

МЕТАМОРФОЗЫ ВЛЮБЛЕННОГО: ОПЫТ ЛЮБВИ В РАБОТАХ Ж. ДЕЛЕЗА И ДЖ. АГАМБЕНА¹

Абулхаир Ерлан, Георгий Лайус

Абулхаир Ерлан — студент, кафедра проблем междисциплинарного синтеза в области социальных и гуманитарных наук, Санкт-Петербургский Государственный университет, Россия.

E-mail: abulyerlan7@gmail.com

Георгий Дмитриевич Лайус — студент, кафедра проблем междисциплинарного синтеза в области социальных и гуманитарных наук, Санкт-Петербургский Государственный университет, Россия.

E-mail: gdlaigus@gmail.com

В статье рассматривается понимание опыта любви в работах Ж. Делеза и Дж. Агамбена. В первой части статьи, в результате рассмотрения опыта любви в диалогии «Капитализм и Шизофрения», он характеризуется как *становление-невоспринимаемым*, претерпеваемое «личиночным субъектом», описанным Делезом в «Различии и повторении». Уход в невосприимчивость здесь означает уход за пределы привычных нам категорий мышления и форм чувственности, как правило, связанных с субъектом или «я». Во второй части, на материале книг (серия “Homo Sacer”, а также «Оставшееся время: комментарий к посланию к римлянам») и отдельных эссе Агамбена, опыт любви прочитывается нами через призму концепта *пользования*, характеризуясь главным образом через *неприсваивае-*

¹ Статья подготовлена в рамках НИР СПбГУ «Опыты любви и практики истины в современной философии и кинематографе», ID в системе PURE 53363306.

мость, которую он открывает в своем предмете. На основе приведенных в каждой части двух характеристик опыта любви, нами было выделено существенное концептуальное сходство, позволяющее говорить о преемственности между двумя философами: у обоих любовь оказывается опытом, преодолевающим идентичность, уходящим за пределы субъект-объектной парадигмы и сопротивляющимся предикации. При этом нами также были отмечены и различия в их концепциях, связанные прежде всего с разными контекстами мысли обоих авторов. Так, если для Делеза понимание любви как становления-невоспринимаемым связано с его метафизическим проектом по преодолению репрезентации и упразднением роли субъекта в его философии, то для Агамбена важной является прежде всего неприсваиваемость, которую любовь делает доступной, избавляя нас от отношений, навязанных понятием собственности.

Ключевые слова: любовь, субъективность, репрезентация, пользование, Делез, Агамбен

METAMORPHOSES OF THE ENAMORED: ON LOVE EXPERIENCE IN THE WORKS OF DELEUZE AND AGAMBEN

Abulkhair Yerlan

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia.

E-mail: abulyerlan7@gmail.com

Georgy Layus

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia.

E-mail: gdlajus@gmail.com

This article studies how the experience of love is understood in the works of Gilles Deleuze and Giorgio Agamben. The first part of the text studies the experience of love as it is conceptualized in the two-volume *Capitalism and Schizophrenia*: Deleuze describes love as *becoming-imperceptible* of the 'larval subject' (we find the latter concept is developed in his *Difference and Repetition*). In the second part, we address the books and essays of Agamben, in which the experience of love is understood through the concept of *use*, with *inappropriability* — which love gives to its object — as its key characteristic. Based on the two characteristics of love developed in each part of the paper, we highlight a conceptual similarity, which lets us talk about a succession in thought between the two philosophers. For both of them, love proves to be an experience that goes beyond identity, subject-object paradigm, and resists predication. We also note the differences between the concepts of the two, which mainly have to do with the different contexts of their thought: while Deleuze's understanding of love as

becoming-imperceptible is connected to his metaphysical project of overcoming representation, Agamben finds inappropriability, which love makes accessible for us, setting us free from the relations imposed upon us with the notion of *property*.

Keywords: love, subjectivity, representation, use, Deleuze, Agamben

1. Введение

Принято считать, что если мы стремимся отыскать истину, то с неизбежностью обнаруживаем себя в парадигме субъектов и объектов. Считаем ли мы истину некоторым «соответствием знания объекту», или же некоторым мистическим вечным данным, в любом случае мы ее *постигаем*, истина является внеположной по отношению к нам, постигающим; истина имеет смысл в рамках субъектов и предикатов; истинность — свойство истинного логического суждения. Несмотря на понятность и несокрушимость такого положения дел, существуют вещи или события, заставляющие нас отвадить себя от привычек мышления, они сотрясают нас своим противопоставлением с «истиной» и удивляют своими странными свойствами. Примером такого события и темой нашей статьи является любовь.

