» [20, с. 60]. Взаимодействие с любимым, его миром меняет и мир любящего. Эти миры взаимно влияют и видоизменяют друг друга, создают что-то новое: «Тогда любовь — это именно это творческая новизна соединения, это соединение множественности» [18, с. 178]. Она перемешивает множества любящего и любимого, создавая новое сочетание этих множественностей. Теперь вторжение в мир любимого приводит к образованию новой сборки (*assemblage*) между любящим и любимым. И тогда мы должны задаться вопросом о распределении ролей в любовной сборке. Ведь как любящий одновременно выделяет и именует любимого, так и любящий и любимый растворяются в деперсонализированной сборке любви.

В этом нам поможет следующее плато под названием «О нескольких режимах знаков». Плато посвящено разным режимам означающего, нас будет интересовать два режима: означающий и пост-означающий. Делез и Гваттари разбирают любящего и любимого как точки высказывания в системе означающего. В качестве пост-означающего режима они приводят пример любви как страсти. Режим означающего субъективизирует, в любви мы видим распределение между любимым и любящим, субъекта высказывания и субъекта высказываемого, того, кто говорит «я люблю тебя» и того, кто говорит «я тоже» и наоборот. Исследователь Брент Адкинс демонстрирует пример того, как высказывание «я люблю тебя» меняет свое значение в зависимости от режима означающего: «Существует

большая разница между "Я люблю тебя", принадлежащему к деспотическому (означающему) режиму, и тем, который принадлежит к страстному (пост-означающему) режиму. "Я люблю тебя" в деспотическом режиме прямо или косвенно ориентировано на лицо деспота и "использует интерпретацию, чтобы вызвать целую серию означаемых, соответствующих цепочке означающих". "Я люблю тебя" пост-означающего режима исходит из точки субъективации, которая становится сегментированной и исходит из новых точек субъективации» [\[21, с. 93\]](#). В означающем режиме у нас есть четкое распределение на любящего и любимого, однако в пост-означающем режиме такое распределение становится менее четким, сами границы любящего и любимого размываются: «И опять же, переменная точка субъективации служит тому, чтобы распределять двух субъектов, которые как скрывают свои лица, так и показывают их друг другу, а также сочетаются с линией ускользания, линией детерриториализации, всегда сближающей и разделяющей их» [\[20, с. 219\]](#).

В дальнейшем Делез и Гваттари придерживаются представления о любви как об одной из возможных линий ускользания: «Стать самим невоспринимаемыми, демонтировать любовь, дабы стать способными любить. Демонтировать свою собственную самость, дабы, наконец, быть одинокими и встретить подлинного двойника на другом конце линии» [\[20, с. 324\]](#). Такое представление демонстрирует вечное становление, длительность и динамику любви, которая сочетается с деперсонализацией, отходу от идентичности: «Я теперь не более чем линия. Я стал способным любить, но не абстрактной универсальной любовью, а той, какую собираюсь выбрать и которая собирается выбрать меня, вслепую, выбрать моего двойника, так же лишенного самости, как и я. Мы спаслись любовью и для любви, отказавшись от любви и от себя. Мы не более чем абстрактная линия, подобная стреле, рассекающей пустоту. Абсолютная детерриториализация. Мы стали как все, как весь мир, но на такой манер, каким никто не может стать как все, как весь мир. Мы нарисовали мир на себе, но не себя на мире» [\[20, с. 328\]](#). Линии примечательны тем, что они одновременно устанавливают лимит и его разрушают, освобождают и ограничивают. Есть некий динамизм сил, где любящий и любимый то растворяются в любви, становясь чем-то новым, смешанным и неразделимым, то вновь обретают вполне конкретные очертания и субъективируются.

