

another one

Том 4 №1 2025

UN-AUTRE-UN

revue philosophique

Vol. 4 n° 1 2025

Du tournant multiple à l'anarchie ontologique



Mozhaisk
Maison d'édition RES PRESS
2025

ЕЩЕ ОДИН философский журнал

Том 4 № 1 2025

От множественного поворота к онтологической анархии



Можайск
Издательство РЕС ПРЕСС
2025

ЕЩЕ ОДИН

философский журнал

Издается с 2023 года, выходит 2 раза в год

ISSN 2949-5202

eISSN 3034-2376

Учредитель — Издательство «РЕС ПРЕСС»

Том 4 №1 2025

Главный редактор: Максим Ухин



Программа содействия издательскому
делу «Пушкин» Французского института
при Посольстве Франции в России

Programme d'aide à la publication
« Pouchkine » de l'Institut français près
l'Ambassade de France en Russie



Редакционный совет: Екатерина Алексеева (Москва, Россия); Никита Архипов (Москва, Россия); Александр Бикбов (Париж, Франция); Рэй Брасье (Бейрут, Ливан); Диана Гаспарян (Москва, Россия); Василий Кузнецов (Москва, Россия); Владислав Карелин (Москва, Россия); Александр Писарев (Москва, Россия); Мария Пророкова (Москва, Россия); Матье Рено (Париж, Франция); Оксана Тимофеева (Берлин, Германия)

Редакционная коллегия: Мария Романюк, Павел Петров

Дизайн, верстка: Татьяна Павлова

Обложка: «Портрет Феликса Гваттари» (июнь 2025 года); автор: Анита Шахбулатова

Редактор сайта: Павел Петров

E-mail редакции: ao.philos.journal@gmail.com

Сайт: anotheronejournal.com

Регистрация: ПИ № ФС 77 — 85481 (01.03.2023)

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

Тираж 300 экз.

© Издательство РЕС ПРЕСС, 2025

18+

СОДЕРЖАНИЕ

- 10 От выпускающего редактора
Максим Ухин
- 13 Конструировать себя как анархического субъекта
Райнер Шюрманн (пер. с фр. Марии Романюк)
- 42 Анархия или апория? Апоретическое основание
существования в рамках проекта деконструкции Деррида
Егор Алимов
- 73 Против двойного онтологического шантажа: материалисти-
ческая диалектика между деконструкцией и спекулятивным
реализмом
Антон Сюткин
- 84 Шизоанализы
Феликс Гваттари (пер. с фр. Егора Курышова)
- 108 Перспективизм Другого
Жан-Кристоф Годдар (пер. с фр. Александра Сквородко)
- 146 Левое, (не)белое и множественное, или к множественному
повороту: интервью с Жаном-Кристофом Годдаром
*Сергей Панов, Федор Мищенко (Кузнецов) (пер. с фр. Александра
Сквородко)*
- 161 Онтический дрейф: амфибийные руины между культурными
техниками и не-существованием
Синди Ли
- 185 Пересборка человеческого: антропология (после) «смерти
человека»
Аполлинария Ананьева
- 203 Монстр: экономия частей и пределы эволюции
Дмитрий Кралечкин
- 223 Абстрактная машина и недискурсивное поле
Феликс Гваттари (пер. с фр. Егора Курышова)
- 244 Homo animalis, японский футуризм: беседа между Хироки
Адзумой и Юком Хуэем
(пер. с англ. Чжан Эн Дэ)
- 259 Горы, воды и анархия
Денис Шалагинов

ANOTHER ONE

Philosophical Journal

Published since 2023, frequency — two issues per year

ISSN 2949-5202

eISSN 3034-2376

Establisher — LLC RES PRESS

Volume 4 №1 2025

Editor-in-Chief: Maxim Ukhin



Программа содействия издательскому
делу «Пушкин» Французского института
при Посольстве Франции в России

Programme d'aide à la publication
« Pouchkine » de l'Institut français près
l'Ambassade de France en Russie



Editorial Council: Ekaterina Alekseeva (Moscow, Russia); Nikita Arkhipov (Moscow, Russia); Aleksandr Bikbov (Paris, France); Ray Brassier (Beirut, Lebanon); Diana Gasparian (Moscow, Russia); Vasilii Kuznetsov (Moscow, Russia); Vladislav Karelin (Moscow, Russia); Aleksandr Pisarev (Moscow, Russia); Maria Prorokova (Moscow, Russia); Matthieu Renault (Paris, France); Oksana Timofeeva (Berlin, Germany)

Editorial Board: Maria Romaniuk, Pavel Petrov

Design, layout: Tatiana Pavlova

Cover: «Portrait of Felix Guattari» (June 2025) by Anita Shakhbulatova

Website editor: Pavel Petrov

E-mail: ao.philos.journal@gmail.com

Website: anotheronejournal.com

State Registration №: ПИ № ФС 77 — 85481 (01.03.2023)

All published materials passed review and expert selection procedure.

Print run 300 copies.

© LLS RES PRESS, 2025

18+

CONTENTS

- 10 Editors' Introduction
Maxim Ukhin
- 13 On Constituting Oneself an Anarchistic Subject
Reiner Schürmann (tr. from Fr. by Mariia Romanyuk)
- 42 Anarchy or Aporia? The Aporetic Ground of Coexistence in
Derrida's Deconstruction Project
Egor Alimov
- 73 Against Double Ontological Blackmail: Materialist Dialectics
between Deconstruction and Speculative Realism
Anton Syutkin
- 84 Schizoanalysis
Félix Guattari (tr. from Fr. by Egor Kuryshov)
- 108 The Perspectivism of the Other
Jean-Christophe Goddard (tr. from Fr. by Alexander Skovorodko)
- 146 Left, (Non)White, and Plural, or Toward a Plural Turn: an
Interview with Jean-Christophe Goddard
*Sergey Panov, Fedor Mishchenko (Kuznetsov) (tr. from Fr. by Alexander
Skovorodko)*
- 161 Ontical Drift: the Amphibious Ruins between Cultural Techniques
and Non-Being
Xindi Li
- 185 Reassembling the Human: Anthropology after the «Death of Man»
Apollinaria Ananyeva
- 203 Monster: the Economy of Parts and the Limits of Evolution
Dmitry Kralechkin
- 223 The Abstract Machine and the Nondiscursive Field
Félix Guattari (tr. from Fr. by Egor Kuryshov)
- 244 Homo animalis, a Japanese Futurism: a Dialogue between Hiroki
Azuma and Yuk Hui
(tr. from Eng. by Zhang En De)
- 259 Mountain, Water and Anarchy
Denis Shalaginov

От выпускающего редактора

*...завершается эра разграничений между общей и специальной метафизикой,
между первой философией и практической философией¹.*

Райнер Шюрман

Перед вами — номер, посвященный переходу от множественного поворота к онтологической анархии. Этот переход не есть ни уход в сторону, ни перефокусировка мысли с одного предмета на другой, но децентрированное движение «рефлексии в себя». Западноевропейская метафизика, преобразованная, в частности, Хайдеггером и далее через постструктурализм и постфеноменологию к Вивейрушу де Кастру, Годдару и Дескола, раскрывает способы бытия-*многим*. Несводимость онтологий, реализованных сущим в мире, в котором актуально-го места всегда не хватает, затрагивает проблему совместного существования без единого — догматического — фундамента. Общие тенденции к плюрализации существования предполагают включение в дискурс о самом себе чуже-*родное*. Амазонские племена показывают многообразие способов проведения различий, в которых природное не является более гомогенным — быть включенным в коллектив означает *разделять* общность способов и практик существования, «животное одного вида может превратиться в животное другого вида или в человека, а человек может превратиться в животное»². Многообразие форм реализуемых жизнью онтологий открывает возможность не только учиться более согласованным моделям для разрешения тупиков современной западноевропейской метафизики³, но также и начать калибровать константы⁴ мышления и действия, которые задают ограничения и вместе с тем открывают новые возможности *трансцендентального*.

¹ Перевод мой. См.: Schürmann R. Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy. — Bloomington: Indiana University Press, 1987. — 416 p. — ISBN: 978-0253327215.

² Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. — М.: Новое литературное обозрение, 2012. — 584 с. — ISBN: 9785867939625. — С. 21.

³ См., например, про трудности элитарного мышления (автономию субъекта, демистификацию) и связанных с ними оппозициями (факт/ценность, природа/культура и т.д.): Латур Б. Политики природы. Как привить наукам демократию. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2024. — 320 с. — ISBN: 978-5-91103-865-6.

⁴ Примерами таких констант служат постулаты западно-европейского мышления, в частности, описанные здесь: Ло Д. После метода: беспорядок и социальная наука. — М.: Изд-во Института Гайдара, 2015. — 352 с. — ISBN: 978-5-93255-406-7.

Становление ингуманистических наук — наук о том, что в человеке превосходит человеческое, создает его и вместе с тем высвобождает себя из человеческого — маркер онтологической анархии. Как возможно систематизированное знание об анархии, если науки не преобразуют открываемые ими законы? Ингуманистические науки в таком случае должны пониматься как инженерная деятельность и предполагать раскрытие способов, которыми агенты и сети *контингентизируются* — становятся пластичными, модифицируя условия собственной реализации, варьируя константы, — деконструируя в практиках окостенение мыследеятельности. Быть реализацией знания о многом, об изменчивости самой изменчивости значит проследовать путем путеводной нити, исток которой поставил древнегреческую мысль в тупик, упирающийся во власть самого *истока* — *архэ*.

Онтологическая анархия, напротив, есть саморефлексия множественного поворота; того движения, которое временами выдавало себя за движение к Единому. Великая демаркация — между бытием и сущим, мышлением и действием, основанием и выводимостью, *metaphysica generalis* и *metaphysica specialis*, — иными словами, повторяющее себя различие исчерпывается *одной* операцией⁵. *Единое* все еще недостаточно *забыто*. Стать материей без обрамляющей ее формы — освободиться от тех ограничений, которые сковывают конечную — актуальную — реализацию необходимости. Истина бытия как несокрытости... оборачивается сокрытием небытия в *неизбежность* существования. Как выстроить навигацию в ситуации, в которой *уже-всегда* есть некоторая ситуационность — зависимость от условий собственной реализации, или *архэ* как принципа, сообразно которому происходит минимальное действие — усердствование в собственном существовании? Райнер Шюрманн предлагает обратиться к парадоксальному принципу «действия без принципа», или к онтологической анархии через деконструкцию навязывающих себя (перво)принципов. И если не выстраивать *еще один* способ преодоления метафизики, — а именно это совершается, когда первопринципы разрушаются, — но обратиться к плюрализации *архэ*, то, возможно, именно в этом сосуществовании первопринципов и покажет себя разрешение вопроса о том, как жить *вместе*.

Итак, в номере представлены работы антропологов, философов, медиа-теоретиков, сюжеты которых сплетаются в *ан-архэ-ологии*. Как быть

⁵ Варианты *концептуализации* этой операции в качестве философского решения (Ларюэль) и рефлексии (Ухин) см. в первом номере настоящего журнала: Еще один. — 2024. — № 1 (1).

анархическим субъектом? возможно ли мышление не-метафизическим основанием, и если да, то как его практиковать? какую роль играют а-означающие потоки в мета-моделировании? конец человеческой исключительности — в ксеноморфном и монструозном? От не-белых контр-антропологий, сопротивляющихся колонизаторскому взгляду, и доместикации человеческих тел на борту невольничьего корабля до японского футуризма, индигенной космоэстетики и борьбы за Абсолют — «все это и многое другое»™ в *еще одном журнале*.

Мы благодарим за участие и за помощь в подготовке этого номера авторов, переводчиков, рецензентов, дизайнеров, корректоров и редакторов: Егора Алимова, Антона Сюткина, Жана-Кристофа Годдара, Сергея Панова, Федора Мищенко (Кузнецова), Синди Ли, Аполлинарию Ананьеву, Дмитрия Кралечкина, Хироки Адзуму, Юка Хуэя, Дениса Шалагинова, Никиту Архипова, Александра Сковородко, Егора Курышова, Чжан Эн Дэ, Михаила Журавлева, Степу Зензубеля, Татьяну Павлову, Марину Стрепетову, Марину Самошкину, а также Аниту Шахбулатову.

Редакция также признательна Карлосу Сеговия и Анн Керрьен, Бруно и Эммануэль Гваттари за возможность публикации текстов Феликса Гваттари на русском языке; Батиста Ланаспеза — за права на фрагмент из книги Жана-Кристофа Годдара и, конечно же, самому Жану-Кристофу за невероятную отзывчивость. Номер выходит при поддержке Французского института при Посольстве Франции в России в рамках Программы содействия издательскому делу «Пушкин».

Максим Ухин

Конструировать себя как анархического субъекта

Райнер Шюрманн (1941–1993) — философ.

Пер. с фр. Марии Романюк

Ключевые слова: Райнер Шюрманн, Мишель Фуко, субъект, археология, генеалогия, практики субъективации, аскеза, анархизм, современность

В эссе «Конструировать себя как анархического субъекта» Райнер Шюрманн переосмысляет фигуру субъекта в свете позднего Фуко, обращаясь к археолого-генеалогическому подходу, а также к анализу практик себя. Реконструируя этические, моральные и аскетические формы субъективации, он прослеживает, как субъект формируется на пересечении дискурсивных и внадискурсивных конфигураций власти-знания. Особое внимание уделяется анархическому субъекту как фигуре сопротивления в условиях современного изоморфного общества, стремящегося к тотализирующей гомогенности. Философия, по Шюрманну, мыслится как форма аскетического упражнения — практика письма, способная выявлять и смещать границы господствующих режимов истины.

Следовательно, общую тему моих исследований образует не власть, но субъект².

СУЩЕСТВУЕТ РАСПРОСТРАНЕННОЕ МНЕНИЕ о месте субъекта в работах Фуко, которое сам он не преминул подкрепить. Чтобы обойти гуманистические и структуралистские интерпретации, он формулирует археолого-генеалогический проект, позволяющий проследить за изменениями конфигураций власти-знания. Не то чтобы человеческий субъект отсутствовал в этих конфигурациях, однако именно

¹ Перевод выполнен по изданию: Schürmann R., Villela-Petit M. Se Constituer Soi-même Comme Sujet Anarchique // Les Études Philosophiques. — 1986. — No. 4. — pp. 451–471. © Presses Universitaires de France/Numensis, 1986. Публикуется с любезного разрешения правообладателя. Редакция благодарит Никиту Архипова за помощь в работе над переводом.

² Фуко М. Субъект и власть / Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3. — М.: Праксис, 2006. — ISBN: 5-901574-53-2. — С. 162.

они отводят ему место: он — лишь переменная в дискурсивных закономерностях, побочный эффект стратегий власти. Если принять эту точку зрения, то полностью вынесенным за скобки оказывается практический субъект: *Я*, учреждающее себя в качестве действующего субъекта среди других действующих субъектов.

Какой бы вариант археологии-генеалогии Фуко мы ни рассматривали, положение практического *Я*, безусловно, оказывается незавидным. Как «человека» в современной *эпистеме* его встречают «философическим смехом»³ и сравнивают с «лицом, начертанном на прибрежном песке», которое вскоре будет смыто волной⁴. Изначальный «творец событий», человек, свергнут открытием эпистемических устройств (*dispositifs épistémiques*), которые наряду с механизмами власти непрерывно мутируют на протяжении истории. В конце концов, «спасение суверенитета субъекта и схожих фигур антропологии и гуманизма, несмотря на всевозможные формы смещения интереса», было навязчивой идеей XIX века. Не может быть осмысленной — то есть линейной — истории без субъекта, который выступает одновременно ее агентом и синтетическим носителем смысла: «Непрерывная история — это необходимый коррелят основополагающей деятельности субъекта». Неудивительно, что при обнаружении порогов и разрывов в нашем прошлом мы впадаем в состояние глубокой скорби: «Столь горестно оплакивают вовсе не исчезновение истории, а устранение той формы истории, которая тайно, но полностью приписывалась синтетической деятельности субъекта»⁵. В исследованиях, посвященных генеалогии институтов, Фуко стремится показать, что самосознающий субъект был порожден сочетанием внешних сил, например, одиночным заключением, которое, в свою очередь, является следствием определенных экономических условий. В первом томе его последнего проекта — истории сексуальности — субъект вновь предстает как продукт, на этот раз того, что Фуко называет биовластью. Со слезами на глазах читатель-субъект обнаруживает, что подобное положение субъекта не отрицается ни в одной работе Фуко: он смеется, пока мы в смятении осознаем, что наш предполагаемый

³ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — СПб.: А-сэд, 1994. — ISBN: 5-85962-021-7. — С. 363.

⁴ См.: Там же, с. 404.

⁵ Фуко М. Археология знания. — СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия»; Университетская книга, 2004. — ISBN: 5-93762-034-8. — С. 403. — *Прим. пер.*

⁶ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — СПб.: А-сэд, 1994. — ISBN: 5-85962-021-7. — С. 404.

суверенитет как агентов не только проистекает из полицейского дискурса и паноптического тюремного режима, но и может быть вскоре утрачен. Какой бы ни была археолого-генеалогическая перспектива, субъект создается именно извне. Это означает исключение любой возможности конституирования изнутри, любого самоконструирования — трансцендентального (у Канта — через акт апперцепции, понятый как полюс спонтанности в конституировании объекта) или какого бы то ни было еще.

Существует еще одно распространенное мнение, утверждению которого Фуко также немало поспособствовал. Оно касается самого статуса «человека» как фигуры, которой едва исполнилось три столетия⁶ и которая уже находится на грани исчезновения. В каком смысле «человек» может быть назван «недавним изобретением»? Здесь Фуко с большим энтузиазмом и вызовом берется за утверждение, сделанное до него⁷. Оно связано со сменой эпох в западной философии — с дискурсивными эффектами, производимыми в каждую эпоху тем языком, на котором она говорит. Каждая эпоха организуется вокруг смыслового центра, с которым должны соотноситься все явления, чтобы они имели смысл. В Античности подобным высшим постулатом была природа, в латинском и средневековом мышлении — Бог и, наконец, в современном контексте — «человек, этот преходящий постулат»⁸. Фигура человека может возникать и исчезать только как воображаемая и в то же время конечная точка фокусировки. Эта фигура — недавнее изобретение, поскольку до XVII века интеллигентность вещей не искалась и не выстраивалась в отношении субъекта, утверждающего свое центральное положение в мире посредством «я мыслю». В подобной перспективе мир может быть объективным только в той мере, в которой он является таковым для *cogito*. Иначе говоря, лишь постольку, поскольку *Я* представляет себе вещи, они становятся объектами и природа, став таким образом иным по отношению к *Я*, оказывается доступной для овладения. Следовательно, необходимо различать «человека» как конечный постулат эпохи, «Я» как средство децентрации и овладения, и «индивида» — как объективированного и подчиненного (например, через науки о языке, труде и жизни или через технику власти, находящую институциональное выражение в психиатрических клиниках, больницах и тюрьмах). Другими словами,

⁷ В одном из курсов 1943 года Хайдеггер заявлял: «...если современному Человеку, которому едва исполнилось триста лет...». См.: Heidegger M. Heraklit / Gesamtausgabe. Vol. 55. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. — P. 132.

⁸ Foucault M. Histoire de la folie à l'âge classique. — Paris: Gallimard, 1972. — P. 582.

нам необходимо различать субъекта эпохи, трансцендентального и объективированного субъекта. Если цель генеалогического анализа заключается в разоблачении способов объективации и господства, то Фуко, по всей видимости, выносит практического субъекта за пределы того эпистемологического контура, который он сам обозначает как современность.

Действительно, практический субъект остается внешним по отношению к трем упомянутым понятиям субъекта, поскольку ни одно из них не проясняет, как человек конституирует себя в качестве агента действий и практик. Тем не менее, самоконструирование практического субъекта в его двойном — этическом и политическом — измерении приобретает все большее значение в мысли Фуко, даже если это происходит скорее в виде намеков и отдельных утверждений. Помимо *ipsisissima verba* Фуко, необходимо рассмотреть статус вопроса «Что я могу сделать?», а также природу *Я*, которое задает его — и в конечном итоге отвечает на него действием. Подобный вопрос отличается от кантовского «Что я должен делать?» в двух отношениях. В соответствии с «легкомысленным» позитивизмом Фуко, *Я* никак не может обозначать автономного морального субъекта — ни индивидуального, ни коллективного (как, например, в случае с вопросом Ленина «Что делать?»). Напротив, *Я* всегда действует в рамках ограничений, составляющих диспозитив его эпохи. И из этого же позитивизма вытекает невозможность говорить о долге в строгом смысле слова. Поскольку нами управляют дискурсивные механизмы, мы можем в лучшем случае исследовать то ограниченное пространство, которое отведено для практического субъекта в каждый конкретный момент. В любой исторической ситуации возможности действовать весьма ограничены. Таким образом, вопрос «Что я должен делать?» предполагает слишком большую автономию субъекта, а именно возможность установить для себя моральный закон, некий всеобщий принцип. Структурализм, напротив, отрицает подобную автономию: «философский смех» раннего Фуко означает отказ от постановки вопроса о самоконструировании практического субъекта. И все же, осознавая, что археология эпистемических порядков остается укорененной в (структуралистской) эпистеме своего времени, Фуко обратился к различным способам, посредством которых мы говорим «Я» и трансформируем это *Я*.