Хотя и кажется, что опыт или практика любви не отменяет предикативности и субъект-объектной парадигмы (ведь мы можем искренне сказать «я люблю *тебя*» и даже вычленить объект любви, например, — любимого человека), на самом деле любовь обнаруживает себя вне очерченных выше категорий. Так, к примеру, нельзя сказать, что любовь — это некоторый односторонний акт субъекта, как и нельзя сказать, что в опыте любви нас исключительно объективируют (это было бы насилие, но не любовь). При попытке концептуально охарактеризовать любовь в таком духе, мы поняли, что ее особенность можно сформулировать как нерепрезентируемость, и сведения о так понятой любви обнаруживаются в работах философа, вся карьера которого проходила под флагом сопротивления репрезентации — Жюль Делеза. Сходства с тем пониманием любви, которое мы обнаруживаем в его работах, мы наблюдаем также в текстах итальянского философа Джорджо

Агамбена, который в некоторых аспектах продолжает линию Делеза в критике репрезентации и политики идентичностей. Мы надеемся не только указать на преемственность и развитие делезовских концептов Агамбеном, но прежде всего охарактеризовать опыт любви, который мы находим в творчестве обоих философов.

С учетом упомянутой противопоставленности любви и истины, в характеристике, которую мы стремимся дать, нас интересует вопрос о том, что нового открывает нам опыт любви, прежде всего в понимании самих себя как его субъектов. Несмотря на то, что зачастую при разговоре о любви возникают этические (или даже моральные) коннотации, в рамках данного текста нас интересует любовь как *опыт*, благодаря чему данное исследование все же принадлежит области эстетики.

2. Делез: любовь как становление-невоспринимаемым

В корпусе работ Жюль Делеза нет какого-то одного текста, который бы фокусировался на любви (кроме, возможно, «Анти-Эдипа», о котором подробнее мы говорим ниже), тем не менее она то и дело появляется в его творчестве: как пример или феномен, сопутствующий тем концептам, на создание которых зачастую направлены его тексты. Учитывая это, удачей кажется то, что в «Тысяче плато» — втором томе дилогии «Капитализм и шизофрения» — мы находим ответ на вопрос «Что значит любить кого-то?».

Делез вместе с Гваттари говорят нам:

Что значит любить кого-то? Это значит — всегда схватывать его в массе, извлекать его из пусть даже небольшой группы, коей он причастен, будь то только семья или что-то иное; а затем искать его собственные стаи, множества, которые он таит в себе и которые, возможно, совершенно иной природы. Присоединять эти множества к своим, заставить их проникнуть в свои множества и пропитать их своими множествами. Небесные свадьбы, множества множеств. Каждая любовь есть опыт деперсонализации на теле без органов, каковое еще надо сформировать; и именно в наивысшей точке такой деперсонализации некто может быть именован, получить свое имя и отчество, обрести самую интенсивную различимость в мгновенном восприятии множественностей, которые принадлежат ему и которым принадлежит он. (Deleuze & Guattari, 2010, 60-61)

Само наличие этого ответа радует, но как следует его понимать? При разговоре о деперсонализации и множественностях, следует прежде всего вспомнить первую крупную философскую работу Делеза «Различие и повторение», которая задала концептуальное направление для всего дальнейшего творчества философа. В контексте данной статьи наиболее важным в «Различии и повторении» будет то, что в ней определяется заклый враг делезианской философии, а именно — *репрезентация*, четверояко проявляющая себя в идентичности (на уровне концепта), оппозиции (на уровне предикатов), аналогии (на уровне суждения) и сходстве (на уровне восприятия) (Deleuze, 2014, 29). В связи с этим, главное достижение книги представлено концептом различия, которое больше не может быть определено в обозначенных выше координатах репрезентации. Такое метафизическое различие является первичным по отношению ко всякой сущности или идентичности: только то или иное внутреннее различие (имеющее своей единицей измерения «несоизмеримое», или же «различие различия» (Deleuze, 2014, 86), или характер связанных с ним становлений могут быть качественными свойствами сущего, а не идентичность, являющаяся лишь видимой в данный момент времени проекцией этого различия. Вместо извечной парадигмы «х или не-х» Делез открывает глубину *dx*. «Станным» субъектом (или, скорее, тем, что в философии Делеза приходит на место субъекта), соответствующим такой парадигме, будет «личиночный субъект», также именуемый «сверхчеловеком» в связи с важностью для книги ницшеанских концептов. Этот личиночный субъект, для которого идентичность подобна выпадающему осадку, конечно же не будет гармоничным, но, напротив, всегда расколотым, всегда выходящим вне себя, поскольку определяется он лишь собственными становлениями (то есть становлениями-другим). В «Анти-Эдипе», к примеру, мы встречаем такое описание:

Это странный субъект, без фиксированной идентичности, блуждающий по телу без органов, всегда остающийся рядом с машинами желания, определенный той долей, которую он забирает из произведенного, повсюду собирающий награды за некое становление или некоторое перевоплощение, рождающийся из состояний, которые он потребляет, и перерождающийся с каждым состоянием. (Deleuze & Guattari, 2007, 34)

Но почему только такой динамичный субъект может быть субъектом любви? Я люблю тебя (то есть другого, объекта моей любви) — в чем проблема с таким положением дел? Пожалуй, дело в том, что если не порывать с идентичностью, то вместо реального опыта любви мы откроем лишь «любовь», как она определяется культурным консенсусом в данный момент: нечто, описываемое в «любовном дискурсе» сентиментальных романов, соответствующее, например, избитой метафоре о целом, состоящем из «двух половин» (каковую приводит Аристофан в платоновском «Пире»), в которых ищут «мужское» и «женское». Иными словами, это был бы опустылевший гетеронормативный и натуралистический миф, а не какое-то действительное пере- или проживание. Возможно, в рамках исторического и культурологического исследования, так понятая любовь была бы адекватным объектом, но она не имеет ничего общего с темой, занимающей нас здесь.

Нет ли противоречия в том, что Делез, призывая к отказу от идентичности и субъект-объектной парадигмы, все же использует конструкцию «любить кого-то»? Дело в том, что в философии Делеза другой — не объект, которому мой взгляд придает значение, но прежде всего выразительная структура, отражающая иную перспективу мира (очевидно влияние Лейбница). Как отмечает Ханна Старк в статье, исследующей понимание любви французским философом в этическом контексте,

Делез настаивает на том, что существование других людей (как выражающих возможные миры) — это то, что позволяет дальше испытывать опыт индивидуации, поскольку оно основано на экспликации и разрастании различия. Отказывая «я» в какой-либо значительной роли, Делез повышает важность другого и различных выражений мира. (Stark, 2012, 105)

Возвращаясь к оговорке, допущенной нами в начале этого раздела, необходимо сказать, что если какую-то книгу Делеза и можно считать книгой о любви, то ею будет написанный в соавторстве с Феликсом Гваттари «Анти-Эдип». Разумеется, книгой о любви «Анти-Эдип» является прежде всего потому, что это книга о желании. Несмотря на то, что между желанием и любовью едва ли можно поставить знак равенства, ясно, что эти понятия определенным образом связаны: любовь

как «молярный» феномен структурирована «молекулярной» микрофизикой желания. Недаром в своем хвалебном предисловии к этому тексту, Мишель Фуко приглашает «подойти к нему как к “искусству”»: в том смысле, в каком, например, говорят об эротическом искусстве» (Deleuze & Guattari, 2007, 7). В рамках делезианского проекта, направленного против репрезентации, в «Анти-Эдипе» осуществляется позитивная характеристика желания, освобожденного от фрейдистского диктата образности и эдипальных категорий. И хотя о любви авторы «Анти-Эдипа» не говорят напрямую, все же из оставленных замечаний о ней мы можем выделить несколько черт, которые были бы присущи делезианской концепции любви.

Прежде всего, любовь должна пониматься функционально: как процесс, у которого нет какой-то сущности или привилегированного положения. «С шизофренией все точно так же, как с любовью: нет никакого ни особого качества, ни сущности шизофреника; шизофрения — это универсум производящих и воспроизводящих желающих машин, первичное универсальное производство как «сущностная реальность человека и природы» (Deleuze & Guattari, 2007, 18). Всякая любовь — это так или иначе некоторый ассамбляж желающих машин, процесс подключения собственных потоков желания к желательной машинерии другого, в котором само это разделение типа «я/другой» исчезает.

