

Имманентность и желание: Делёз и Гваттари и политическое

Дэниэл У. Смит

Профессор факультета философии, университет Пердью,

100 N. University St., West Lafayette IN 47907 USA

E-mail: smith132@purdue.edu

Имманентность и желание: Делёз и политическое

Аннотация

Спиноза поставил фундаментальную политическую проблему в виде вопроса о желании: почему люди борются за свое рабство так, как если бы речь шла об их спасении? Почему желание желает собственного подавления? Жиль Делёз и Феликс Гваттари поднимают этот вопрос в «Анти-Эдипе» и пытаются дать на него строгий ответ. В то время как Платон определил желание в терминах нехватки (я хочу чего-то потому, что мне этого не хватает), Кант произвел революцию в мышлении, определив желание в терминах производства (в силу того, что я хочу чего-то, я это произвожу). Именно этот концепт желания как производства позволяет Делёзу и Гваттари осуществить синтез Фрейда (либидинальная экономика) и Маркса (политическая экономия), хотя, как я утверждаю, более важными точками референции для Делёза и Гваттари являются Спиноза и Ницше. В заключение предлагается анализ отношения Делёза и Гваттари к вопросу о демократической политике.

Ключевые слова

Делёз, Гваттари, желание, Спиноза, Ницше, демократия

1. Имманентность и проблема желания

Один из фундаментальных вопросов политической философии был сформулирован Спинозой в предисловии к «Богословско-политическому трактату» (1957a): почему люди борются за свое рабство так, как если бы речь шла об их спасении?¹ Иначе говоря, это вопрос о желании, или о том, что иногда называют «добровольным рабством»: как может желание желать собственного подавления? Почему рабы соглашаются на свое рабство, а эксплуатируемые — на эксплуатацию? Спиноза ставит эту проблему в контексте римского принципа *dulce et decorum est pro patria mori* («это приятно и почетно — умереть за родину»): почему люди считают высшей честью отдать кровь и жизнь во славу своей страны — или даже одного-единственного человека (тирана или деспота) — или же во имя нашей коллективной «свободы»? В «Анти-Эдипе» Делёз и Гваттари ставят эту проблему в менее милитаристских терминах: «удивительно не то, что одни люди воруют, а другие бастуют, — пишут они, — а скорее то, что голодные воруют не всегда, а эксплуатируемые не всегда бастуют» (Делёз, Гваттари 2008: 53; см. так же: 405, 561, 596–597). Другими словами, как и почему мы — все мы: вы, я — инвестируем в социальную систему, которая тем не менее эксплуатирует нас, отделяет нас от того, на что мы способны, делает нас несчастными?

В каком-то смысле ответ на этот вопрос очевиден, и он уже был дан Вильгельмом Райхом в работе, посвященной проблеме фашизма. Массы поддержали Гитлера, Сталина и Мао не в силу невежества, не потому, что стали жертвами иллюзии, как и не потому, что верили, будто их «интересы» лучше всего защитят такого рода диктаторы. «Нет, массы не были обмануты, они желали фашизм в такой-то момент, в таких-то обстоятельствах, и именно это требуется объяснить, это извращение стадного желания» (Там же: 53–54).

¹ Люди «сражались за свое порабощение, как за свое благополучие, и считали не постыдным, но в высшей степени почетным не щадить живота и крови ради тщеславия одного какого-нибудь человека» (Спиноза 1957a [1670]: 10).

2. Синтез Фрейда и Маркса

Именно к этой проблематике желания Делёз пытается подступиться в «Анти-Эдипе». Известно, что «Анти-Эдип» зачастую прочитывали как одну из первых успешных попыток осуществить синтез Маркса и Фрейда («учителей подозрения»), которые апеллировали к «бессознательным» детерминациям политической сферы. В самых общих терминах [можно сказать, что] для марксиста человеческие дискурсы детерминированы лежащими в их основе производственными отношениями, и необходимо сделать очевидной эксплицитную дискурсивную «идеологию», соотнеся ее с производством таким образом, чтобы обнажился классовый интерес. Для фрейдиста сознательные репрезентации выступают симптомами бессознательных желаний, и задача анализа состоит в том, чтобы вылечить субъекта, сделав эти бессознательные механизмы очевидными. Вся проблема заключалась в том, как связать воедино две этих «бессознательных» экономики — политэкономии Маркса и либидинальную экономику Фрейда. Более ранние попытки состояли в обращении к таким внешним понятиями, как интроекция и проекция: я интроецирую социальные детерминации в свое собственное бессознательное, а сами социальные детерминации являются коллективными проекциями нашей индивидуальной психики. Однако было нелегко объяснить, как работают подобные механизмы.