Этот же динамизм мы можем наблюдать между организмом и «телом без органов», соотношением над которым Делез и Гваттари работают на протяжении всего «Тысяча плато»: «Если переложить это на тему любви, то можно сказать, что любовь как несовместимая комбинаторика становится возможной благодаря дизъюнктивному синтезу, который одновременно утверждает индивидуальный субъект или тело и одновременно производит прекращение или растворение субъекта, заменяя эмоции и стабильные понятия а-субъективными и а-означающими координатами на теле без органов» [\[22, с. 475\]](#). В плато под названием «Как сделаться телом без органов?» для демонстрации принципов, по которым работает тело без органов, приводится пример куртуазной любви. С ее помощью Делез и Гваттари представляют собственную концепцию позитивного имманентного желания. Эту концепцию они противопоставляют негативной, в которой желание представляется как нехватка, как удовольствие или как трансцендентальный идеал. Желание как нехватка подразумевает, что желание является восполнение того, чего человеку не хватает. Желание как трансцендентальный идеал подразумевает, что полное наслаждение невозможно и значит желание будет отсылать к нехватке этого идеала в виде полного наслаждения. Желание как удовольствие подразумевает, что имеется цикл между желанием и удовольствием, где первое исчезает во втором.

В этой связи пример куртуазной любви является крайне занимательным: «интенсивные аффективные межличностные отношения поддерживаются целой культурной программой, направленной на предотвращение завершения желания» [23, с. 97]. В куртуазной любви отказ от внешнего удовольствия приводит к состоянию, «где у желания нет более никакой нехватки, где оно заполняет себя и строит свое поле имманентности» [20, с. 259]. Желание — это не желание чего-то, это сам процесс желания. Любовь не восполняет что-то, не является недоступным идеалом и не служит удовлетворению страстей. Она открывает новый опыт, новое взаимодействие, которое меняет привычные жизненные координаты и дарит радость: «Дело в том, что есть имманентная желанию радость — как если бы желание заполнялось самим собой и собственными созерцаниями — есть радость, не предполагающая никакой нехватки, никакой невозможности, радость, измеряемая удовольствием, ибо именно она распределяет интенсивности удовольствия» [20, с. 257]. Любовь представляет собой имманентную систему, так как она полностью охватывает любящего и любимого, делая их полностью безразличными к любому внешнему, погружаясь же в нее, любящий и любимый сами растравляются в ней. Поэтому удовольствие и радость, сопутствующие любви, не являются внешним удовольствием от получения чего-либо, а присущи любви как таковой, имманентны ей.

Главная проблема в соотношении организма и тела без органов заключается в интенсивности. Если интенсивность любви будет слишком высокой, то она будет стремиться выйти за границы тела и организма, стать чистой интенсивностью, циркулирующей на теле без органов. В примере с куртуазной любовью нас не интересует сами влюбленные: «Для Делеза и Гваттари куртуазная любовь, в конечном счете, ведет прочь от личности, от индивидуализма» [24, с. 90], нас интересует их любовь и максимизация интенсивности этой любви. В какой-то момент влюбленные становятся неразрывными, деление на любимого и любящего попросту пропадает. Повышение любовной интенсивности ведет к слиянию и разрушению дихотомии субъект/объект и субъект/субъект. Любовь — это деперсонализация, так как в интенсивности любви нет никакого «Я» и «Другой», сама граница между любящим и любимым становится неясной, они растворяются в любовной интенсивности. Однако стоит отметить, что в данном плато даны примеры различных тел без органов, таких как мазохистских и наркотических, которые призваны показать возможные границы тела без органов. Так, повышение интенсивности в случае с мазохизмом и наркоманией ведут к разрушению организма. Слишком большая интенсивность может полностью разрушить организм, привести его к гибели. С этической точки зрения Делез и Гваттари призывают к тому, чтобы становиться телом без органов, экспериментировать и выходить за устоявшиеся границы, однако они делают важную оговорку, что это нужно делать осторожно: «Делез и Гваттари постоянно призывают к осторожности как необходимому компоненту их экспериментаторства. Этика — это, конечно, эксперимент, но эксперимент опасный. Экспериментируйте осторожно» [21, с. 107]. Поэтому тело без органов выступает скорее лимитом, к которому нужно стремиться, экспериментируя, а любовь дает нам представления о таком опыте: «речь идет о создании тела без органов, по которому проходят интенсивности, и где нет более ни самости, ни другого — не от имени более высокой общности или более обширного расширения, но благодаря сингулярностям, о которых уже нельзя сказать, являются ли они личными, и благодаря интенсивностям, о которых уже нельзя сказать, являются ли они экстенсивными» [20, с. 260]. В любви есть опыт деперсонализации того момента, когда два мира, две точки зрения сливаются в неразрывное единство и тем самым создают что-то новое. Но этот опыт не должен затмить саму жизнь, к любви нужно стремиться, но не нужно уничтожать себя ради нее. Таким образом, хотя Делез и Гваттари говорят об