Помимо этого, при разговоре об опыте любви не может быть речи о какой-либо предикативности, поскольку разработанное в «Анти-Эдипе» шизофреническое желание имеет своим принципом, среди прочего, так называемый *дизъюнктивный синтез*, выраженный шизофренической формулой «то ли, то ли...» Так, «если “или” претендует на маркировку окончательных выборов между невзаимозаменяемыми терминами (альтернатива), тогда “то ли” обозначает систему возможных замен между различающимися элементами, которые всегда приходят к тому же самому, смещаясь, соскальзывая» (Deleuze & Guattari, 2007, 28-29). У таким образом устроенного желания не может быть какого-то фиксированного объекта (как, впрочем, и субъекта). Говоря иначе, невозможно любить кого-то за что-то, вычленяя реальную фокусную точку своей любви.

Поэтому при разговоре о любви, осуществляемом в «Тысяче плато», фигурирует концепт *линии ускользания*, в данном случае — ускользания к невоспринимаемости. Как поясняет Старк,

сигнализируя момент открытости к различию, находящемуся по ту сторону идентичности, аналогии, оппозиции или сходства, любовь выходит за пределы принципов, определяющих понятность [intelligibility]. Любовь, следовательно, состоит не в узнавании другого или другим, вместо этого любовь безлична. Это вовсе не означает, что она лишена любой конкретности, но лишь то, что она связана с искоренением стабильного, идентичного себе субъекта, персоны, организма. (Stark, 2012, 107)

Потому опыт любви — это «опыт деперсонализации».

По результату краткого взгляда на то, чем предстает любовь в философии Жюль Делеза, можно охарактеризовать ее так: любовь — практика, которая двигает нас за пределы привычных категорий мышления. То, что благодаря любви мы становимся невоспринимаемыми, означает не конец того, *кто* любит или уход в полную абстрактность, но лишь то, что в привычных, очерченных репрезентацией, парадигмах, мы не в силах концептуализировать ту реальность, с которой сталкиваемся в этом опыте. Эта реальность ускользает от субъектов, объектов и предикатов, этих извечных костылей мысли и незваных спутников истины.

То понимание любви, которое мы находим в текстах Делеза, удивительным образом рифмуется с тем, как она концептуализируется в работах итальянского философа Джорджо Агамбена. Несмотря на то, что Агамбен позиционирует себя как преемника традиции, начатой М. Фуко, среди множества авторов, представляющих самые разные эпохи и традиции, к которым он обращается в своих работах, именно Делеза он называет своим «любимым автором» (Agamben, 2015b, 46). Если верно, что «истинно философский элемент, содержащийся в произведении — это его способность к дальнейшему развитию, что осталось — или было намеренно оставлено — невысказанным и что нужно теперь найти и подобрать» (Agamben, 2015b, 46), то мы стремимся показать, в чем Агамбен продолжает линию Делеза в концептуализации опыта любви, а в чем от неё отходит.

3. Агамбен: любовь, пользование и неприсваиваемость

Одним из центральных направлений мысли итальянского философа Джорджо Агамбена, наравне с археологическими и генеалогическими исследованиями, является разработка концепций формы-жизни и пользования, которые должны преодолеть субъект-объектную парадигму, устоявшуюся в западных философии, политике и праве. Понятия пользования и формы-жизни находятся между собой в тесной связи, однако полностью друг с другом не совпадают. В этой части статьи мы укажем на то, какую роль опыт любви играет для прояснения этих концептов, и как Агамбен отсылает к этому опыту, регулярно используя его в качестве примера.

Ключевым тезисом Агамбена в отношении нынешнего положения субъекта оказывается тождество между процессами субъективации и десубъективации. Развивая мысль Мишеля Фуко и доводя ее до крайности, Агамбен заключает: «сейчас процессы субъективации и процессы десубъективации, как представляется, утратили всякое взаимное различие и приводят к воссозданию субъекта только в скрытой и призрачной форме» (Agamben, 2012, 33). Иными словами, в такой ситуации никакое действие не может восприниматься как непосредственно *мое*, но всегда оказывается результатом действия диспозитива, которым человек оказался захвачен (будь то экономика, право, мобильный телефон или же язык). Ответом на такое положение вещей становится концепция формы-жизни, пользования и приостановки (дезактивации). Обратимся к понятию пользования и укажем, в каком смысле любовь оказывается примером пользования, свободного от собственности и присвоения.

