

# *In utero*: Делёз — Сартр и сущность женщины

КИТ ФОЛКНЕР

Профессор, заведующий, отделение философии, Глобальный центр перспективных исследований (GCAS College). Адрес: 38/39 Fitzwilliam Sq., Do2 NX53 Dublin 2, Ireland. E-mail: keith.faulkner@gcas.ie.

*Ключевые слова:* Жиль Делёз; Жан-Поль Сартр; женщина; Другой; сущность; желание.

Статья посвящена детальному анализу раннего эссе Делёза «Описание женщины» (1945). Автор демонстрирует, что этот текст не только содержит в себе зачатки делезианской проблематики имманентности и избыточности желания, но и раскрывает влияние Сартра на формирование мысли Делёза, который обнаружил в Сартре то, что послужило импульсом к разработке собственного философского проекта. Будучи неудовлетворенным сартровскими концепциями любви и желания, Делёз подталкивает Сартра к имманентности, для чего убирает в скобки те аспекты сартровской мысли, что видятся ему проблематичными.

Автор демонстрирует, как в своем раннем эссе Делёз отказывается от сартровской интересубъективности, чтобы обнаружить конкретные отношения с женщиной-как-объектом-желания. Отбрасывая сартровскую модель Другого-как-субъекта, Делёз приходит к тому, что называет априорным Другим. Автор показывает, как, оспаривая сартровское понимание полового различия, Делёз ищет

онтологические и телесные основы желания: отказывается от субъективного желания в пользу желания более фундаментального. Делёз стремится разработать модель желания, которое не являлось бы нехваткой, но было бы имманентным.

В статье показано, что Делёз, пытаясь обнаружить эту имманентность в женщине, терпит неудачу, но впоследствии предлагает эстетический метод для реализации имманентности желания, преодолевая Сартра. Автор указывает на то, что одним из главных пунктов раннего делезовского текста является противостояние сартровской маскулинной точке зрения, кладущей в основу женского полового различия мужское желание. В заключение автор утверждает, что Сартр стал для Делёза событием, провоцирующим мысль, поскольку именно сартровскую философию Делёз попытался переписать во имя имманентности. В этом смысле первое эссе Делёза является зеркальным отражением его последнего эссе, поскольку оба посвящены имманентности.

**В**РЕМЯ от времени нам в руки попадают странные философские документы. Одним из них является «Описание женщины»<sup>1</sup> — эссе Жюлья Делёза 1945 года. Оно раскрывает истоки делезовской мысли, его первые изыскания в области имманентности и желания без нехватки. Кроме того, оно демонстрирует нам влияние *учителя*, а именно Сартра<sup>2</sup>. Это эссе раскроет делезовскую верность и измену Сартру. Делёз славится своими новаторскими прочтениями философов и литераторов. Задолго до увлеченности Спинозой, Ницше и Бергсоном он был очарован сартровским экзистенциализмом. Делёз чувствовал, что Сартр — это «глоток свежего воздуха»<sup>3</sup>; он, хотя и «не испытывал тяги к экзистенциализму или феноменологии»<sup>4</sup>, увидел в Сартре нечто, ставшее началом его *собственной* философии.

Это эссе — наряду с текстом «Утверждения и очертания»<sup>5</sup>, опубликованным год спустя, — является попыткой проработать природу того, что Делёз назвал фундаментальной страстью. Он остался неудовлетворенным сартровскими концепциями любви и желания в том виде, в каком они сформулированы в третьей главе третьей части «Бытия и ничто». Хотя Делёз и нечасто ссылается на Сартра напрямую, он высвечивает некоторые сартровские проблемы. В своем прочтении Сартра Делёз пытается подтолкнуть последнего к имманентности. Чтобы добиться этого, ему

Перевод Дениса Шалагинова по изданию: © Faulkner K. W. Deleuze in utero: Deleuze–Sartre and the Essence of Woman // Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities. 2002. Vol. 7. Iss. 3. P. 25–43. Публикуется с любезного разрешения автора.

1. Deleuze G. Description de la femme: Pour une philosophie d'autrui sexuée // Poésie. 1945. № 28. P. 28–39.
2. См. статью Делёза о Сартре: Делёз Ж. Он был моим учителем // Мая 68-го не было. М.: Ad Marginem, 2016. С. 24–30. См. также: Tournier M. Gilles Deleuze // Deleuze and Religion / M. Bryden (ed.). N.Y.: Routledge, 2001. P. 202. Здесь Турнье утверждает, что в свое время Делёз «испытал глубокое влияние „Бытия и ничто“ Сартра».
3. Deleuze G., Parnet C. Dialogues. N.Y.: Columbia University Press, 1987. P. 12.
4. Ibidem.
5. Deleuze G. Dires et profils // Poésie. 1946. № 36. P. 68–78.

придется убрать в скобки некоторые аспекты сартровской мысли, которые он находит проблематичными по следующим причинам:

1. Сартровская концепция любви сосредоточивается на желании захватить свободу Другого. Делёз критикует ее, говоря о «чистой работе душ»<sup>6</sup>. Айрис Мёрдок предложила такую же критику, когда сказала, что «любовники Сартра не от мира сего, их борьба — борьба не воплощенная»<sup>7</sup>. Это связано с тем, что «всякий из них, кажется, жаждет... того, чтобы другой созерцал его в ображении»<sup>8</sup>. Делёз чувствует себя «не в своей тарелке»<sup>9</sup> с этими «смесями сознаний»<sup>10</sup>, которые превосходят тела и задают абстрактное понятие Другого как иного «Я», а не фокусируются на конкретном феномене. *Поэтому в своем эссе Делёз вынесет за скобки сартровскую интересубъективность, чтобы отыскать конкретные отношения с женщиной-как-объектом-желания.*

2. Одно из досадных следствий интересубъективной модели желания состоит в том, что она представляет нам двух субъектов, каждый из которых воображает сознание другого. Пусть эта модель предоставляет нам возможность изучить структуру сознания с обеих сторон, но она не позволяет исследовать *структуру Другого*. Если у нас останутся одни лишь субъекты, это «растворит проблему Другого»<sup>11</sup>. *Поэтому Делёз также вынесет за скобки Другого-как-субъекта, чтобы обнаружить то, что он назовет априорным Другим.*

3. Это подводит нас к проблеме полового различия. В «Логике смысла» Делёз скажет, что «изначально именно в Другом и через Другого обнаруживается это различие полов»<sup>12</sup>. Мы увидим, что это прозрение получило первоначальную проработку в его раннем эссе. Сартр совершает ошибку, когда заявляет, что «тот, кто желает, — это я, и желание является особым модусом моей субъективности»<sup>13</sup>. Это превратило бы основание полового различия в функцию одного субъекта, который — посредством своего желания — задает сексуальность другого. Если бы все обстояло так, мы снова увязли бы в «чистой работе душ»<sup>14</sup>, где один субъект проецирует свой модус желания на другого. Более того, это привело бы

6. Deleuze G. Description de la femme. P. 28.

7. Murdoch I. Sartre. Romantic Rationalist. L.: Vintage, 1999. P. 130.

8. Ibidem.

9. Deleuze G. Op. cit. P. 28.

10. Ibidem.

11. Ibidem.

12. Делёз Ж. Логика смысла. М.: Академический проект, 2011. С. 417.

13. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М.: Республика, 2000. С. 401.

14. Deleuze G. Op. cit. P. 28.

к непрерывной переключке отражений, где пол — лишь игра души, а тела — всего-навсего инструменты в этой игре. *Поэтому в своем эссе Делёз будет искать онтологические и телесные основы желания. Он вынесет за скобки субъекта желания, дабы обнаружить желание более фундаментальное.*

4. Хотя это и не выражено открытым текстом, целью эссе выступает поиск более фундаментального желания, которое у Сартра проходит под рубрикой «желания быть богом». Сартр провозглашает: «Желание — это недостаток бытия»<sup>15</sup>, и фундаментальная страсть человечества состоит в том, чтобы достичь полноты бытия — состояния для-себя-в-себе. Но Сартр обличает это желание как «тщетную страсть»<sup>16</sup>, которая никогда не сможет быть утолена. Делёз отчаянно пытается разработать модель желания, которое не являлось бы нехваткой, обращаясь к качественной сущности, которую он называет женщиной. Он тщательно исследует отношение качества и бытия, чтобы достичь имманентности желания. В конце эссе он терпит неудачу в поиске этой имманентности в женщине, но снова поднимает проблему «фундаментальной страсти»<sup>17</sup> в «Утверждениях и очертаниях» — тексте, который является непосредственным продолжением первого эссе. Именно здесь он предлагает эстетический метод реализации имманентности желания, но не рассматривает его подробно. Делёз преодолевает Сартра, постулируя, что желание — не вот-эта-женщина как локализованный в мире объект, но женщина как нелокализуемая полнота бытия. *Так он вынесет за скобки локализованный объект желания.*

Хотя это эссе и обозначено как «описание» женщины, его основная цель состоит не в том, чтобы ее охарактеризовать. Оно скорее стремится определить процесс желания, которое производит различие между полами. Коль скоро Делёз фокусируется на этом процессе, он не рассматривает субъективную позицию идентичности женщины. В связи с этим нельзя было бы назвать предметом делезовского эссе собственно феминизм, хотя оно и может возыметь значимые для него следствия. Здесь я намерен вывести на свет ключевые аспекты конфронтации Делёза с Сартром, а не исследовать эти выводы. В раннем тексте Делёза, пусть и важном, не представлена его законченная концепция женщины. Было бы интересно проследить траекторию его мысли по вопросу о женщине от ранних эссе до концепции «становления-жен-

15. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 120.

16. Там же. С. 616.

17. Deleuze G. Dires et profils. P. 68.

щиной», но моя цель здесь состоит в другом. А именно — изучить проблемы и вопросы, ставшие отправными пунктами для Делёза, и посмотреть, как они соотносятся с его поздними работами.

«Описание женщины» наполнено идеями *in utero*, которые Делёз будет развивать в дальнейшем. Фактически эти ранние статьи завораживают хотя бы потому, что они проливают свет на начальный этап формирования и разработки более поздних навязчивых идей Делёза, таких как чистая имманентность, не актуальное, но всецело реальное виртуальное, представление о том, что желание — это не нехватка, лишение субъекта основополагающей роли и отказ от человеческой конечности. Изучая эти эссе, мы получаем редкую возможность разобраться в причинах, которые изначально побудили Делёза выбрать именно тот путь, каким он пошел впоследствии. А обнаруживаем мы то, что он, подобно многим современникам, был наследником экзистенциализма, но таким, который превзошел последний, реагируя на его недостатки, и — благодаря этой реакции — породил новую философию.

\* \* \*

Во втором абзаце «Описания женщины» выражено намерение резюмировать «всю проблему Другого»<sup>18</sup>, которую Делёз ставит, чтобы определить значение «Другого-мужчины». Там описан переход от мира без Другого — объективного мира — к миру Другого, который привносит в этот мир возможности.