Поэтому сначала необходимо прояснить статус вопроса «Что я могу сделать?» в археолого-генеалогической перспективе. Затем обратиться к нескольким историческим примерам практик

самоконструирования с опорой на работы Фуко. И, наконец, следует спросить себя: что я могу сделать в нынешней исторической ситуации?

«Что я могу сделать?»

в археолого-генеалогической перспективе

Во введении к книге «Использование удовольствий» Фуко противопоставляет свой археолого-генеалогический метод тому, что он называет «историей поведения и представлений». Последняя исследует, во-первых, наблюдаемые факты — то, что люди действительно делали, и, во-вторых, воображаемое содержание — то, что люди думали о собственных действиях (есть серьезные основания полагать, что эта двойная критика направлена против Маркса и Фрейда). Фуко, напротив, стремится проследить, как возникают «проблематизации, посредством которых бытие дано самому себе как то, что может и должно быть помыслено». Также его интересуют «продуманные и добровольные практики, посредством которых люди не просто устанавливают для себя правила поведения, но стараются изменить самих себя, преобразовать себя в собственном особом бытии и сделать из своей жизни произведение»⁹. Переформулировав свой ранний археологический проект, он назначает эти проблематизации своим специфическим объектом; точно так же, переформулировав свой генеалогический проект, он делает своей главной задачей анализ этих практик. Таким образом, уровень, на котором разворачивается повествование Фуко, — это позитивизм второго порядка: он описывает не сами социальные и идеологические установки, а те режимы, в которых подобные установки в принципе могут возникнуть. Археология по-прежнему отвечает за выявление механизмов, структурирующих диспозитив в ту или иную эпоху, в то время как анализ внедискурсивных механизмов остается задачей генеалогии. Тем не менее в своем последнем проекте Фуко предъявляет к этим конфигурациям, присутствующим конкретной эпохе, еще более высокие требования. Он исследует переходы — от греческого контекста к эллинистическому, римскому и раннехристианскому — и показывает, как проблематизации и практики в совокупности накладывают на индивидов различные ограничения. Однако теперь, анализируя эту последовательность, Фуко ожидает, что она откроет нечто большее, чем просто понимание

⁹ Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности, т. 2. — СПб.: Академический проект, 2004. — 432 с. — ISBN: 5-7331-0304-1. — *Прим. пер.*

того, как рождаются эпистемические правила или стратегии нормализации. Археология и генеалогия выдвигают на первый план «историю истины».

Есть все основания полагать, что сходство с хайдеггерианским проектом истории бытия, прослеживаемой сквозь эпохальные констелляции истины, не случайно. И действительно, разве сам Фуко не утверждал, что «Хайдеггер всегда был для меня главным философом»? Само понятие «проблематизации» отсылает к одному из технических терминов Хайдеггера, и используется для того, чтобы поставить под вопрос позитивные положения, переданные традицией, — в данном случае ветви «специальной метафизики», — и предполагает, что необходимо сделать шаг назад по отношению к подобным положениям. Еще до попытки наметить «историю бытия» Хайдеггер указал на необходимость подобного шага в самом названии своей работы «Кант и проблема метафизики». Сделать метафизику проблемной, проблематизировать ее, — значит вопрошать об условиях возможности или об основаниях, делающих ее возможной. Точно так же для Фуко сделать шаг назад от социальных и идеологических положений к уровню, на котором возможно проблематизировать их перед лицом своей эпохи, — значит вопрошать о констелляции истины, в которую они вписаны. Я полагаю, что дальнейший шаг назад к условиям у Хайдеггера, а именно от истины как эпохальной связанности, в которой вещи даруются, к самому «дарованию», в случае Фуко носит по большей части риторический характер. Во всяком случае, он лишь бегло замечает, что через воспринятые проблематизации «бытие само себя дарует». В то же время история, которую он рассказывает, не является простой чередой неких фактов и представлений. Это история истины фактов, «истины», понимаемой как результат пересечения стратегий дискурса и власти. Их воздействие дискурсивно проявляется в том, что в наше время перестает считаться само собой разумеющимся, — в том, что мы считаем проблематичным. В этом смысле определенные удовольствия становятся проблематизированными в моральных учениях, но эффекты власти-знания возникают также и на практическом уровне — в том, как люди используют их, чтобы формировать свою жизнь. Так, определенные акты удовольствия становятся частью «искусства жить», с помощью которого свободный человек в Античности придает своему существованию определенный стиль. История истины может быть рассказана в той мере, в какой она раскрывает последовательность вопросов

и практик, а также череду смещений внутри этой последовательности. Подобная перенастройка метода выводит на первый план практического субъекта. Там, где констелляция истины становится проблематичной и где это сомнение выражается в практике, также возникает «история субъекта»¹⁰.

Ответить на вопрос «Что я могу сделать?» можно только тогда, когда границы, в которые мы вписаны, становятся проблематичными и побуждают нас к осознанным действиям. Тем самым проясняется и статус этого вопроса, если рассматривать его в археолого-генеалогической перспективе: речь идет непосредственно об ограничениях, наложенных на эпоху господствующим диспозитивом власти-знания. Здесь субъект, произносящий «Я», не является «человеком», самостью или «индивидом» в привычном понимании. Он также не совпадает с иллюзорным Я как «автором». Проблематизирующий и действующий субъект делает явными те границы, в которые он помещен. Признавая это, Фуко «уже поставил под вопрос абсолютный характер и основополагающую роль субъекта». Никакое глубинное, изначальное Я не обнаруживается через эти проблематизации и практики. Всякие попытки утвердить суверенного субъекта — изначального *auctor* или наделенного *auctoritas* — теряют смысл. В таком случае какие же исследования субъекта релевантны? Только те, которые тематизируют его включение в порядок эпохи. Первый важный вопрос касается тех перспектив, которые в принципе делают возможными проблематизации и практики: «Какие дискурсивные пространства допускают возможность появления субъекта?». Это ключевой вопрос для любого исследования того, что могло или может быть сделано в данную эпоху. И старая тема свободы, и более современная тема конечности оказываются второстепенными по отношению к топографиям эпохи: «свобода» и «конечность» — не более чем парафразы для описания «точек включения субъекта» в конкретный диспозитив. Другой важный вопрос касается возможности присвоения дискурса и власти: «Кто может присвоить себе (дискурс)?». Или в греческом контексте актов удовольствия: кто может обладать, кто может следовать влечению, не превращая при этом свою жизнь в нечто неприглядное, уродливое (как это происходит, когда свободный человек «оказывается под» рабом)? В современном контексте не всякий может выступать в роли врача, психиатра или судьи, равно как и присваивать себе право на соответствующие действия. Еще один

¹⁰ Ibid., p. 37.

вопрос связан с широтой пространства, открытого для самоконструирования, поскольку его границы различны в зависимости от того, какое место отведено субъекту внутри диспозитива: «Кто может выполнить эти различные функции субъекта?»¹¹.

В археолого-генеалогической перспективе вопрос «Что я могу сделать?» имеет не только позитивный статус, поскольку ответы на него могут быть реконструированы лишь посредством (прерывного) повествования — этот вопрос также эвристичен. В вопросах, которые люди поднимают в отношении поведения, перестающего казаться самоочевидным, проявляются границы эпохи.

Однако этот статус не является онтологическим: Фуко сперва настаивает, но затем отказывается от ссылки на бытие. Границы эпохи не определяются никакой «судьбой бытия» (в хайдеггерианском смысле). Это исследование также не носит трансцендентального характера, поскольку речь идет не о том, что я «должен», а о том, что я «могу». Тем не менее, его можно назвать квазитрансцендентальным в той мере, в какой оно обращено на сеть ограничений, формирующих эпоху, и задает вопрос о возможных точках включения субъекта. Когда мы спрашиваем себя: «Что я могу сделать?», мы задаем вопросы не о сущем в его фактичности или о бытии как таковом, а об этой промежуточной области, где порядки вещей — каждый раз заново — обнаруживаются через проблематизацию поведения. Хотя Фуко называет эту диахроничность порядков «историей истины», истина здесь — это нечто подвижное. Это способ связи явлений, узор сопряжений, составляющих эпохальную сеть. И все же субъект может конституировать себя в соответствии с истиной той эпохи, которая синхронически открыта. Он может утвердиться в пространстве, открытом для конституирования *Я*, в той мере, в которой эпоха допускает такую возможность. Субъект способен присвоить фигуры дискурса и эффекты власти или же вступить с ними в конфронтацию; он может — или не может — взять на себя соответствующие функции субъективации. Посредством дискурсивного вмешательства он также может заставить своих современников почувствовать на собственном опыте суровость закона включения и исключения.

Если статус вопроса «Что я могу сделать?» определяется историей истины, понимаемой таким образом, то мы хотели бы знать, возможно ли — быть может, в определенные поворотные моменты истории — не

¹¹ Фуко М. Что такое автор? / Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. — М.: Касталь, 1996. — 448 с. — ISBN: 5-85374-006-7.

только проблематизировать, но и ставить под вопрос саму квазитрансцендентальную заданность точек включения в историческую последовательность диспозитивов. Какими были прежние формы самоконструирования? И как я могу сегодня конституировать себя в качестве практического субъекта? Возможно, современная ситуация позволяет нам поставить под вопрос саму предпосылку включенности в диспозитив?

О некоторых исторических формах самоконструирования

В одном из своих самых лаконичных и точных комментариев, в прочтении строк о безумии в «Размышлениях» (*Meditationes de prima philosophia*) Декарта, Фуко выделяет два текстовых каркаса: один — аналитический, другой — аскетический. Без аналитической стратегии текст Декарта не сформировал бы систему пропозиций, так же как без аскетической стратегии он не был бы размышлением. Согласно первому способу чтения субъект пассивен и следует за цепочкой дискурсивных событий, выстроенных в логически непрерывную линию рассуждений. Согласно второму способу чтения, напротив, «субъект движется от тьмы к свету». О каком субъекте идет речь? О том, который сам себя определяет: «В размышлении собственное движение субъекта постоянно подвергает его изменениям; его дискурс производит воздействия на внутреннее состояние, и они его захватывают; дискурс подвергает его риску, [...] производит в нем состояния и придает ему статус или квалификацию, которой он ни в коей мере не обладал в начальный момент»¹². Иными словами, размышление подразумевает, что субъект подвижен и изменяем под воздействием происходящих дискурсивных событий. Эти дискурсивные события — текстовые, но подвижность, которую они вызывают (если речь действительно идет о размышлении), располагается вне текста — в самом размышляющем субъекте. Две стратегии, аналитическая и аскетическая, пересекаются в размышляющем Я и зеркально отражают друг друга. В рассуждениях Фуко речь идет о самой возможности картезианского подхода: безумие сделало бы субъекта неспособным к аналитическому размышлению, а точнее,

¹² Фуко М. Мое тело, эта бумага, этот огонь / Голобородько Д. Б. Концепции разума в современной французской философии. М. Фуко и Ж. Деррида. — М.: ИФ РАН, 2011. — ISBN: 978-5-9540-0183-9. — С. 163.

к конституированию себя как радикально сомневающегося. Однако в контексте вопроса о практическом субъекте важно другое: истина, утверждаемая последовательностью дискурсивных событий, должна воздействовать на читателя в ходе выполнения конкретного упражнения. По ходу размышлений Декарт исключает безумие, поскольку если бы он был безумен, он был бы неспособен пройти испытание сомнением. Это не означает, что безумие также исключается из аналитического каркаса; но там оно появляется как объект познания, а не как угроза, парализующая размышляющего на пути от мнения — через сомнение — к интуиции.

Итак, различие между системой и упражнением производит практического субъекта в тот самый момент истории, когда археология дискурса и генеалогия власти, казалось бы, разоблачили его: археология — как переменную в недолговечных эпистемических конфигурациях, а генеалогия — как эффект столь же недолговечных техник власти. Таким образом, на заре современности, когда человек должен поставить себя в эпистемический центр и объективировать все вокруг, включая самого себя как индивида, практический субъект заявляет о себе, и это отнюдь не случайность. Читая Декарта, Фуко говорит именно о том, что *cogito* нуждается в размышлении, для того чтобы утвердиться в своей высшей эпохальной роли. Оно требует определенной текстовой стратегии, обращенной к подвижному и изменяющемуся читателю, а значит, к субъекту, который конституирует себя в ходе упражнения (*askesis*), иными словами, к практическому субъекту. Какова природа этого аскетического, практического Я? Почему оно необходимо для утверждения господства «я мыслю»?

Природа практического Я и процесс его самоконституирования, очевидно, не соответствуют картезианскому критерию истины.

Его нельзя воспринять ясно и отчетливо. Это не то, что может быть дано с помощью интуиции «я мыслю, следовательно, я существую». В отличие от мыслящего Я, практическое Я не является ни простым, ни абсолютным, но «подвижным», а значит, не может выступать в качестве принципа. Дедуктивный метод не обнаруживает в нем ни отправной точки для выстраивания аргументации, ни ее вывода. Практический субъект не тождественен тому, что изначально дано — *cogito*, не выводится из него и не является чем-то «действительно отличным» от него, как это происходит, например, в случае с душой и телом. Его нельзя вписать в логику классического противопоставления *res cogitans* и *res extensa*. Подобный статус [практического субъекта] проистекает из

различия между *dementia* и *insanitas*, заимствованного Декартом из обыденной речи. Первое из этих понятий — юридическое, второе — медицинское. Деменция, то есть отсутствие *mens*, лишает человека права быть агентом, ответственным за собственные действия перед законом. С другой стороны, состояние *in-sanus*, то есть состояние нездоровья, требует медицинского вмешательства. Лишь безумный (*dementatus*) оказывается тем, чей *unio compositionis* мыслящей и протяженной субстанций был нарушен. Чтобы продолжить свои размышления, Декарт исключает возможность слабоумия: «... но ведь это помешанные, и я сам показался бы не меньшим безумцем, если бы перенял хоть какую-то их повадку»¹³. Утвердившись в своем суверенитете, *cogito* служит отправной точкой для дальнейших рассуждений (*les démonstrations*). Однако само оно не может быть предъявлено. Оно может быть установлено лишь через серию исключений. Кто является агентом данных исключений? Ни *Я*, отчетливо воспринимаемое посредством интуиции, ни *Я*, обладающее телом и душой. Агентом, осуществляющим подобные исключения, может быть только размышляющее *Я*. Его необходимость задается тем способом, посредством которого можно удостовериться в существовании *cogito*, а именно интуицией. Декарт совершает серию упражнений, чтобы получить к ней доступ. Такова природа практического *Я*: это не данность, а нечто, что может быть дано себе в процессе размышления — *Я* постольку, поскольку я конституирую себя как обладающего разумом. Практическое *Я* не является ни субстанцией, ни единством субстанций, но чистым актом, практикой. Как таковые, его последовательные изменения не просто задают логику аргументации; они расчищают путь для возникновения интуиции «я мыслю, следовательно, я существую».

Стратегия Фуко, утверждающего (вопреки Деррида)¹⁴, что безумие является внешним по отношению к разуму, удовлетворяет, помимо прочего, и эвристическому требованию. Она показывает, что статус вопроса «Что я могу сделать?» (а также статус практического

¹³ В предыдущем предложении Декарт описывает безумие и его причины в медицинских терминах: «...я мог бы сравнить себя с Бог ведает какими безумцами, чей мозг настолько помрачен тяжелыми парами черной желчи, что упорно твердит им, будто они — короли...». Однако, когда он исключает безумие, он использует юридическую лексику. См.: Декарт Р. Размышления о первой философии / Собрание сочинений в 2 т., т. 2. — М.: Мысль, 1994. — ISBN: 5-224-00022-5. — С. 17 и далее.

¹⁴ Эссе Фуко представляет собой ответ на «Cogito и историю безумия» Жака Деррида, опубликованное в сборнике «Письмо и различие» (Деррида Ж. Когито и история безумия / Письмо и различие. — М.: Академический Проект, 2020. — ISBN: 9785829133474. — С. 56–107). В этом тексте Деррида критиковал посвященный Декарту фрагмент из книги Фуко «История безумия в классическую эпоху».

субъекта, который на него отвечает) остается экстерриториальным. «Подвижный и подверженный изменениям» субъект занимает территорию, отличную от территории силлогистического рассуждения. Однако рассуждение остается его способом воздействия на самого себя. Через аналитическое рассуждение Декарт конституирует себя как рационального субъекта.

Проект Фуко заключался в анализе более поздних способов практического самоконституирования. После выхода первого тома «Истории сексуальности» он планировал исследовать, каким образом то, что сейчас называется «сексом», было наделено как неограниченной властью, так и непостижимой глубиной смысла — или, иначе, как оно стало «сексуальностью». Это произошло в XIX веке (а поскольку само слово «сексуальность» появилось в начале XIX века, общее название серии было и остается столь же двусмысленным, как и в случае с «Историей безумия: здесь и сейчас» («Histoire de la folie: ici et là»); и в том и в другом случае Фуко стремился показать, что ни безумие, ни сексуальность не являются неизменными категориями). Для археолога дискурса представления о сексуальности, характерные для XIX века, являлись ценнейшим исследовательским материалом, ведь никто не говорил о ней больше, чем викторианский школьный учитель или исповедник. Для генеалога власти они представляют не меньший интерес, поскольку позволяют указать на ложность представлений о том, что сексуальность подвергалась репрессиям в прошлом веке и была освобождена в нынешнем. Действительно, «технологии» секса говорят о том, что в современных обществах власть больше не реализуется по модели монархии и не следует ее законам, но действует продуктивно, с помощью многочисленных механизмов, через «тонкую сеть дискурсов, знаний, удовольствий, властных сил». Задача генеалога заключается в том, чтобы помыслить одновременно «секс без закона, а власть — без трона». Что касается конкретных технологий, с помощью которых мы конституируем себя как субъектов сексуальности, их четыре: истеризация женщин, детский онанизм и способы борьбы с ним, медиализация перверсий и нормализация репродуктивного поведения¹⁵.

¹⁵ Там же, с. 262: «... именно диспозитив сексуальности и устанавливает внутри своих стратегий эту идею “секса”; и в этих четырех главнейших формах — истерии, онанизма, фетишизма и прерванного коитуса — и выставляет он секс как нечто, подчиненное игре целого и части, первоначала и недостатка, отсутствия и присутствия, избытка и нехватки, функции и инстинкта, финальности и смысла, реального и удовольствия. Так мало-помалу сформировался корпус общей теории секса».

Три тома «Истории сексуальности» — два из которых были опубликованы — существенно различаются по своему содержанию. Фуко анализирует то, что он из раза в раз описывает как «способы, с помощью которых индивидуум может формировать себя в качестве морального субъекта своего поведения», и говорит о них как «об усилиях, необходимых человеку для того, чтобы найти в ходе работы над собой то, что позволит ему подчиниться правилам и придать своему существованию смысл»¹⁶. История самоконституирования морально-этического субъекта прослеживается от тома к тому: от классической Греции к Риму и оттуда — к ранним христианам. Тем самым Фуко восполняет прежнее пренебрежение всем досовременным и расширяет границы археолого-генеалогического подхода. Теперь он используется для исследования «способов, посредством которых индивидуум полагал себя в качестве морального субъекта»¹⁷. Таким образом, Фуко показывает, как от античности и вплоть до Отцов Церкви субъективность конструировалась с помощью различных практик. Они указывают на то, каким образом в каждом из этих исторических контекстов индивид мог поместить себя в дискурсивную сеть и в конфигурацию властных отношений, и позволяют подробно ответить на вопрос «Что я могу сделать?».

Что сразу же бросается в глаза, так это неадекватность общего понятия «сексуальность». Для греков руководящим принципом формирования «я» было скорее использование удовольствий (*chrēsis aphrodisiōn*, Платон и Аристотель), для римлян — более суровое искусство наслаждения (*disce gaudere*, Сенека), а для первых христиан — плоть (*sarx*, апостол Павел). Таким образом, Фуко отвергает любую единую концепцию сексуальности. Его интересуют связи между «индивидуумом как активным субъектом сексуальных отношений» и «тем, что помещает его в поле социальной активности»¹⁸. Для греков любой ответ на вопрос «Что я могу сделать?» вписан в контекст таких определяющих факторов, как порядок в доме, требования диеты и проблематичность выбора сексуального объекта — вот три сферы отношений власти, в которых субъект должен утвердить свое господство. Переход к Древнему Риму ничего не добавляет к этим трем модальностям власти свободного человека; скорее,

¹⁶ Фуко М. Забота о себе. — Киев: Дух и Литера, Грунт, Рефл-бук, 1998. — ISBN: 5-87983-074-8. — С. 109.