Делёз предполагает, что именно Пьер Клоссовски в своей книге «Живая валюта» (1972) находит ницшеанский способ решить проблему соотношения Маркса и Фрейда — политической экономики (социального) и либидинальной экономики (индивидуального): «открывающая... как аффекты и влечения составляют часть самой инфраструктуры» (Делёз, Гваттари 2008: 104, курсив мой — ДС).² Делёз и Гваттари принимают эту ницшеанскую схему в «Анти-Эдипе»: то, что они называют «желанием», суть не что иное, как состояние наших импульсов и влечений. Мы желаем того, чего желаем, потому что наши влечения и аффекты конституированы или «машинированы» соответствующим образом. «Влечения, — говорит нам Делёз, — сами являются желающими машинами», они — способ, которым желание разрабатывается в социально-политических терминах (Делёз,

² См. так же: «Они сами [влечения] создают собственное подавление» (Klossowski 2017: 48). В письме, датированном 21 апреля 1971 года, Делёз подтверждает, что он в долгу перед Клоссовски: «Вы вводите желание в инфраструктуру — или наоборот (что означает то же самое); вы вводите категорию производства в желание: мне это кажется чрезвычайно важным; ибо это единственное средство вырваться из бесплодного параллелизма Маркс-Фрейд, деньги-экскременты... Повторюсь: [в этом] я следую за вами». (Цит. по Wilson 2006: 15).

Гваттари 2008: 60). Когда Делёз заявляет, что влечения сами по себе являются экономическими, что они уже составляют часть того, что Маркс называет инфраструктурой, он по-своему воспроизводит ницшеанский тезис о том, что наши влечения всегда собраны (упорядочены и ранжированы) моралью.

Именно эту тему я хотел бы вкратце рассмотреть в своей статье: политическую проблему желания (Как может желание желать собственного подавления? Как могут эксплуатируемые желать собственной эксплуатации?) на уровне, где наши аффекты и влечения видятся напрямую политически детерминированными (они являются частью инфраструктуры), а не рассматриваются в качестве некоего инстинктивного или «естественного» субстрата нашего бытия, который некоторым образом должен быть «сублимирован» либо «спроецирован» вовне, чтобы войти в области политического.

3. Желание и проблема имманентности

Такая постановка проблемы желания суть то, что Делёз называет имманентной концепцией желания, и она действительно предполагает нечто вроде революции в его [желания] традиционной концептуализации (по крайней мере в философской традиции). Что конкретно это значит — говорить об имманентной концепции желания? Дело в том, что философия почти всегда связывала желание с полем *трансцендентности* — от Платона и греков, через Августина и христианство, до Гегеля и Фрейда: если вы чего-то хотите, то именно потому, что вам этого чего-то *не хватает*. Существование желания — это знак, это сам факт существования нехватки. Желание суть желание того, чего у меня нет; поэтому оно определяется как функция поля трансцендентности (поскольку то, чего у меня нет, превосходит мое поле имманентности).

С этой точки зрения на трансцендентность желание неизбежно осциллирует между двумя полюсами. Отрицательный полюс означает фундаментальное отсутствие желаемого объекта (которым, по Платону, является Благо): в то время как *потребность* — это относительная нехватка, удовлетворяемая, как только объект получен, *желание* суть невозполнимая онтологическая нехватка, устранить которую не представляется возможным (нехватка Бытия). Это печальный взгляд на желание: люди неполны и пронизаны недостатками, а желание — знак этой неполноты, мета трагической человеческой нужды. Предельный объект желания остается отсутствующим, этого объекта никогда нет на месте, его невозможно найти, он всегда *трансцендентен*.

Но у такого желания есть и положительный полюс: человечество, сознающее нехватку, стремится *обрести* Бытие, подталкивая желание к тому, чтобы совпасть с порядком Блага, которому само желание и способствует. Это драматическое измерение желания, тема стремления, беспрестанного поиска беспокойной души (Августин). Таким образом, изначальный постулат Платона о нехватке Бытия чреват рядом промежуточных положений, которые ведут к предельному постулату о восстановленном Бытии. Но в силу того, что желание, предоставленное самому себе, не способно направить Бытие к его воплощению, в «Государстве» указаны условия (культура, знание), обеспечивающие совпадение желания с сущностью, которой ему не хватает.³

Резюмируя эту традицию трансцендентности, Клеман Россе писал: всякий раз, когда желание определяется через нехватку, «оказывается, что мир дополняется двойником — иным миром, каким бы он ни был, согласно следующей траектории: желанию не хватает объекта; следовательно, мир не содержит всех объектов; в нем не хватает по крайней мере одного объекта, то есть объекта желания; следовательно, существует какое-то другое место, где содержится ключ к желанию (отсутствующий в этом мире)» (Rosset 1970: 37). В таком случае что же означает мыслить желание в чисто имманентных терминах? Мы настолько привыкли к трансцендентной концепции желания (если желаем, то непременно в силу нехватки), что нам трудно помыслить альтернативу или хотя бы концептуализировать то, на что *имманентная* формула желания была бы похожа.

4. Кантовская коперниканская революция в практической философии

Как ни странно, именно Иммануил Кант произвел эту революцию в теории желания. В «Критике практического разума» Кант предлагает определение желания, полностью порывающее с предшествующей традицией. Желание, говорит он, суть «способность существа через свои представления быть причиной действительности предметов этих представлений» (Кант 1965: 320). Это определение желания примечательно тем, что желание в нем представлено как нечто *продуктивное*. В действительности это и есть кантовская коперниканская революция в практической философии: желание больше не определяется в терминах *нехватки* (я желаю нечто, потому что у меня этого нет), но скорее в терминах *производства* (я про-

³ Платон (1993: 206а, 205е). Анализ трансцендентного концепта желания заимствован у Доминика Гризони (1982: 169–182).