В своем эссе о Турнье Делёз заявляет, что «в отсутствие Другого сознание и его объект суть одно»<sup>19</sup>. Если феноменология утверждает, что «всякое сознание есть сознание чего-то», то для Делёза всякое сознание в отсутствие Другого «есть» что-то: «сигнификация объективно вписана в вещь»<sup>20</sup>. На протяжении всей своей философской карьеры Делёз отстаивал форму имманентности, которая имманентна не по отношению «к» чему-то, но самой себе; в этом эссе он называет ее «чистым сознанием»<sup>21</sup>. На этом раннем этапе Делёз пребывает под влиянием работы Сартра «Трансценденция эго» и предложенной в ней идеи безличного, или доперсонального, трансцендентального поля<sup>22</sup>. В своей последней книге

18. Deleuze G. Description de la femme. P. 30.

19. Делёз Ж. Логика смысла. С. 408.

20. Deleuze G. Op. cit. P. 29.

21. Ibid. P. 30.

22. Подробнее об этом: Boundas C. V. Foreclosure of the Other: From Sartre to Deleuze // Journal of the British Society for Phenomenology. 1993. Vol. 24. № 1. P. 32–43.

Делёз описывает его как «мир, не по отношению к некоторому „я“, а по отношению к простому „наличествуванию“»<sup>23</sup>. А в эссе о Турнье он рассуждает о мире без Другого, где «сознание перестает быть светом, падающим на объект, — но с тем, чтобы стать чистым свечением вещи в себе»<sup>24</sup>. Делёз идет против традиции в философии, в рамках которой сознание — это свет, направленный на вещи для того, чтобы сделать их видимыми. Он переворачивает эту позицию, отправляясь от плана имманентности, который «в целом представляет собой Свет»<sup>25</sup>. «Великий принцип»<sup>26</sup>, от которого он отталкивается в «Описании женщины», — тот, которому Делёз будет верен до самой смерти: принцип имманентности.

Но что прерывает эту имманентность? Другой — тот объект в мире («самый „объективный“ из объектов»<sup>27</sup>), что нарушает имманентность доперсонального мира, вводя в него возможности. Но что такое возможность? «Надо понять, что возможное не выступает здесь в качестве абстрактной категории, обозначающей то, чего не существует: выражаемый возможный мир несомненно существует, но он не существует (актуально) вне того, что его выражает»<sup>28</sup>. Возможность нарушает имманентность реального мира посредством размещения *внутри* него дополнительной реальности. В чисто объективном мире нет места ошибке. Все является именно тем, чем кажется. В мире возможностей сам мир уже не является «данностью»; скорее «возможности копошатся вокруг реальности, но наши возможности — всегда Другие»<sup>29</sup>. Другой есть объект возможного: «Другой — это экзистенция заключенного в нем возможного»<sup>30</sup>. Таков уникальный вклад Мишеля Турнье в раннюю мысль Делёза. Это один из главных пунктов, в которых Делёз едва заметно, но весьма значительно отличается от Сартра.

Возможные миры не имеют ничего общего с Другим как мыслящим субъектом. В «Бытии и ничто» Сартра Другой — это феномен, который интерпретируется иным субъектом:

23. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический проект, 2009. С. 23.

24. Делёз Ж. Логика смысла. С. 408.

25. *Он же*. Кино. М.: Ad Marginem, 2013. С. 79.

26. Deleuze G. Description de la femme. P. 29.

27. *Ibidem*.

28. Делёз Ж. Логика смысла. С. 403.

29. *Он же*. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. С. 315.

30. *Он же*. Логика смысла. С. 403.

Другой является феноменом, который отсылает к другим феноменам: к феномену гнева, который он испытывает ко мне, к ряду мыслей, которые появляются для него как феномены глубокого смысла. То, что я имею в виду в другом, является не чем иным, как тем, что я нахожу в самом себе<sup>31</sup>.

Проявления Другого, например выражение гнева, предстают перед иным субъектом как феномены — феномены, отсылающие к внутреннему чувству, которое остается недоступным:

И эти феномены, в отличие от всех других, отсылают не к возможным опытам, но к опытам, которые оказываются в принципе вне моего опыта и принадлежат к системе, которая мне недоступна<sup>32</sup>.

В случае Сартра то, что выражает Другой, — это «внутреннее чувство», мысли и переживания Другого. По Делёзу, Другой выражает «возможные миры»<sup>33</sup>. Возможный мир — вовсе не то, что находится в сознании Другого. Это то, что Другой выражает, а не то, о чем он или она думает. В работе «Что такое философия?» Делёз приводит следующий пример возможного мира:

Китай — это возможный мир, но он обретает реальность, как только в данном поле опыта кто-то заговаривает о Китае или же на китайском языке. Это совсем не то же самое, как если бы Китай обретал реальность, сам становясь полем опыта<sup>34</sup>.

Когда говорят по-китайски, сама китайская земля не предстает перед нами в поле опыта, но это прибавляет к реальности дополнительное измерение — «действие присутствия отсутствующих вещей»<sup>35</sup>.

Делёз и Турнье экстраполируют свою теорию Другого как возможного мира из отсылки к лицу, которую Сартр делает в «Очерке теории эмоций». Существует особый род сознания, который Делёз называет «чистым сознанием, которое себя выражает»<sup>36</sup>, а Сартр в «Очерке теории эмоций» обозначает как «магическое

31. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 250.

32. Там же.

33. Deleuze G. Description de la femme. P. 29.

34. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 23.

35. Deleuze G. Description de la femme. P. 29.

36. Ibid. P. 30.

сознание»<sup>37</sup>. В этой работе Сартр рассказывает следующую историю о лице<sup>38</sup>. За оконным стеклом появляется лицо. «Поначалу мы не воспринимаем его как принадлежащее человеку»<sup>39</sup>. Многочисленные возможности манифестируют себя в мире: «окно — „его легко можно разбить“ или „его можно открыть снаружи“»<sup>40</sup>. Все эти возможности представлены в мире, «который проявляется так, как если бы он уже был ужасный»<sup>41</sup>.

В отличие от поздней работы Сартра, здесь лицо описывается не как другое сознание, но только как условие возникновения магического сознания. В магическом сознании появление лица (которое не принимается за человеческое) происходит одновременно с возникновением возможности в мире, который кажется ужасным<sup>42</sup>. Согласно Делёзу, «Другой — это возможный мир, каким он существует в выражающем его лице»<sup>43</sup>. Необходимо помнить, что лицо не выражает возможный мир, потому что оно смотрит на меня; в «Тысяче плато» Делёз и Гваттари обличили «взгляд» в пользу лица:

... тексты Сартра о взгляде и тексты Лакана о зеркале ошибочно отсылают к некоей форме субъективности, человечности, отраженной в феноменологическом поле или расколотой в структурном поле. Но взгляд всегда вторичен по отношению к глазам без взгляда, к черной дыре лицевости<sup>44</sup>.

37. Делёз использует слово «магический» для описания трансформации мира: магической трансформации усталости в бытие усталым. Должно быть, это отсылка к сартровскому магическому сознанию. Но есть одно важное различие. У Делёза речь идет не о чем-то сознании, но о сознании чистом.
38. Делёз рассказывает ту же самую историю, указывая на то, что лицо не является ни субъектом, ни объектом, но возможным миром: «И вдруг возникает испуганное лицо, которое смотрит куда-то наружу, за пределы этого поля. Здесь Другой предстает не как субъект или объект, а совсем иначе — как возможный мир, как возможность некоего пугающего мира» (Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 23).
39. Sartre J.-P. Sketch for a Theory of the Emotions. L.: Methuen, 1971. P. 86.
40. Ibid. P. 88.
41. Ibid. P. 89.
42. Джозеф Фелл пишет о магическом сознании: «...магическое здесь берет начало в мире, а не в реакции на него» (Fell J. P. Emotions in the Thought of Sartre. N.Y.: Columbia University Press, 1965. P. 28).
43. Делёз Ж., Гваттари Ф. Указ. соч. С. 23.
44. Они же. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. С. 283.



Лицо — чистый выразитель возможных миров, а не выражение чело-  
вечности, или субъективности, Другого.

Возникновение возможности в мире вносит «усталость в бы-  
тие усталым»<sup>45</sup>, делает прежде объективный мир контингент-  
ным (то есть одним из множества возможностей). Это порождает  
«угрызение сознания»<sup>46</sup> — сознания, сознающего собственную  
«посредственность»<sup>47</sup>. Посредственность — это опыт отделенно-  
сти от возможностей, которые предоставляет Другой. Можно по-  
пытаться преодолеть ее, объединяясь с Другим для участия в пре-  
доставляемых им возможностях — внешних возможных мирах.  
Но невозможно полностью реализовать возможные миры, поки-  
нув поле опыта.

Делёз посвящает первый раздел «Описания женщины» опре-  
делению Другого-мужчины. Другой, которому мы предлагаем  
свою дружбу, дабы преодолеть заурядность или посредствен-  
ность, — это Другой-мужчина: «Дружба — это реализация внешне-  
го возможного, предложенного нам Другим-мужчиной»<sup>48</sup>. Мир,  
который он предлагает, именно *внешний*. Поскольку выражаемое  
им — не он сам, выраженное отсутствует. Это один из ключевых  
моментов, которые следует принимать во внимание, когда Делёз  
противопоставляет Другого-мужчину женщине.

Другой-мужчина и женщина обозначают два способа струк-  
турирования мира. Идея о том, что Другой — это структура мира,  
является важной критикой сартровского подхода к Другому.  
Сартр пишет:

...условием возможности всякого опыта является именно субъект,  
организующий свои впечатления в связанную систему. Та-  
ким образом, мы находим в вещах «только то, что мы туда вло-  
жили». Другой, стало быть, не может появиться для нас без про-  
тиворечия как организующий наш опыт: тогда существовала бы  
сверхдетерминация феномена<sup>49</sup>.

Сартр возлагает ответственность за организацию опыта на со-  
знание субъекта, который упорядочивает его, редуцируя Друго-  
го к иному субъекту или же объекту своего опыта. Делёз отвеча-  
ет на его позицию в «Логике смысла» так:

45. Deleuze G. Description de la femme. P. 29.

46. Ibidem.

47. Idem. Dires et profils. P. 70.

48. Idem. Description de la femme. P. 32.

49. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 250.

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», довольствуется объединением двух этих определений, делая Другого объектом моего взгляда, даже если он, в свою очередь, смотрит на меня, превращая меня в объект.)<sup>50</sup>

Делёз реагирует на «Бытие и ничто» Сартра, отстаивая ту версию Другого, которую экстраполирует из «Очерка теории эмоций», где Другой — это чистое «выступление» в мире, а не иной субъект. В «Логике смысла» Делёз проясняет, что имеет в виду под Другим:

... 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<sup>51</sup>.

Он предлагает ту же версию Другого в «Утверждениях и очертениях», дополняя ее разделением Другого-мужчины и женщины:

Здесь мы должны быть предельно ясными: мы говорим о Другом-мужчине как об онтологическом и категориальном выступании (*surgissement*) в анонимном блоке; мы говорим об априорном Другом, а не о конкретном Другом, у которого могла бы иметь место внутренняя жизнь<sup>52</sup>.