¹⁷ Там же, с. 77.

¹⁸ Там же, с. 41.

позволяет обратиться к тому, что «... все чаще акцентируется слабость индивидуума, его непрочность...»¹⁹. В ранних формах монашества эти модальности станут другими, а вместе с ними и форма господства. Непрерывная внутренняя борьба субъекта, принявшего монашеский постриг и стремящегося утвердить себя в качестве морального субъекта, будет направлена на достижение совершенного целомудрия.

Главным здесь оказывается не история сексуальности как таковая, а постоянство логики самоконструирования. Существует греческий, латинский, раннехристианский — и, добавим, протосовременный, картезианский — подход к практикам себя. Сексуальность, как показывает археолого-генеалогический подход (который Фуко отнюдь не отвергает в своих работах об истории сексуальности), не является постоянной характеристикой практического субъекта; стремление к «господству» (*maîtrise*) же, напротив, на протяжении всей истории проявляется как некая устойчивая структура. От господства греческого гражданина и римского магистрата над своими семьями и любовниками до контроля Отцов Церкви над «духом блуда» и далее вплоть до исключения безумия Декартом прослеживается четкая линия, обнажающая насилие как постоянную черту в самоконструировании западного «Я», по крайней мере, в период от античности до начала современности. И вместе с тем эта линия подчеркивает то, что кажется неявной предпосылкой в более поздних работах Фуко, а именно постоянство необходимости и возможности конструирования себя субъектом. Несмотря на многочисленные разрывы, приводящие к «смещению акцентов, переносу, изменению резкости»²⁰ в способах воздействия человека на самого себя, практический субъект не является фигурой, связанной с каким-то конкретным моментом истории. Напротив, он всегда и везде стремится вписать себя в узкое и изменчивое пространство, возникающее на пересечении власти-знания. Остается лишь выяснить, проявляется ли насилие, сопровождающее процесс установления господства над самим собой, сегодня — в эпоху, частью которой являемся мы сами.

Несколько упрощая, можно сказать, что обращаясь к различным практикам самоконструирования, мы можем с уверенностью говорить о этическом субъекте исключительно в греческом контексте. Первоначально *Ethos* означало место обитания, пребывания. Три области, через которые Фуко описывает греческие практики себя, —

¹⁹ Там же, с. 77.

²⁰ Там же, с. 77.

диетика, экономика и эротика, — представляют собой разные способы размещения себя. Режим удовольствий определяет положение человека по отношению к своему телу; умеренность в управлении членами семьи и рабами определяет его положение в семье; уважение к ухаживающему эфебу — или, наоборот, самоконтроль в случае, когда эфеб отдастся своему любовнику, — определяет репутацию субъекта и размещает его в пространстве полиса. Таким образом, исходная этическая проблематика складывается вокруг размещения субъекта в отношении тела, дома и полиса. Термин «мораль» более строго обозначает ту степень свободы, с которой римлянин формирует свое *Я*. Разговор о *mores* (нравах, обычаях, поведении) подразумевает большую озабоченность вопросом о месте удовольствия, в медицинской и философской литературе он сопровождается особым вниманием к воздержанию и строгости — тем, чего греческий термин не предполагал. Самоутверждение по-прежнему означает позиционирование *Я*, но акцент делается на тщательном развитии своих природных склонностей: на культивировании *Я* в смысле *colere* («ухаживать», «быть внимательным»). Также и «аскетический» субъект — это тот, кто работает над собой, используя раннехристианские техники себя. Наконец, если практика последовательного размышления может быть воспринята как парадигматическая для эпохи Декарта, то «рациональный» субъект также формируется через особый стиль упражнений, характерный для зарождающейся современности. Подробное разграничение фигур самоконструирования (этический субъект, моральный субъект, аскетический субъект и так далее), безусловно, не является строгой классификацией. Тем не менее, хотя Фуко и не противопоставляет их явным образом, если мы будем рассматривать эти понятия как взаимозаменяемые, это приведет к размыванию тех самых сдвигов в истории, которые составляли основной предмет его исследований.

Термин, который Фуко будет использовать для обозначения нашей собственной исторической ситуации — наиболее общий из упомянутых, *askesis*: «упражнение» или «тренировка». Августин переводил его как *exercitatio*. Однако в обществе, которое стремится к глобальной унификации, аскеза должна будет обозначать уже нечто иное, нежели установление контроля над влечениями, как это было в Древней Греции, а также нечто отличное от культуры внутреннего сосредоточения, на что указывает латинский эквивалент этого термина. Каждое из явлений, стоящих за данными понятиями,

сопровождается специфической тревогой. Для эроменоса — это тревога подчинения, — сексуального, подобно женщинам и рабам, — при том, что он принадлежал к классу свободных людей; для эраста тревожность возникала из-за самого факта физического влечения, которое он начинал испытывать в процессе воспитания души. Тревога раннего христианина была связана, согласно Августину, с диалектикой покоя: сердце не обретет покой, пока не найдет то, что ищет, но оно не стремилось бы к покою, если бы не знало, что искать. Точно так же и сегодня аскеза по-прежнему сопровождается тревогой. Установить, в чем именно она заключается, — значит прояснить, каков характер современной аскезы. Ее специфика прояснится, когда мы опишем те формы сопротивления, посредством которых субъекты сегодня могут конструировать себя.

Что я могу сделать в изоморфном обществе

«Нет ни одной культуры, где было бы дозволено все»²¹. Обращая внимание на несколько крутых разворотов нашей истории, Фуко анализирует подвижные пределы поля, которое заранее определяет, что мы можем делать. Таким образом, он картографирует дискурсивные и внедискурсивные силы, предписывающие субъектам пребывание под надзором (*résidence surveillée*), в рамках которого и происходит формирование этих субъектов. Эти гетерономные силы строго ограничивают поле, в котором субъект может автономно произвести самого себя. Нельзя не задаться вопросом о том, с каким возможным сочетанием гетерономии и автономии мы сталкиваемся сегодня: что упомянутые дискурсивные и внедискурсивные силы позволяют нам делать прямо сейчас? Фуко не пренебрегал этим вопросом, хотя он и был обозначен в качестве программы на будущее: «Нам необходимо способствовать новым формам субъективности...»²². Способствовать новым формам субъективности — значит вступить в борьбу, в которой могут задействоваться самые разнообразные стратегии.

Уже Кант признавал, что при возникновении субъекта в нем пересекаются как автономные, так и гетерономные стратегии. Тем не менее, на фоне Канта, фукианский археолог-генеалог более не верит, что самоконструирование оказывается универсальной стратегией

²¹ Foucault M. Histoire de la folie à l'âge classique. — Paris: Gallimard, 1972. — P. 578.

²² Foucault M. Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet / Dits et écrits. T. IV. — Paris: Gallimard, 1994. — P. 308.— ISBN: 978-2070739899.

производства субъективности. Рассматривая современность, такой исследователь ставит перед собой задачу указывать как на возможные способы самостоятельной субъективации (*subjectivation*), так и на подчинение (*sujetion*), другими словами, на формирование субъекта чужеродными силами.

Сочетание автономии и гетерономии при возникновении субъекта работает куда сложнее, чем предполагается в рамках кантовской трансцендентальной критики, поскольку далеко не все силы, подчиняющие субъекта, воздействуют на его самость извне, как это происходит в случае экономической эксплуатации или социального господства одних над другими. Разумеется, ни то, ни другое не исчезло из западного мира. Тем не менее, появились новые формы подчинения, которые воздействуют на субъекта изнутри, хотя и выступают как гетерономные ему. Эти силы и оказываются целью борьбы, в которую мы вовлечены прямо сейчас. В их числе оказываются гетерономные голоса, через которые мы обретаем нашу идентичность. Эти голоса слышны, когда социальные науки научают нас, кто и что мы такое. Учат нас узнавать себя в их *dicta*. Узнавать и признавать это — вбирать в себя власть, данную в форме знания. Говоря «Вот что я есть», одновременно узнавая себя и исповедуя себя в этом, субъект объективирует себя, пускай эта объективация и происходит внутри него самого. Внутренняя гетерономия, выраженная этой познавательной объективацией, в понятной форме иллюстрирует современный постулат о центральной позиции человека в текущей структуре или сети знания. Подчиняя власти, эта познавательная объективация иллюстрирует, как в современных реалиях осуществляется стремление к господству, которое, как мы видели ранее, до сих пор остается единственной чертой, которая диахронически прослеживается через всю нашу историю. Самождественность — или совпадение с самим с собой, о котором без конца говорят, — следствие подчинения, проросшего внутрь субъекта, пускай изначально оно и носит гетерономный характер. Самождественность — самообъективация, на которую субъект дал согласие, тем самым усилив ее самоподчинением.

Схожее зеркальное отражение [гетерономного и автономного, внешнего и внутреннего] характеризует и субъективацию. Внешняя субъективация, носящая характер самостоятельной или автономной (для Канта здесь имеет место терминологическое противоречие), — нерв того, что Фуко назовет борьбой за новую субъективность. Гражданин греческого полиса, римлянин-космополит, житель Града Божьего

(раннее христианство), протестантские общины периода Реформации, Декарт как провозвестник зарождающейся общности рациональных субъектов (сообщество, осуществляющее упражнение в специфичном размышлении-медитации), Кант как провозвестник Просвещения — все они учреждают свою субъективность через публичную сферу. Их автономия — возможность, которая обрела свои конкретные очертания в рамках определенных учреждений и сетей: булевтерии, комитии, исполнителей монастырских предписаний²³ по типу тех, что сформулировал Кассиан, ассамблей гугенотов, переписке Декарта с такими людьми, как Марен Мерсенн, кардинал Берюль и Кристиной Александрой, в конечном счете, благодаря наличию «публичного читателя»²⁴ у Канта. Ни в одном из упомянутых случаев *Я* или самость [Soi] не возникает вне этого мира. Это не внутреннее *Я*, лишенное любого контекста, но *Я*, которое становится автономным через присвоение возможностей, обнаруживаемых в довольно узкой сфере доступных ему свобод в том виде, в каком эти свободы открываются ему эпохально. Следуя фукианскому анализу дискурсивных практик, властных техник и модусов субъективации, в описанном сложно не усмотреть эпохальное смещение или отступление в направлении внутренней жизни. Тем не менее, как христианское внутреннее, так и образ этого внутреннего, сложившийся позднее, был определен целым рядом гетерономных факторов, пускай и расцениваемый

²³ Шюрманн ссылается на текст Фуко «Борьба за целомудрие». Текст посвящен монастырским практикам субъективации, в частности аскезе целомудрия. — *Прим. Н. Архитова.*

²⁴ Скорее всего, Шюрманн имеет в виду, что текст Канта «Что такое Просвещение» был впервые опубликован не в виде трактата, доступного узкому кругу интеллектуалов, но был напечатан в газете. В этом тексте Кант рассуждает не о тонких метафизических материях, но задается вопросом о том, что происходит в настоящий момент. Среди прочего, эта проблематизация включает в себя и вопрос «Кто мы есть». Фуко, которого и пересказывает Шюрманн, скажет об этом следующее: «В конце XVIII века в журнале, который назывался *Berliner Monatschrift*, Кант публикует текст под названием “Was heisst Aufklärung” (“Что такое Просвещение?”). Мы долгое время рассматривали и все еще рассматриваем этот текст как относительно незначительный. Но я не могу перестать находить его одновременно удивительным и интересным, поскольку впервые философ поставил перед собой задачу анализировать не систему или же метафизические основания научного знания, а исторический феномен — недавнее событие, современность. Когда в 1784 году Кант спрашивает: “Что такое Просвещение?”, он имеет в виду: “Что происходит в настоящий момент? Что с нами произошло? Каков тот мир, тот период, тот момент, в котором мы живем?”. Или же, если выражаться иначе: “Кто мы есть?”. Кто мы есть в качестве просветителей, в качестве свидетелей этого века Просвещения? Сравним это с картезианским: кто я? Я как уникальный субъект, но при этом универсальный и не историчный? Кто я есть, ибо Декарт — это абсолютно все, неважно где и неважно в какой момент. Но вопрос, который задает Кант, совсем иной: кто мы есть именно строго в этот момент истории? Этот вопрос, в нем анализируемся одновременно мы и наша актуальная ситуация». — *Прим. Н. Архитова.*

в определенный момент в качестве неотъемлемой части внутренней жизни. В то же время этот процесс был обусловлен доступной субъекту автономией, хотя и доставшейся ему извне. Так сочетание всех современных способов выстраивания Себя, как их видит Фуко, полностью вписано в народную борьбу [за эту возможность].

Как пишет Фуко, можно поспособствовать новым формам субъективности посредством борьбы против «властного воздействия как такового». Затем Фуко приводит примеры подобных «властных воздействий» и выделяет их общие черты. Например, «противодействие власти мужчин над женщинами, власти родителей над их детьми, власти психиатрии над душевнобольными, власти администрации над тем, как живут люди»²⁵. Другими примерами таких воздействий оказываются: «семейная власть, полицейский надзор, дисциплина в лицеях или даже та пассивная позиция, в которой оказался человек, оказавшись лицом к лицу с прессой»²⁶. Этот список включает частные и стоящие особняком друг от друга формы господства. Тем не менее, куда важнее общие признаки этих форм господства, в опоре на которые субъективность может учредить себя в борьбе против него. Однако необходимо не ограничиваться случайными замечаниями Фуко на эту тему и обобщить признаки, объединяющие эти примеры осуществления господства под рубрикой «*maitrise*», овладения или обладания. Как древнегреческие, так и современные способы выстраивания себя предполагают константу в виде необходимости утвердиться в своей господской позиции. Заполучить и сохранить власть над домочадцами, телом и безумием — вот главный признак, объединяющий разнообразные техники, которые были нацелены на придание формы своему Я. Властное воздействие никогда не принимает форму неких универсалий, среди которых может быть опора на авторитет или *maitrise*. Скорее следует задаться вопросом: может ли быть, что сегодня *maitrise*, овладение своей господской позицией, образует не главную черту выстраивания Я или Самости, но, напротив, препятствие, которое надлежит преодолеть? Эту гипотезу будет куда про-

²⁵ Фуко М. Субъект и власть / Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3. — М.: Праксис, 2006. — ISBN: 5-901574-53-2. — С. 166.

²⁶ Шюрманн производит грубейшее выдергивание из контекста, и даже француз опешил бы. Вот что происходит в интервью: «Что за форма подавления может быть более невыносимой для лицеиста, нежели давление со стороны семьи, также полицейский надзор за его жизнью и дисциплина в лицеях? Или даже та самая пассивность, которую человек может испытать, оказавшись лицом к лицу с прессой, включая сюда и журнал “Actuel”?» — Прим. Н. Архитова.

ще проверить, рассматривая ее через понятия «подчинения» (*subjection*) и «субъективации» (*subjectivation*).

Все перечисленные формы борьбы направлены против современных способов сцепки власти-знания. В этом смысле они служат примерами возможного сопротивления господству. Мы противостояем инстанциям знания, которые присваивают себе власть оценивать нас: формуле «вот кто ты есть», звучащей из уст эксперта. Фуко ставит ее в один ряд с притязаниями, относящимися к высшим постулатам, последним из которых вполне может оказаться «человек». Педагог, психиатр, врач, подобно спекулятивному метафизику, постулируют очевидность, которая, будучи очевидностью, может быть только принудительной. Истина, провозглашенная экспертом, — «не забывай, что ты всего лишь подросток», или «женщина», или «невротик» — навязывает себя. Доказательством ее власти служит степень принятия и интернализации этих истин. Таков же был и режим предельных референтов эпохи: они придавали городу (*cité*) его порядок, а субъекту — внутреннюю опору. Аргумент а *contrario*, указывающий на формальную близость притязаний эксперта и метафизических постулатов, можно сформулировать, обратившись к наиболее очевидному примеру внешнего нормативного принуждения: позитивному праву. Сегодня его судьба, по-видимому, различна на европейском и американском континентах: в Новом Свете утверждение «Таков закон» по-прежнему обладает высокой степенью интериоризации — и, следовательно, фетишизации, — которая в Старом Свете давно утрачена. Сложно не согласиться с Фуко в том, что «только фикция может заставить людей поверить, что законы созданы для того, чтобы их соблюдали... Незаконность — это абсолютно позитивный элемент социального порядка, изначально включенный в его общую стратегию».²⁷ Инстанции предельной референции меняются в зависимости от исторического контекста. Именно поэтому основной задачей борьбы оказывается обнаружение фетишей, которые произвольно наделены верховным статусом, а также демонстрация того, каким образом в них сопрягаются власть и знание, производя фигуру подчиненного субъекта.

Какие формы *субъективации*, то есть самоконструирования, возможны сегодня? Фуко не решается назвать ни одной, предпочитая ссылаться на абстрактное «право быть другим» и призывая нас «вообразить

²⁷ Foucault M. Des supplices aux cellules / Dits et écrits. T. 2 (1972—1975). — Paris: Gallimard, 1994. — pp. 716–720. — ISBN: 978-2070762903.

и построить то, чем мы могли бы стать»²⁸. Однако нетрудно определить общий вектор его рассуждений. Чтобы прояснить его, нам прежде всего необходимо провести различие между индивидуализмом и анархизмом.

Современное государство, пишет Фуко, транслирует своим гражданам двойное послание (*double bind*): «Я полагаю, что в истории человеческих обществ никогда [...] в рамках тех же самых политических структур не существовало такого сложного сочетания технологии как индивидуализации, так и тотализирующих процедур»²⁹. Индивидуализация означает не только атомизированное состояние жизни в современных обществах, но — в более радикальном смысле — непосредственную и личную незащищенность каждого человека перед лицом инстанций государственного контроля. Тот факт, что истоком государства всеобщего благосостояния является христианская идея заботы о душе, был известен еще до Фуко. Подобно тому, как Церковь присутствует в совести каждого человека, государство в либеральных режимах присутствует в жизни каждого индивида. С возникновением демократии «пастырская власть... внезапно распространилась на все социальное тело». Суть двойного послания заключается в том, что государство стремится одновременно объединить своих членов в единое целое и организовать каждое из измерений их частной жизни. В этих условиях — если организационно-тотализирующая связь с необходимостью сопровождает атомистическо-либеральную — конституирование *Я* не может заключаться лишь в гипертрофированном индивидуализме. Это очевидно уже на уровне культуры: нет более надежного способа добиться социального единообразия, чем постоянно подчеркивать собственную индивидуальность. Заявляя о своей уникальности — о чувствах, предпочтениях, образе жизни и убеждениях, — каждый делает то же, что и все остальные, тем самым невольно усиливая изоморфизм, от которого пытается дистанцироваться. Именно поэтому Фуко противопоставляет индивидуализм анархизму: «одновременно политическая, этическая, социальная и философская проблема, поставленная перед нами сегодня, — попытаться освободить не индивида от государства и его институтов, но нас от государства и от связанного с ним типа индивидуализации»³⁰.

²⁸ Фуко М. Субъект и власть / Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3. — М.: Праксис, 2006. — ISBN: 5-901574-53-2. — С. 174.

²⁹ Там же, с. 170.

³⁰ Там же, с. 174.

Чтобы самоконструирование субъекта могло оставаться публичным и в то же время автономным, необходимо отказаться от идеи мегаструктур, обеспечивающих социальное единство: «Вообразить другую систему — значит лишь усилить нашу интеграцию в существующую... Если вы хотите, чтобы на месте официальной институции возникла другая, исполняющая те же функции, но “лучше” и “иначе”, вы снова оказались во власти господствующей структуры». Реформизм — явление того же порядка, что и индивидуализм, либерализм и тоталитаризм. Если вспомнить, что говорилось о «человеке», «этом преходящем постулате», то в этот ряд также следует вписать гуманизм; а если вспомнить о происхождении современного государства из христианских техник контроля над душой — и спиритуализм. Во всех этих случаях конституирование *Я*, хотя и интернализированное, остается гетерономным. То, что возникает в качестве жеста автономного конституирования *Я* распадается на множественные линии сопротивления, направленные против тотальностей: «Общество — это то, с чем не следует считаться, разве что в качестве цели для разрушения»³¹. Эти формы борьбы — *«анархические»*; и не только в силу своей направленности, но прежде всего сущностно: они полиморфны, спорадичны, *«трансверсальны»*, *«непосредственны»*³².