извожу нечто, потому что я этого желаю). Но что именно говорит здесь Кант? На первый взгляд, кантовское определение желания как производительного кажется несколько несостоятельным и даже магическим: у меня есть представление, а желание — это способность, которая может стать причиной реальности его [представления] объекта. Чем больше вчитываешься в Канта, тем настойчивее звучит это определение: «Практический же разум, — говорит он в другом месте, — имеет дело не с предметами с целью их познания, а со своей собственной способностью *осуществлять* эти предметы» (Кант 1965: 417). Что здесь имеется в виду?

Фактически Кант делает два замечания о практической и политической философии. С одной стороны, он определяет желание указанным образом, потому что проблема *свободы* касается операции, посредством которой свободное существо может быть названо причиной действия: поступая свободно, агент производит нечто несводимое к каузальному детерминизму механистического мира. В этом смысле желание действительно кажется способным стать причиной реальности своих представлений: я хочу украсть вашу машину, а желание — это способность, приводящая к осуществлению этого действия. Вот почему Кант говорит, что практический разум имеет дело с «*волей*, которая есть причинность, поскольку разум содержит в себе определяющее основание ее» (Кант 1965 [1788]: 417). С другой стороны, Кант хорошо знает, что «реальный» объект может быть произведен только посредством внешней причинности и механизмов. По Канту, реальность произведенного желанием объекта суть, в конечном счете, всего лишь *психическая реальность*. Желание действительно может быть продуктивным, но «в реальности» то, что оно производит, — не более чем фантазии: психические реалии вроде галлюцинаций, бреда, суеверий, фантазмов и т. д. Таким образом, несмотря на коперниканскую революцию, кантианская концепция желания все еще остается связанной с трансцендентностью: если желанию недостает реального объекта, тогда его [желания] собственная реальность все еще привязана к «сущности нехватки» (Лакан), и как раз эта нехватка производит воображаемый объект. Фрейдистский психоанализ, несомненно, предоставил бы убедительное объяснение желания как производства фантазмов.⁴

⁴ По Фрейду, бессознательное неспособно воспроизводить (или переоткрывать) первичные (детские) ситуации, в которых влечения могли бы достичь полного удовлетворения; будучи не в состоянии осуществить свое желание (вытеснение), бессознательное производит воображаемый объект, который функционирует как компенсаторный двойник реальности, ментальное производство, функционирующее наряду с реальным производством, «приостанавливает» желание благодаря компенсаторным ситуациям (сублимации), конститутивным для цивилизации. «Это означает, что реальный объект, которого не хватает желанию,

Теперь я скажу, что одна из главных целей «Анти-Эдипа» Делёза и Гваттари состоит в том, чтобы выявить все импликации кантовского определения желания как производства. «Если желание производит, — пишет Делёз, — оно производит реальное [а не просто фантазию]. Если желание производительно, оно может быть таковым только в реальности, производя реальность» (Делёз, Гваттари 2008: 49). Критический переворот, осуществленный «Анти-Эдипом», заключается в том, чтобы увидеть в самом процессе желания «материальную экономическую реальность», а не просто психическую реальность.⁵ Иными словами, политическая экономия (Маркс) и либидинальная экономика (Фрейд) — это *одно и то же*. По Делёзу, вот что значит — говорить о чисто *имманентной* концепции желания: желание первично, это активная сила, не выводимая из нехватки отсутствующего объекта; желание не двухвалентно — у него нет позитивного и негативного полюсов, оно сугубо позитивно; и наконец, желание не производно (от нехватки) — оно производительно, желаемая вещь желается не в силу своего отсутствия, но, напротив, реально постольку, поскольку желается. Но как Делёз обосновывает свой необычный тезис о том, что желание производит реальное?

5. Делёзовская инверсия Канта

Важнейшим вопросом для Канта является вопрос о *высшей форме* проявления всякой способности (форме, которая уже не является попросту «патологической»). Способность достигает высшей формы, когда обнаруживает *в самой себе закон собственного осуществления* (и, таким образом, функционирует *автономно*). Высшей формой желания, по Канту, является то, что он называет «волей». Воля — то же, что и желание, но [желание] возведенное в более высокую форму.

в свою очередь отсылает к внешнему натуральному или социальному производству, тогда как желание внутренне производит некое воображаемое подобие, которое дублирует реальность, как если бы “за каждым реальным объектом имелся предмет мечтаний” или ментальное производство — за реальными производствами» (Делёз, Гваттари 2008 [1972]: 48). Подобно Платону, Фрейд все еще находит подлинную причину желания в первичной нехватке и выделяет в нем позитивный полюс (Эрос, желание жизни и размножения), который переходит в реальное и поддерживает продукты морализации и культуры (сублимации); и негативный полюс (Танатос, желание смерти и разрушения), который кроется в бессознательном и терпеливо плетет фантастические знаки собственного наслаждения.

⁵ «Не существует какой-то особенной формы существования, которую можно было бы назвать психической реальностью» (Делёз, Гваттари 2008: 50).