Концепт пользования разрабатывается в самых разных текстах Агамбена в более или менее эксплицитной форме. Обнаруживая следы этого концепта в самых разных источниках (как, например, у апостола Павла (Agamben, 2015с, 56-57; 2018, 174-176), в наследии францисканцев (Agamben, 2020, 170-201) или в неоплатонизме (Agamben, 2015с, 56-57), Агамбен противопоставляет его праву собственности, которое в процессе юридизации мира распространяется все шире и шире. Дать исчерпывающее определение пользования практически

невозможно: уже самими францисканцами оно определялось исключительно негативно, например как «право не иметь никаких прав» (Agamben, 2020, 171). Это связано с тем, что пользование не является юридической категорией, но оказывается доступной только на практике: «дезактивация права осуществляется не через само право, но посредством практики — *abdicatio iuris* и пользование» (Agamben, 2020, 173). Любовь, как и пользование, с трудом может быть определена позитивно, однако может быть понята как практика. В этом можно усмотреть еще один аргумент в пользу того, чтобы рассматривать их неразрывной связью, как это и делает Агамбен.

В эссе «Похвала профанации» Агамбен ближе подходит к позитивному определению пользования: «пользование есть то, что всегда связано с чем-то неприсваиваемым, оно относится к вещам в той мере, в какой они не могут становятся объектами владения» (Agamben, 2014, 91). Здесь пользование предстает как отношение (человека и вещи, человека и собственной идентичности, человека и другого человека) за пределами инструментальности и субъект-объектной парадигмы. Агамбен утверждает, что опыт пользования вне собственности — один из самых редких среди доступных современному человеку (Agamben, 2014, 91).

Здесь было бы уместно обратиться к еще одному положению относительно пользования. В завершающей цикл “*Homo sacer*” книге «Пользование телами» можно прочесть: «В синтагме “пользование любимой вещи” генетив одновременно и объективный, и субъективный. Субъект-объект пользования — это любовь» (Agamben, 2015с, 30)¹. Представим эту связь пользования и любви более развернуто.

В пользовании, как и в любви, мы имеем дело «с чем-то неприсваиваемым», точнее с тем, что мы не только не можем, но и не хотим присваивать. Не может быть ничего более далекого от любви, чем любовь к собственному, любовь к тому, что

¹ Разумеется, при переводе на русский следовало бы для одного случая воспользоваться творительным падежом, а для другого родительным. Поэтому для сравнения приведем английский перевод этой фразы Агамбена: “In the syntagma ‘use of the loved thing,’ the genitive is at once subjective and objective. The subject-object of use is love”.

находится от «субъекта» этой любви в зависимом положении. Именно поэтому Агамбен говорит о «субъект-объекте» пользования, примером которого является любовь, всегда случающаяся где-то *между*, в самом отношении. Однако неприсваиваемость, которая имеет место и в пользовании, и в любви, не означает невозможность взаимодействия или недоступность одного для другого: наоборот, она открывает пространство для новой возможности взаимодействия между любящими за пределами четко обусловленных ролей и установленных схем. «Возникающая здесь деятельность становится, таким образом, чистым средством, то есть некой практикой, которая, цепко удерживая свою природу средства, эмансипируется от своей зависимости от намерения, радостно забывает свою цель и может теперь выступать как таковая, как средство без цели» (Agamben, 2014, 94).

Любовь оказывается пространством взаимодействия, лишенным установленных правил, любых устоявшихся форм взаимодействия и любой телеологии. Опыт, доступный в любви, — это опыт близости, опыт со-становления без присвоения. Как отмечает Йоав Ронел в статье, посвященной сравнению концепций любви у Агамбена и Ролана Барта, «любовь — это способ совместной жизни (интимности), который предполагает неотъемлемые дистанцию и отстраненность, сохраняющие единичность другого» (Ronel, 2019, 277). Сохранение единичности представляется намеренным сохранением зазора, открытие в любимом его неприсваиваемости, о которой Агамбен говорит в связи с понятием пользования.

Неприсваиваемость оказывается важной темой для установления связи между концепцией пользования и любовью, поэтому стоит обратиться к разным подходам к неприсваиваемости для того, чтобы прояснить это понятие и вписать мысль Агамбена в более широкий контекст. В прибавлении к § 65 «Философии права» Г. В. Ф. Гегеля, в котором он вводит понятие отчуждения, можно прочесть: «отчуждение есть истинное вступление во владение вещью» (Hegel, 1990, 121). Несмотря на то, что понятийный аппарат Гегеля, разумеется, сильно отличается от агамбеновского, он имеет в виду нечто схожее: истина собственности кроется в обращении с вещью

как с неприсваиваемой, как с той, которая способна утверждать собственную отделенность от владеющего. Иными словами, в понимании Гегеля открытие неприсваиваемости вещи совпадает с подлинным вступлением во владение, которое можно охарактеризовать, по крайней мере в терминологии Агамбена, как пользование без собственности.