Определенно, женщина тоже может раскрыть возможный внешний мир (усталый или нет), но это больше не касается женщины в ее сущности; это касается лишь конкретной женщины — например, возлюбленной<sup>53</sup>.

Остальная часть «Описания женщины» будет посвящена этому разделению между двумя способами структурирования мира априорным Другим в двух его формах: «женщины» и «Другого-мужчины». Когда читаешь это эссе, очень важно помнить о разграничении между женщиной и «вот-этой-женщиной», или «возлюбленной»; между Другим как структурой нашего опыта и Другим как конкретной личностью, которую можно увидеть перед собой. Это разграничение важно для понимания различия ме-

50. Делёз Ж. Логика смысла. С. 402–403.

51. Там же.

52. Deleuze G. Dires et profils. P. 69.

53. Ibid. P. 70.

жду «чистым сознанием»<sup>54</sup>, не являющимся сознанием чего-либо внешнего по отношению к себе (то есть структурой сознания — априорной женщиной), и «сознанием чего-то», дающим нам экстериорность.

\* \* \*

Мир Другого-мужчины не похож на мир женщины. Отношения с Другим-мужчиной есть отношения дружбы. «Дружба — это реализация *внешнего* возможного, предлагаемого нам Другим-мужчиной»<sup>55</sup>. Что делает это отношение внешним? Делёз следует прустовскому определению дружбы: «Согласно Прусту, друзья — как духи доброй воли, которые абсолютно одинаково воспринимают значения вещей, слов и понятий»<sup>56</sup>. Отношения между друзьями зависят от этого хрупкого соглашения. Некто жертвует своим взглядом на мир, дабы привести его в соответствие с предложенным Другим возможным миром, который как таковой остается внешним и попросту случайным. Согласно Делёзу,

... дружба едва ли приблизит нас к истине. Умы сообщаются между собой всегда на основе договора, а разум порождает только возможность... [им] недостает неизбежности, печальти неотвратимости<sup>57</sup>.

В «Прусте и знаках» дружба производна от того, что Делёз называет «светскими знаками». Светские знаки — это пустые фразы, которые Марсель слышит за обедом, когда один человек отпускает остроту, а другой отвечает на нее смехом, будто понимает ее.

54. «Чистое сознание», то есть априорный Другой, — это понятие, которое Делёз выводит из Лейбница и Пруста. «Данный концепт Другого отсылает к Лейбницу, к его теории возможных миров и монады как выражения мира; однако проблема здесь иная, так как возможные миры Лейбница не существуют в реальности» (Делёз Ж., *Гваттари Ф.* Что такое философия? С. 23). В «Прусте и знаках» это сознание зовется сущностью: «Пруст — последователь Лейбница: сущности суть истинные монады, каждая определяется той точкой зрения, в которой она выражает мир, а каждая точка зрения отсылает к предельному свойству в основании самой монады» (Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 1999. С. 68). Женщина как априорная структура опыта является «сущностью» в том смысле, в котором она — «предельное свойство в основании монады», о котором говорит Делёз.

55. Deleuze G. Description de la femme. P. 32.

56. Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. С. 55.

57. Там же. С. 123.

Светские знаки пусты. Они поддерживают внешние отношения между мужчинами. Контингентными (всего лишь возможными) эти отношения делает их добровольный характер, так как отношение к Другому-мужчине есть всегда.

Но женщина способна предложить нам нечто большее, чем дружбу. Женщина открывает возможность любви, а, по словам Делёза, «заурядная любовь обладает большими достоинствами, чем великая дружба»<sup>58</sup>, поскольку, в отличие от дружбы, она не является добровольной и всего лишь возможной. Дружба предполагает добрую волю и согласие между мужскими возможными мирами; любовь совершает насилие над мыслью и порождает более глубокое и обязательное согласие:

То, что нам причиняет страдание, — богаче всех результатов нашей добровольной или сосредоточенной работы, так как то, что «вынуждает мыслить», — более значимо, чем сама мысль<sup>59</sup>.

Сартр и сам предлагает нечто подобное в «Бытии и ничто», когда говорит о *соблазне и слепоте*. Слепота для Сартра — это состояние забвения, в котором я вижу других людей как инструменты, как чистые функции: «служащий, компостирующий билеты, есть не что иное, как функция компостировать; официант кафе есть не что иное, как функция обслуживать посетителей»<sup>60</sup>. Таким образом можно практиковать «род фактического солипсизма»<sup>61</sup>, в котором «бытие [Другого] маскируется посредством сложности указательных отсылок»<sup>62</sup>. Это фундаментальная возможность игнорирования Другого, на которую Делёз указывает, когда говорит:

В собственных глазах я могу высмеивать Другого, жестоко его оскорблять, отрицать возможность мира, который он выражает, — то есть я способен редуцировать Другого к чистой, абсурдной, механической манере поведения<sup>63</sup>.

Делёз определяет такую манеру поведения как «выражение, отрезанное от выраженного»<sup>64</sup>. Выраженное же, бытие-здесь Другого, исчезает из мира, и выражение — механическое поведение другой

58. Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. С. 55.

59. Там же.

60. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 396.

61. Там же. С. 395.

62. Там же. С. 408.

63. Deleuze G. Description de la femme. P. 30.

64. Ibidem.

личности — не выражает ничего. Эта возможность игнорирования бытия-здесь Другого-мужчины явным образом отличает его от мира, который предъявляет нам женщина. Соблазн пребывает в самом сердце мира, который она выражает. В то время как Другой-мужчина предъявляет нам нехватку бытия, женщина выражает его полноту. «Посредством соблазна я намерен конституироваться как полное бытие и заставить признать меня *как такового*. Для этого я конституируюсь в значимый объект»<sup>65</sup>. В этом случае такой объект, как женщина, является значимым потому, что, как замечает Делёз, «выраженное — это выражающее»<sup>66</sup>. Здесь больше не имеет место отсутствие бытия-здесь (выраженного), как в случае с Другим-мужчиной. Вместо этого имеется «полнота бытия» чистым «присутствием»; «женщина дается в неразложимом блоке»<sup>67</sup>, и под влиянием соблазна она не может быть проигнорирована; «невозможно осуществить это отсечение»<sup>68</sup>.

Сартр выявляет два компонента соблазна, которые окажутся ключевыми для делёзовской концепции женщины: «скрытое бытие» и «возможный мир». Приведем следующую цитату из «Бытия и ничто»:

Мои действия должны *указывать* в двух направлениях. С одной стороны, на то, что напрасно называют субъективностью и что скорее является объективной и скрытой глубиной бытия; действие не производится только для него самого, а указывает на бесконечный и недифференцированный ряд других реальных и возможных действий, которые я предлагаю в качестве конституирующих мое объективное и незамеченное бытие<sup>69</sup>.

Первый компонент соблазна — то, что Сартр называет скрытым бытием и что Делёз обозначает как интериорность. В «Трансценденции эго» Сартр именует эту интериорность «чистым сознанием без конституирования какого-либо состояния или действия»<sup>70</sup>. Он также говорит об этой интериорности, что она «интериорна для самой себя, а не для сознания»<sup>71</sup>. Интериорность пребывает «по ту сторону созерцания»<sup>72</sup>, потому что мы можем созерцать

65. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 387.

66. Deleuze G. Description de la femme. P. 30.

67. Ibidem.

68. Ibidem.

69. Сартр Ж.-П. Указ. соч. С. 387.

70. Он же. Трансценденция Эго. М.: Модерн, 2011. С. 71.

71. Там же. С. 65. Перевод изменен. — Прим. пер.

72. Там же. С. 64.

наши состояния, но не способны созерцать то, что обладает состояниями пассивно. «В некотором смысле это нечто более „внутреннее для сознания“, нежели состояния»<sup>73</sup>. По Делёзу, интериорность парадоксальна. Это одновременно чистое сознание и чистый объект. Это чистое бытие-здесь, которое «во внутренней жизни есть тождество материального и нематериального»<sup>74</sup>; иными словами, женщина — это мир в себе, не внешний мир, но «изнанка мира, прохладная интериорность мира, сжатие интернализованного мира»<sup>75</sup>.

Когда мы приближаемся к этой интериорности извне, она предстает перед нами как объект, но объект, который больше чем объект. Женщина обладает виртуальным измерением, несводимым к какой-либо ментальной интериорности. Скорее, это плотская или онтологическая интериорность, которая манифестирует себя как неразличимость или взаимопроникающая множественность. Сартр, кажется, указывает на бергсоновское понятие виртуального, когда говорит о подобной интериорности: «Неразличимость... — это интериорность, увиденная извне, или, если угодно, вырожденная проекция интериорности»<sup>76</sup>. «Недифференцированный ряд» — вот что конституирует эту интериорность. Это еще и та «неразличимость, которую можно обнаружить в знаменитой „взаимопроникающей множественности“ Бергсона»<sup>77</sup>.

Второй компонент, которым, по Сартру, определяется со-блазн, — это возможный мир:

С другой стороны, каждое из моих действий пытается указать на самую большую плотность возможного-мира и должно представлять меня в качестве связанного с самыми обширными областями мира; или я представляю мир любимому и пытаюсь конституироваться как необходимый посредник между ним и миром, или я просто обнаруживаю своими действиями бесконечно различные возможности в мире (деньги, власть, связь и т. д.)<sup>78</sup>.

Возможный мир, описываемый здесь Сартром, является тем, что Делёз бы назвал *внешним* возможным миром, который нам презентурует Другой-мужчина. Мы видим, почему Делёз называет Другого априорной структурой мира: Другой-мужчина предъяв-

73. Сартр Ж.-П. Трансценденция Эго. С. 64. Перевод изменен. — Прим. пер.

74. Deleuze G. Description de la femme. P. 31.

75. Ibid. P. 32.

76. Сартр Ж.-П. Трансценденция Эго. С. 65.

77. Там же. Перевод изменен. — Прим. пер.

78. Он же. Бытие и ничто. С. 387.

ляет себя как «необходимого посредника» между нами и миром. Он наделяет мир качествами, которыми бы тот без него не обладал, — такими как богатство, власть и сила. Но Другой-мужчина дает нам лишь качества *внешнего* мира. Выражаемое им — не он сам. Своими действиями он размещает себя во внешнем мире, в который мы вместе с ним вовлекаемся. Но этот внешний возможный мир остается на уровне дружбы, потому что ему не хватает необходимости желания. Он не перестает быть контингентным, потому что всегда сохраняется возможность отвергнуть мир Другого-мужчины посредством *слепоты*; он, следовательно, демонстрирует более слабую форму соблазна.

Каковы различия между внешним возможным миром, который предлагает нам Другой-мужчина, и внутренним миром, даруемым женщиной? Другой-мужчина отсылает нас к актуализованным формам мира. Женщина, напротив, ведет нас к чему-то виртуальному. Мир, который она выражает, — внутренний. Вот как его описывает Делёз:

... выражаемый мир не существует вне субъекта, который его выражает (то, что мы называем внешним миром, есть только обманчивая проекция, унифицирующий предел всех выражаемых миров)<sup>79</sup>.