Желание становится волей, когда определяется представлением чистой формы, а именно нравственного закона, который является чистой формой универсального законодательства — категорическим императивом. Практический разум касается воли, определяющим основанием которой выступает разум, — в таких условиях мы действуем свободно. Но важно отметить, что для того, чтобы нравственный закон функционировал, он требует вмешательства трех великих трансцендентных идей в качестве своих постулатов. Свобода, как «факт» нравственности, предполагает *космологическую идею* сверхчувственного мира, независимого от каких-либо чувственных условий; в свою очередь, пропасть, отделяющая ноуменальный закон от феноменального мира, требует посредничества умопостигаемого создателя чувственной Природы, или «нравственной причины мира» (*теологической идеи* высшего сущего, или Бога), — пропасть, которую можно преодолеть лишь посредством «постулата» о бесконечном прогрессе, что требует *психологической идеи* бессмертия души. Иными словами, отторгнув трансцендентные идеи души, мира и бога в первой критике, Кант воскрешает их — одну за другой — во второй и наделяет каждую из них практическим значением.

«Анти-Эдип» остается малопонятной книгой до тех пор, пока мы не распознаем в ее структуре в целом попытку Делёза переписать «Критику практического разума» с точки зрения строго имманентной теории идей. Как могла бы выглядеть чисто *имманентная* теория желания? Что, если бы мы не апеллировали к нравственному закону и трансцендентным идеям, служащим ему в качестве постулатов, а вместо этого синтезировали желание в концепции чисто имманентных идей? Именно это и делает Делёз в двух первых главах «Анти-Эдипа»: три синтеза, с помощью которых они с Гваттари концептуализируют «желающие машины», фактически являются теми самыми тремя идеями, которые Кант определяет как постулаты практического разума (Я, Мир и Бог) однако теперь они полностью лишены трансцендентного статуса — доведены до уровня, на котором ни Бог, ни Мир, ни Я не существуют. Делёз указал на этот момент уже в «Логике смысла»: «Расхождение утверждаемых серий образует “хаосмос”, а не мир; пробегающая по ним случайная точка образует контр-Я, а не Я; дизъюнкция, понятая как синтез, меняет свой телеологический принцип на принцип дьявольский. <...> ...Большой каньон мира, крушение Я и расчленение Бога» (Делёз 2011: 231). В «Анти-Эдипе» Делёз дает строго имманентную характеристику трех синтезов — коннекции (Я), конъюнкции (Мир) и дизъюнкции (Бог), — а затем показывает, как само желание конституируется путем прочерчивания серий и траекторий, следующих за этими синтезами в рамках данного социального ассамбляжа.

Теперь, дабы конкретизировать эту имманентную концепцию желания, я бы хотел ненадолго обратиться к двум мыслителям, которые являются ее наиболее важными предтечами — не Маркс и Фрейд, но, скорее, Спиноза и Ницше, коих Делёз всегда считал своими главными философскими вдохновителями. Спиноза и Ницше — два великих образчика имманентности в философии. В данном контексте это означает, что они были двумя мыслителями, выдвинувшими идею о том, что наши аффекты и влечения являются непосредственно политическими — иными словами, [*идею о том, что*] либидинальная экономика и политическая экономия суть одно и то же. В таком случае позвольте мне сказать несколько слов о каждом из них, прежде чем обратиться, наконец, к способу, которым Делёз перенес их идеи в контекст собственной проблематики желания.

6. Спиноза и аффекты

Спиноза, в свою очередь, провел знаменитое различие между «аффекциями» (*affectio*) и «аффектами» (*affectus*). Представьте себе человека, живущего своей повседневной жизнью: я спускаюсь по городской улице воскресным днем; приветствую одного-двух знакомых, мимо которых прохожу; сижу в парке под теплым полуденным солнцем и читаю книгу; вечером в кафе встречаюсь с другом, чтобы вместе с ним выпить кофе и съесть бутерброд; после этого я чувствую легкое недомогание и отправляюсь домой. Спиноза предполагает, что мы можем провести «геометрический» анализ своей повседневности, опираясь на две указанные оси — аффекций и аффектов. С одной стороны, «аффекция» указывает на состояние моего тела в той мере, в которой на него воздействует другое тело, определяемое в уме как *последовательность идей*. Спускаясь по улице, я вижу Петра, а затем Павла — последовательность идей. Позднее, сидя в парке, я вижу солнце, а потом оно садится, и становится темно — другая последовательность идей, или аффекций.

С другой стороны, каждая из этих аффекций так же определяет то, что Спиноза назовет «аффектом». Я вижу Петра, но мы поссорились и мне неловко в его присутствии, поэтому я сворачиваю, чтобы избежать встречи с ним. Затем я вижу Павла — своего старого друга, обаятельного и любезного; я подхожу к нему и приветствую его, чувствуя себя спокойным и довольным. Здесь все еще имеет место последовательность идей — идея Петра и идея Павла, — но есть и кое-что еще: вариация того, что Спиноза называет моей «силой существования» (*vis existendi*) или «способностью к действию» (*potentia agendi*) (Спиноза 1957b).