Фуко не менее ясно высказывается и в отношении того, каким может быть философский дискурс сегодня, а также в отношении статуса собственных текстов: философия, если она имеет место, представляет собой аскезу, упражнение над собой — в мышлении. Иными словами, как и в случае Декарта, философствование является деятельностью мыслящего субъекта в той мере, в какой он сам себя конституирует. Однако с исчезновением *Я*, способного упорядочить всю совокупность явлений в акте «я мыслю», субъект, который сегодня может формировать себя посредством аскезы, уже не будет рационалистическим субъектом. Его мыслительные процессы не приведут к размышлению в собственном смысле слова — скорее, они найдут выражение в виде «эссе». Этот литературный жанр, — говорит Фуко, — следует понимать как «преобразующее испытание самого себя в игре истины». И добавляет, что его собственные сочинения следует рассматривать именно как такого рода упражнения. Они означали для него испытание и требовали аскезы — поскольку речь шла

³¹ Фуко М. Субъект и власть / Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3. — М.: Праксис, 2006. — ISBN: 5-901574-53-2.

³² Foucault M. Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet / Dits et écrits. T. IV. — Paris: Gallimard, 1994. — ISBN: 978-2070739899. — P. 301.

о том, чтобы *мыслить иначе*. Поэтому он рассматривает весь корпус своих исследований, посвященных сексуальности, равно как и другие, начатые ранее, как «протокол упражнения». Философско-аскетическая традиция, таким образом, оказывается вновь приведенной в действие — но по отношению к новому содержанию, к ставке, лежащей в основании всего корпуса работ: «Это было философское упражнение; его сверхзадачей было узнать, в какой степени работа осмысления своей собственной истории может освободить мысль от того, что она мыслит втайне от самой себя, и дать ей возможность мыслить иначе»³³. Речь идет о борьбе с самой предпосылкой — никогда прежде не подвергавшейся сомнению — включенности в последовательные сопряжения дискурса и власти.

Тем, что мысль мыслит в тайне от себя, являются конstellляции истины, неотделимые от эффектов власти. Мы никогда не переставали мыслить то, что данная эпоха производила как свой собственный — гетерономный — порядок; и мы мыслили этот порядок в молчании, интериоризируя его, несмотря на его гетерономность. Если всякое философское упражнение заключается в том, чтобы *мыслить иначе*, то требуемая для этого аскеза действительно становится испытанием — и не просто испытанием, но тяжелым и рискованным трудом. Местом этого бремени и этой опасности, местом всякой речи, которая не может быть немедленно принята культурой и которая, следовательно, остается *трансгрессивной*, становится письмо. В этом и заключается то родство с Декартом, на которое указывает Фуко, — родство, которое вряд ли можно было бы установить, исходя из его прежних заявлений о восхождении и свержении такого постулата, как «человек». Испытание, которому подвергся Фуко в пространстве письма, заключалось в том, чтобы сместить границы, которые обычно молчаливо принимаются как само собой разумеющиеся — такие, как граница между нормальным и патологическим, невиновностью и виной. В своих археологических и генеалогических исследованиях он упражнялся — подобно тому, как оттачивают мастерство, — в конституировании себя как трансгрессивного субъекта (*sujet transgressif*).

Если принять во внимание редкие высказывания Фуко о современности, можно предположить, что конституирование себя как трансгрессивного субъекта было — или остается — возможностью, присущей определенной исторической эпохе и доступной культурам,

³³ Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности, т. 2. — СПб.: Академический проект, 2004. — С. 15. — ISBN: 5-7331-0304-1.

отличным от нашей: Сократа и многих других обвиняли в том, что они «мыслят иначе». Однако то, что придает новизну современному порядку истины и власти, — это его тенденция к тотализирующей гомогенности. Упомянутые ранее формы борьбы относятся исключительно к этому контексту. Что же мы можем сделать в подобном изоморфном обществе? Стать анархическим субъектом. Снятие, как утверждал Гегель, необходимо по сути, без привязки к конкретной эпохе — для того, чтобы закон в принципе был возможен. Анархизм же, напротив, становится практической возможностью лишь после триумфа современного государства. Анархический субъект, однако, использует то же «средство» борьбы, с помощью которого публично учреждают себя и рационалистические, и трансгрессивные субъекты, а именно: письмо, дискурсивное вмешательство. Изучив эффекты власти, присущие дискурсу, мог ли Фуко не отдавать себе отчета в тех смещениях, которые его собственные высказывания производили в публичном пространстве?

Разница между трансгрессивной и анархической борьбой определяется характером их целеполагания: для трансгрессивного субъекта объект — это любой закон, для анархического — закон всеобъемлющей социальной гомогенизации. Именно это различие раскрывает тот специфический тип тревоги, который сегодня сопровождает процесс конституирования практического Я. Наша тревога проистекает из неспособности постулировать конечные референты, высшие нормы. Определяя конкретные мишени для критики — выступая за реформу пенитенциарной системы или против сотрудничества медицинских работников с учреждениями, нормализующими практику «контролируемых допросов» (не только в странах Латинской Америки) и др. — Фуко поддерживал конкретные организации или движения, однако не разделял их идеологические установки. Так почему же он присоединился к их борьбе? Разумеется, не по велению всеобщего морального императива: «Поиски морали, приемлемой для всех — в том смысле, что все были бы вынуждены ей подчиниться, — кажутся мне катастрофическими»³⁴. Вспоминаются слова Лютера: «На том стою и не могу иначе». В отличие от анархизма XIX века, анархизм, возможный сегодня, гораздо более уязвим. У него нет линейного нарратива, который мог бы его оправдать, есть только история истины

³⁴ Foucault M. Le retour de la morale / Dits et écrits. T. IV. — Paris: Gallimard, 1994. — ISBN: 978-2070739899. — P. 41.

и сопровождающая ее история субъекта. И эти истории не непрерывны. Трансгрессивный субъект по-прежнему фетишизирует закон, осмеливаясь нарушать запреты. Анархический же субъект отвечает, вслед за Заратустрой: «“Это — теперь *мой* путь, — а где же ваш?” <...> Ибо пути вообще не существует!»³⁵. Анархическое вмешательство в дискурс — это возможность, доступная сегодня; но она не является обязательством.

Заявление Фуко о том, что конституирование себя как анархического субъекта равносильно оспариванию самого нашего включения в пространство власти-знания, безусловно, звучит парадоксально: цель этой борьбы — «властные воздействия как таковые». Как таковые? Не противоречит ли это утверждению, что, с одной стороны, не существует «врага номер один», что мы имеем дело лишь с конкретными целями отдельных актов сопротивления, а с другой стороны, что подлинная цель заключается в борьбе с самим принципом замыкания, посредством которого тотальности структурируют жизнь каждого индивида, отводя ему заранее установленное место в рамках диспозитива? Ощущение парадокса исчезает, если принять, что оспаривать властные воздействия «как таковые» — значит выявлять и разоблачать их в каждый конкретный момент. Например, институт медицины подвергается критике за то, что врачи «бесконтрольно осуществляют власть над телами и здоровьем индивидов, над их жизнью и смертью»³⁶. Тот факт, что мы осуществляем точечные вмешательства, направленные на различные цели, не означает, что всякий эффект власти будет устранен, что свобода будет наконец достигнута и что мы сможем освободить все, что «до сих пор»³⁷ оставалось в подчиненном положении. Вместо идеологии освобождения Фуко предлагает более скромную тактику, которая реализуется *внутри* очерченных сегментов знания и *внутри* капиллярных стратегий власти. Оспаривание властных воздействий «как таковых» остается точечной, локальной операцией, направленной на новые фигуры господства (не являющиеся при этом выражением какой-либо всеобъемлющей инстанции угнетения); на то, чтобы вновь и вновь смещать координаты

³⁵ Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4. — М.: Культурная Революция, 2007. — ISBN 978-5-250-06018-9. — С. 200.

³⁶ Фуко М. Субъект и власть / Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3. — М.: Праксис, 2006. — ISBN: 5-901574-53-2. — С. 166.

³⁷ Я расцениваю это двусмысленное замечание как предостережение от утопического соблазна.

мышления — настолько, насколько это возможно. Анархический субъект конституирует себя через микроинтервенции, направленные против повторяющихся способов субъективации и объективации.

Приводит ли попытка проследить историю субъекта к тем же эссенциалистским заблуждениям, что и истории безумия и сексуальности? — Да, если под «субъектом» понимать носителя таких качеств, как сознание, и агента, стоящего за актами рефлексии; и нет — если рассматривать эту историю как эпизод в истории констелляций истины с ее разрывами и новыми началами. Для культуры, одержимой тем, что скрыто в глубинах *Я* — потаенным, бессознательным, глубоко и бездонно своим, — конструирование анархического *Я* означает рассеивание рефлексии, ее распад на столько же действий, направленных вовне, сколько существует «систем власти, которые необходимо вывести из строя, лишит legitimacy и дестабилизировать»³⁸.

Библиография

1. Фуко М. Субъект и власть / Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3. — М.: Праксис, 2006. — 320 с. — ISBN: 5-901574-53-2.
2. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — СПб.: А-сad, 1994. — 407 с. — ISBN: 5-85962-021-7.
3. Фуко М. Археология знания. — СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия»; Университетская книга, 2004. — 416 с. — ISBN: 5-93762-034-8.
4. Heidegger M. Heraklit / Gesamtausgabe. Vol. 55. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. — XII. — 406 p.
5. Foucault M. Histoire de la folie à l'âge classique. — Paris: Gallimard, 1972. — 587 p.
6. Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности, т. 2. — СПб.: Академический проект, 2004. — 432 с. — ISBN: 5-7331-0304-1.
7. Фуко М. Что такое автор? / Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. — М.: Касталь, 1996. — 448 с. — ISBN: 5-85374-006-7.
8. Фуко М. Мое тело, эта бумага, этот огонь / Голобородько Д. Б. Концепции разума в современной французской философии. М. Фуко и Ж. Деррида. — М.: ИФ РАН, 2011. — 177 с. — ISBN: 978-5-9540-0183-9.

³⁸ Foucault M. Des supplices aux cellules / Dits et écrits. T. 2 (1972—1975). — Paris: Gallimard, 1994. — pp. 716—720. — ISBN: 978-2070762903.

9. Декарт Р. Размышления о первой философии / Собрание сочинений в 2 т., т. 2. — М.: Мысль, 1994. — 633 с. — ISBN: 5-224-00022-5.
10. Деррида Ж. Когито и история безумия / Письмо и различие. — М.: Академический Проект, 2020. — ISBN: 9785829133474. — С. 56–107.
11. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. — М.: Касталь, 1996. — 448 с. — ISBN: 5-85374-006-7.
12. Фуко М. Забота о себе. — Киев: Дух и Литера, Грунт, Рефл-бук, 1998. — 288 с. — ISBN: 5-87983-074-8.
13. Foucault M. Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet / Dits et écrits. T. IV. — Paris: Gallimard, 1994. — 895 p. — ISBN: 978-2070739899.
14. Foucault M. Des supplices aux cellules / Dits et écrits. T. 2 (1972—1975). — Paris: Gallimard, 1994. — pp. 716–720. — ISBN: 978-2070762903.
15. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4. — М.: Культурная Революция, 2007. — 432 с. — ISBN 978-5-250-06018-9.

On Constituting Oneself an Anarchistic Subject

Reiner Schürmann (1941–1993) was a philosopher.

Translated from French by Mariia Romanyuk

Keywords: Reiner Schürmann, Michel Foucault, subject, archaeology, genealogy, practices of subjectivation, askesis, anarchism, modernity

In the essay «On Constituting Oneself an Anarchistic Subject», Reiner Schürmann rethinks the figure of the subject in light of late Foucault, drawing on the archaeological-genealogical method as well as the analysis of practices of the self. Reconstructing ethical, moral, and ascetic forms of subjectivation, he traces how the subject is formed at the intersection of discursive and non-discursive configurations of power/knowledge. Special attention is given to the anarchic subject as a figure of resistance within a contemporary isomorphic society oriented toward totalizing homogeneity. For Schürmann, philosophy is conceived as a form of ascetic exercise — a practice of writing capable of exposing and displacing the boundaries of dominant regimes of truth.

References

1. Foucault M. Subekt i vlast [Subject and Power] / Intellektualy i vlast: Izbrannye politicheskie stati, vystupleniya i intervyyu. Ch. 3. — Moscow: Praxis, 2006. — 320 p. — ISBN: 5-901574-53-2. (In Russian).
2. Foucault M. Slova i veshchi: Arkheologiya gumanitarnykh nauk [The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences]. — St. Petersburg: A-cad, 1994. — 407 p. — ISBN: 5-85962-021-7. (In Russian).
3. Foucault M. Arkheologiya znaniya [The Archaeology of Knowledge]. — St. Petersburg: Tsentr «Gumanitarnaya Akademiya»; Universitetskaya kniga, 2004. — 416 p. — ISBN: 5-93762-034-8. (In Russian).
4. Heidegger M. Heraklit / Gesamtausgabe. Vol. 55. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. — XII. — 406 p.
5. Foucault M. Histoire de la folie à l'âge classique. — Paris: Gallimard, 1972. — 587 p.

6. Foucault M. Ispolzovanie udovolstviy [The Use of Pleasure] / Istoriya seksualnosti, T. 2. — St. Petersburg: Akademicheskii proekt, 2004. — 432 p. — ISBN: 5-7331-0304-1. (In Russian).

7. Foucault M. Chto takoe avtor? [What Is an Author?] / Volya k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksualnosti. Raboty raznykh let. — Moscow: Kastal', 1996. — 448 p. — ISBN: 5-85374-006-7. (In Russian).

8. Foucault M. Moe telo, eta bumaga, etot ogon' [My Body, This Paper, This Fire] / In: Goloborod'ko D. B. Kontseptsii razuma v sovremennoy frantsuzskoy filosofii: M. Fuko i Zh. Derrida. — Moscow: IF RAN, 2011. — 177 p. — ISBN: 978-5-9540-0183-9. (In Russian).

9. Dekart R. Razmyshleniya o pervoy filosofii [Meditations on First Philosophy] / Sobranie sochineniy v 2-kh t. T. 2. — Moscow: Mysl', 1994. — 633 p. — ISBN: 5-224-00022-5. (In Russian).

10. Derrida J. Kogito i istoriya bezumiya [Cogito and the History of Madness] / Pismo i razlichie. — Moscow: Akademicheskii proekt, 2020. — ISBN: 9785829133474. — P. 56–107. (In Russian).

11. Foucault M. Volya k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksualnosti. Raboty raznykh let [The Will to Truth]. — Moscow: Kastal', 1996. — 448 p. — ISBN: 5-85374-006-7. (In Russian).

12. Foucault M. Zabota o sebe [The Care of the Self]. — Kyiv: Dukh i Litera, Grunt, Refl-buk, 1998. — 288 p. — ISBN: 5-87983-074-8. (In Russian).

13. Foucault M. Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet / Dits et écrits. T. IV. — Paris: Gallimard, 1994. — 895 p. — ISBN: 978-2070739899.

14. Foucault M. Des supplices aux cellules / Dits et écrits. T. 2 (1972—1975). — Paris: Gallimard, 1994. — P. 716–720. — ISBN: 978-2070762903.

15. Nietzsche F. Tak govoril Zaratustra [Thus Spoke Zarathustra] / Polnoe sobranie sochineniy: V 13 t. T. 4. — Moscow: Kulturnaya Revolyutsiya, 2007. — 432 p. — ISBN 978-5-250-06018-9. (In Russian).

Анархия или апория? Апоретическое основание сосуществования в рамках деконструктивистского проекта Жака Деррида

Егор Евгеньевич Алимов — магистр, кафедра онтологии и теории познания, философский факультет, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова. 119991, Российская Федерация, г. Москва, Ленинские горы, д. 1. E-mail: ma0m4o1968@gmail.com

ORCID: 0009-0009-7742-952X

Ключевые слова: основание, бесосновность, инверсия, субверсия, Деррида, апоретичность, неразрешимость, *différance*, сосуществование, грядущая демократия

Критика господства метафизического основания может быть реализована, в первом приближении, в рамках двух базовых стратегий — инверсии и субверсии. Обе эти стратегии, однако, не достигают своей цели в полной мере, подспудно сохраняя и утверждая иерархическую структуру бинарных оппозиций. Инверсия предполагает переворачивание позиций основания и не-основания (тождественного и иного), полагая в качестве основания то, что находилось в угнетенном положении. Реализация стратегии инверсии и ее критика рассматривается автором на материале негативной диалектики Теодора Адорно. Субверсия предусматривает слом самой оппозиционной структуры и развертывание онтологической ан-архии якобы по ту сторону метафизических ограничений. Однако, по мнению автора, концептуализация онтологической ан-архии, бесосновности или абсолютной эмансипации остается вписанной во все тот же горизонт воображения, который изначально задается и лимитируется господствующим дискурсом основания. Деконструктивистский проект Деррида предполагает альтернативный путь как критики господства основания, так и обретения новой формы основания, которая должна избегать и метафизических импликаций, и изъянов стратегий инверсии и субверсии (апоретическое основание). Апоретическое основание не обеспечивает привилегированной

формы присутствия или сосуществования, но удерживает перманентное смещение и неразрешимость инстанций основания и не-основания относительно друг друга. Апоретическое основание не может являться ни началом, ни телосом гетерогенного сосуществования, поэтому оно не предполагает удвоения на обосновывающее и обосновываемое, которое носит онтологический характер. Напротив, апоретическое основание оказывается имманентным условием (не-) возможности гетерогенного сосуществования, вписанным в него же. Однако магистральная гипотеза состоит в том, что апоретическое основание вовсе не ведет только лишь к «короткому замыканию» или взаимной нейтрализации основания и не-основания, тождественного и иного. Апоретическое основание оказывается действенным в моменте самой своей неразрешимости: неразрешимость оказывается необходимым условием справедливости и грядущей демократии. Грядущая демократия Деррида как прообраз гетерогенного сосуществования является, как утверждает автор, внутренне апоретическим ауто-иммунным понятием, в рамках которого происходит бесконечное колебание между невозможными требованиями — утверждением самой демократии как тотальности и утверждением абсолютной открытости иному. Именно поэтому демократия существует лишь в горизонте неопределенного/неопределимого будущего.

Введение: апоретичность как основание?

ЧТО ТАКОЕ АПОРЕТИЧНОСТЬ? Этимологически апоретичность связана с апорией, то есть с вымышленной ситуацией, которая оказывается неразрешимой. В этом смысле апория кажется риторической или логической фигурой, которая используется эвристически, то есть для утверждения чего-либо иного посредством нее, или педагогически, для научения правильному мышлению. Но может ли апория рассматриваться вне привязки к этому регулятивному смыслу? Соответственно, проблема исследования будет иметь следующий вид: может ли сама форма апории — апоретичность — быть рассмотрена как позитивное основание для утверждения сосуществования?

Чтобы дать ответы на эти вопросы, следует проследить, как именно апоретичность может функционировать, если не в режиме простой риторической или логической фигуры. Следует избегать как радикальной универсализации апоретичности, так и ее гипостазирования.

Апоретичность концептуализируется, прежде всего, в проблемном поле деконструкции Деррида и в особенности в поле этико-политических рецептов деконструкции¹. Однако понятия апории и апоретичности в рамках этого поля, на наш взгляд, имеют двойственный вид. С одной стороны, они носят или инструментальный, или описательный характер. С другой — в рамках философии Деррида провозглашается приоритет *апоретической логики*. Проблема апоретичности в том ракурсе, в котором рассматриваем ее мы, относится именно к концептуализации апоретической логики: может ли она быть выстроена и, если может, то каким образом она будет легитимирована? Какие средства собственной легитимации изобретает апоретическая логика в противовес метафизическим средствам? Однако следует обосновать выбор именно концепта апоретичности. Прежде всего, апоретичность отличается от таких понятий, как оппозиция и противоречие (логическое или диалектическое). Оппозиция предполагает констатацию противоположности ее элементов, а противоречие — структурную несовместимость элементов. Заметим, что, как в случае оппозиции, так и в случае противоречия, акцент делается именно на характере элементов отношения. В то время как апоретичность концентрируется не на характере элементов, а на «коротком замыкании» самого мышления, размыкая его границы. Задача данного исследования состоит в том, чтобы проверить, действительно ли апоретичность является лишь негативной фиксацией пределов мышления, выступая только критическим понятием? Или же она может быть положена как самоценное позитивное основание — в нашем случае как основание сосуществования? Увязать апоретичность и сосуществование, на наш взгляд, оказывается возможным через обращение к концепту грядущей демократии Деррида.