В курсе лекций «Собственность. Философия своего» В. В. Биbihин комментирует упомянутый фрагмент так: «вещь принадлежит тому, кто ей возвращает ее саму, обращается с ней по ее истине. Это значит, что вещь имеет право быть благодаря мне свободной и от меня, насколько она самостоятельна от меня. Делая ее *своей*, при-сваивая ее, я для себя даю ей свободу от себя» (Bibikhin, 2012, 161-162). Истинная собственность оказывается открытием неприсваиваемости в вещи, однако это не исключает возможности пользования вещью. В такой интерпретации неизбежно возникает проблема с субъектом пользования: если истинное присвоение есть возвращение вещи ее самой, то намерение субъекта оказывается направленным в двух противоположных направлениях: на присвоение вещи и на ее освобождение от всего привнесенного, в том числе и от ее зависимости от субъекта как ее собственника. Возвращаясь к Агамбену: здесь и обнаруживается субъект-объект пользования, который он называет любовью.

Разумеется, такая любовь выходит далеко за границы отношения с *вещью*, о которых говорят Гегель и Биbihин. То же можно сказать и об отношениях с любимым человеком: любовь, если следовать приведенному выше определению, есть «опыт интимности, сохраняющий единичность другого». То же мы видим и в биbihинской интерпретации Гегеля: истина собственности есть освобождение вещи (или человека) от их зависимости от любящего, то есть высвобождение неприсваиваемости в вещи и человеке, с которыми субъект-объект пользования находится в отношении со-становления без присвоения.

Если мы примем такое понимание любви, которое мы находим у Агамбена, то становится явным его расхождение с тем, что мы видели у Делеза. Если у последнего в рамках концептуализации опыта любви мы можем обнаружить мотив

взаимопроникновения, диффузии любящего и любимого, «присоединять эти множества к своим, заставить их проникнуть в свои множества и пропитать их своими множествами» (Deleuze, 2010, 60-61), то Агамбен делает акцент на неприсваиваемости.

Здесь Агамбен (в отличной от Делеза манере) противопоставит очень расхожому пониманию любви, которое отстаивает Аристофан в платоновском «Пире». Следуя Аристофану, любовное влечение есть стремление к изначальной целостности, оно «пытается сделать из двух одно и тем самым исцелить человеческую природу» (Symp. 191b). Аристофановское понимание не отстаивает единичность любимого как *именно этого*, но рассматривает любимое как то, что должно быть включено в целое без остатка. Разумеется, возвращение к мифической целостности оказывается невозможным.

В своей интерпретации «Пира» Е. В. Малышкин вводит понятие «неизбывное», «то есть такое, поделившись которым, у тебя не убудет» (Malyshkin, 2020, 11). Развивая тезисы Сократа, он приходит к выводу, что «эрос — это избавление от иллюзии того, что нерастраченное может кому-то принадлежать. Незбывное близко не к собственному, а к чужому» (Malyshkin, 2020, 17). В противовес разделенным пополам людям Аристофана, которые стремятся воссоединиться и таким образом присвоить себе вторую половину, сделать ее своей, в такой интерпретации Эрот как неизбывное оказывается открытием неприсваиваемости в любимом. Таким образом, Эрот показывает возможность пользования без собственности, никогда не бывая ни чьим-то, ни полностью недостижимым, но существуя «только в форме распределенности, переходности к» (Malyshkin, 2020, 16).

Важно отметить, что пользование, которое, по мысли Агамбена, должно стать альтернативой частной собственности, становится альтернативой и *идентичности*, то есть четко определенным качествам, присваиваемых тому или иному человеку. Таким образом неприсваиваемость, о которой мы говорили выше, может быть понята и как сопротивление предикации. Во многих европейских языках сохраняется одно и то же слово латинского происхождения и для собственности,

и для качества в смысле предиката (*proprietà, property*). Жизнь *sine proprio*, провозглашаемая францисканцами, чью концепцию пользования Агамбен пытается переосмыслить, — это не только жизнь без собственности, но и жизнь без идентичностей, без устойчивых качеств.