Когда я вижу Петра, моя способность к действию уменьшается; когда я вижу Павла, она увеличивается. Тепло солнца в парке увеличивает мою способность к действию — полученный мной солнечный ожог ее уменьшает. Пища увеличивает мою силу существования, но позднее боль в животе ее уменьшает. Здесь мы находимся уже не в области внешних аффекций на мое тело (или идей в моем разуме), но скорее в сфере *аффектов*: наша способность к действию, или сила существования, постоянно увеличивается или уменьшается, следуя непрерывной линии, в зависимости от внешних аффекций (то есть от способа, которым другие тела воздействуют [*affect*] на меня). Аффекты определяют режим *непрерывной вариации*, то есть постоянного роста и снижения (радость — это аффект, вызывающий рост; *печаль* — аффект, вызывающий снижение); он [*режим*] помечает проживаемое преобразование или проживаемый переход от того, что Спиноза именует одной «степенью совершенства», к другой (Спиноза 2008). В самом деле, своим языком роста и снижения аффективной интенсивности Спиноза предвосхищает язык мании и депрессии — того, что сегодня бы назвали «биполярностью».

Вот почему Спиноза, как и Лейбниц, любил говорить о душе как о *духовном автомате*, поскольку девять десятых своих действий мы осуществляем автоматически.⁶ В качестве духовных автоматов в нас содержатся идеи и аффекции, которые сменяют друг друга (аффекции или *affectio*), в то же время наша «способность к действию» или «сила существования» постоянно повышается или понижается на непрерывной линии (аффекты или *affectus*). Спиноза, несомненно, признает инстанцию, которую мы предпочитаем называть «агентностью» — для него этическая задача состоит в достижении точки, где мы сумеем стать источником своих аффекций и аффектов, своего рода авто-аффективностью, — но данность нашего существования ставит нас в положение, в котором мы прежде всего являемся множественностью аффекций и аффектов. Очевидно, как раз по этой причине такой нейробиолог, как Антонио Дамасио, в работе «В поисках Спинозы: радость, грусть и чувствующий мозг» (Damasio 2003) смог обнаружить в Спинозе родственную душу, а так же именно поэтому Уильям Коннолли в «Нейрополитике» сумел убедительно продемонстрировать прямую связь между политическим и нейробиологическим измерением аффектов и аффекций (Connolly 2002). Осуществленное Ларсом Тондером исследование политического

⁶ «Только древние, насколько я знаю, никогда не представляли, как мы здесь, душу, действующей по известным законам и как бы неким духовным автоматом» (Спиноза 1957b [1677]: 349). Лейбниц, исходя из собственных соображений, будет апеллировать к тому же самому образу: «Душа — это нематериальный автомат (*automate immaterial*) из числа самых точных» (Лейбниц 1982 [1698]: 323).

смысла описанного Спинозой аффекта *hilaritas*⁷ является, на мой взгляд, основательным развитием идеи о непосредственном политическом значении аффектов (Tønder 2005). (Мимоходом замечу, что наиболее глубоким исследователем идеи «духовного автомата» в кинематографе был великий французский режиссер Робер Брессон — в своих фильмах он предпочитал работать не с актерами, но с теми, кого называл «моделями» или «вигиламбулами», то есть сомнамбулами в бодрствующем состоянии.)

7. Ницше и влечения

Мыслителем, который наиболее непосредственно воспринял и развил спинозистскую теорию аффективности, пусть и весьма независимым образом, был Ницше. Когда Ницше выдвинул знаменитое предложение использовать тело (а не разум) в качестве модели для философии, он понимал его не только в смысле экстенсивного тела (организма), но, что важнее, в терминах интенсивного тела (или того, что Делёз вслед за Арто обозначил как «тело без органов»). Интенсивное тело является локусом системы влечений: каждый индивид содержит в себе «кишение противоречивых влечений» (Ницше 2005: §259) и как таковой должен пониматься в качестве множественности, а не идентичности. Вот где источник ницшеанской доктрины *перспективизма* («фактов не существует, есть только интерпретации»), — но именно наши влечения, а не эго или осознанные мнения, интерпретируют мир и являются перспективными. Дело не в том, что я смотрю на мир иначе, нежели другие, а в том, что в каждом из нас есть множественные перспективы, и все это благодаря множественности наших влечений — влечений, которые вступают друг с другом в противоречия и пребывают в состоянии непрестанной битвы, борются друг с другом. «*Внутри себя*, — пишет Ницше, — мы можем быть эгоистичными или альтруистичными, бессердечными, великодушными, справедливыми, снисходительными, неискренними, можем причинять боль или доставлять удовольствие» (цит. по Parkes 1996: 291–292, *курсив мой* — ДС). Аналогичным образом на уровне влечений Ницше разработал концепт *воли к власти*: «*Всякое влечение есть известный вид властолюбия, всякое влечение имеет свою перспективу, которую оно хотело бы навязать как норму всем другим влечениям*» (Ницше 2005: §481).