Итак, апоретичность структурно конституируется *неразрешимостью*. Неразрешимость предполагает невозможность отдать решающее предпочтение тому или иному элементу апории. И апоретическая ситуация достаточно четко прослеживается в позитивной программе критики господства основания. Она касается подбора альтернатив господствующему основанию. Если абсолютное основание подвергается

¹ См., напр.: Zlomislić M. Jacques Derrida's aporetic ethics. — Lanham: Lexington Books, 2007. — 392 p. — ISBN: 978-0739112182; Rekret P. The Aporia and the Problem // Derrida and Foucault: Philosophy, politics, and polemics. — London, New York: Rowman & Littlefield, 2017. — P. 189–206. — ISBN: 978-1786603456; Horwitz N. Derrida and the aporia of the political, or the theologico-political dimension of deconstruction // Research in Phenomenology. — 32 (1). — 2002. — pp. 156–176. — <https://doi.org/10.1163/15691640260490610>; Fritsch M. Deconstructive aporias: quasi-transcendental and normative // Continental Philosophy Review. — Vol. 44. — 2011. — pp. 439–468. — <https://doi.org/10.1007/s11007-011-9200-y>.

критике и последующему нивелированию, то возможно ли полное отвержение самой фигуры основания — его структурного места — и тех эффектов, которые оно производит? Если тотальный отказ от абсолютного основания осуществим, то существуют ли гарантии, что форма его абсолютности не реабилитируется вновь? Простой отказ от фигуры основания и провозглашение онтологической *ан-архии*, на наш взгляд, не является выходом, поскольку, в строгом смысле, такая стратегия не выдвигает альтернативной позитивной программы. К тому же сама бесосновность становится всеобщим «основанием». Таким образом, ни субверсии (подрыва), ни инверсии (переворачивания) господства основания оказывается недостаточно.

Наш тезис будет состоять в том, что форма апоретичности может избегать этих двух крайностей — субверсии и инверсии — путем того, что сама становится основанием сосуществования. Апоретичность, неразрешимость или парадоксальность как основания сосуществования — это та форма философского решения, которую не может вытерпеть метафизика онтологического толка. Прежде всего, следует подчеркнуть имманентность апоретичности относительно сосуществования. Апоретичность вовсе не является трансцендентной инстанцией, по типу метафизического основания, но должна размыкаться всегда на уровне сосуществования и через него. В этом смысле апоретичность выступает внутренне присущей характеристикой сущего, то есть рамкой, которая его обрамляет, но не трансцендирует его.

Генеалогия апоретичности: от Гегеля к Адорно

Следует выстроить генеалогию апоретичности как основания сосуществования из диалектики и пост-диалектических проектов. Прежде всего, апоретичность отличается от гегельянских понятий противоречия и снятия. Гегель вводит динамику раздвоения единства: равное самому себе раздваивается, то есть снимает себя как уже раздвоенное, снимает себя как инобытие. Единство, из которого, как кажется, не может просто так получиться различие, фактически уже является одной из сторон раздвоения — оно есть абстракция простоты, противостоящая различию. Поэтому само раздвоение всегда уже есть и снятие раздвоенности². Таким образом, процесс раздвоения, то есть работа различия, перманентно оборачивается снятием, то есть обретением более

² Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — СПб : Наука, 2015. — ISBN: 978-5-02-038382-2. — С. 90.

предельного единства. Работа различия оказывается подчиненной финальному снятию³.

Шаг на пути к установлению апоретичности — критика гегелевской ставки на финальное снятие и тотальность⁴, проявляющиеся в так называемой диалектике без снятия. В качестве образчика такой диалектики будет продуктивно привести негативную диалектику Адорно. Снятие — это операция включения отрицания в тождество, в единство. Однако Адорно подсвечивает противоречие, внутреннее для гегелевской системы. В диалектике Гегеля господствует форма понятия, форма определенности. Но какой статус будет иметь неопределенное, нетождественное? Нетождественное у Гегеля тождественно самому себе в том смысле, что оно есть самим собой определенное. Но все же нетождественное по самой своей форме должно не совпадать со своими идентификациями⁵. В этом смысле различаются, с одной стороны, понятийная форма нетождественности и, с другой, сам механизм работы нетождественности. Поэтому понятие нетождественности у Гегеля — это среда превращения нетождественного в тождество, поскольку все в конечном счете разрешается в тождестве. Подрывная сила нетождественного, согласно Адорно, состоит в том, что нетождественное несет в самом своем содержании неистребимое противоречие тождественности. Поэтому гегелевская абсолютная система, основанная на протесте нетождественного, отрицает саму

³ Согласно Деррида, гегелевское снятие целиком происходит внутри дискурса, внутри системы означения. Это цепь смысла, направленная от бесконечной неопределенности к бесконечной определенности. Снятие никогда не подвешивает саму тотальность знания, дискурса, системы, труда. Оно не нарушает завершенности. Оно движется исключительно внутри дискурса. Поскольку снятие никогда не снимает систему абсолютного знания, оно целиком принадлежит миру труда, миру запрета, невидимому в его тотальности. Снятие Гегеля присуще именно ограниченной экономии и будет постоянной формой перехода от одного запрета к другому. Поэтому снятие — форма кругообращения истины запрета. Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века / С. Л. Фокин (состав.). — СПб.: Мифрил, 1994. — ISBN: 5-86457-008-7. — С. 133–174, 171.

⁴ Р. Гаше подмечает, что в диалектике Гегеля следует различать тождество и тотальность. Тотальность предполагает включение в себя и тождества, и нетождества в снятом виде: «Для того, чтобы достичь непрерывности, которая и составляет истинную тотальность, тотальность должна в качестве субстрата включать в себя как тождество, так и нетождество». Gasché R. The tain of the mirror: Derrida and the philosophy of reflection. — Harvard: Harvard University Press, 1986. — ISBN: 978-0674867017. — P. 57. (Перевод мой — Е. А.). Однако сама фигура тотальности конституируется по форме тождества, которое воплощается в Абсолютном духе.

⁵ Адорно Т. В. Негативная диалектика. — М.: Академический проект, 2011. — ISBN: 978-5-8291-1322-8. — С. 158.

себя вопреки собственному желанию. Без нетождественного никакое тождество не является истинным.

Адорно не предлагает отказаться от гегелевской диалектики, но, скорее, подобно Марксу, призывает вычленив из нее «рациональное зерно», которое состоит в том, что диалектика — это философия становления и движения⁶. Таким образом, негативная диалектика — это именно радикализация диалектики. Становление и движение как раз и производятся силой негативности, которая подвергает любое тождество распаду. Отличие Гегеля от Адорно будет состоять в том, что первый амортизирует этот распад, подчиняя его предельной тотальности, а второй утверждает именно саму логику распада тотальности как краеугольный камень диалектики⁷.

Адорно заботит имманентное и предварительное наличие нетождественного внутри всеобщего как тождества. Всеобщему противостоит единичное. Если у Гегеля единичное снимается во всеобщем, то в рамках негативной диалектики единичное является тем, что бесконечно оспаривает всеобщее тождество, будучи его же изнанкой⁸. Единичное одновременно и больше, и меньше своего всеобщего определения. Если у Гегеля объективное противоречие было посредником *тотального тождества*, то у Адорно оно становится оператором его невозможности. Диалектика не должна преодолевать противоречия и двигаться дальше.

Неисчерпаемое несоответствие всеобщего и единичного, тождественного и нетождественного, проявляющееся в бесконечности противоречия, является неразрешимым, *апоретическим*. Согласно Адорно, апоретические понятия в философии — это признаки объективного неразрешимого, а не просто не разрешимого мышлением. Однако заметим, что у Адорно апоретичность гипостазируется в том моменте, где неопределимое «нечто», которое содержится в понятии, полагается как существующее. Понятие в рамках негативной диалектики выступает не просто формой всеобщей тотальности, но изначально двусмысленным образованием: понятие, как тождественность, перманентно конституируется нетождественностью, которая выражается его особым содержанием. Это нетождественное содержание понятия купирует в себе, заменяя тождеством как той формой, которая только и может быть доступна понятию. Однако нетождественное — особенное — все

⁶ Там же. С. 183.

⁷ Там же. С. 188.

⁸ Тождество, создавая нетождественное, хочет быть втайне создано им. Поэтому нетождественное есть скрытый телос тождества. Там же. С. 193.

же сохраняется в самом всеобщем понятии и, более того, конституирует его. В этом смысле особенное немислимо без всеобщего, а всеобщее — без особенного. Особенное остается иным всеобщего, которое всеобщее не может аннулировать, но может компенсировать, заменив формой тождественности. Адорно замечает, что Гегель боится диалектики особенного, которую создал, поскольку она, при должной радикализации, опровергает само тождество. Он заменяет особенное всеобщим понятием особенности. Однако именно неустранимость особенного в высшем понятии придает особенному диалектический импульс⁹.

Особенное, содержащееся в понятии и отсылающее к вечно ускользающей, «хрупкой» вещи, оказывается тем, что обеспечивает неустранимую апоретичность всеобщего понятия. В данном случае особенное полагается как конституирующая «нехватка» понятия, задающая динамику негативности¹⁰. Однако это бесконечное несоответствие вещи и понятия все же возможно лишь благодаря *присутствию* самой вещи, которая, однако, остается неуловимой¹¹. Утверждение в негативной диалектике Адорно присутствия вещи точно подчеркивает Дж. Беннет: «Однако эта неуловимая сила не находится полностью за пределами человеческого опыта, поскольку Адорно описывает нетождественность как присутствие, которое воздействует на нас: «Нас, познающих, преследует, — говорит он, — болезненное, ноющее чувство, что что-то забыто или упущено. Это мучительное чувство неадекватности репрезентации остается независимо от того, насколько утонченными или аналитически точными становятся наши понятия»¹². В этом смысле Адорно гипостазирует существование неуловимого полюса вещи, мерцающего на периферии репрезентации. Поэтому негативная диалектика подвержена предпосылкам *метафизики присутствия*, как ее называет Деррида. Основанием сосуществования (которое Адорно называет гетерогенной констелляцией¹³) оказывается

⁹ Там же. С. 224–225.

¹⁰ Особое есть общее, ведь без определенности общим особое есть ничто. Там же. С. 422.

¹¹ Так, Адорно пишет о том, что кантовская вещь-сама-по-себе является тем концептом, который порождает идею трансценденции, то есть нетождественность как неадекватность репрезентации. Однако у Канта эта нетождественность скрадывается в абсолютном субъекте, который построен на принципе тождества. Там же. С. 526.

¹² Bennett J. Vibrant matter: A political ecology of things. — Durham, London: Duke university press, 2010. — ISBN: 978-0822346333. — P. 14. (Перевод мой — Е. А.).

¹³ Объект раскрывается в монологической устойчивости, которая предполагает сознание констелляции, в которой он находится. Констелляция подсвечивает, что внутренне нуждается во внешней гетерогенной конфигурации, которая его определяет. См: Адорно Т. В. Негативная диалектика. — М.: Академический проект, 2011. — ISBN: 978-5-8291-1322-8. — С. 212.

неустранимость нетождественного, особенного, вещиности, то есть неустранимого и непознаваемого присутствия.

Конечно, Адорно множество раз оговаривается, что особенное не может быть дано как таковое, — оно всегда опосредуется всеобщим, универсальным. Однако то требование, которое Адорно предъявляет диалектике, состоит в том, чтобы она стремилась к распаду принципа тождества через интенсификацию собственного движения негативности. В этом смысле телос диалектики состоит именно в движении по направлению к эмансипации нетождественного, которое только и может быть подлинной действительностью. Не артикулируется ли нетождественное посредством того же жаргона подлинности, в котором сам Адорно так активно упрекал Хайдеггера¹⁴?

Проблема негативной диалектики в том, что в рамках нее существует неразрешимость — апоретичность — между особенным и всеобщим. Однако эта апоретичность конституирована уверенностью в присутствии неуловимого уровня вещиности, нетождественности, который выступает в роли так называемого трансцендентального означаемого. Выходит, что основанием сосуществования становится не сама апоретичность, а именно присутствие.

Два тупика: стратегия инверсии и стратегия субверсии

Ядро негативной диалектики Адорно — это переосмысление оппозиции тождественного и нетождественного (всеобщего и особенного). Адорно демонстрирует, что сама форма тождества может быть конституирована лишь внутренней нетождественностью. Тем самым любое тождество изначально носит свое иное внутри себя. По большому счету, ставка на свое-иное была присуща еще гегелевской диалектической системе. Критическая новизна Адорно состоит лишь в утверждении неисчерпаемости и конститутивности этого иного.

Адорно производит *инверсию* основания, смещая «центр тяжести» с тождественности на нетождественность. На наш взгляд, стратегия инверсии основания не может гарантировать сам слом структуры господства основания. Можно сказать, что Адорно производит переворачивание бинарного отношения, не демонстрируя, каким образом

¹⁴ См.: Адорно Т. В. Жаргон подлинности. О немецкой идеологии — М.: «Канон» РООИ «Реабилитация». — 2011. — 192 с. — ISBN: 978-5-88373-263-1.

само это бинарное отношение тождественности и нетождественности образуется. Конечно, Адорно полагает, что нетождественное может быть выявлено только опосредствованно — через тождество и в рамках него. Однако в негативной диалектике ставка делается именно на утверждение чистой нетождественности, которая, являясь некатегоризируемой, все же специфически присутствует. Именно в этом плане происходит инверсия основания: основанием становится не тождественное, а иное.

Механизм работы инверсии раскрывает теоретик постанархизма С. Ньюман, обращаясь к деконструкции господства Деррида. Инверсия предполагает переворачивание оппозиции: подчиненный термин становится на место привилегированного термина. При этом сама иерархическая, асимметричная структура сохраняется¹⁵. Инверсия предполагает сохранение структурного положения господствующего основания, а значит, и само господство: господство «господина» оборачивается господством «раба».

Однако можно ли избавиться от самой иерархической структуры — структуры господства — попросту совершив ее слом? Стратегия радикального подрыва, ниспровержения оппозиционной структуры — это стратегия *субверсии*. В рамках данной стратегии оппозиционная структура подвергается либо забвению, либо слому, открывая пространство онтологической ан-архии. Однако такая стратегия вместе с тем размыкает радикальную *безосновность*. Согласно Деррида, субверсия асимметричной оппозиционной структуры претендует на открытие пространства по ту сторону метафизической иерархии. Однако в рамках этого пространства эмансипации иерархия попросту отбрасывается, элиминируется. И стоит задаться вопросом о мыслимости или хотя бы представимости такого пространства чистой эмансипации от иерархии. Эта критика выдвигает негативную программу, не формулируя при этом позитивную. Деррида демонстрирует, что абсолютного ниспровержения иерархии не может произойти, поскольку критическая субверсия полностью зависима и ограничена тем, что ею критикуется, а именно оппозиционной асимметричной логикой. Отвержение иерархии лишь упрочивает саму иерархию¹⁶.

¹⁵ Newman S. Derrida's deconstruction of authority / S. Newman // Power and Politics in Poststructuralist Thought: New theories of the political. — New York: Routledge, 2009. — ISBN: 978-0415499767. — P. 86.

¹⁶ Деррида анализирует интерпретацию Ницше Хайдеггером в работе «Шпоры. Стили Ницше». В этой же работе Деррида эксплицирует разделение между стратегиями инверсии и субверсии на материале интерпретации платонизма, которую проводит Ницше.

Таким образом, критика стратегий субверсии и инверсии должна вскрывать их зависимость от того, что ими критикуется: инверсия сохраняет саму иерархическую оппозицию, лишь меняя элементы местами, а чистая субверсия оказывается невозможной, поскольку не может предложить альтернативных оснований, которые бы не были причастны к иерархическому порядку (тот, кто производит акт субверсии, вынужден начинать с той иерархической позиции, которую и стремится подорвать). Стратегии субверсии и инверсии оказываются внутренне апоретическими, что и демонстрирует Деррида. Не стоит ли тогда сфокусироваться на самом апоретическом напряжении внутри этих стратегий и между этими стратегиями?

Стратегии субверсии и инверсии основаны на одной и той же логике — логике собственности, присутствия и «места». Одним словом, инверсия и субверсия чреватые *позитивизацией негативности* (не-тождественного, иного): негативность принимает форму абсолютного основания, сохраняя черты присутствия. Стратегии субверсии и инверсии не могут полностью осуществить собственные намерения, поскольку оказываются внутренне апоретичными. Однако сама их апоретичность обеспечивается логикой *смещения*. Может быть, смещение и является более абсолютным и предельным?

Поскольку чистое присутствие иного невозможно установить (ни через операцию инверсии, ни через операцию субверсии), то все, с чем мы остаемся, — это взаимное смещение элементов оппозиционной логики. Ни один из элементов не может быть дан позитивно, как присутствующий, вне изначальной «загрязненности» другим элементом. Поэтому нужно сконцентрироваться на том следе, который эти элементы оставляют друг в друге, а точнее, на самой «следовости» как изначальности-без-изначальности — след конституирует элементы оппозиции, но сам не является позитивным основанием, поскольку он всегда-уже вторичен, в-себе-опосредствован¹⁷.

Деррида солидаризируется с Хайдеггером в том, что Ницше предлагает не просто инверсию, переворачивание (Umdrehung) платонизма, как и не его абсолютное ниспровержение, но утверждение новой модели иерархии, то есть радикально нового основания по ту сторону платонизма. Деррида, цитируя Хайдеггера, пишет: «Утвердить новую иерархию (Rangordnung) и новую ценностную позицию (Wertsetzung) означает: преобразить иерархическую схему (das Ordnung-Schema verwandeln)». Не просто отменить всякую иерархию, ведь ан-архия всегда лишь упрочивает существующий строй, метафизическую иерархию; не изменить или поменять местами термины определенной иерархии, но преобразовать саму структуру иерархии». Деррида Ж. Шпоры. Стили Ницше // Философские науки. — 1991. — № 2. — С. 133–134.

¹⁷ Деррида описывает работу следа как изначальной не-изначальности: «След — это

Différance как ускользящее основание ускользящего сосуществования

Итак, стратегия деконструкции Деррида — это стратегия смещения¹⁸ (или стратегия *différance*), которая является альтернативой как субверсии, так и инверсии. Она предполагает не избавление от неразрешимости или апоретичности, но ее удержание¹⁹. Как замечает Р. Гаше, деконструкция концентрируется на подсвечивании и удержании парадоксов и апорий, конститутивных для концептуального поля философии²⁰. Важно отметить, что эти апории не тождественны противоречиям в логическом смысле, внутренним для философского дискурса. Поскольку противоречия философского дискурса подчинены логике тождества — каждый из элементов противоречия является тождественным самому себе. Апоретичность философского дискурса ускользает от логики противоречий и демонстрирует, скорее, те несостыковки и зазоры, которые философский дискурс ёне может компенсировать, но в то же время и не может полностью отбросить, поскольку они оказываются конститутивными для него самого²¹. Апоории, которыми оперирует деконструкция, носят не скептический и не риторический, а именно структурный характер: они «вшиты» в рассматриваемые философские системы, выступая в качестве зазора для постановки их под вопрос²².

не только исчезновение (перво)начала, он означает также — в рамках нашего рассуждения и на всем протяжении нашего пути — что (перво)начало вовсе не исчезло, что его всегда создавало (и создаст) возвратное движение чего-то неизначального, т. е. следа, который тем самым становится (перво)началом (перво)начала». Деррида Ж. О грамматологии. — М.: Ad Marginem, 2000. — ISBN: 5-93321-017-4. — С. 187.

¹⁸ Стоит оговориться, что для описания работы *différance* Деррида использует множество имен: восполнение, смещение, отсрочка, замещение и т. д. Эти термины призваны продемонстрировать динамику *différance* как изначальности-без-изначальности, которая задает взаимное раскрытие элементов оппозиции по направлению друг к другу и через друг друга.

¹⁹ Сам Деррида говорит о том, что «деконструкция — это *опыт апоории*». Деррида Ж. Вкус к секрету [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://predanie.clients-cdnnow.ru/download/uploads/ftp/derrida-zhak-jacques/vkus-k-sekretu/zhak-derrida-vkus-k-sekretu.pdf>. С. 201. (Дата обращения: 17.03.2025).

²⁰ Gasché R. The tain of the mirror: Derrida and the philosophy of reflection. — Harvard: Harvard University Press, 1986. — ISBN: 978-0674867017. — P. 135.

²¹ Гаше формулирует кредо деконструкции следующим образом: «Деконструкция, таким образом, — это попытка учесть гетерогенность, составляющую философский дискурс, пытаясь не преодолеть его внутренние различия, но утверждая их» (Ibid. Перевод мой — Е. А.).

²² Ibid. P. 128.

Таким образом, деконструкция не является ни анализом, ни синтезом. Скорее, это некое «событие» — событие размыкания неразрешимости философской структуры²³. Событие утверждения апоретичности, которое не ведет к установлению какого-либо позитивного присутствия. Соответственно, каким образом деконструкция может являться основанием сосуществования? В данном случае важно оговориться, что деконструкция (операция взаимного смещения элементов оппозиции) не обеспечивает какого-либо привилегированного сосуществования. Такое сосуществование обладало бы чертами метафизического присутствия. Сам Деррида настаивает, что работа смещения заключается, скорее, в перманентном откладывании наличного существования.