Внутренний мир — это «сущность» женщины:

Сущность есть последнее свойство сердцевины субъекта. Но такое свойство более глубинно, чем сам субъект... Это не субъект эксплицирует сущность, скорее это сущность имплицирована в субъекте, свернута и сложена в нем<sup>80</sup>.

Сущность — это интериорность, интериорность, которая является доперсональной. Это трансцендентальное поле, чистое внутреннее различие, конституирующее субъекта. Интериорность — это объект и чистое сознание. В качестве объекта она чисто материальна, но, как мы увидим, этот материал имматериализует и одухотворяет себя посредством самоэкспликации. Этот объект интериорности испускает знаки, толкающие разум на мысль. Самой своей неразличимостью это внутреннее взывает к экспликации. Воображение любовника принуждается к связыванию идей<sup>81</sup>:

79. Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. С. 69.

80. Там же.

81. В «Эмпиризме и субъективности» Делёз говорит о «качестве, которое естественным образом ведет душу от одной идеи к другой» (Делёз Ж.

возлюбленная становится волнами, волосами, облаками, мелодией и т. д. Внутренний мир, который она выражает, обретает связь со всеми этими частичными объектами, преследующими мир любовника.

Коль скоро это движение мысли является «вынужденным», игнорировать женщину, как мы могли бы поступить с Другим-мужчиной, уже невозможно. В отличие от него, она не играет роль «необходимого посредника» между нами и миром; она является миром, который любящий пытается эксплицировать. Местом, куда ревнивый любовник пытается проникнуть, является не личность, а женщина в самом сердце его возлюбленной: «*Ревность будет раскрытием женщины в самом сердце возлюбленной*»<sup>82</sup>. Сущность женщины более интериорна, чем возлюбленная. У нее нет тайны; тайна — она сама.

\* \* \*

В «Описании женщины» Делёз развивает словарь, который частично является его собственным, но его значение может быть привязано к определенным замечаниям Сартра в «Бытии и ничто». Делезовские термины «материальный» и «нематериальный» развиты на основе сартровского обсуждения бытия и качества. По Делёзу, материальное — это бытие, а нематериальное — его выражение, качество. В делезовском постулате о «строгом тождестве материального и нематериального»<sup>83</sup> отдается эхом сартровское заявление: «Однако бытие не является качеством *в себе*, хотя его есть ни больше, ни меньше. Но качество и есть бытие, целиком раскрывающееся в границах *имеющегося*»<sup>84</sup>. Когда Делёз размещает женщину внутри материального, или бытия, он отступает от понимания ее как феноменологического субъекта и совершает шаг по направлению к женщине как онтологическому выступанию в мире. Материальное — это чистое бытие-здесь, или «имеющееся», женщины. Нематериальное — это качество, которое приоткрывается в бытии-здесь.

Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму // Эмпиризм и субъективность. Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001. С. 106). Таково «качество», которое принуждает нас мыслить.

82. *Deleuze G. Dires et profils.* P. 77.

83. *Idem.* Description de la femme. P. 31.

84. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. С. 214.



Это «качество» женского бытия-здесь обладает двумя «коэффициентами», или модусами: тяжестью и легкостью. Тяжесть — термин, непосредственно заимствованный у Сартра:

То, что я воспринимаю, когда хочу поднести этот стакан ко рту, есть не мое усилие, а *тяжесть* стакана, то есть его сопротивление при входе в орудийный комплекс, который я выявил в мире<sup>85</sup>.

Именно тяжесть является тем, что лучше всего выражает инертность бытия, свойственную ему бесполезность. Делёз описывает женщину как бесполезную, чтобы разместить ее вне «орудийного комплекса» полезных вещей. Вот что он имеет в виду, когда называет женщину предметом роскоши. Предметность ее, однако, не та же самая, что у стола или стула. Женщина — это объект лишь постольку, поскольку она — сущее, но это сущее локализовано иным образом, нежели объект. Стул можно использовать, чтобы на нем сидеть, потому что его можно расположить под нами, но женщина не является вот-этим-объектом, который может быть использован. Она — чистая объектность, предшествующая всякой спецификации. Только чистый объект может быть нематериальным в своей материальности.

Тяжесть Сартр называет «коэффициентом враждебности»<sup>86</sup>. Делёз придумывает свой термин для легкости: космический коэффициент. Качество — это *полнота бытия*, раскрывающаяся в тяжести объекта. В терминах Сартра, когда мы используем объект, он превосходит свои качества в реализации наших проектов. Лишь когда объект манифестирует свою бесполезность, чистую враждебность, мы наконец-то обращаем внимание на качества, выражающие полноту бытия. Объективируя себя, женщина превращается в магический объект: «чем более она укрыта в материальности, тем менее материальной она становится»<sup>87</sup>. Легкость, космический коэффициент, не является выражением внутренних состояний женщины: «эмоциональные проявления или, в более общем плане, феномены, неудачно называемые *экспрессией*, во все не указывают нам на скрытое чувство, переживаемое некоей психикой»<sup>88</sup>. Они выражают бытие, а не субъекта: «Они относятся к миру и к самим себе»<sup>89</sup>. Самые разные выражения:

85. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 344.

86. Там же.

87. Deleuze G. Description de la femme. P. 31.

88. Сартр Ж.-П. Указ. соч. С. 364.

89. Там же.

...это нахмуривание бровей, это покраснение, заикание, легкая дрожь рук, взгляды исподлобья, которые кажутся одновременно боязливыми и угрожающими, — все они не *выражают* гнев, а *являются* гневом<sup>90</sup>.

Эти жесты не отсылают к чему-то сокрытому в уме женщины; иными словами, выраженное не существует за пределами выражения.

Теперь мы увидим, как Делёз превратил эти простые элементы, заимствованные у Сартра, в новую концепцию сознания как вещи. Давайте обратимся к примеру осознания (или качества) такого ощущения, как боль, — ощущения, которое Сартр исследует в «Бытии и ничто». «Что же, однако, она такое? Просто прозрачная материя сознания, его *бытие-здесь*, его привязанность к миру»<sup>91</sup>. Боль — это качество, посредством которого сознание способно делать явным для себя свое бытие-здесь. Она существует в «плане чистого бытия»<sup>92</sup>, плане, имманентном самому себе. Боль — прекрасный пример качества, которое манифестирует коэффициент невзгоды, раскрывающий нам бесполезность бытия, и как таковая она не может быть локализована: «Тем не менее эта боль не существует нигде среди настоящих объектов универсума»<sup>93</sup>. Бытие боли одновременно материально и нематериально. Она — в объекте, но она и не сводится к объекту. Именно в космическом коэффициенте раскрывается мир-как-боль.

Разумеется, Сартр говорит здесь не о боли, локализованной в конкретном органе, но о чистой боли:

Чистая боль, как простое переживаемое, неуловима; она была бы пространством неопределимых и неопишываемых вещей, которые являются тем, что они есть<sup>94</sup>.

Здесь мы видим «чистое сознание» в действии — «сознание себя, а не сознание чего-то»<sup>95</sup>. Оно осознает то, что Бергсон называет взаимопроникающей множественностью, а Делёз — качественным различием; это сознание, которое предшествует всякой спецификации. Чистое сознание не может быть воспринято как объект из-за отсутствия дистанции, которая отделяла бы его от нас; со-

90. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 364.

91. Там же. С. 352.

92. Там же. Перевод изменен. — Прим. пер.

93. Там же.

94. Там же.

95. Deleuze G. Description de la femme. P. 30.

гласно Сартру, боль «не отсутствует и не бессознательна; просто она составляет часть этого существования без расстояния полагающего сознания для себя самого»<sup>96</sup>. Чистое сознание не рефлексивно, поскольку у него нет внешнего объекта, который оно могло бы отражать. Пока сознание пребывает на этом уровне, оно остается внутренним по отношению к себе, но, как только дистанцируется от боли или проецирует ее на объект, оно становится сознанием внешнего мира. «Первое движение рефлексии состоит, следовательно, в том, чтобы трансцендировать чистое сознательное качество боли к боли-объекту»<sup>97</sup>.

Теперь нам проще понять утверждение Делёза: «Будучи вещью, она оказывается сознательной; будучи сознательной, она оказывается вещью»<sup>98</sup>. По Сартру, «спонтанное и нереплексивное сознание не является больше сознанием тела... оно существует своим телом»<sup>99</sup>. Состояние сознания есть состояние полноты — то, в котором тело совпадает с миром, «не внешним миром, но изнанкой мира, прохладной интериорностью мира, сжатием интериоризированного мира»<sup>100</sup>. Сартр выражает схожую мысль, когда говорит, что «тело обуславливает сознание в качестве чистого сознания мира»<sup>101</sup>. Но этот «мир» является миром, которому не хватает дистанции по отношению к сознанию. Последнее не способно исследовать этот мир как объект в силу отсутствия расстояния между ним и миром внутри него.

Вот она, делезианская имманентность мира, которому не хватает экстериорности. Качество, прежде чем оно экстериоризовано и воплощено в объекте, бытует как сущность, которая «существует» телесно. На примере боли мы увидели, что «для нереплексивного сознания боль была телом»<sup>102</sup>. Другими словами, качество — это сущность в сердце чистого сознания, которое предшествует своей индивидуализации.

Другой-мужчина был определен как возможная экстериорность, то есть возможное презентуется как внешний мир, дистанцированный от сознания. Эта форма отделяет возможности от чистого сознания и устремляется к возможностям, которые Другой открывает в «зазоре». Женщина, напротив, не презенту-

96. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 354.

97. Там же.

98. Deleuze G. Description de la femme. P. 31.

99. Сартр Ж.-П. Указ. соч. С. 349.

100. Deleuze G. Description de la femme. P. 32.

101. Сартр Ж.-П. Указ. соч. С. 348.

102. Там же. С. 356.

рует внешний мир; «возможность, которую она выражает, — это не внешний мир, *это она сама*»<sup>103</sup>. Но может показаться, что мир без дистанций, без экстерииорности отступит в чистую необходимость в-себе. В терминах Сартра экстерииорность открывает контингентность, дарит мир возможностей, двигаясь по направлению к которым сознание могло бы превзойти себя. Делёз противопоставляет таким «возможностям» ту возможность, которой является женщина: не возможность трансцендирования, но возможность внутреннего разворачивания.

Делёз представляет исходящую от женщины возможность тремя способами. Во-первых, «бытие возможного»<sup>104</sup>, которое представляет собой чистое нелокализуемое сознание — неререфлективное самосознание. Это *формальная* возможность, бытие за явлениями, вещь, к которой отсылает явление вещи. Во-вторых, «возможность бытия»<sup>105</sup>, нелокализуемое качество, имманентное бытию и позволяющее ему выражать и эксплицировать себя. Это *трансцендентальная* возможность, условие явленности, закон, придающий последней смысл. И в-третьих, «плоть возможного»<sup>106</sup>, то качество, что «существует» телесно, в непосредственной близости к телу. Это синтез, который удерживает явленное бытие и качество, придающее смысл явленности. Именно так женщина «*овозможнивает*» себя: не через поиск возможностей, двигаясь к которым нужно себя превосходить, но через поиск имманентных возможностей своего бытия.