Если Ницше считал эго, или «Я», своего рода фикцией, то как раз потому, что когда нам кажется, будто «мы» боремся с влечением или пытаемся справиться со своими страстями, на самом деле *одно влече-*

⁷ Радость (лат.) — *Прим. пер.*

чение борется с другим (Ницше 2005: §370). Эго, или интеллект, просто принимает одну из сторон в этой борьбе: когда мы говорим о «Я», мы всего лишь указываем на то, какое влечение в данный момент является самым сильным и суверенным. Исходя из этого, что я имею в виду, когда заявляю, что «пытаюсь бросить курить», — и это несмотря на то, что именно я постоянно иду и продолжаю курить? Это всего лишь означает, что мое сознание, мой интеллект принимает чью-то сторону и ассоциирует себя с конкретным влечением. Было бы столь же разумно сказать: «Время от времени у меня возникает странное желание бросить курить, но, к счастью, мне удастся побороть его и взять сигарету, когда мне этого хочется». Здесь опять-таки действует автоматизм: инстинктивно, говорит Ницше, мы склоняемся к тому, чтобы принять сторону *доминирующего* влечения и на мгновение превратить его в полноту нашего эго, отодвинув остальные влечения в перспективном отношении дальше, как если бы они относились не ко мне, а скорее к кому-то другому, чему-то иному во мне самом, эдакому «оно» (отсюда фрейдовская идея «ид», «оно»: вполне очевидно, что он унаследовал ее от Ницше). Когда мы говорим о «Я», мы всего лишь указываем на то, какое влечение в данный момент является суверенным, доминирующим; чувство Я всегда оказывается более сильным там, где перевес (*Übergewicht*) колеблется от влечения к влечению.

Но сами по себе влечения остаются в значительной степени непознаваемыми для сознающего ума, и можно заметить, что это делает связь между аффективностью и политикой несколько проблематичной. По крайней мере, в либеральной традиции политической философии имеется тенденция к тому, чтобы фокусироваться на индивидуе и, более того, на индивидуальной свободной воле, способности индивида выступать *агентом* политического и правового действия — выбирать, голосовать, приобретать экономические блага, — короче говоря, обладать сознательной интенциональностью, неотделимой от ответственности. Говоря о прямой связи между аффектами и политикой, мы вступаем в область *бессознательного* — в самом широком смысле слова, — и это подталкивает нас к радикально новому способу концептуализации политического.

В этом отношении Ницше, пожалуй, продвинулся дальше Спинозы в понимании отношений аффекта и политики. Одна из главных функций того, что мы называем «моралью», состоит в упорядочивании и ранжировании различных влечений. «Там, где мы застаем мораль, — говорит Ницше, — там находим мы и расценку и иерархию человеческих стремлений... <...> ...На первом месте вставало и вследствие этой оценки облагораживалось то одно, то другое человеческое стремление и состояние» (Ницше 2014: §116, §115). Например, в воинской морали аффект агрессивности будет добродетелью, а кро-

тость — пороком; тогда как в христианской морали аффект кротости (подставьте другую щеку, не сопротивляйтесь) ценится куда больше, чем агрессия. Изучая *генеалогию* морали, Ницше исследует условия любого конкретного морального ранжирования импульсов: почему одним импульсам говорят «да», а другим «нет». Хорошо известно его утверждение о том, что ценность, присущая большинству моральных иерархий, суть ценность того, что он обозначил как «стадный инстинкт», то есть импульсам, которым было сказано «да», присуща склонность к служению инстинктам сообщества, продвижению «вида» (речь, например, о таких «неэгоистических» влечениях, как самоотречение и самопожертвование). В более общем смысле Ницше утверждает, что стадная мораль суть инстинкт, направленный *против Жизни*: парадоксальная ситуация, в которой Жизнь оборачивается против самой себя. Однако здесь нет никакого различия между естественным и искусственным: речь не о том, что механизмы морали и культуры могли бы быть каким-то образом устранены, и влечения погрузились бы в некое «вольное», «раскованное» и «освобожденное» состояние — ничего подобного не существует, разве что в виде идеи (в кантовском смысле). Стадный импульс, тяга к сообществу, сам по себе является влечением, соревнующимся с другими влечениями: мы никогда не покидаем сферы влечений.

Кант любил говорить, что нам никогда не удастся выйти за пределы собственных представлений; Ницше предполагает, что мы никогда не сумеем оставить позади реальность влечений (Ницше 2012 [1886]: §36). Даже когда философы говорят о борьбе разума с влечениями — а это одна из древнейших философских тем, — мы все еще не выходим из сферы влечений: то, что мы называем «разумом», для Ницше суть не что иное, как некоторое «относительное состояние различных страстей и желаний» (Ницше 2005: §387), определенный порядок влечений. Это верно даже в случае Платона, для которого «разумной» была душа, упорядоченная стройным, или «гармоничным», образом; исходя из собственных критериев, Ницше выберет модус упорядочивания, акцентирующий и отдающий предпочтение *активным* и *продуктивным* влечениям. Другими словами, наши импульсы и влечения всегда *собираются* и *организуются* различными способами у разных индивидов и в разных моральных иерархиях — вот почему Ницше всегда настаивал на том, что существует множество моралей (Ницше 2014: §116). Чего, с точки зрения Ницше, не хватало его времени, так это адекватного *сравнительного* изучения моральных систем.