Однако в соответствии с нашей гипотезой, сосуществование предполагает не рядоположенность сущих и не их связь, а, скорее, наоборот, критику такого единичного наличного существования, пусть даже и в совокупности. Гетерогенное сосуществование — это результат деконструкции как изолированной единичности, так и совокупности, которая представляет собой тотальность. Гетерогенное сосуществование экспонирует не сосуществующие элементы, а саму границу, дистанцию, интервал, зазор, которые, по большому счету, не образуют актуальное сосуществование элементов, но выступают имманентными условиями возможности сосуществования. В этом смысле в саму фигуру гетерогенного сосуществования имманентно вписано условие его же возможности (его основание), ведь, как мы пытаемся показать, сосуществование необходимо обладает двумя измерениями — экстенсивным (протяженное со-положение) и интенсивным (воспроизводство своей же собственной негативности). Имманентное условие возможности сосуществования — его негативность в форме неразрешимости, апоретичности, парадоксальности; она не может быть позитивизирована.

²³ Деррида истолковывает деконструкцию относительно неполноты философских систем следующим образом: «В этом случае деконструкция, не будучи анти-системной, является, напротив того (и тем не менее), не только поиском, но и следствием того факта, что система невозможна: регулярно или периодически она выявляет во всякой предполагаемой системе, во всяком самоистолковании системы за счет системы — силу смещения, ограничение тотализации, ограничение движения силлогического синтеза. Деконструкция — это не метод обнаружения того, что системе сопротивляется; она, скорее, заключается, в том, чтобы разметить, прочесть, проинтерпретировать текст: то, что философам обеспечило возможность воздействия на систему, есть не что иное, как определенная дисфункция или «разрегулировка», определенная неспособность системе закрыть». Деррида Ж. Вкус к секрету [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://predanie.clients-cdnnow.ru/download/uploads/ftp/derrida-zhak-jacques/vkus-k-sekretu/zhak-derrida-vkus-k-sekretu.pdf>. С. 8–9. (Дата обращения: 17.03.2025). (Курсив мой — Е. А.).

Гетерогенное сосуществование одновременно нуждается и в месте, и в не-месте — пустоте, негативности — которое является условием возможности самого места как пространства стыковки. Поэтому само сосуществование является внутренне апоретическим. В этом смысле гетерогенное сосуществование, выступая результатом критики господства внешнего основания, имманентизирует в себе свое собственное «основание», то есть свою неразрешимую апоретичность как интенсивное измерение.

Тем самым, опираясь на Деррида и Гаше, мы вправе продемонстрировать, каким образом основание гетерогенного сосуществования — в форме апоретичности — избегает как субверсии, так и инверсии. У апоретичности парадоксальная позиция — это одновременно и основание, и не-основание. В этом смысле основание и не заменяется не-основанием (в результате инверсии), и не отбрасывается напрочь (в результате субверсии). Так, согласно С. Жеребкину, основание в нестабильных онтологиях понимается в терминах негативности — как «смещенное» в смысле Деррида²⁴.

Мы, вслед за Гаше, можем подчеркнуть изоморфизм между философскими решениями Деррида и Э. Лакло именно в моменте деконструкции инстанции основания. Деконструкция основания у Лакло связана с реконфигурацией отношения всеобщего (универсального) и частного. Всеобщее полагается как пустое место, которое служит для само-утверждения частного. Вне связи с частным всеобщее не может существовать. Теперь всеобщее не имеет привилегированного положения, а значит, перестает быть универсальным основанием метафизического толка. Однако понятие всеобщего основания вовсе не подвергается простой субверсии, оно не отбрасывается напрочь. Оно преобразуется.

Критика метафизики, согласно Гаше, легитимизирует структурную неразрешимость²⁵. Теперь апоретичность как «короткое замыкание»

²⁴ Нестабильные онтологии – это концепт О. Мархарта, предполагающий такие онтологические модели, которые базируются на негативности именно в форме неразрешимости, апоретичности. См.: Marchart O. *The Absence at the Heart of Presence: Radical Democracy and the «Ontology of Lack»* // *Radical Democracy between Abundance and Lack* / L. Tønder, L. Thomassen (eds.). — Manchester: Manchester University Press, 2005. — P. 17–30. — ISBN: 978-0-71907-045-7.

Жеребкин, с опорой на Лакло и Муфф, выделяет следующие постулаты нестабильных онтологий: 1) радикальный антиэссенциализм; 2) радикальный плюрализм; 3) принцип контингентности. Жеребкин С. *Нестабильные онтологии в современной философии*. — СПб.: Алетей, 2016. — ISBN: 978-5-91419-917-0. — С. 30.

²⁵ Gasché R. *How empty can empty be?* // *Laclau: A Critical Reader* / S. Critchley, O. Marchart (eds.). — New York: Routledge. — pp. 17–34. — ISBN: 978-0-20371-472-0. — P. 30.

больше не является «эвтаназией разума», но может быть тем, что философия способна переварить и удержать. Основание не исчезает полностью в результате деконструкции, оно лишь теряет свою метафизическую универсальность, реформируя саму фигуру универсальности. Основание может оставаться в качестве «универсального», лишь будучи апоретическим. Деконструкция основания означает не его отбрасывание (субверсию), но имманентное присутствие в основании — не-основания, без которого само основание не могло бы быть предъявлено²⁶. В этом же смысле стратегия «сшивания» основания и не-основания избегает и операции инверсии (переворачивания): основание не меняется местами с не-основанием, поскольку не-основание оказывается изначальным соучастником основания.

Значимым аспектом апоретического основания сосуществования является его *имманентность*. В этом смысле апоретическое основание не может полагаться как внешнее, то есть как инстанция, трансцендентная сосуществованию и определяющая его извне. В этом смысле апоретическое основание, являющееся альтернативой онтологического основания, теряет свои каузальные и линейно-темпоральные характеристики. Если у апоретического основания и остается темпоральная характеристика, то лишь в свете переосмысления (деконструкции) самой темпоральности: это уже не линейная временность, а временность как событийность, становление пространством-временем и становление времени-пространством. Линейная темпоральность, связанная с последовательной каузальностью, предполагает фигуру начала (истока). Следовательно, метафизическое основание полагается именно в качестве начала, внешнего относительно того, что этим началом учреждается и обуславливается. В этом состоит основной пафос онтологической философии по Хайдеггеру и Деррида. Но *différance*, будучи деконструкцией фигуры единого и простого истока, не может быть подобным основанием как началом или истоком. Вот что пишет сам Деррида про *différance* как «начало»: «Различае — это не-полное, не-простое начало, структурированное и различающее начало различий. Само имя «начало» <origine> ему поэтому уже не подходит»²⁷.

То есть *différance* как апоретическое основание если и является «началом», то парадоксального толка. Это изначальность-без-

²⁶ Ibid.

²⁷ Деррида Ж. Различае <Différance> // Поля философии. — М.: Академический проект, 2012. — ISBN: 978-5-8291-1413-8. — С. 34.

изначальности, которая не является трансцендентным началом, но, напротив, выступает его критикой. Мы сталкиваемся с достаточно примечательными следствиями: если у гетерогенного сосуществования может быть основание, то, во-первых, оно должно быть отмечено апоретичностью (слиянием основания и не-основания) и, во-вторых, это основание должно имманентно принадлежать самому сосуществованию как его условие возможности, чтобы избежать метафизического удвоения основывающего и основываемого. Апоретическое основание не отделено от сосуществования ни по времени, ни по сущности. Поэтому наша гипотеза состоит в том, что гетерогенное сосуществование всегда-уже является перформативно обосновывающим самое себя, поскольку его манифестация совпадает с его легитимизацией. В этом смысле право и факт сплавляются.

Суммируем вышесказанное: Деррида открывает новый, пост-критический способ мыслить основание сосуществования: основание не подменяется не-основанием в результате инверсии, основание не аннигилируется в бесосновности в результате субверсии, но основание и не-основание оказываются взаимно конституирующими элементами — элементами, схваченными «одним махом», в их апоретичности, которая, в свою очередь, не может полагаться в качестве универсального основания или начала сосуществования. Эта неразрешимость, будучи конститутивной для гетерогенного сосуществования, не является, однако, оторванной инстанцией легитимации сосуществования. Скорее она экспонирует некую изначальную экономию основания и не-основания, имманентную самому сосуществованию.

Политико-практическое измерение апоретичности: справедливость, прозрачность и грядущая демократия

На наш взгляд, достаточно опрометчиво воспринимать деконструкцию лишь как скептический или критический проект, коими она, безусловно, устойчиво кажется. Следовательно, является ли деконструкция чем-то большим, нежели структурным оператором неразрешимости философской системы? Иными словами, может ли апоретическое основание, выработанное в деконструктивистском проекте, обладать практической (политической) значимостью? И, если это так, то будет ли политико-практическое измерение деконструкции внешним или внутренним относительно самой динамики деконструкции?

Ответ на этот вопрос позволит нам очертить тот путь, коим апоретическое основание сосуществования может легитимировать самое себя перформативным образом.

Сам Деррида в одном из поздних текстов «Сила закона: мистическое основание авторитета» позволяет себе сказать, что деконструкция может быть развернута только на фоне чего-то недеконструируемого²⁸. Например, сама деконструкции не может быть деконструируема по определению. Однако, разделяя право и справедливость, Деррида заявляет, что, в отличие от права (закона), справедливость не поддается деконструкции. Само событие деконструкции и является справедливостью²⁹. Со смыслом этой формулировки нам и предстоит разобраться.

Деррида различает право и справедливость следующим образом. Право необходимо предполагает два критерия: во-первых, регулярность и универсальность закона; во-вторых, фактическую актуализацию права, связанную с возможностью применения «силы», то есть с принуждением (*enforcement*). Справедливость же не может быть определена по этим лекалам права. Справедливость предполагает ускользание от правовой системы и носит, скорее, событийный, даже эсхатологический характер. Согласно К. Шульце, «справедливость у Деррида существует только тогда, когда может случиться что-то, что в качестве события превосходит расчеты, правила, программы»³⁰.

Является ли справедливость, как то, что не поддается деконструкции и даже отождествляется с ней, новой подлинностью или новым основанием, которое возвращает деконструктивистский проект? Важно отметить, что сам разбираемый нами текст посвящен деконструкции закона, и, соответственно, всего набора понятий, связанных с формой законности: легитимация, легитимность, основание, власть, сила, господство. Поэтому, как замечает сам Деррида, понятие законности и его дериваты во многом исчерпывают проблемное поле деконструкции, поскольку деконструкция — это, прежде всего, деконструкция самопровозглашенного господства основания (закона). Деррида демонстрирует, что деконструкция строится по модели деконструкции закона и власти и, более того, всегда предполагает недеконструи-

²⁸ Derrida J. Force of Law: The «Mystical Foundation of Authority» // *Deconstruction and the Possibility of Justice* / D. Cornell, M. Rosenfeld, D. Carlson (eds.). — pp. 3–67. — New York: Routledge, 2016. — ISBN: 978-0415903042. — P. 14–15.

²⁹ Ibid. P. 15.

³⁰ Шульце К. Постметафизическое мышление и переосмысление права разума (справедливость в восприятии Лумана, Хабермаса и Деррида) // *Lex Russica*. — 2015. — №. 2. — С. 16–25. — С. 24.

руемый элемент (относительно деконструкции закона и власти — это справедливость). Послушаем самого Деррида:

(1) Возможность деконструкции права (*droit*), законности, легитимности или легитимации (например) делает деконструкцию возможной. (2) Недеконструируемость справедливости также делает деконструкцию возможной, более того, неотделима от нее. (3) Результат: деконструкция происходит в интервале, отделяющем недоконструируемость справедливости от деконструируемости права (власти, легитимности и т. д.). Она возможна как опыт невозможного, там, где, даже если ее не существует (или еще не существует, или никогда не будет существовать), присутствует справедливость. Везде, где можно заменить, перевести, определить *x* справедливости, следует сказать: деконструкция возможна как невозможное, в той мере (там), где есть (недеконструируемый) *x*, следовательно, в той мере (там), где есть (недеконструируемое)³¹.

То есть деконструкция проявляется именно в напряжении, даже в колебании, между деконструируемым основанием (предельным законом) и недеконструируемым элементом (справедливостью).

Тем самым деконструкция и оказывается тем, что сохраняет структурную неразрешимость. И то, каким образом Деррида экспонирует неразрешимость (апоретичность) в тексте «Сила закона», может удостоверить нас, что неразрешимость не заканчивается на капитуляции (подобно «эвтаназии разума» Канта), но, действительно, может выступать основанием для гетерогенного сосуществования. Итак, неразрешимое предполагает не просто бесконечное колебание между одинаково императивными и неотменяемыми полюсами (с одной стороны, универсальности и, с другой — гетерогенной единичности, которая не может быть экземплифицирована или подведена под расхожий пример). Неразрешимость (апория) — это именно что *опыт невозможного решения*, то есть решения, которое идет в обход всем существующим правилам и законам и поэтому не может быть определено согласно их мерам: «Решение, которое не прошло через испытание неразрешимым, не было бы свободным решением, оно было бы лишь запрограммированным применением или развертыванием исчислимого процесса»³². В целом, любое решение пребывает в двойственности: оно может либо быть редуцировано к принятым нормам

³¹ Derrida J. Force of Law: The «Mystical Foundation of Authority» // Deconstruction and the Possibility of Justice / D. Cornell, M. Rosenfeld, D. Carlson (eds.). — pp. 3–67. — New York: Routledge, 2016. — ISBN: 978-0415903042. — P. 15. (Перевод мой — Е. А.).

и правилам (основаниям), либо быть осмыслено как неразрешимое, то есть не укладывающееся в паттерны правил. Во втором случае решение манифестирует в себе неустранимый «призрак» неразрешимости, апоретичности. Но только в этом случае решение может быть названо справедливым³³.

Опираясь на фигуру «призрака», мы можем определить специфический режим «(не-)существования» неразрешимости, то есть того, что мы называем апоретическим основанием сосуществования. В тексте «Призраки Маркса» Деррида эксплицитно вводит концепт призрака, характеризуя его во многом апофатически: он не является ни субстанцией, ни сущностью, ни существованием³⁴. Призрак никогда не может быть актуально присутствующим. Однако он не является и чистым отсутствием. Скорее, он представляет собой некий неразрешимый интервал между присутствием и отсутствием. Фигура призрака у Деррида — это, как замечает П. Ханова, не просто эпитет или метафора, но инструмент, который решает определенную задачу³⁵. И, на наш взгляд, эта задача состоит как раз таки в том, чтобы зафиксировать специфический апоретический модус «пребывания». Пребывания того, что находится одновременной вне присутствия, и, однако же, полностью определяет присутствие. Причем важно воздерживаться от гипостазирования призрачности: призрачность существует лишь как имманентные присутствию избыток/нехватка, которые могут определяться только из самого присутствия, будучи, с другой стороны, конститутивными для это-

³² Ibid. P. 24. (Перевод мой — Е. А.).

³³ Вот что пишет Деррида: «По-видимому, нет такого момента, когда решение можно было бы назвать актуально и полностью справедливым: либо оно еще не принято согласно правилу, и ничто не позволяет нам назвать его справедливым, либо оно уже следовало правилу — воспринятому, подтвержденному, сохраненному или заново изобретенному, — которое, в свою очередь, ничем не гарантировано абсолютно; и, более того, если бы оно было гарантировано, решение свелось бы к расчету, и мы не могли бы назвать его справедливым. Вот почему испытание неразрешимым, через которое, как я только что сказал, должно пройти любое решение, достойное этого имени, никогда не остается позади или пройденным, это не преодоленный или снятый (aufgehoben) момент в решении. Неразрешимое остается уловленным, застрявшим, по крайней мере как призрак — но призрак существенный — в каждом решении, в каждом событии решения. Его призрачность деконструирует изнутри любую уверенность в присутствии, любую несомненность или любую предполагаемую критериологию, которые могли бы уверить нас в справедливости решения, в истинности самого события решения» (Ibid. P. 24–25. (Перевод мой, курсив мой — Е. А.).

³⁴ Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал. — М.: Logos-altera, Ecce homo, 2006. — ISBN: 5-98378-010-7. — С. 9.

³⁵ Ханова П. А. Фигура призрака: Мейясу и Деррида // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. — 2017. — №. 3. — С. 19–34. — С. 21.

го присутствия. И, согласно Деррида, категория призрака не может быть редуцирована. Она необходима, поскольку делает возможными «и онтологию, и теологию, и позитивную или негативную онто-теологию»³⁶.

Таким образом, фигура призрака позволяет охарактеризовать ускользящий статус апоретического основания сосуществования. Во-первых, призрачность не является трансцендентной, внешней инстанцией относительно какого-либо наличия: она имманентна этому наличию и может быть дана как внутренне присущие нехватка/избыток этого наличия. Во-вторых, призрачность выступает в качестве условия возможности наличия, однако это условие возможности не предполагает трансценденталистского удвоения на обуславливающее и обусловленное³⁷. Это условие возможности сосуществования вписано в само сосуществование в форме апоретичности этого сосуществования.

Иными словами, фигура призрака является тем, что взывает к справедливости, к некому справедливому воздаянию. Однако эта справедливость не может быть положена в качестве позитивного основания. Как замечает З. Дайрек, опыт справедливости у Деррида всегда подразумевает бесконечную дизъюнкцию и даже диссоциацию³⁸. То есть справедливости нет без разрыва, разделения и перманентной связи с бесконечно смещенной инаковостью иного. Справедливость предполагает испытание системы на прочность путем предъявления того, что несовместимо ни с одной конъюнктурой этой системы.

Причем сам Деррида настаивает, что призрачность, которую мы определили как апоретическое основание, является необходимой для самого сосуществования: «Не существует совместного-бытия с другим, не существует *socius*'а без этого совместного — с-там, делающе-

³⁶ Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал. — М.: Logos-altera, Ecce homo, 2006. — ISBN: 5-98378-010-7. — С. 79.

³⁷ Трансценденталистским удвоением мы называем усмотрение априорных условий возможности, требующее свершения метаноии, «смещения взгляда» с обусловленного на условие. Но является ли *différance* таким условием возможности? Скорее его работа может быть охарактеризована как «условие не-возможности». *Différance* функционирует как след, стирающий самое себя. Это вовсе не структура, поддающаяся позитивной фиксации. Однако, на наш взгляд, базовый жест специфического трансцендентализма Деррида — трансцендентализма без удвоения — может быть выражен фигурой «всегда-уже», обозначающей абсолютное «призрачное» предшествование.

³⁸ Direk Z. Law, Justice, and Politics: Derrida on Deconstruction and Democracy to Come. // CR: The New Centennial Review. — 2014. — 14 (2) — pp. 111–126. — <https://doi.org/10.14321/crnwcentrevi.14.2.0111>. — P. 125.

го совместное-бытие, бытие-с еще более загадочным, чем обычно. И это совместное-бытие с призраками окажется, помимо прочего, некой политикой памяти, наследования и отношения поколений»³⁹. Причем имманентно вписанная призрачность как основание сосуществования предполагает реконфигурацию самой временности этого сосуществования. Апоретическое основание сосуществования выступает драйвером не-совпадения наличного сосуществования с самим собой (его не-своевременность)⁴⁰, удерживая и воспроизводя одновременно и его избыточность, и его нехватку. Таким образом, апоретическое основание сосуществования предполагает перманентный разлад самоидентификации актуального сосуществования, освобождая сосуществование от привязки к настоящему. Время апоретического сосуществования — это, скорее, время неопределенного будущего, которое, возможно, никогда не наступит.

То есть сосуществование, которое обусловлено имманентной неразрешимостью, никогда не совпадает с самим собой, а значит, не может закрепиться в актуальном настоящем. Поэтому модус этого сосуществования, скорее, не актуальный, а виртуальный⁴¹. Постоянная неадекватность сосуществования самому себе, то есть невозможность закрепиться в форме тотальности, обуславливает, однако, структурную открытость (разомкнутость) сосуществования — открытость грядущей справедливости, которую обеспечивает деконструкция⁴². Более того, само сосуществование оказывается обосновано этой призрачной справедливостью. Таким образом, сосуществование, основанное на имманентной неразрешимости, может быть осмыслено только в модусе невозможного грядущего.

Опять же, важно воздержаться от позитивизации этой грядущей справедливости или грядущего сосуществования как отложенного присутствия, которое якобы должно сбыться. Иными словами, акцент должен ставиться не на присутствии, а именно на его откладывании.

³⁹ Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал. — М.: Logos-altera, Ecce homo, 2006. — ISBN: 5-98378-010-7. — С. 9.

⁴⁰ Там же. С. 10.

⁴¹ В данном понимании модус виртуального вполне совпадает с делезианским определением виртуального как не-актуального реального, делающего актуализацию возможной.