Какова роль макияжа в формировании этой интериорности? Мы видели, как сознание тела «интериоризирует» аффицируемую им материю»<sup>107</sup>. Сознание тела, согласно Сартру, является «нететическим сознанием способа, которым оно *затрагивается*»<sup>108</sup>. Со стороны женщины макияж — это самоаффектация, но извне — это созидание Персоны. Иными словами, макияж — это попытка заставить интернальность (*internality*) явиться на поверхности, на лице. Строго говоря, «интериорность как таковая никогда не может проявиться на поверхности внешнего»<sup>109</sup>. Следовательно, то, что лицо манифестирует, — не интернальность, а ноумен. Это символ внутреннего, проявляющегося на внешнем,

103. Deleuze G. Description de la femme. P. 30.

104. Ibid. P. 31.

105. Ibidem.

106. Ibidem.

107. Ibidem.

108. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 349.

109. Deleuze G. Op. cit. P. 37.

которое «поддерживает его существование в качестве внутреннего»<sup>110</sup>. Ноумен явлен нам как неразличимость: «Неразличимость... — это интериорность, увиденная извне, или, если угодно, вырожденная проекция интериорности»<sup>111</sup>. Она явлена как дыра или пятно, лишенное толщины.

Сартр называет такие дыры *призывом к бытию*. Это символ той интериорности, что предъявлена нам на поверхности. Вот как работает макияж: поверхности кажутся гладкими и непримечательными, тогда как отверстия акцентированы. Отверстия предъявляют завораживающий предел между внешним и внутренним. Они ничего не выражают; их функция, скорее, состоит в том, чтобы заманить нас в ловушку. Макияж таких поверхностей, как, например, лоб, делает саму плоскость кожи «незначительной»<sup>112</sup> постольку, поскольку она не предъявляет никаких внешних качеств. Скажем, морщинка выразила бы возраст — характеристику, которая поддается объективации и экстериоризации, но не чистое качество внутреннего.

Однако макияж вводит нас в заблуждение. Он скрывает интериорность через ее символизацию на поверхности внешнего; она не перестает быть «скрытой интериорностью, или интериорностью, защищенной от любых попыток достичь ее извне»<sup>113</sup>. Она остается ноуменом. Лишь предъявляет нам покров, не давая знания о сокрытом. Только во сне, по словам Делёза, «вручает себя интериорность»<sup>114</sup>, только тогда тело дано непритворно. Это совпадает с позицией Сартра: «Плоть является чистой случайностью присутствия. Она обычно скрыта одеждой, румянами, волосами или бородой, выражением лица и т. д.»<sup>115</sup>. Сартр описывает момент, когда мы становимся настолько знакомыми с телом Другого, что у нас возникает «чистая интуиция плоти»<sup>116</sup>. Мы достигаем прямого понимания этой плотскости (*fleshiness*), этого «*стиля себя*»<sup>117</sup>, который для меня оказывается качеством-мира, тем его схватыванием, что Сартр назвал тошнотой. Как бы то ни было,

110. Deleuze G. Description de la femme. P. 35.

111. Сартр Ж.-П. Трансценденция Эго. С. 65.

112. Deleuze G. Op. cit. P. 34.

113. Ibid. P. 37.

114. Ibid.

115. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 362.

116. Там же.

117. Там же.

важно, что интериорность «вручена»<sup>118</sup>; теперь она является уже не скрытой тайной, а космическим коэффициентом.

\* \* \*

У тайны две стороны: это и внутренняя жизнь, и категория вещей. Первая — внутренняя жизнь, или то, «что думает женщина», — не «самый интересный аспект»<sup>119</sup> тайны. То, что думает женщина, что конституирует ее в качестве другого субъекта, есть сфера «чистых духов», а не область сущностей, более всего интересующая Делёза. Эта сторона тайны задает то, что Сартр называет «свободой» Другого. В сартровской модели соблазна цель желания в том, чтобы захватить эту свободу, что, по словам Делёза, делает женщину «зеркалом, в котором я увижу себя таким, каким хочу быть»<sup>120</sup>. Но это бы полностью сводило женщину к простому объективированному субъекту. Делёз жаждет продвинуться дальше, за пределы «скрытой» тайны, к иной ее форме — тайне как категории вещей.

В этой форме женщина больше не является субъектом, у которого есть тайны. Она *сама и есть* тайна. Здесь Делёз упоминает две формы «недомолвки»<sup>121</sup>, которые позднее разовьет в *сплетню* и *клевету*. Сплетня состоит из знаков, ожидающих интерпретации. Они отсылают к области фактов — тому неизвестному, что *может* стать известным. Это то, что Делёз называет «формой без материи»<sup>122</sup>, чистым знаком в поисках своего объекта, но объект этот ноуменален; его можно увидеть, но нельзя достичь. Клевета — это тайна, составленная выражениями без референции или интерпретации, поскольку фактов, к которым она отсылает, нет. Она раскрывает чистое бытие-здесь тайны; это «материя без формы»<sup>123</sup>, отсылающая к полноте бытия, чистому в-себе, которое отклоняет любую мысль. Именно эта, вторая форма стремится к тайне абсолютной. Абсолютная тайна — это предел. В свете чистой интериорности интерпретация становится невозможной. Это иррациональный остаток, немислимое, существующее в сердцеvine мысли.

Тайна — ключевой момент в делезовском эссе; это один из главных пунктов, в которых Делёз противостоит Сартру. Последний

118. Deleuze G. Description de la femme. P. 37.

119. Ibid. P. 36.

120. Ibidem.

121. Ibidem.

122. Ibidem.

123. Ibidem.

понимает тайну (называемую им «свободой») как то, что отчуждает наше бытие, противостоя ему в качестве возможности, которая превосходит наше сознание. Тайна в делёзовском смысле — это аспект бытия как такового. Делёз превосходит сартровское прочтение сексуального желания, приближаясь к его понятию желания быть богом. Из сартровского понятия сексуального желания он вычитывает более фундаментальное желание достичь состояния имманентности. Делёз завершает «Описание женщины» замечанием о тщетности попыток достичь этого состояния через сексуальное желание (в ласке). Но в «Утверждениях и очертаниях» он вновь возвращается к этой проблеме, на сей раз воплощенной в фигуре «мима», в которой, по словам Делёза, достигается «единство противоположностей — тайны и ее отсутствия»<sup>124</sup>. В этом тексте он и обращается к предпринятым Франсисом Понже в «Предвзятости вещей»<sup>125</sup> поискам, которые выразились в понятии становления вещью или объектом для себя самого. Делёз не разовьет эту мысль здесь, но она проявится позднее: в «Прусте и знаках» — как стиль, в других работах — как план имманентности. Становится ясно, что для Делёза то, что Сартр называет «тщетной страстью»<sup>126</sup>, в конечном счете может быть не столь уж и тщетным.

Ласка «реализует»<sup>127</sup> интериорность плоти. Обычно тело является как форма экстериорности, соположенная с другими объектами; но, реализуясь в качестве плоти, оно становится интериорным по отношению к себе — вот почему Сартр говорит: «Тело Другого первоначально находится в ситуации; плоть, напротив, появляется как *чистая случайность присутствия*»<sup>128</sup>. Ласка реализует интериорность, отсекая все трансцендентное. Делая плоть имманентной самой себе, «ласка открывает плоть, освобождая тело от его действия, распыляя его возможности, которые его окружают; она имеет целью открыть в действии след неподвижности, то есть чистое „бытие-здесь“, которое его поддерживает»<sup>129</sup>. Реализация плоти актуализует фундаментальную страсть к совпадению с собственным бытием, достижению состояния имманентности.

Делёз описывает это состояние как «отрицание толщины»<sup>130</sup>. Как мы увидели выше, это обозначает, что составляющие мир ка-

124. Deleuze G. Dires et profils. P. 76.

125. См.: Ponge F. Le parti pris des choses. P.: Gallimard, 1942.

126. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 616.

127. Deleuze G. Description de la femme. P. 38.

128. Сартр Ж.-П. Указ. соч. С. 404.

129. Там же.

130. Deleuze G. Description de la femme. P. 38.

чества проживаются в отсутствие какой-либо дистанции по отношению к телу. В нормальных условиях женщина не реализует свою плоть, поскольку она «ее трансцендировал[а] к своим возможностям и к объекту»<sup>131</sup>. Мир «проектов», превосходящий наше бытие-здесь, есть мир проекции. Что делает ласка, так это интроецирует в себя качество плоти. Вот он — смысл «присвоения». Когда Сартр говорит, что «ласки являются присвоением тела Другого»<sup>132</sup>, он имеет в виду, что качество плотскости, даруемое нам Другим, интроецируется в наше тело, и происходит «двойное взаимное воплощение»<sup>133</sup>. Так «ласка непрестанно складывает экстериторность, втягивает ее в саму себя, делает ее внутренней по отношению к самой себе»<sup>134</sup>. Ласка «скручивает»<sup>135</sup> качества, которые находит на поверхности внешнего (плоти Другого), и превращает эти качества в конкретное всеобщее — внутренний мир.

Однако эта попытка достичь имманентности бытия-здесь оказывается неудачной. Ближе к завершению эссе Делёз так и не сумел найти то, чего искал в женщине: полной самодостаточной интернальности чистой имманентности. Тому есть три причины. Во-первых, ласка не может быть действием, осуществляемым постоянно. Всякий раз, когда ласка завершается, она должна «бесконечно перерождаться»<sup>136</sup>, поэтому необходимо, чтобы «ласки начинались заново»<sup>137</sup>. Во-вторых, ее бытие существует лишь в качестве «акта, приводимого в осуществление Другим»<sup>138</sup>. Иными словами, даже если она достигает состояния имманентности, происходит это благодаря акту, исток которого трансцендентен. Она не проходит тест на самодостаточность. В-третьих, интроекция плоти Другого, осуществляемая бытием, от этой плоти зависимым, в дальнейшем проявилась бы в существовании «только с отсылкой к тому, что отражено»<sup>139</sup>. Женщина сумела бы реализовать себя в качестве плоти лишь потому, что она отражает интроецируемую ей плоть Другого. Все это приводит к тому, что в завершение эссе Делёз заключает, что женщина (или кто-либо, зависящий от интроекции плоти Другого) в конечном счете останется «нереализованным бытием»,

131. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 405.

132. Там же. С. 404.

133. Там же. С. 405.

134. Deleuze G. Description de la femme. P. 38.

135. Ibidem.

136. Ibidem.

137. Ibidem.

138. Ibid. P. 39.

139. Ibid. P. 38.



никогда не достигающим полноты бытия. Именно эта неудача и ставляет Делёза вновь обратиться к той же проблеме годом позднее — в «Утверждениях и очертаниях».

\* \* \*

Вторая статья Делёза — «Утверждения и очертания» — посвящена фундаментальной страсти, которая «очерчивает»<sup>140</sup>. Но что это значит? Делёз обращается к тому, о чем Сартр говорит в конце «Бытия и ничто»:

Вся человеческая реальность — это страсть, проект потерять себя, чтобы основать бытие и тем самым конституировать В-себе, которое ускользает от случайности, являясь своим собственным основанием *Ens causa sui*, которое религии именуют Богом<sup>141</sup>.