8. Делёз и вопрос о демократической политике

Тем самым как у Ницше, так и у Спинозы мы находим уравнивание аффективной экономики и политической экономики, и это, наконец, позволяет нам обратиться к вопросу, с которого мы начали и который фактически можно считать фундаментальной проблемой чисто имманентной концепции желания: как может желание желать собственного подавления? С теоретической точки зрения ответ на этот вопрос уже фактически был дан: если желание составляет часть инфраструктуры, если наши аффекты и влечения действительно выступают рабочими деталями всякого социального ассамбляжа, тогда наше фундаментальное желание изначально и неизбежно ориентировано на общественную систему, частью которой мы являемся. Наши аффекты и влечения *всегда уже* включены в винтики и механизмы социальной системы. Поэтому неудивительно, что зачастую мы готовы терпеть эксплуатацию и унижение. И как раз по этой причине политический вопрос должен быть более корректно поставлен на уровне бессознательного *желания*, а не предсознательного интереса (что было бы куда менее сознательным решением). Рекламодатели и маркетологи давно усвоили этот урок: маркетинг пытается воздействовать на наши аффекты напрямую, совершенно независимо от наших интересов. Ничуть не меньшей банальностью было бы заявление о том, что в ходе голосования люди зачастую поступают вопреки своим интересам: современная предвыборная борьба ведется на уровне желания — аффектов и влечений. Имманентное желание никогда не существует в свободном и несвязанном состоянии, но лишь в машинном сконструированном ассамбляже, насыщенном взаимодействиями.

Вот почему Делёз — в отличие, например, от Фуко — настаивал на том, что желание является более фундаментальным политическим концептом, чем власть. Базовый мотив имманентной концепции желания состоит в том, что «желание организует власть: оно организует систему подавления» (Deleuze, Guattari 2004: 264). Приведу пример: выпускники нашей кафедры недавно сдавали устные экзамены по общеобразовательным предметам. Все студенты нервничали; некоторые сдали, другие — нет; и те, кто провалился на экзаменах, чувствовали себя отвратительно. Но почему все они добровольно подвергли (*subject*) себя этому испытанию? Потому что влечения, во всяком случае, уже были настроены таким образом, что студенты действительно *желали* участвовать в этом порождающем напряжение и выбивающем из колеи институциональном ритуале, а не просто потому, что они рассчитали желательность последствий сдачи экзамена в терминах исчисления полезности. Их влечения уже составляли часть инфраструктуры.

Обратным вопросом был бы следующий: как возможна революция? (Patton 2000: 69; см. так же Sibertin-Blanc 2016, *passim*). Желание не только желает и конструирует собственное подавление (добровольное рабство); точно так же конституирование новой позиции желания (или влечений) — того, что Делёз называет «детерриториализованным» желанием, — по самой своей природе несет в себе угрозу любому социальному ассамбляжу, чья фундаментальная цель всегда состоит в *кодировании* потоков желания. Вопрос о революции (или хотя бы социальной трансформации) *так же* должен быть поставлен на уровне желания и влечений. Как пишет Пол Пэттон, «если под революцией подразумевается разрыв с причинными детерминациями, ранее действовавшими в данном социальном поле, тогда “лишь то, что относится к порядку желания и его вторжения, проливает свет на реальность, в которой этот разрыв осуществляется в данное время и в данном месте”» (Patton 2000: 69, цит. по: Deleuze 1977: 377).

Вот почему, в конечном счете, я бы предположил, что отношение Делёза к «демократической» политике, которую Спиноза, в свою очередь, совершенно открыто защищал в «Трактате», является фундаментально двусмысленным. Сам Делёз редко говорит о демократии — в лучшем случае как об особой форме государственного устройства.⁸ Стоявшая перед ним проблема политической организации вытекала непосредственно из имманентной теории желания: если желание всегда собирается конкретной социальной формацией, спрашивал Делёз, возможно ли помыслить позитивную социальную формацию, которая в то же время являлась бы *внешней* по отношению к государству (демократическому или какому-либо иному) и, что более важно, активно конституировалась бы вдоль вектора «детерриториализованного» желания? Делёз сумел сформулировать ответ на этот вопрос лишь в «Тысяче плато» и), где предложил концепцию «номадической машины войны» (название двусмысленное, поскольку анализируемая Делёзом социальная формация характеризуется строго контингентными отношениями как с номадизмом, так и с войной) (Делёз, Гваттари 2010 : 587–716). В связи с этим возникает ряд интересных вопросов касательно политической организации. Чем спинозистская радикальная демократия отличается от делёзианской машины войны? Почему Делёз определяет организационный принцип машины войны как «числовую композицию» людей? Какое отношение такая композиция людей имеет к демократической политике, и имеет ли вообще? Возможно ли

⁸ Более развернутый анализ отношения Делёза к вопросу о демократии см. в Mengue 2003; так же см. предложенный Пэттоном анализ этой книги (Patton 2005; репринт в Patton 2010: 161–184).