Приведем развернутую цитату из книги «Оставшееся время. Комментарий к посланию к римлянам», где Агамбен приводит опыт любви в качестве примера бытия вне субъект-объектной парадигмы и сопротивления по отношению к предикации:

Это и есть вера Павла: опыт бытия по ту сторону как экзистенции, так и эссенции, по ту сторону субъекта и предиката. Но разве не происходит в точности то же самое в любви? Любовь не выносит копулятивную предикацию, и ее объектом никогда не является качество или сущность. Я люблю Марию-прекрасную-нежную-брюнетку — я не люблю Марию, поскольку она (есть) нежная и брюнетка, поскольку она наделена теми или иными атрибутами. Всякое есть ослабляет любовь¹. В момент, когда я начинаю учитывать те или иные качества или недостатки, которыми наделена моя возлюбленная, я безвозвратно покидаю любовь. (Agamben, 2018b, 166)

Опыт любви оказывается очень существенным для понимания бытия вне устойчивых идентичностей, вокруг которого итальянский философ выстраивает свой собственный политический проект. Опыт любви, о котором говорит Агамбен, и также имеющийся у каждого читателя, оказывается условием возможности бытия по ту сторону устойчивых идентичностей и собственности. Таким образом, любовь становится связующим звеном между двумя ключевыми для Агамбена концептами пользования и бытия по ту сторону качеств и идентичностей, которое он именуется формой-жизни.

Критика политики идентичностей — важное направление в мысли Агамбена, разные подходы к которому он осуществляет в книгах, например, «Грядущее сообщество» (1990), «Оставшееся время» (2000) и многих эссе, таких как «По ту сторону

¹ В переводе эта фраза немного утрачивает свою остроту, так как в русском языке, как правило, опускается глагол «есть» при копулятивной предикации. У Агамбена речь идет именно об операции предикации, которая в русском языке обычно производится без употребления вспомогательного глагола.

прав человека» и «Что такое народ?». Основным предметом критики является тот факт, что любая идентичность строится на исключении, на постоянном воспроизведении фундаментального раскола между внутренним и внешним, между голой жизнью и политическим существованием (Agamben, 2015a, 38). Как отмечает Агамбен, «любое находится в изначальной связи с желанием» (Agamben, 2008, 7) (это можно уловить и в русском: любóе и лúбое происходят от одного и того же корня), то есть любовь оказывается вне связи с предикатами и идентичностями любимого, но принимает их все без исключения. Опыт любви — это опыт бытия по ту сторону идентичностей и, поэтому, по ту сторону любых исключений, он не знает ни «но», ни «или, или» (как не знает их и дизъюнктивный синтез Делеза и Гваттари), и именно в этом заключается его политический потенциал.

Как утверждает Йоав Ронел, этот потенциал заключается в «радикальном опыте пассивности» (Ronel, 2019, 233), который открывается нам в любви, что еще раз подтверждается тем, что для страсти (*passion*) и страдательности (*passivity*) используются однокоренные слова. Однако если вспомнить тезис Агамбена о невозможности провести разграничительную линию между процессами субъективации и десубъективации, с которого мы начали этот раздел, то окажется, что этот «радикальный опыт пассивности», то есть десубъективации, становится и чистой, непосредственной активностью по перестраиванию (как выразился бы Делез, становлению-другим) самого субъекта.

Размышление на тему пассивности влечет за собой исследование вопроса воли. Если в традиционной субъект-объектной парадигме опыт любви представляет из себя опыт пассивности, страдательности, как то, что приходит помимо нашей воли, то очевидно, что апология пассивности в опыте любви, которую предпринимает Агамбен, должна также иметь в виду и переосмысление самого концепта воли. Наиболее полное исследование диспозитива воли Агамбен производит в книге «Царство и слава: к теологической генеалогии экономики и управления». Постулируя наличие непреодолимого разрыва между бытием и действием, который западная философская

традиция унаследовала от теологических учений об *ойкономии*, разработанных Отцами церкви, Агамбен отмечает, что «воля может обозначать лишь одно: необоснованность праксиса, иными словами, тот факт, что бытие не содержит в себе никакого основания для действия» (Agamben, 2018a, 98). В таком случае воля оказывается понятием, маскирующим этот разрыв, который не был знаком, например, классической древнегреческой мысли, где бытие и действие еще не были разъединены (в подтверждение этого Агамбен приводит пример аристотелевского Бога, которого нельзя помыслить отдельно от производимого им действия: «классический космос с его “фатумом” покоится на абсолютном единении бытия и действия» (Agamben, 2018a, 96)).

Разумеется, если мы принимаем анализ и выводы, сделанные Агамбеном, то опыт любви, открывающийся нам помимо нашей воли и заставляющий нас обнаружить самих себя в состоянии пассивности и бездеятельности, оказывается необходимым для открытия бытия по ту сторону воли, для бытия, которое неотделимо от действия. Й. Ронел отмечает, что «этика (любви) Агамбена отвергает и инструментальное, прагматическое экономическое существование (и здесь можно было бы задаться вопросом о том, как политика превратилась в прагматическую, техническую экономику, *oikonomia*), и религиозную этику, основанную на трансцендентном» (Ronel, 2019, 277).