опыте любви как о позитивном и креативном, но и признают ее опасность, которая может таиться в слиянии любящего и любимого.

## **Заключение**

Любовь едва ли можно назвать главной темой в философии Делеза, однако на протяжении всего творческого пути он постоянно к ней обращался и создал определенную концепцию любви, которая изложена в данной работе. Помимо того, в контексте темы любви были рассмотрены ряд главных тем и концептов, которые Делез развивал на протяжении сорока лет. Неизменным остается его этический мотив по взаимодействию с другими людьми. Вместо антагонизма мы можем наблюдать заинтересованность и принятие альтернативного взгляда на мир. Такое взаимодействие, по мнению Делеза, обогащает мир человека. Любовь помогает обнаружить многообразие точек зрения и помогает их принять. Соединение с другим человеком дарит радость и открывает много нового. Однако не стоит слишком рьяно отдаваться такому чувству, если оно грозит разрушить жизнь любящего и любимого.

## **Библиография**

1. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. 640 с.
2. Boundas C. Foreclosure of the Other: from Sartre to Deleuze // Journal of the British society for phenomenology. 1993. Vol. 24. No. 1. P. 32-43.
3. Делез Ж. Описание женщины. URL:<https://syg.ma/@nikita-archipov/zhil-dielioz-opisaniiye-zhienshchiny> (дата обращения: 24.12.2023).
4. Фолкнер К. In utero: Делез – Сартр и сущность женщины // Логос: Молодой Делез. 2020. Т. 30. № 4. С. 25-62.
5. Kerslake C. Desire and the Dialectics of Love: Deleuze, Canguilhem, and the Philosophy of desire // Deleuze and psychoanalysis: Philosophical essays on Deleuze's debate with psychoanalysis / Ed. by L. Bolle. Leuven University Press, 2010. P. 51-81.
6. Reynolds J. Deleuze's other-structure: beyond the master-slave dialectic, but at what cost? // Symposium. 2008. Vol. 12. No.1. P. 67-88.
7. Stark H. Deleuze and Love // Angelaki. 2012. Vol. 17. No. 1. P. 99-113.
8. Делез Ж. Логика смысла. М.: Академический проект, 2011. 472 с.
9. Делез Ж. Складка: Лейбниц и барокко. М.: Логос, 1997. 264 с.
10. Делез Ж. Изречения и очертания. URL:<https://syg.ma/@nikita-archipov/zhil-delyoz-izrecheniya-i-ochertaniya> (дата обращения: 24.12.2023).
11. Делез Ж. Марсель Пруст и знаки. СПб.: Алетейя, 1999. 190 с.
12. Jones G. Marcel Proust // Deleuze's Philosophical Lineage II / Ed. by G. Jones, J. Roffe. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019. P. 95-120.
13. Barker J. Love, language and the dramatization of ethical worlds in Deleuze // Deleuze Studies, 2016. Vol. 10. No. 1. P. 100-116.
14. Durán C. Un amor superficial. Una aproximación al amor en Gilles Deleuze // Aufklärung. 2023. Vol. 10. No. 2. P. 11-24.
15. Smith D. G.W.F. Leibniz // Deleuze's Philosophical Lineage / Ed. by G. Jones, J. Roffe. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009. P. 44-66.
16. Делёз Ж. Спиноза и проблема выражения. М.: Институт Общегуманитарных исследований, 2014. 320 с.
17. Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. 384 с.
18. Protevi, J. Love // Between Deleuze and Derrida / Ed. by P. Patton, J. Protevi. London: Continuum. 2003. P. 94-182.
19. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-