⁴² Деррида пишет про темпоральный режим призрака следующее: «Обращенный в будущее, уходящий в будущее, он в то же время возникает из него, он приходит из будущего. Следовательно, он должен превосходить любое присутствие — любую форму непосредственного самосознания. По крайней мере, само присутствие становится возможным лишь благодаря ему и привносимому им движению разлада, распада или несоразмерности: оно возникает из неадекватности присутствия самому себе». (Там же).

Как раз таки осуществление грядущего сосуществования не может быть гарантировано, поскольку гарантия обеспечивается законами и правилами, которые подвергаются деконструкции. Таким образом, темпоральный режим сосуществования — это бесконечное запаздывание или бесконечное откладывание. Словом, несвоевременность.

Однако может ли грядущее сосуществование вообще сбыться? Ответ на этот вопрос, в строгом смысле, не может быть дан. Однако сам горизонт ожидания события сосуществования возможно помыслить с помощью концепта *грядущей демократии* Деррида.

А. Фекондо замечает, что «демократия для Деррида — это не один из способов заниматься политикой. Это вовсе не политический проект в строгом смысле слова. Но описывать движение демократии — значит двигаться к тому, что делает возможным само грядущее сосуществование»⁴³. Демократия для Деррида — это не актуальный политический режим, но, скорее, понятие, функционирующее через внутреннюю апорию, конституирующую его⁴⁴.

В важном для нас тексте «Разбойники» Деррида позиционирует демократию как то, что никогда не может быть тождественно себе исходя из самого своего понятия:

У демократии отсутствует собственный смысл, сам смысл того же самого (*ipse, metipse, metipsissimus, meisme*, самый), самость, тождество, собственная тождество самости. Демократия и сам идеал демократии определяются посредством этого отсутствия собственного и того же самого. Таким образом, она определяется только оборотами, турами, риторическими тропами и тропизмом⁴⁵.

Реализация демократии никогда не совпадает с демократическим идеалом: так, например, принцип большинства, апеллирующий к равенству, предполагает в то же время исключение меньшинства, что, в свою очередь, противоречит принципу равенства⁴⁶.

Фатальное несовпадение демократии с самой собой Деррида описывает, прибегая к метафоре *ауто-иммунности*. Изначально механизм

⁴³ Фекондо А. Обоснование этики у Жака Деррида: дисс. канд. филос. наук: 09.00.03 / А. Фекондо. — Новосибирск, 2019. — С. 212.

⁴⁴ Подобным образом функционирует и понятие «фармакон» у Деррида — одновременно и лекарство, и яд. Как «демократия», так и «фармакон» являются ауто-иммунными понятиями. См.: Деррида Ж. Фармация Платона // Диссеминация. — Екатеринбург: У-Фактория, 2007. — 608 с. — ISBN: 978-5-9757-0079-7.

⁴⁵ Деррида Ж. Разбойники [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/razb.php (Дата обращения: 08.04.2025).

ауто-иммунности предполагает обезвреживание «чужого», которое находится не снаружи, а изнутри — «чужого», которое всегда-уже вписано внутри «своего». Стоит остановиться на проблеме различия иммунности в понимании Гегеля и Деррида, которую тематизирует П. Боянич. Механизм иммунности Гегеля, согласно Бояничу, работает по принципу «гомеопатии». Гомеопатия обнажает, что организм изначально заключает в себе некий неорганический элемент — внутреннего «другого». Этот внутренний «другой» является проекцией внешнего «другого», который не может быть полностью ассимилирован. У Гегеля внешнее аналогично, но не идентично внутреннему. Вот почему оно является другим, который добавляется к организму (тотальности) по аналогии с неорганическим элементом, уже существующим в организме. Поэтому другой или враг — лишь внутренняя функция тождественной тотальности, а потому они виртуальны⁴⁷. В данном случае иммунная система в рамках диалектики Гегеля направлена именно на обеспечение тотальности через предопределение и нейтрализацию иного уже внутри этой тотальности.

Однако ауто-иммунность в деконструкции Деррида работает иначе. Посредством этой метафоры вскрывается, скорее, апоретический характер любой тотальности. То есть иное уже не клеймится как «враг» и не подвергается нейтрализации ради утверждения тотальности. У Деррида ауто-иммунная система — это часть тотальности, которая поддерживает ее целое, но, с другой стороны, она является и той частью, в которой другой признается именно *в качестве другого*⁴⁸. Тема несводимости и неумолимости другого у Деррида — это очевидное влияние Левинаса. И уникальность демократии как ауто-иммунного, апоретического образования как раз и состоит в том, что в рамках нее происходит не только уравнивание тождественного и иного, но и, более того, утверждение неразрешимости самой их оппозиции. В этом

⁴⁶ Это может быть одной из апорий, внутренне присущих демократии: апория, связанная с большинством и меньшинством. Деррида описывает ее так: «сила *demos*'а, сила демократии требует, во имя всеобщего равенства, представлять не только наибольшую силу наибольшего количества, большинства (*majorite*) граждан, признанных совершеннолетними (*majeurs*), но также слабость слабых, несовершеннолетних (*mineurs*), меньшинств и бедняков, всех тех в мире, кто, испытывая страдания, призывает к непрерывному легитимному расширению тех прав, которые называют правами человека. Таким образом, избирательный закон всегда одновременно и более и менее демократичен, чем любой другой; это — сила силы, слабость силы и сила слабости; это означает, что демократия защищается и поддерживает саму себя, ограничивая себя и угрожая себе самой». Там же.

⁴⁷ Боянич П. *Насилие и мессианизм*. — Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2018. — ISBN: 978-5-7584-0227-6. — С. 37–38.

⁴⁸ Там же. С. 50.

смысле демократия всегда является «самоубийственной». Однако Деррида настаивает, что ауто-иммунность демократии не исчерпывается лишь ее коротким замыканием, ее неразрешимостью. Неразрешимость демократии — это не только приостановка, но и, напротив, побуждение к событию справедливости, то есть установление безусловной открытости другому⁴⁹.

Поэтому демократия всегда требует больше, чем одну, логику. В этом смысле демократия как апоретическое образование работает сразу в двух регистрах: во-первых, в регистре абсолютного «гостеприимства» (открытости другому) и, во-вторых, в регистре исключения другого ради утверждения самой себя. А потому демократия всегда заканчивается «коротким замыканием». В рамках реализации демократии другой (иное) так или иначе подвергается нейтрализации, а поэтому «чистая» демократия перманентно откладывается. Стоит сделать вывод, что демократия только и может пребывать в этом откладывании в качестве интервала между исключением иного и его безусловным принятием. В этом смысле демократия может функционировать только в модусе «грядущей» демократии. Однако, как мы уже замечали, модус «грядущего» вовсе не дает гарантии реализации демократии в будущем. В данном случае «будущее» полагается в смысле неопределенного/неопределимого будущего, которое утверждается через механизм перманентного откладывания⁵⁰.

Опять же, подчеркнем *двойной смысл* (или же двойную артикуляцию) демократии, поскольку она значима для обоснования позитив-

⁴⁹ Деррида пишет: «Я мог бы без труда вписать здесь категорию ауто-иммунитета в ряд высказываний более древних или современных, касающихся double bind и апории, но я воздержусь от этого в целях экономии времени. И хотя апория, double bind и ауто-иммунный процесс не являются просто синонимами, они имеют в качестве общего и в качестве полномочия нечто большее, чем внутреннее противоречие, чем неразрешимость, — а именно все они содержат в качестве общего антиномию внутреннего-внешнего, не имеющую диалектического разрешения, которая угрожает параличом и призывает к событию решения, прерывающего демократию». См: Деррида Ж. Разбойники [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/razb.php (Дата обращения: 08.04.2025). (Курсив мой — Е. А.).

⁵⁰ Жеребкин пишет по этому поводу следующее: «Парадоксом механизма откладывания как характеристики демократии оказывается очередное указание на ее функционирование в форме double bind, «двойной связи» — с одной стороны, в качестве «грядущей», с другой стороны, модус «грядущего» возможен только в той мере, в какой он одновременно является модусом «откладывания». Действительно, в таком случае невозможно не согласиться с Деррида, что «грядущая» демократия является апоретическим «понятием без понятия», которое способно фиксировать логика различия. Жеребкин С. Нестабильные онтологии в современной философии. — СПб.: Алетейя, 2016. — ISBN: 978-5-91419-917-0. — С. 239.

ной программы деконструкции. С одной стороны, демократия является внутренне апоретической, поскольку ей необходимо отсылать (исключать) другого за свои пределы, чтобы утвердиться. Однако Деррида использует омонимию слова «отсылать»: «отсылать кого-то» и «отсылать к кому-то». И поэтому, с другой стороны, отсылание значит еще и отсылание к другому. И эти два смысла отсылания, на наш взгляд, оказываются нераздельными⁵¹.

Другой не может быть дан мне актуально, сосуществование с присутствующим другим невозможно. Однако, вынужденно исключая другого, отсылая и откладывая его, я тем самым и манифестирую его *парусию*⁵², поскольку другой возможен лишь в режиме перманентного откладывания, в горизонте невозможного будущего.

Таким образом, концепты неразрешимости, справедливости, прозрачности и грядущей демократии, на наш взгляд, складываются в один понятийный ряд и подразумевают одну и ту же динамику — динамику резонанса, колебания, которую задает апоретичность. Парадоксальным образом сама невозможность обретения предельного основания сосуществования становится возможностью новой формы основания, которую мы назвали апоретическим основанием. Важно то, что это основание не может быть ни абсолютизировано, ни

⁵¹ Деррида скажет: «Если вам угодно, демократия как начало отсылания отсылает к различанию. Но не только к различанию как к отсрочке и отворачиванию, сворачиванию с пути, откладыванию в экономике самости. Но поскольку эта вещь в ее различании маркирована одним и тем же словом, речь также и в то же самое время идет о различании как отсылании к другому, то есть как о неоспоримом опыте — я подчеркиваю: неоспоримом — инаковости другого, разнородности, единичности, не-тожести, отличия, асимметрии, гетерономии». Деррида Ж. Разбойники [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/razb.php (Дата обращения: 08.04.2025).

⁵² На наш взгляд, христианско-богословский термин «парусия» достаточно удачен для выражения статуса и режима пребывания другого в рамках деконструктивистского проекта. У этого термина также может быть двойное значение. С одной стороны, парусия обозначает незримое «присутствие» Бога; с другой — пришествие Бога в конце времен, то есть парусия приобретает эсхатологический смысл. И в контексте концепта мессианства без мессии Деррида эти два смысла парусии другого вовсе не противоречат друг другу, а, напротив, сплаваются. «Значения исхода, архе, телоса, эсхатона и т. д. всегда имели в виду присутствие — усию, парусию и т. п.» (Деррида Ж. Письмо и различие. — СПб.: Академический проект, 2000. — ISBN: 5-8291-0088-6. — С. 384). Парусия другого означает, с одной стороны, его незримое присутствие, но, с другой — это незримое присутствие возможно лишь в модусе эсхатологического горизонта: другой может присутствовать, но лишь как грядущий другой. Деррида пишет так: «мессианская открытость тому, что грядет, т. е. событию, какого мы не можем ожидать как таковое, а, следовательно, заранее распознавать — открытость событию как открытость чужаку, тому или той, для кого следует всегда оставлять пустое место, помня об обещании — это место и есть место прозрачности». Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал. — М.: Logos-altera, Ecce homo, 2006. — ISBN: 5-98378-010-7. — С. 97.

позитивизировано. Оно имманентно вписано в любые тотальности, утверждая как их невозможность, так и их открытость радикально иному. Это радикально иное имманентизируется именно в качестве иного, то есть оно не снимается в тотальности, наоборот, оставаясь извечным фактором ее несовпадения с самой собой.

Для нас концепт демократии Деррида выступает попыткой осмысления возможности гетерогенного сосуществования. Идеал подлинной демократии — это событие справедливости, справедливого (гетерогенного) сосуществования. Однако это событие возможно лишь как виртуальное, то есть вписанное в горизонт неопределенного/неопределимого грядущего. В этом смысле гетерогенное сосуществование полагается вовсе не как недостижимая утопия, но как *структурно необходимая утопия*, исходящая из апоретического устройства любой тотальности и, в частности, демократии как тотальности, которая оспаривает саму себя. Именно в этом смысле апоретичность выступает основанием гетерогенного сосуществования.

Заслуга Деррида для нас состоит в том, что он сумел обрести новую — альтернативную — форму основания, которая избегает метафизических импликаций, таких как господство, абсолютность, изначальность. Но в то же время Деррида не впадает в «хаос» онтологической ан-архии, в которой царствует безосновность. Изящество деконструкции состоит в балансировании между инверсией и субверсией, между замещением и подрывом.

Библиография

1. Zlomislić M. Jacques Derrida's aporetic ethics. — Lanham: Lexington Books, 2007. — 392 p. — ISBN: 978-0739112182.
2. Rekret P. The Aporia and the Problem // Derrida and Foucault: Philosophy, politics, and polemics. — London, New York: Rowman & Littlefield, 2017. — P. 189–206. — ISBN: 978-1786603456.
3. Horwitz N. Derrida and the aporia of the political, or the theologico-political dimension of deconstruction // Research in Phenomenology. — 32 (1). — 2002. — pp. 156–176. — <https://doi.org/10.1163/15691640260490610>.
4. Fritsch M. Deconstructive aporias: quasi-transcendental and normative // Continental Philosophy Review. — Vol. 44. — 2011. — pp. 439–468. — <https://doi.org/10.1007/s11007-011-9200-y>.
5. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — СПб : Наука, 2015. — 443

с. — ISBN: 978-5-02-038382-2.

6. Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века / С. Л. Фокин (состав.). — СПб.: Мифрил, 1994. — VI + 346 с. — С. 133–174. — ISBN: 5-86457-008-7.

7. Gasché R. The tain of the mirror: Derrida and the philosophy of reflection. — Harvard: Harvard University Press, 1986. — 348 p. — ISBN: 978-0674867017.

8. Адорно Т. В. Негативная диалектика. — М.: Академический проект, 2011. — 538 с. — ISBN: 978-5-8291-1322-8.

9. Bennett J. Vibrant matter: A political ecology of things. — Durham, London: Duke university press, 2010. — 200 p. — ISBN: 978-0822346333.

10. Адорно Т. В. Жаргон подлинности. О немецкой идеологии — М.: «Канон» РООИ «Реабилитация». — 2011. — 192 с. — ISBN: 978-5-88373-263-1.

11. Newman S. Derrida's deconstruction of authority / S. Newman // Power and Politics in Poststructuralist Thought: New theories of the political. — New York: Routledge, 2009. — 192 p. — ISBN: 978-0415499767.

12. Деррида Ж. Шпоры. Стили Ницше // Философские науки. — 1991. — № 2. — С. 118–142.

13. Деррида Ж. О грамматологии. — М.: Ad Marginem, 2000. — 512 с. — ISBN: 5-93321-017-4.

14. Деррида Ж. Вкус к секрету [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://predanie.clients-cdnnow.ru/download/uploads/ftp/derrida-zhak-jacques/vkus-k-sekretu/zhak-derrida-vkus-k-sekretu.pdf>. (Дата обращения: 17.03.2025).

15. Marchart O. The Absence at the Heart of Presence: Radical Democracy and the «Ontology of Lack» // Radical Democracy between Abundance and Lack / L. Tønner, L. Thomassen (eds.). — Manchester: Manchester University Press, 2005. — P. 17–30. — ISBN: 978-0-71907-045-7.

16. Жеребкин С. Нестабильные онтологии в современной философии. — СПб.: Алетейя, 2016. — 350 с. — ISBN: 978-5-91419-917-0.

17. Gasché R. How empty can empty be? // Laclau: A Critical Reader / S. Critchley, O. Marchart (eds.). — New York: Routledge. — pp. 17–34. — ISBN: 978-0-20371-472-0.

18. Деррида Ж. Различае <Différance> // Поля философии. — М.: Академический проект, 2012. — 376 с. — ISBN: 978-5-8291-1413-8.

19. Derrida J. Force of Law: The «Mystical Foundation of Authority» //

Deconstruction and the Possibility of Justice / D. Cornell, M. Rosenfeld, D. Carlson (eds.). — pp. 3–67. — New York: Routledge, 2016. — ISBN: 978-0415903042.

20. Шульце К. Постметафизическое мышление и переосмысление права разума (справедливость в восприятии Лумана, Хабермаса и Деррида) // *Lex Russica*. — 2015. — № 2. — С. 16–25.

21. Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал. — М.: Logos-altera, Esse homo, 2006. — 256 с. — ISBN: 5-98378-010-7.

22. Ханова П. А. Фигура призрака: Мейясу и Деррида // *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия*. — 2017. — № 3. — С. 19–34.

23. Direk Z. Law, Justice, and Politics: Derrida on Deconstruction and Democracy to Come. // *CR: The New Centennial Review*. — 2014. — 14 (2) — pp. 111–126. — <https://doi.org/10.14321/crnnewcentrevi.14.2.0111>.

24. Феконод А. Обоснование этики у Жака Деррида: дисс. канд. филос. наук: 09.00.03 / А. Феконод. — Новосибирск, 2019. — 266 с.

25. Деррида Ж. Фармация Платона // *Диссеминация*. — Екатеринбург: У-Фактория, 2007. — 608 с. — ISBN: 978-5-9757-0079-7.

26. Деррида Ж. Разбойники [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/razb.php (Дата обращения: 08.04.2025).

27. Боянич П. Насилие и мессианизм. — Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2018. — 224 с. — ISBN: 978-5-7584-0227-6.

28. Деррида Ж. Письмо и различие. — СПб.: Академический проект, 2000. — 495 с. — ISBN: 5-8291-0088-6.

Anarchy or Aporia? The Aporetic Ground of Coexistence in Derrida's Deconstruction Project

Egor Evgenievich Alimov — Master, Department of ontology and theory of knowledge, faculty of philosophy, Lomonosov Moscow State University. 119991, Russia, Moscow, Leninskiye Gory 1. E-mail: ma0m4o1968@gmail.com

ORCID: 0009-0009-7742-952X

Keywords: ground, groundlessness, inversion, subversion, Derrida, aporeticity, undecidability, differance, coexistence, democracy to come

The critique of the dominance of the metaphysical ground, at first approximation, can be realized within the framework of two obvious strategies — the strategy of inversion and the strategy of subversion. Both of these strategies, however, do not fully achieve their purpose, implicitly preserving and affirming the hierarchical structure of binary oppositions. Inversion involves inverting the positions of ground and non-ground (the identical and the other), assuming as ground something that has been oppressed. Subversion involves the breakdown of the oppositional structure itself and the unfolding of ontological an-archy supposedly on the other side of metaphysical limitations. However, the conceptualization of ontological an-archy, groundlessness, or absolute emancipation remains inscribed in the same horizon of imagination, which is initially set and limited by the dominant discourse of grounding. Derrida's deconstructivist project suggests an alternative way of both criticizing the domination of the ground and acquiring a new form of grounding. The new form of ground must avoid both metaphysical implications and the defects of the strategies of inversion and subversion. We call this form of ground - aporetic ground. The aporetic ground doesn't provide a privileged form of presence or coexistence, but holds the permanent displacement and undecidability of the instances of ground and non-ground in relation to each other. Therefore, it doesn't presuppose a dualization into grounding and grounded, which is ontotheological in nature. On the contrary, the aporetic ground appears as an immanent condition of the (non-)possibility of heterogeneous coexistence,

inscribed in the latter. However, the main hypothesis is that the aporetic ground doesn't lead only to a «short-circuit» or mutual neutralization of the ground and non-ground, the identical and the other. The aporetic ground proves to be effective in the moment of its very undecidability: undecidability becomes a necessary condition for justice and the democracy to come. Derrida's democracy to come, as a prototype of heterogeneous coexistence, is an internally aporetic auto-immune concept, within which there is an endless oscillation between in-co-possible demands — the affirmation of democracy itself as totality and the affirmation of absolute openness to the other. This is why democracy exists only in the horizon of an indefinite/indefinable future.

References

1. Zlomislić M. Jacques Derrida's aporetic ethics. — Lanham: Lexington Books, 2007. — 392 p. — ISBN: 978-0739112182.

2. Rekret P. The Aporia and the Problem // Derrida and Foucault: Philosophy, politics, and polemics. — London, New York: Rowman & Littlefield, 2017. — P. 189–206. — ISBN: 978-1786603456.

3. Horwitz N. Derrida and the aporia of the political, or the theologico-political dimension of deconstruction // Research in Phenomenology. — 32 (1). — 2002. — pp. 156–176. — <https://doi.org/10.1163/15691640260490610>.

4. Fritsch M. Deconstructive aporias: quasi-transcendental and normative // Continental Philosophy Review. — Vol. 44. — 2011. — pp. 439–468. — <https://doi.org/10.1007/s11007-011-9200-y>.

5. Hegel G. W. F. Fenomenologiya dukha [Phenomenology of Spirit]. — Saint Petersburg: Nauka, 2015. — 443 p. — ISBN: 978-5-02-038382-2. (In Russian).