4. Заключение

Мы рассмотрели то, как Жиль Делез и Джорджо Агамбен концептуализируют опыт любви в своих текстах. В творчестве Делеза любовь оказалась определена концептом линии ускользания, обнаруживая себя как практику становления-невоспринимаемым. В силу этого делезовское понимание любви заставляет нас отказаться от мышления, заданного репрезентацией: в частности, от принятого восприятия Другого. Агамбен также обращается к опыту любви как к практике преодоления субъект-объектной парадигмы, которая устоялась в западноевропейской философии вместе с субъектом воли. Практика любви становится важным примером пассивности и дезактивации существующих диспозитивов. Опыт

любви оказывается ключевым для понимания концепта пользования, который оказывается тесно связан с неприсваиваемостью и преодолением права собственности.

В результате вполне обоснованным было бы говорить о существенном сходстве, которое обнаруживается при сопоставлении стратегий, с помощью которых мыслится любовь этими двумя философами. Главные линии этого сходства дают нам возможность выделить некоторые характеристики опыта любви, каждая из которых (не-предикативность, выход за пределы субъект-объектной парадигмы, преодоление идентичности) демонстрирует общее свойство любви — ее требование творить радикально иные, новые концепты, что и является подлинной задачей философа. Между тем, необходимо отметить и расхождение в оптиках: если относительно опыта любви Делез говорит о становлении-невоспринимаемым того, кто его испытывает, то Агамбен обращается к неприсваиваемости, которую этот опыт делает доступной.

Пожалуй, что важнее всего, исходя из опыта любви мы заново открываем самих себя, обнаруживая на месте, где когда-то стоял гармоничный субъект, совершенно новую многообразную структуру, в соответствии с которой нам необходимо найти новые способы мыслить субъективность, а вместе с ними — выстроить в соответствии с этой новой субъективностью иную эстетику, иную эпистемологию, иную экономику, и иную политику.

REFERENCES

- Agamben, G. (2008). *The Coming Community*. Rus. Ed. Moscow: Tri Kvadrata Publ. (In Russian).
- Agamben, G. (2012). *What is Contemporary?* Rus. Ed. Kyiv: Dukh I Litera Publ. (In Russian).
- Agamben, G. (2014). *Profanations*. Rus. Ed. Moscow: Gileya Publ. (In Russian).
- Agamben, G. (2015a). *Means Without End: Notes on Politics*. Rus. Ed. Moscow: Gileya Publ. (In Russian).
- Agamben, G. (2015b). *The Fire and The Tale*. Rus. Ed. Moscow: Grundrisse Publ. (In Russian).
- Agamben, G. (2015c). *The Use of Bodies: Homo sacer IV, 2*. Stanford: Stanford University Press.

- Agamben, G. (2018). *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*. Rus. Ed. Moscow- St. Petersburg: Instituta Gaidara Publ. (In Russian).
- Agamben, G. (2018). *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Rus. Ed. Moscow: Novoye Literaturnoye Obozrenie Publ. (In Russian).
- Agamben, G. (2020) *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*. Rus. Ed. Moscow, St. Petersburg: Instituta Gaidara Publ. (In Russian).
- Bibikhin, V. (2012). *Property. The philosophy of one's own*. Rus. Ed. St. Petersburg: Nauka Publ. (In Russian).
- Deleuze, G. (2014). *Difference and Repetition*. New York: Bloomsbury.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2007). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Rus. Ed. Yekaterinburg: U-Faktoriya Publ. (In Russian).
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2010). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Rus. Ed. Yekaterinburg: U-Faktoriya Publ. (In Russian).
- Hegel, G. W. F. (1990). *Elements of the Philosophy of Right*. Rus. Ed. Moscow: Mysl' Publ. (In Russian).
- Malyshkin, E. (2020). *On Distribution: Practices and Concepts: a collective monograph*. Rus. Ed. St. Petersburg: RHGA Publ. (In Russian).
- Ronel, Y. (2019). "Exiled From All Gregarity": Profane Love, Poetics, and Political Imagination in Barthes and Agamben. *Theory Now: Journal of Literature, Critique and Thought*, 2 (1), 215-237.
- Stark, H. (2012). Deleuze and Love. *Angelaki*, 17 (1), 99-113.