Сартр называет это «проектом присвоения мира как тотальности бытия-в-себе под различными разновидностями фундаментального качества»<sup>142</sup>. Такая фундаментальная страсть стремится заново присвоить полноту бытия-здесь как объекта. Но Делёз и Сартр расходятся в трактовке самой природы «объекта», фундаментального качества мира. Для Сартра бытие-в-себе как фундаментальное качество мира остается чисто символическим. Таков идеал сознания; вот почему стремление к становлению этим объектом обращается в «тщетную страсть». Для Делёза стремление достичь фундаментального качества мира, которое он называет сущностью, отнюдь не тщетно.

Делёз пойдет против того, что он обозначил как «романтизм»<sup>143</sup>, обнаруженный им у Сартра: против «оппозиции между человеком и вещами»<sup>144</sup>, то есть против «визуального упрямства»<sup>145</sup>. Эта зрительная метафора означает: дабы быть сознанием чего-то, нечто должно быть внешним по отношению к тому, что оно «репрезентирует». Как говорит Сартр,

... даже если бы я мог видеть себя ясно и отчетливо как объект, то, что я буду видеть, не будет адекватным представлением того, чем я являюсь сам по себе и для себя<sup>146</sup>.

140. Deleuze G. Dires et profils. P. 68.

141. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 616.

142. Там же.

143. Deleuze G. Dires et profils. P. 75.

144. Ibidem.

145. Ibidem.

146. Сартр Ж.-П. Указ. соч. С. 296.

В «Утверждениях и очертаниях» Делёз должен реконтекстуализировать эту «фундаментальную страсть» как то, что дает возможность бытия-объектом, сущностью — не репрезентацией, но чистым сознанием как объектом.

Эссе «Утверждения и очертания» посвящено отклонению, которое демонстрируют «те, кто не может или не хочет выходить за пределы посредственности по направлению к Коллективу»<sup>147</sup>, те, кто неспособен к формированию мы-субъекта с Другими. Это отклонение — попытка «заполучить по крайней мере внутреннюю жизнь, которой им не хватает»<sup>148</sup>, то есть стать сущностью. Делёз описывает это отклонение, избегая морализаторского вынесения обвинительных суждений; он предъявляет его без какого-либо «пейоративного значения»<sup>149</sup>. Это эссе предваряет работу с перверсией, проделанную в «Логике смысла», где Делёз пишет, что «извращенный мир — это мир, в котором категория необходимого полностью заместила категорию возможного»<sup>150</sup>. Это мир в-себе. Согласно Сартру, «в-себе, будучи по природе тем, чем оно является, не может „иметь“ возможное»<sup>151</sup>. Бытие способно обладать возможностями лишь перед лицом внешнего — мира Других. В перверсии «структура Другого исчезла»<sup>152</sup>, а конкретные другие сведены к «роли сообщников-двойников и сообщников-стихий»<sup>153</sup>.

Обратимся к случаю эксгибиционизма в «Утверждениях и очертаниях»: эксгибиционист превращает себя в объект «лишь затем, чтобы участвовать — посредством насилия и удивления — во внутренней жизни женщины»<sup>154</sup>. Когда Сартр рассматривает бытие, на которое устремлен взгляд, он воспринимает последний как отчуждающий. Становление-объектом для Другого изолирует того, кто им становится, и делает его самосознательным. Делёз переворачивает этот тезис. Эксгибиционист действительно участвует во внутренней жизни женщины, становясь фундаментальным качеством мира, в данном случае — удивлением. Но как это возможно?

В сартровском «взгляде» есть два элемента. Первый — трансцендентность, предлагаемая взглядом (субъективность Другого).

147. Deleuze G. Dires et profils. P. 70.

148. Ibidem.

149. Ibid. P. 69.

150. Делёз Ж. Логика смысла. С. 421.

151. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 132.

152. Делёз Ж. Указ. соч. С. 421.

153. Там же.

154. Deleuze G. Op. cit. P. 73.

Второй является поддерживающим «условием моего неоткрываемого-бытия»<sup>155</sup>. Делёз фокусируется на втором элементе, когда делает Другого элементом-сообщником эксгибициониста. Последний разделяет с женщиной мир как тотальность бытия-в-себе в форме фундаментального качества, то есть удивления. Посредственный, заурядный индивид, увязший в собственном одиночестве, внезапно преобразуется в ходе этой минерализации своего бытия. Сартр описывает эту трансформацию как «затвердевание и внезапное расслоение меня самого, которое... толкает сразу в новое измерение существования: измерение *неоткрываемого*»<sup>156</sup>.

Делёз воспринимает это затвердевание буквально: эксгибиционист становится «вещью, *расположенной* в основании мира. Я не случайно использую слово „расположенная“, ведь он должен стать вещью, минералом, он должен быть минерализован»<sup>157</sup>. Но здесь все еще заявляет о себе зависимость от присутствия Другого; по словам Сартра, «когда я один, я не могу реализовать мое „расположенное-бытие“»<sup>158</sup>, в силу того что объективация зависит от Другого, «я никогда не достигну того, чтобы реализовать это расположенное-бытие, которое я постигаю во взгляде другого»<sup>159</sup>.

Делёз вспоминает миф о Нарциссе, стоящем перед озером и объективирующем себя с помощью отражения своего Другого. «Но не здесь ли кроется причина неудачи Нарцисса?»<sup>160</sup> Первая статья Делёза описывает эту неудачу. В ней говорится о трещине ничто, пролегающей между для-себя и в-себе. Сартр так описывает различие между чистым объектом и сознанием:

Об этом столе я могу сказать, что он есть просто-напросто *этот* стол. Но, говоря о своей вере, я не могу ограничиться утверждением, что она есть вера: моя вера является сознанием веры<sup>161</sup>.

В-себе является «*просто* этим», чистым бытием-здесь вещей; сознание же отделено от себя рефлексией, «искажающим зазором»<sup>162</sup>: вот она — посредственность Нарцисса. С другой стороны, «в-себе наполнено собой, и большей полноты нельзя вообра-

155. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 291.

156. Там же.

157. Deleuze G. Dires et profils. P. 73.

158. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 285. Перевод изменен. — Прим. пер.

159. Там же.

160. Deleuze G. Op. cit. P. 74.

161. Сартр Ж.-П. Указ. соч. С. 107.

162. Deleuze G. Op. cit. P. 74.

зитель»<sup>163</sup>; обладание этим в-себе («вещью во мне, которая не есть я»<sup>164</sup>) «подобно напоминанию мне о гнусной конечности»<sup>165</sup>, а не о полноте в-себе, по Сартру, сопоставимой с богом. Нарцисс потерпел ту же неудачу, что и женщина. Реализованный актом, исполненным Другим, он тем самым нуждается в необходимости, которая суть чистое в-себе.

\* \* \*

Делёз мобилизует фигуру мима, но что есть пантомима?<sup>166</sup> «Подлинная пантомима — это пантомима вещей. Это овладение полнотой бытия»<sup>167</sup>. Иначе говоря, это реализация фундаментальной страсти, единство чистого сознания и чистого объекта, то есть сознание как в-себе. Речь о том, что Сартр явным образом отрицал: «Я не могу быть объектом для самого себя»<sup>168</sup>. Но Сартр ограничен феноменологической перспективой визуальных метафор. Чтобы ответить на вызов репрезентации, Делёз прибегает к эстетике.

В поисках метода бытия-объектом он обращается к Понже: «Понже хочет, чтобы вещи обратились в чувства»<sup>169</sup>. Понже замечает, что

... этот камешек, коль скоро я воспринимаю его в качестве уникального объекта, пробуждает во мне особое чувство, а может быть, даже целый комплекс особых чувств<sup>170</sup>.

Феноменологический подход сведет чувство, вызванное конкретным объектом, к внешнему отношению между сознанием чувства и его объектом. Понже предлагает более радикальный подход:

С помощью объектов я выхожу за пределы старого гуманизма, прочь от актуального человека и того, что находится перед ним. Я прибавляю к человеку новые качества и даю им имя<sup>171</sup>.

163. *Deleuze G. Dires et profils.* P. 120.

164. *Ibid.* P. 74.

165. *Ibidem.*

166. Подробнее о миме см.: *Делёз Ж. Логика смысла.* С. 89–91, 194; *Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия?* С. 185.

167. *Deleuze G. Op. cit.* P. 75.

168. *Сартр Ж.-П. Бытие и ничто.* С. 293.

169. *Deleuze G. Op. cit.* P. 75.

170. *Ponge F. Le Grand Recueil.* P.: Gallimard, 1961. P. 25.

171. *Ibid.* P. 41.

Этот подход трансверсален. Он позволяет человеку разделить с объектом «все реальности, которыми я обладаю в совокупности»<sup>172</sup>.

Делёз находит у Понже то, что позднее обнаружит у Пруста, — дифференциальные качества.

Когда я говорю, что грецкий орех напоминает пралине, это интересно. Но еще интереснее их различие. Почувствуйте аналогии, вот что. Назовите дифференциальное качество грецкого ореха и получите результат, прогресс<sup>173</sup>.

В «Прусте и знаках» Делёз разовьет концепт дифференциального качества в то, что назовет «сущностью». Два объекта разделяют общее качество, или сущность, когда они «достигают точки зрения, соответствующей им обоим»<sup>174</sup>, так что «точки зрения могут быть вложены друг в друга»<sup>175</sup>. Сущность — это «индивидуирующая точка зрения, превосходящая самих индивидов»<sup>176</sup>.

Сущность — делезовская альтернатива репрезентации. Точка зрения сознания *на* объект замещается превосходящей (*superior*) точкой зрения качественной сущности; эта точка зрения является общей с в-себе, то есть охватывает как воспринимаемый объект, так и в-себе воспринимающего: тем самым устанавливаются имманентные отношения между первым и вторым. Качественная сущность не нуждается в репрезентации, поскольку является уникальным модусом бытия в-себе. Сартр ближе всего подходит к этому, когда описывает липкое в «Бытии и ничто»: «все происходит для нас так, как если бы липкость была смыслом всего мира»<sup>177</sup>. Внутри этого качества нет внешнего. Достаточно ощутить себя липким-в-мире, и любая репрезентация станет избыточной. В данном случае «липкое» равнозначно превосходящей точке зрения (в терминологии Делёза), которая видит мир сквозь себя, тогда как Сартр верит, что для сознания липкое является «символом» мира.

Сущность одновременно раскрывает как интериорность чистого сознания, так и скрытое. В-себе «вещи есть единство противоположностей, тайны и ее отсутствия»<sup>178</sup>, а также того, что Делёз называет компликацией и экспликацией. Объект в-себе со-

172. Deleuze G. Dires et profils. P. 75.

173. Ponge F. Le Grand Recueil. P. 42.

174. Deleuze G. Proust and Signs: The Complete Text. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000. P. 166–167.

175. Ibidem.

176. Ibidem. P. 162.

177. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 608.