концептуализировать демократию вне аппарата государства? Если да, то существует ли способ объединить Спинозистскую теорию демократии с делёзианской теорией машины войны? Вот те вопросы, которые Делёз завещал мыслителям будущего — сам же я подозреваю, что отличия между проектами Спинозы и Делёза можно проследить в их разнящихся онтологиях имманентности. Хотя Делёз в некотором смысле является Спинозистом, его собственную онтологию, вероятно, можно было бы охарактеризовать как Спинозизм *за вычетом* субстанции, то есть как онтологию сугубо модальную и дифференциальную. Возможно, как раз то, что Спиноза сохранил теорию субстанции, помешало ему довести свою онтологию имманентности до ее завершения — завершения делёзианского. Каковы бы ни были различия между ними, Спиноза и Делёз сходятся в том, что между онтологией и политикой существует тесная связь, и в этом аспекте их философии отличаются от любой политической теории, которая обосновывает свои этические принципы в области, лежащей за пределами онтологии, а именно в политической позиции трансцендентности.

Перев. с англ. Дениса Шалагинова

Библиография

- Делёз, Жиль (2011). *Логика смысла* [1969]. Пер. с фр. Я. Свирского. Москва: Академический проект.
- Делёз, Жиль, Гваттари, Феликс (2008). *Анти-Эдип: капитализм и шизофрения* [1972]. Пер. с фр. Д. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория.
- Делёз, Жиль, Гваттари, Феликс (2010). *Тысяча плато: капитализм и шизофрения*. Пер. с фр. Я. Свирского. Екатеринбург: У-Фактория; Москва: Астрель.
- Кант, Иммануил (1965). «Критика практического разума» [1788]. В Кант, Иммануил, *Сочинения в шести томах, т 4, ч. 1*. Москва: Мысль.
- Лейбниц, Готфрид Вильгельм (1982). «Разъяснение трудностей, обнаруженных г-ном Бейлем в новой концепции о взаимосвязи души и тела» [1698]. Пер. с фр. Г. М. Файбусовича. В Лейбниц, Готфрид Вильгельм, *Сочинения в четырех томах, т. 1*. Москва: Мысль.
- Ницше, Фридрих (2014). «Веселая наука» [1882]. Пер. с нем. К. Свасьяна. В Ницше, Фридрих, *Полное собрание сочинений в тринадцати томах, т.3*. Москва: Культурная революция.
- Ницше, Фридрих (2005). *Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей* [1901]. Пер. с нем. Е. Герцык и др. Москва: Культурная революция.
- Ницше, Фридрих (2012). «По ту сторону добра и зла: прелюдия к философии будущего» [1886]. Пер. с нем. Н. Полилова. В Ницше, Фридрих, *Полное собрание сочинений в тринадцати томах, т.5*. Москва: Культурная революция.

- Платон (1993). «Пир». Пер. С. К. Апта. В Платон, *Собрание сочинений в четырех томах, т.2*. Москва: Мысль.
- Спиноза, Бенедикт (1957a). «Богословско-политический трактат» [1670]. Пер. с лат. М. Лопаткина. В Спиноза, Бенедикт, *Избранные произведения, т.2*. Москва: Государственное Издательство политической литературы.
- Спиноза, Бенедикт (1957b). «Трактат об усовершенствовании разума» [1677]. Пер. с лат. Я. М. Воровского. В Бенедикт Спиноза. *Избранные произведения. Том первый*. Москва: Государственное Издательство политической литературы.
- Спиноза, Бенедикт (2008). *Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей* [1677]. Пер. с лат. Н. А. Иванцова. Москва: Академический проект.
- Connolly, William (2002). *Neuropolitics: Thinking, Culture, Speed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Damasio, Antonio (2003). *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando, Fla.: Harcourt.
- Deleuze, Gilles (1977). “Nomad Thought.” In *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, ed. David B. Allison. Cambridge: MIT Press.
- Deleuze, Gilles and Guattari, Félix (2004). “On Capitalism and Desire” (interview). In *Desert Islands and Other Texts*, ed. Sylvère Lotinger, trans. Michael Taormina. New York: Semiotext(e).
- Grisoni, Dominique (1982). “Onomatopoeia of Desire.” In *Theoretical strategies*, ed. P. Botsman, 169–182. Sydney: Local Consumption.
- Klossowski, Pierre (2017). *Living Currency* (1970). Trans. Vernon Cisney, Nicolae Morar, Daniel W. Smith. London: Bloomsbury.
- Mengue, Philippe (2003). *Deleuze et la question de la démocratie*. Paris: Editions L'Harmattan.
- Parkes, Graham (1996). *Composing the Soul: The Reaches of Nietzsche's Psychology*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Patton, Paul (2000). *Deleuze and the Political*. London and New York: Routledge.
- Patton, Paul (2010). *Deleuzian Concepts: Philosophy, Colonization, Politics*. Stanford: Stanford University Press.
- Rossett, Clement (1970). *Logique du pire*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Sibertin-Blanc, Guillaume (2016). *State and Politics: Deleuze and Guattari on Marx*. Trans. Ames Hodges. New York: Semiotext(e).
- Tønder, Lars (2005). “Experiences of Tolerance: Immanence, Transcendence, Hilaritas.” *Dissertation, Johns Hopkins University*. Chair: William E. Connolly.
- Wilson, Sarah (2006). “Pierre Klossowski: Epiphanies and Secrets.” In *Pierre Klossowski*, ed. Anthony Spira and Sarah Wilson, 4–17: 15. London: Hatje Cantz.