- Фактория, 2007. 672 с.
20. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. 895 с.
21. Adkins B. Deleuze and Guattari's A thousand plateaus: A critical introduction and guide. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015. 190 p.
22. Gray C. Love at the Limits: Between the Corporeal and the Incorporeal // Deleuze and Guattari Studies. 2018. Vol. 12. No. 4. P. 469-485.
23. Holland E. W. Deleuze and Guattari's A thousand plateaus: A reader's guide. A&C Black, 2013. 265 p.
24. Watson J. Intimacy without domestication: Courtly love in a Thousand Plateaus // L'Esprit Créateur. 2004. Vol. 44. No. 1. P. 83-95.

## Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензируемая статья представляет собой весьма обстоятельный целостный очерк «философии любви» Ж. Делёза. Автор справедливо указывает, что исследователи до сих пор обращали внимание либо на основные периоды творчества философа или даже на отдельные произведения, в которых нашла отражение эта тема, либо на её составляющие. Поэтому попытка воссоздать «философию любви» как концепцию, которую Делёз разрабатывал и перерабатывал на протяжении всей своей жизни, заслуживает внимания читателей. Со своей стороны, отметим, что актуальность «темы любви» у Делёза (да и у Сартра, которому следует первоначально молодой философ) связана с более широким контекстом – осмыслением тех форм социальности, которые казались философам новыми в середине и в конце прошлого века. Поэтому можно констатировать, что «философия любви» несла в себе не только философско-антропологическое и психологическое, но и социально-историческое измерение. Конечно, реализация такого – довольно масштабного – замысла является непростой задачей, и знакомство с текстом статьи открывает не только её сильные, но и слабые стороны. Главный упрёк, который можно было бы сделать автору, состоит в том, что работа носит, преимущественно, описательный характер. Можно, правда, возразить, что автор избрал хронологический принцип изложения материала, а следовательно, должен был воспроизвести основные моменты становления и эволюции концепции Делёза, более того, такой принцип отвечает и самому замыслу статьи представить «философию любви» как целостное, хотя и меняющееся, учение французского философа. Однако даже в рамках хронологического подхода можно было постараться «структурировать» представляемые взгляды Делёза, выделить в них устойчивые элементы, внесшие вклад в определение «концептуального портрета» философа. (Заметим, что с недостатком теоретического анализа связана, по-видимому, и бросающаяся в глаза краткость заключения: о том, что сказал Делёз, автор уже высказался, а собственную точку зрения на рассматриваемый предмет он в данной работе не представляет.) Далее, недостаток аналитической составляющей выражается в статье и в отсутствии критической позиции в отношении французского философа. При чтении складывается впечатление, что, по мнению автора, всё изложенное в произведениях Делёза «в своём роде» хорошо. Высказанные критические замечания не ставят, однако, под сомнение общий весьма высокий уровень статьи. Автор прекрасно знает источники и исследовательскую литературу, глубоко понимает своеобразие духовного облика французского философа. Стиль статьи также производит благоприятное впечатление,

она читается легко и может быть доступна широкому кругу читателей, интересующихся постклассической философией. Небольшие стилистические погрешности («и при каждом новом обращении», и т.п.) могут быть исправлены в рабочем порядке. Пожелание же более определённо формулировать собственную критическую позицию автор сможет учесть в последующих работах. На основании сказанного считаю возможным рекомендовать рецензируемую статью к публикации в научном журнале.