178. Deleuze G. Dires et profils. P. 76.

держит все сущности виртуально; это означает, что он включает в себя качества, которые еще предстоит обнаружить; в становлении-объектом качества мира разворачиваются для себя. Чистое сознание — не что иное, как этот пункт развертывания. Именно здесь тайное ноуменальное встречается с тем, что без-тайны (*the without-secret*). Фундаментальная страсть — не что иное, как желание развернуть этот внутренний мир — мир в-себе.

\* \* \*

В двух ранних работах Делёза мы наблюдаем переход от полового различия к перверсии. Делёз описывает способ, каким

...желание подвергается *замещению* в этой структуре, и способ, каким *Причина* желания при этом отделяется от *объекта*; способ, каким *различие полов* отрицается извращенцем<sup>179</sup>.

Мы видим, как здесь осуществляется движение, переводящее желание другого пола в более фундаментальное, качественное, элементарное желание полноты бытия. В этих текстах мы замечаем раннее противостояние Делёза половому различию и зачатки более позднего отказа от него. Против Делёза было выдвинуто обвинение в том, что в своей теории различия он «не учитывает половое различие»<sup>180</sup>. Это обвинение отсылает к более поздним, написанным совместно с Гваттари работам Делёза, где авторы утверждают, что существуют не два пола, но «*n* полов»<sup>181</sup> — множественных и элементарных нечеловеческих полов. Однако при этом не учитывается критика полового различия, борьба с ним, развернутая в ранних работах Делёза. Давайте вкратце рассмотрим ее.

Наш первый вопрос таков: что приводит к разделению полов? В «Прусте и знаках» Делёз утверждает, что разделителем полов является закон: «Закон измеряет их несоответствие, их удаленность, дистанцию и разделение, устанавливая лишь отклоняющееся сообщение между не общающимися сосудами»<sup>182</sup>. Делёз отсылает к кантианскому моральному закону, который предъявляет себя в качестве пустой формы без содержания, формы пустого императива. Это источник априорной вины, поскольку «мы

179. Делёз Ж. Логика смысла. С. 420.

180. Braidotti R. Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory. N.Y.: Columbia University Press, 1994. P. 117.

181. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 465.

182. Deleuze G. Proust and Signs. P. 142–143.

можем подчиняться закону, только будучи виновными... потому что закон применяется к компонентам только в качестве разъединителя, еще дальше отделяя их друг от друга»<sup>183</sup>. Закон — источник априорного Другого, который распределяет индивидуальных Других, действуя как перегородка, которая приводит к появлению *лиц*. Именно в трансцендентной вине и через нее

... прорисовываются «бока», организуются серии, в этих сериях появляются *лица*, руководствуясь странными законами нехватки, отсутствия, асимметрии, исключения, не-сообщения, порока и вины<sup>184</sup>.

В «Утверждениях и очертаниях» мы видели, что внутреннее — это область тайны, порожденная виной, ревностью и фрустрацией. Делёз описывает это как «неприятный мир»<sup>185</sup>, потому что закон вкладывает в желание нехватку. Это часть делезовской критики Сартра: не трансцендентность Другого как «свободы» заставляла его пронзить нас своим взглядом, но Другой как трансцендентность тайны и инстанция закона. Одна из главных причин, по которым Делёз встает на сторону извращения и *пантомимы*, заключается в том, что это позволяет убрать из желания закон нехватки.

Теперь зададимся вопросом: как закон осуществляет половое разделение? Разделение полов — это тактика, к которой прибегает сознание, чтобы справиться с априорной виной, которую налагает на него закон. Делёз описывает способ, которым Пруст сочетается с законом, как «шизоидное сознание закона»<sup>186</sup>. В этом сознании закона «все исполнено агрессивности, выплескиваемой или претерпеваемой посредством механизмов интроекции и проекции»<sup>187</sup>. Иными словами, сознание неспособно справиться с вложенной законом виной, поэтому оно переносит ее на женщину, которая становится виновной априори: «любовь предполагает вину возлюбленной»<sup>188</sup>. Это основание любви. Но в то же время сознание хочет компенсировать вину, поэтому через ласку оно пытается интроецировать в себя изначальное благо закона и, таким образом, выносит «суждение о невинности существа, которое тем не менее признано виновным»<sup>189</sup>.

183. Deleuze G. Proust and Signs. P. 132.

184. Делёз Ж., Гваттари Ф. *Анти-Эдип*. С. 112.

185. Deleuze G. Dires et profils. P. 68.

186. *Idem*. Proust and Signs. P. 132.

187. Делёз Ж. *Логика смысла*. С. 252. Перевод изменен. — Прим. пер.

188. Deleuze G. Proust and Signs. P. 132.

189. *Ibidem*.

Как мы видели, ласка не в состоянии завершить интроспекцию возлюбленной в чистую интериорность имманентности; это приводит к разочарованию, и, «таким образом, то, что хороший объект как утраченный объект распределяет свои любовь и ненависть, — это результат фрустрации»<sup>190</sup>. Война полов — всего лишь продолжение этой неудавшейся попытки сделать объект желания завершенным. Таким образом, причина, по которой женщина видится как *тайна*, отсылает к фрустрации, связанной с неспособностью желания достичь своего объекта. Женщина становится объектом закона: «Объект закона и объект желания — одно и то же, и оба они ускользают одновременно»<sup>191</sup>.

Вот почему Делёз определяет женщину как интериорность: только будучи скрытой, она может взять на себя роль закона. Предпринятый в «Анти-Эдипе» ход по умножению полов является попыткой выйти за пределы этой модели полового различия, которая предполагает трансцендентность и нехватку. Там, где «альтернатива исключения „или... или“»<sup>192</sup> отбрасывается, «заканчивается всякая вина»<sup>193</sup>. Одна из базовых задач Делёза и Гваттари состоит в том, чтобы «априори устранить всякую идею вины»<sup>194</sup>, демонстрируя, что «требования скрытой трансцендентности»<sup>195</sup> фальшивы, при этом действуя «от имени имманентной власти»<sup>196</sup>, лишь тенью которой является трансцендентность.

\* \* \*

В заключение Делёз убирает в скобки некоторые аспекты работы Сартра, которые он находит проблематичными. Он делает это, чтобы акцентировать тот аспект его работы, что выражает поворот к имманентности. Давайте рассмотрим некоторые из принятых им шагов.

Первая часть моего эссе посвящена «возможным мирам», понятым не как достояние чьего-то внутреннего мира или скрытая ментальная реальность, но как выражение внешнего мира. Трактую возможные миры подобным образом, Делёз был вынужден от-

190. Делёз Ж. Логика смысла. С. 250–251.

191. *Он же*. Представление Захер-Мазоха // Венера в мехах. М.: РИК «Культура», 1992. С. 264.

192. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. С. 114.

193. Там же.

194. *Они же*. Кафка: за малую литературу. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2015. С. 57.

195. Там же. Перевод изменен. — *Прим. пер.*

196. Там же.



бросить или вынести за скобки понятие *Другого как иного субъекта*. Априорный Другой избегает ошибочной трактовки Другого как всего лишь иного субъекта или особого объекта в поле опыта. Постулируя, что Другой является структурой, Делёз убирает за скобки *интерсубъективность* как модус отношения с Другим.

Затем мы исследовали различие между дружбой и любовью как способами выражения мира Другим-мужчиной и женщиной. Различие, которое мы находим в сартровском анализе *слепоты* и *соблазна*, соответствует тому различию, которое Делёз проводит между возможностью и необходимостью. Сама эта дистинкция показывает, что *исток полового различия* обнаруживается в способе структурирования поля нашего опыта априорным Другим. То, что предлагает нам Другой-мужчина, — это его собственная проекция на актуальный мир. Он выступает в роли «посредника» между нами и миром. Женщина, с другой стороны, предъясвляет нам не субъекта, но «фундаментальное качество» в самом сердце субъекта, его внутреннее. Последнее обращается не к внешнему миру вещей, но к внутреннему миру фантазий.

Затем мы увидели, что женщина, вырванная из «инструментального комплекса», раскрывается как чистая враждебность. Таким образом она манифестирует полноту бытия как фундаментальное качество. А раскрывая полноту бытия как чистую враждебность, Делёз успешно устраняет возможность трактовки женщины как *локализованного в мире объекта желания*. Будучи чистым сознанием, качество не поддается локализации. Это происходит благодаря единству сознания и тела. Последние неразделимы на дорефлексивном уровне, поскольку способ «существования» качества предполагает отсутствие дистанции. Именно в этом пункте Делёз обнаруживает у Сартра чистую имманентность. Эта имманентность плоти может быть испытана любящим, когда его возлюбленная спит. Обычно плоть скрыта размещенным на лице макияжем. Макияж «символизирует» внутреннее на поверхности внешнего, но тем самым отвлекает нас от чистого присутствия плоти.

Делёз уходит от сартровского представления о «свободе», которая воплощена в Другом-как-субъекте, *обладающем* тайнами или внутренней ментальной жизнью, к концепции женщины как нелокализуемого качества — тайны. Желание, перестав быть *интерсубъективным* стремлением захватить свободу Другого, становится поиском полноты бытия, или сущностной тайны.

Хотя ласка — лучший способ убрать за скобки *объект в его локализованности*, сам объект все еще остается зависимым от внешнего трансцендентного источника ласки. Извращенец избав-

ляется от Другого как субъекта, чтобы разделить с женщиной фундаментальное качество, но эта попытка оказывается неудачной, поскольку тоже зависит от Другого как присутствия, которое осуществляет свое бытие нераскрытым. Эта нужда в присутствии Другого подобна напоминанию о конечности, которое отрезает извращенца от возможности бытия в качестве самодостаточного объекта. Итак, единственное решение — стать объектом для самого себя. Это происходит в ситуации, когда некто изымается из локализованной точки зрения на мир, дабы подойти к нему эстетически — с превосходящей перспективы нелокализуемого-объекта-как-качества.

Наконец, мы увидели, что половое различие восходит к пустой форме закона, который распределяет вину и нехватку. Это проливает свет на агрессивную природу половой любви и желания, в основе которых — тщетные попытки достичь состояния полноты.

В 1940-е годы во Франции не было философского феминизма. Стоит учитывать это, когда мы читаем «Описание женщины». То, что пишет в своем эссе Делёз, не представляет собой феминизм, но этот текст может быть прочитан как предшественник феминистских подходов. Здесь я не могу остановиться на этом подробно, но хотел бы обратиться к некоторым возможным возражениям:

1. Можно возразить, что делёзовское «Описание женщины» определяет женщину исходя из маскулинной перспективы. Однако один из главных пунктов эссе — противостояние сартровской маскулинной точке зрения. Сартр положил в основу женского полового различия мужское желание. Делёз смещает желание к безличному априорному истоку — онтологическому «выступанию» женщины. Всякое возможное обвинение в маскулинном подходе будет основано на игнорировании этого факта.

2. Можно также возразить, что «Описание женщины» превращает женщину в объект, который не выражает субъективного понимания собственного полового различия. Нужно принимать во внимание, что Делёз пытается прояснить генезис полового различия, а не субъективное состояние половой идентичности. Одно из его ключевых решений состоит в том, чтобы убрать за скобки саморефлективного субъекта, дабы исследовать чистое сознание. Половая идентичность наличествует на рефлексивном уровне; то, с чем работает Делёз, является телесной коммуникацией на уровне желания, а не интенциональности. Необходимо учитывать, что Делёз исследует половое различие не на том же уровне, на котором с ним работали более поздние теоретики феминизма наподобие Симоны де Бовуар.

3. Наконец, можно возразить, что «Описание женщины» целиком и полностью посвящено мужскому желанию. Отчасти это так. Одна из главных проблем эссе сводится к различию между тем, как Другой-мужчина предстает перед другими мужчинами, и онтологическим «выступанием» женщины. Но чтобы достичь чистой интериорности, Делёз идет дальше — по направлению к «фундаментальной страсти». Эта страсть может быть понята как решающий для формирования женского желания компонент. Однако необходимо учитывать, что в задачи Делёза не входит фокусировка на специфических различиях мужского и женского желания; скорее, он пытается обнаружить фундаментальную форму желания без нехватки. Все это, впрочем, останется неубедительным для тех, кто принимает в расчет лишь молярные формы желания, отсылающие к конкретному трансцендентному объекту.

Почему мы должны интересоваться этими ранними эссе? Разве не являются они смутными блужданиями неразвитого философского ума? Мы не станем смотреть на детские рисунки, чтобы понять художника, так зачем обращаться к ранним эссе Делёза? Философ не похож на художника. Мы начинаем писать философские тексты из-за проблем, которые нас к этому подталкивают. Именно проблема приводит философа в философию, и эта проблема вновь и вновь прорабатывается в каждом из его эссе. Но у проблемы, порождающей философа, есть начало — *событие*, провоцирующее на мысль. Таким «событием» для Делёза стал Сартр. В конце 1940-х годов Франция была заражена экзистенциализмом, философией, в которой ключевую роль играли негативность и трансцендентность. Однако такое «ничто» принималось безоговорочно. Часто говорят, что делезианский крестовый поход против негативности был мотивирован его противостоянием Гегелю, но это противостояние началось лишь в 1956 году<sup>197</sup>.

Первым «учителем» Делёза был Сартр; именно его философию Делёз в первую очередь постарался бы переписать во имя имманентности. Делёз говорит нам, что, если мы хотим понять философа, мы *должны* понять проблему, которая им движет. Если мы этого не сделаем, то ничего не поймем. То же касается и самого Делёза. Чтобы понять его, мы должны исследовать ранний этап формирования его мысли, а не только результаты ее развития, представленные в более поздних работах. И то, что мы видим, — дуб, скрытый в желуде. Делёз последователен в своих попытках вы-

197. См.: *Deleuze G. La conception de la différence chez Bergson // Les Etudes Bergsoniennes. 1956. № 4. P. 79–112.*

строить философию имманентности, так что его первое эссе является зеркальным отражением последнего эссе: оба они ищут имманентного.

### *Библиография*

- Делёз Ж. Кино. М.: Ad Marginem, 2013.
- Делёз Ж. Логика смысла. М.: Академический проект, 2011.
- Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. СПб.: Алетейя, 1999.
- Делёз Ж. Он был моим учителем // Мая 68-го не было. М.: Ad Marginem, 2016. С. 24–30.
- Делёз Ж. Представление Захер-Мазоха // Венера в мехах. М.: РИК «Культура», 1992. С. 189–314.
- Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998.
- Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму // Эмпиризм и субъективность. Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Кафка: за малую литературу. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2015.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический проект, 2009.
- Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М.: Республика, 2000.
- Сартр Ж.-П. Трансценденция Эго. М.: Модерн, 2011.
- Boundas C. V. Foreclosure of the Other: From Sartre to Deleuze // Journal of the British Society for Phenomenology. 1993. Vol. 24. № 1. P. 32–43.
- Braidotti R. Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory. N.Y.: Columbia University Press, 1994.
- Deleuze G. Description de la femme: Pour une philosophie d'autrui sexuée // Poésie. 1945. № 28. P. 28–39.
- Deleuze G. Dires et profils // Poésie. 1946. № 36. P. 68–78.
- Deleuze G. La conception de la différence chez Bergson // Les Etudes Bergsoniennes. 1956. № 4. P. 79–112.
- Deleuze G. Proust and Signs: The Complete Text. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- Deleuze G., Parnet C. Dialogues. N.Y.: Columbia University Press, 1987.
- Faulkner K. W. Deleuze in utero: Deleuze–Sartre and the Essence of Woman // Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities. 2002. Vol. 7. Iss. 3. P. 25–43.
- Fell J. P. Emotions in the Thought of Sartre. N.Y.: Columbia University Press, 1965.
- Murdoch I. Sartre. Romantic Rationalist. L.: Vintage, 1999.
- Ponge F. Le Grand Recueil. P.: Gallimard, 1961.
- Ponge F. Le parti pris des choses. P.: Gallimard, 1942.
- Sartre J.-P. Sketch for a Theory of the Emotions. L.: Methuen, 1971.
- Tournier M. Gilles Deleuze // Deleuze and Religion / M. Bryden (ed.). N.Y.: Routledge, 2001. P. 201–204.

DELEUZE IN UTERO: DELEUZE — SARTRE AND THE ESSENCE OF WOMAN

KEITH FAULKNER. Professor, Chair, Philosophy Department, keith.faulkner@gcas.ie. The Global Center for Advanced Studies (GCAS College), 38/39 Fitzwilliam Sq., Do2 NX53 Dublin 2, Ireland.

*Keywords:* Gilles Deleuze; Jean-Paul Sartre; woman; Other; essence; desire.

The article is devoted to a detailed analysis of Deleuze's early essay "Description of Woman" (1945). The author demonstrates that this text contains both the rudiments of the Deleuzian problems of immanence and abundance of desire and also reveals Sartre's influence on Deleuze's thought because what Deleuze found in Sartre prompted him to develop his own philosophy. Dissatisfied with Sartre's concepts of love and desire, Deleuze pushes Sartre toward immanence, for which purpose he pares away those aspects of Sartre's thought that he sees as problematic.

The author shows how Deleuze in this early essay abandons Sartre's intersubjectivity to discover a specific relationship with woman-as-object-of-desire. Rejecting Sartre's model of the Other-as-subject, Deleuze arrives at what he calls the *a priori* Other. The article describes how Deleuze challenged Sartre's understanding of sexual difference in order to find the ontological and bodily foundations of desire through a rejection of subjective desire in favor of a more fundamental desire. Deleuze hoped to develop a model of desire that would make it something immanent instead of a lack.

The article shows that Deleuze's attempt to discern this immanence in woman fails but that he subsequently provides an aesthetic method for realizing the immanence of desire and thus counteracts Sartre. One of the main points of Deleuze's early text is rejection of Sartre's masculine point of view, which makes male desire the foundation of female sexual difference. In conclusion, the author claims that the encounter with Sartre was a watershed event for Deleuze because it was Sartre's philosophy that Deleuze tried to recast to allow for immanence. In this sense, Deleuze's first essay is a mirror image of his last essay because both of them seek immanence.

DOI: 10.22394/0869-5377-2020-4-25-60

*References*

- Boundas C. V. Foreclosure of the Other: From Sartre to Deleuze. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1993, vol. 24, no. 1, pp. 32–43.
- Braidotti R. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York, Columbia University Press, 1994.
- Deleuze G. Description de la femme: Pour une philosophie d'autrui sexuée. *Poésie*, 1945, no. 28, pp. 28–39.
- Deleuze G. Dires et profils. *Poésie*, 1946, no. 36, pp. 68–78.
- Deleuze G. Empirizm i sub"ektivnost': Opyt o chelovecheskoi prirode po Iumu [Empirisme et subjectivité: Essai sur la nature humaine selon Hume]. *Empirizm i sub"ektivnost'.* *Kriticheskaia filosofiia Kanta. Bergsonizm. Spinoza* [Empirisme et subjectivité. La philosophie critique de Kant. Le Bergsonisme. Spinoza], Moscow, PER SE, 2001.
- Deleuze G. *Kino* [Cinema], Moscow, Ad Marginem, 2013.
- Deleuze G. La conception de la différence chez Bergson. *Les Etudes Bergsoniennes*, 1956, no. 4, pp. 79–112.

- Deleuze G. *Logika smysla* [Logique du sens], Moscow, Akademicheskii proekt, 2011.
- Deleuze G. *Marsel' Prust i znaki* [Proust et les signes], Saint Petersburg, Aleteiia, 1999.
- Deleuze G. On byl moim uchitelem [Il a été mon maître]. *Maia 68-go ne bylo* [May 1968 Was Not a Thing], Moscow, Ad Marginem, 2016, pp. 24–30.
- Deleuze G. Predstavlenie Zakher-Mazokha [Présentation de Sacher-Masoch]. *Venera v mekhakh* [Venus in Furs], Moscow, RIK "Kul'tura", 1992, pp. 189–314.
- Deleuze G. *Proust and Signs: The Complete Text*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.
- Deleuze G. *Razlichie i povtorenie* [Différence et répétition], Saint Petersburg, Petropolis, 1998.
- Deleuze G., Guattari F. *Anti-Edip: Kapitalizm i shizofreniia* [L'Anti-Œdipe: Capitalisme et schizophrénie], Yekaterinburg, U-Faktoriia, 2007.
- Deleuze G., Guattari F. *Chto takoe filosofii?* [Qu'est-ce que la philosophie?], Moscow, Akademicheskii proekt, 2009.
- Deleuze G., Guattari F. *Kafka: za maluiu literaturu* [Kafka: pour une littérature mineure], Moscow, Institut obshchegumanitarnykh issledovani, 2015.
- Deleuze G., Guattari F. *Tysiacha plato: Kapitalizm i shizofreniia* [Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie], Yekaterinburg, Moscow, U-Faktoriia, Astrel', 2010.
- Deleuze G., Parnet C. *Dialogues*, New York, Columbia University Press, 1987.
- Faulkner K. W. Deleuze in utero: Deleuze–Sartre and the Essence of Woman. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 2002, vol. 7. Iss. 3, pp. 25–43.
- Fell J. P. *Emotions in the Thought of Sartre*, New York, Columbia University Press, 1965.
- Murdoch I. *Sartre. Romantic Rationalist*, London, Vintage, 1999.
- Ponge F. *Le Grand Recuil*, Paris, Gallimard, 1961.
- Ponge F. *Le parti pris des choses*, Paris, Gallimard, 1942.
- Sartre J.-P. *Bytie i nichto* [L'Être et le néant], Moscow, Respublika, 2000.
- Sartre J.-P. *Sketch for a Theory of the Emotions*, London, Methuen, 1971.
- Sartre J.-P. *Transtsendentsiia Ego* [La transcendance de l'Ego], Moscow, Modern, 2011.
- Tournier M. Gilles Deleuze. *Deleuze and Religion* (ed. M. Bryden), New York, Routledge, 2001, pp. 201–204.