6. Derrida J. Nevozderzhannoe gegelyanstvo [Unrestrained Hegelianism] // Tanatografiya erosa. Zhorzh Batay i frantsuzskaya mysl' serediny XX veka [Thanatography of Eros: Georges Bataille and French Thought of the Mid-20th Century] / S. L. Fokin (ed.). — Saint Petersburg: Mifril, 1994. — vi + 346 p. — pp. 133–174. — ISBN: 5-86457-008-7. (In Russian).

7. Gasché R. The tain of the mirror: Derrida and the philosophy of reflection. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986. — 348 p. — ISBN: 978-0674867017.

8. Adorno T. W. Negativnaya dialektika [Negative Dialectics]. — Moscow: Akademicheskiiy proekt, 2011. — 538 p. — ISBN: 978-5-8291-1322-8. (In Russian).

9. Bennett J. *Vibrant matter: A political ecology of things*. — Durham, NC: Duke University Press, 2010. — 200 p. — ISBN: 978-0822346333.
10. Adorno T. W. Zhargon podlinnosti [The jargon of authenticity]. — Moscow: «Kanon» ROOI «Reabilitatsiya», 2011. — 192 p. — ISBN: 978-5-88373-263-1. (In Russian).
11. Newman S. Derrida's deconstruction of authority / S. Newman // *Power and Politics in Poststructuralist Thought: New theories of the political*. — New York: Routledge, 2009. — 192 p. — ISBN: 978-0415499767.
12. Derrida J. Shpory. Stili Nitshe [Spurs: Nietzsche's Styles] // *Filosofskie nauki*. — 1991. — No. 2. — pp. 118–142. (In Russian).
13. Derrida J. O grammatologii [Of Grammatology]. — Moscow: Ad Marginem, 2000. — 512 p. — ISBN: 5-93321-017-4. (In Russian).
14. Derrida J. Vkus k sekretu [A Taste for the Secret] [Web resource]. — Available at: <https://predanie.clients-cdnnow.ru/download/uploads/ftp/derrida-zhak-jacques/vkus-k-sekretu/zhak-derrida-vkus-k-sekretu.pdf>. (Accessed: 17.03.2025). (In Russian).
15. Marchart O. *The Absence at the Heart of Presence: Radical Democracy and the «Ontology of Lack»* // *Radical Democracy between Abundance and Lack* / L. Tønder, L. Thomassen (eds.). — Manchester: Manchester University Press, 2005. — pp. 17–30. — ISBN: 978-0-71907-045-7.
16. Zherebkin S. Nestabil'nye ontologii v sovremennoy filosofii [Unstable Ontologies in Contemporary Philosophy]. — Saint Petersburg: Aleteyya, 2016. — 350 p. — ISBN: 978-5-91419-917-0. (In Russian).
17. Gasché R. How empty can empty be? // *Laclau: A Critical Reader* / S. Critchley, O. Marchart (eds.). — New York: Routledge, 2004. — pp. 17–34. — ISBN: 978-0-20371-472-0.
18. Derrida J. Razlichie <Différance> [Différance] // *Polya filosofii* [Margins of Philosophy]. — Moscow: Akademicheskii proekt, 2012. — 376 p. — ISBN: 978-5-8291-1413-8. (In Russian).
19. Derrida J. *Force of Law: The «Mystical Foundation of Authority»* // *Deconstruction and the Possibility of Justice* / D. Cornell, M. Rosenfeld, D. Carlson (eds.). — New York: Routledge, 2016. — pp. 3–67. — ISBN: 978-0415903042.
20. Shul'tse K. Postmetafizicheskoe myshlenie i pereosmyslenie prava razuma (spravedlivost' v vospriyatii Lumana, Khabermasa i Derridy) [Postmetaphysical Thinking and the Reconsideration of the Law of Reason (Justice in the Perception of Luhmann, Habermas, and Derrida)] // *Lex Russica*. — 2015. — No. 2. — pp. 16–25. (In Russian).
21. Derrida J. Prizraki Marksa. Gosudarstvo dolga, rabota skorbi i novyy

internatsional [Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International]. — Moscow: Logos-altera, Ecce homo, 2006. — 256 p. — ISBN: 5-98378-010-7. (In Russian).

22. Khanova P. A. Figura prizraka: Meyyasu i Derrida [The Figure of the Specter: Meillassoux and Derrida] // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya. — 2017. — No. 3. — pp. 19–34. (In Russian).

23. Direk Z. Law, Justice, and Politics: Derrida on Deconstruction and Democracy to Come. // CR: The New Centennial Review. — 2014. — 14 (2). — pp. 111–126. — <https://doi.org/10.14321/crnewcentrevi.14.2.0111>.

24. Fekondo A. Obosnovanie etiki u Zhaka Derridy [Justification of Ethics in Jacques Derrida]: Candidate of Philosophical Sciences Dissertation: 09.00.03 / A. Fekondo. — Novosibirsk, 2019. — 266 p. (In Russian).

25. Derrida J. Farmatsiya Platona [Plato's Pharmacy] // Disseminatsiya [Dissemination]. — Yekaterinburg: U-Faktoriya, 2007. — 608 p. — ISBN: 978-5-9757-0079-7. (In Russian).

26. Derrida J. Razboyniki [Rogues] [Web resource]. — Available at: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/razb.php. (Accessed: 08.04.2025). (In Russian).

27. Boyanich P. Nasilie i messianizm [Violence and Messianism]. — Yekaterinburg: Kabinetnyy uchenyy, 2018. — 224 p. — ISBN: 978-5-7584-0227-6. (In Russian).

28. Derrida J. Pis'mo i razlichie [Writing and Difference]. — Saint Petersburg: Akademicheskiy proekt, 2000. — 495 p. — ISBN: 5-8291-0088-6. (In Russian).

Против двойного онтологического шантажа: материалистическая диалектика между деконструкцией и спекулятивным реализмом¹

Антон Сюткин — старший преподаватель, Европейский университет в Санкт-Петербурге; научный сотрудник, Лаборатория критической теории культуры, НИУ ВШЭ. 191187, Российская Федерация, Санкт-Петербург, Гагаринская ул., д. 6/1. E-mail: asyutkin@eu.spb.ru

ORCID: 0000-0002-5335-7973

Ключевые слова: материалистическая диалектика, Ален Бадью, корреляционизм, спекулятивный реализм, Абсолют, конечное сущее, имманентные истины

Статья посвящена трансформации материалистической диалектики в современной философии. Автор полагает, что структура современного философского пространства задается основным конфликтом между метафизиками и герменевтами, спекулятивными реалистами и деконструкторами, метафизиками конечности и новыми философами Абсолюта. Проблема данного конфликта заключается в том, что обе стороны противостояния настаивают на несовместимости Абсолюта и конечного сущего: первые требуют редукции конечного сущего во имя Абсолюта, а вторые — редукции Абсолюта во имя конечного сущего. Автор связывает надежды на выход из этого онтологического тупика с материалистической диалектикой, развиваемой Аленом Бадью. Дело в том, что материалистическая диалектика Бадью в теории имманентных истин позволяет обнаружить абсолютное содержание в самом конечном сущем. Таким образом, намечается путь преодоления корреляционизма, избегающий метафизических соблазнов спекулятивного реализма.

¹ Словосочетание «двойной шантаж» мы используем в том же смысле, что и Славой Жижек. См., например, название книги: Žižek S. *Against the Double Blackmail: Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbours*. — New York: Penguin Press, 2017. — ISBN: 978-0241278840.

В САМОМ НАЧАЛЕ XXI ВЕКА СЛОВСОЧЕТАНИЕ «материалистическая диалектика» возвращается в совершенно неожиданной форме. Будучи изначально философской теорией марксизма, материалистическая диалектика сегодня, во многом благодаря усилиям Алена Бадью, превращается в теорию имманентных истин. Однако для того, чтобы понять произошедшую метаморфозу, нам необходимо рассмотреть, в каких обстоятельствах происходит это странное возвращение материалистической диалектики. Посмотрев на ситуацию в современной философии с высоты птичьего полета, мы увидим конфликт двух больших теоретических партий, занимающих прямо противоположные позиции. Им можно давать совершенно разные имена, но суть конфликта при этом сохраняется: герменевтики против метафизиков², корреляционисты против спекулятивных реалистов³, представители метафизики конечности против новых философов Абсолюта⁴. Так или иначе, вне зависимости от именованного, первая партия отказывается от мышления об Абсолюте из-за мегаломании и возможных тоталитарных политических последствий. Вторая партия, напротив, рассматривает отказ от мышления об Абсолюте в качестве репрессивной эпистемологической позиции, которую саму стоит подвергнуть сомнению. Проблема заключается в том, что если первая партия отказывается от Абсолюта ради сохранения онтологической сущности за конечным сущим, то вторая партия совершает прямо противоположное движение – жертвует конечным сущим ради восстановления в правах Абсолюта. В этом смысле конфликт внутри современной философии по своей структуре *или / или* напоминает структуру двойного шантажа. Мы предполагаем, что именно в материалистической диалектике можно найти путь возможного разрешения этого конфликта. Но прежде чем перейти к материалистической диалектике, нам требуется подробнее остановиться на описании основного конфликта внутри современной философии.

² В частности такой позиции придерживаются Джанни Ваттимо и другие представители «слабого мышления». См., например: Ваттимо Дж. После христианства. — М.: Три квадрата, 2007. — 160 с. — ISBN: 978-5-94607-077-0.

³ Такую позицию описывает Квентин Мейясу в книге «После конечности» (Мейясу К. После конечности. — М.: Кабинетный ученый, 2015. — 196 с. — ISBN: 978-5-7525-3069-2.) и другие спекулятивные реалисты. По крайней мере, на первом этапе.

⁴ Отчасти так видит главное противостояние современности Ален Бадью в книге «Имманентность истин» (Badiou A. The Immanence of Truths / A. Badiou. — London: Bloomsbury Academic, 2018. — 208 p. — ISBN: 9781350115316.).

Начнем это описание с первой группы мыслителей. Для дальнейшего удобства назовем позицию, которой придерживаются представители этой позиции, вслед за Аленом Бадью, *метафизикой конечности*. Возникает она, как минимум, во время кантовской коперниканской революции, запрещающей познающему субъекту прямой доступ к Абсолюту. В XX веке в послевоенный период она получает серьезное развитие в двух соперничающих между собой немецких философских проектах, у Теодора Адорно и Мартина Хайдеггера⁵. Адорно, отталкиваясь от гегелевской и марксистской диалектики, подчеркивает первичность объекта по отношению к субъективному стремлению к его теоретическому или практическому снятию. Иными словами, в своей негативной версии диалектики Адорно пытается защитить права конечного сущего от его растворения в диалектической тотальности. Одновременно с ним Хайдеггер, реформируя гуссерлевскую феноменологию, приходит к пониманию человека как сущего, которому открывается бытие как таковое, именно потому, что оно знает о собственной конечности. Таким образом, метафизическое стремление к бесконечности и бессмертию, согласно Хайдеггеру, означает бегство от собственного подлинного существования.

Во французской философии второй половины XX века Жак Деррида и ряд других мыслителей осуществляют попытку «левого» перепрочтения хайдеггеровской онтологии. Французских левых хайдеггерианцев смущает то, что Адорно до них называет консервативным *жаргоном подлинности*. Почти не ссылаясь на Адорно, но вполне следуя его духу, Деррида критикует Хайдеггера за свойственную его философии метафизику присутствия. Согласно левым хайдеггерианцам, ошибка фундаментальной онтологии состоит в поиске мышления, не подверженного забвению бытия. Именно тоска по непосредственному доступу к бытию (которое Хайдеггер приписывает ранней греческой мысли и отчасти немецкой романтической поэзии) придает его философии консервативный характер. Таким образом, с точки зрения Деррида, «левое» перепрочтение хайдеггеровской философии, избавляющее ее от опасности коллапса в *метафизику присутствия*, состоит в принятии забвения бытия в качестве позитивного события. Тоска по онтологическому Истоку лишает

⁵ Про внутреннее единство негативной диалектики Адорно и фундаментальной онтологии Хайдеггера пишет Бруно Бостильс в своей статье «Материализм сегодня» (Bosteels B. The jargon of finitude: Or, materialism today // Radical Philosophy. — 2009. — No. 155. — pp. 41–47.) и еще неопубликованной книге «Философия поражения».

конечное сущее полноты бытия, обрекая его на непреодолимую вторичность. Однако если этот онтологический Исток всегда уже потерян, то ничего, кроме нашего конечного, хрупкого и несовершенно существования, больше нет. Следовательно, именно оно и есть все «полнота» бытия.

В этом смысле, согласно Деррида, не только хайдеггеровская тоска по Истоку, но и любое метафизическое стремление к бесконечности и бессмертию является разрушительным. Используя его собственную метафору, конечное сущее, слишком сильно приближаясь к солнцу Абсолюта, может превратиться в пепел⁶. Деррида, отождествляя бессмертие (вечность или чистое бытие) с отсутствием времени, приравнивает его также к смерти. Если же бессмертие означает смерть, то нам остается только забота о нашем конечном и смертном сущем. Несмотря на споры об атеистическом или теологическом характере философии Деррида, в ее понимании как *метафизики конечности* (или даже *метафизики выживания*) сходятся между собой два самых интересных его современных интерпретатора, Мартин Хегглунд и Агата Биелик-Робсон⁷.

В начале XXI века, однако, консенсус вокруг *метафизики конечности* начинает ставиться под сомнение. Поэтому многие представители нового философского поколения занимаются реабилитацией мышления об Абсолюте, репрессированного в рамках этого консенсуса. Пожалуй, наиболее ярким феноменом такой реабилитации можно назвать движение спекулятивных реалистов. Оно объединило множество очень не похожих между собой мыслителей вокруг недовольства господствующей *метафизикой конечности*, которую они называют термином *корреляционизм*. Довольно быстро это движение распадается на два враждебных лагеря⁸.

⁶ Именно это понимание соединения с Абсолютом через превращение в пепел Деррида развивает в своей книге о Гегеле и Жане Жене под названием «Глас» (Derrida J. Glas. — Lincoln & London: University of Nebraska Press, 1986. — 262 p. — ISBN: 978-0803265813.).

⁷ Если Хегглунд (Hägglund M. Radical Atheism: Derrida and the Time of Life. — Stanford: Stanford University Press, 2008. — 272 p. — ISBN: 978-0804700788.) видит в выживании истину радикального атеизма, то Биелик-Робсон (Bielik-Robson A. Derrida's Marrano Passover. — New York: Bloomsbury Academic, 2020. — 256 p. — ISBN: 9781501392627.), напротив, полагает, что онто-теологическим условием возможности выживания является самоумаление Божества, цимцум или кенозис.

⁸ Стивен Шавиро описывает этот конфликт как антагонизм панпсихистов и элиминативистов (Shaviri S. The Universe of Things: On Speculative Realism. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014. — 192 p. — ISBN: 978-0816689262.), а Лардон Фрим и Харрисон Флюсс — как антагонизм эко-пессимистов, сторонников Геи, и техно-оптимистов,

Один лагерь, включающий в себя объектно-ориентированную онтологию, новый материализм и натурфилософию, противопоставляет ограниченному корреляционизму *метафизики конечности* всеобщий корреляционизм. Иными словами, вместо отношения человека и мира, субъекта и объекта мы теперь должны иметь дело с сетями различных нечеловеческих агентностей, аллюрами нередуцируемых объектов и материальными ассамбляжами по ту сторону природы и культуры. Корреляционизм сам по себе, таким образом, остается нетронутым, но лишается привязанности к человеческой исключительности. Проблема, однако, заключается в том, что отказ от человеческой исключительности требует придания человеческих свойств нечеловеческим агентностям. В этом смысле онтологическое расширение корреляционизма неизбежно приводит либо к тактическому панпсихизму, в котором очеловечивание природы обосновывается борьбой с антропоцентризмом (случай Джейн Беннет), либо к стратегическому панпсихизму, предполагающему серьезное отношение к оккультным или шаманическим практикам взаимодействия с нечеловеческим (случай Вивейруша де Кастру)⁹. Так или иначе, этический императив метафизики конечности, забота о хрупком и несовершенном конечном существовании, продолжает действовать, но в расширенной форме: теперь он включает в себя солидарность с другими нечеловеческими существами.

Другой лагерь, в который входят трансцендентальные нигилисты, неорационалисты и акселерационисты, напротив, настроен на создание последовательной *анти-корреляционистской* философской программы. Его представители занимаются созданием философии Абсолюта, находящегося полностью за пределами субъект-объектной корреляции. Следовательно, абсолютной для них оказывается реальность не только по ту сторону человеческого представления, но также и по ту сторону конечного человеческого существования вообще. Поэтому привилегированным дискурсом для новой спекулятивной философии оказывается наука, благодаря своей способности производить абсолютные суждения о мире-без-человека. В частности, в основании трансцендентально-нигилистической мысли раннего Рэя Брассье находится научное знание о неизбежности «солнечной

сторонников Прометея (Fluss H., Frim L. Prometheus and Gaia: Technology, Ecology and Anti-Humanism in Contemporary Politics. — London: Anthem Press, 2022. — 188 p. — ISBN: 978-1839980183.).

⁹ Здесь мы в общих чертах следуем интерпретации Стивена Шавиро.

катастрофы» и исчезновения человеческого сознания, по крайней мере, в той форме, в которой мы знаем его сейчас. Именно это знание требует от нас принятия нигилистической истины о неизбежности нашего вымирания в качестве этического императива¹⁰.

Однако Рей Брассье и его последователи, Реза Негарестани и Питер Вульфендейл, не останавливаются на подобном радикальном онтологическом пессимизме. Впоследствии они связывают абсолютный дискурс науки с рациональностью как человеческой способностью. Иными словами, согласно новым рационалистам, внутри «человеческого животного» содержится рациональная способность к преодолению трансцендентальных границ собственного мышления. Но для того, чтобы эта способность смогла действовать без лишних препятствий, ее лучше перенести из органической биологической среды в адекватную ей искусственную среду. Поэтому Брассье и Ко. возлагают надежды на развитие общего искусственного интеллекта, в котором человеческая рациональность, освобожденная от животных оков, осуществится полностью. Таким образом, если новые материалисты оспаривают человеческую исключительность ради *плоской онтологии* всего сущего, то новые рационалисты, напротив, хотят сделать эту исключительность еще более радикальной, освобождая «человеческое» от его природного содержания¹¹.

Квентин Мейясу, главный вдохновитель движения спекулятивных реалистов, не входит ни в один из этих лагерей. Дело в том, что его разногласия с корреляционистской метафизикой конечности носят, прежде всего, этико-теологический характер. Согласно Мейясу, корреляционизм предлагает примириться с тем, с чем примириться невозможно. Преждевременные насильственные смерти нельзя оплакать, поэтому их жертвы остаются призраками, делающими простое продолжение нашего существования недостойным. Поэтому этический императив новой спекулятивной философии должен заключаться в надежде на воскрешение мертвых и искупление всех невинных

¹⁰ Винсент Ле показывает, что в основании современного неорационализма Брассье и Негарестани находится темное делезианство Ника Ланда, отождествляющего Абсолют со смертью (Le V. The decline of politics in the name of science? Constellations and collisions between Nick Land and Ray Brassier // *Cosmos and History*. — 2016. — Vol. 12, no. 1. — pp. 1–24.).

¹¹ См. об этом специальный номер журнала Angelaki под названием «Чуждые векторы» (2020), предисловие к которому написал, в частности, Питер Вульфендейл: *Alien Vectors: Accelerationism, Xenofeminism, Inhumanism* / J. Trafford, P. Wolfendale (eds.). — London: Routledge, 2022. — 156 p. — ISBN: 978-1032087801.

жертв. Мейясу, однако, не спешит возвращаться к традиционной теологии, поскольку Бог, обещающий это искупление, является также создателем мира, в котором все эти страдания происходят. Отделяя Бога искупления от Бога-творца, он утверждает, что Бог искупления еще не существует, он только должен появиться в будущем. Появление еще несуществующего, виртуального Бога будет означать наступление мира справедливости, в котором мертвые воскресли и все жертвы искуплены.

В своей спекулятивной философии Мейясу создает онтологию, в которой появление виртуального Бога могло бы стать возможным. Для этого он, пользуясь достижениями бадьюанской математической онтологии, отождествляет Абсолют с контингентностью, Случаем с большой буквы. Этот Случай присутствует внутри каждого положения вещей, так же как пустое неконсистентное множество содержится внутри упорядоченного множества. Таким образом, контингентный Абсолют в философии Мейясу не легитимирует то или иное положение вещей, а, напротив, подрывает его, давая надежду на то, что другой мир возможен. Поэтому мы можем рассчитывать, что в какой-то момент, благодаря действию Случая, произойдет появление виртуального Бога. Но, поскольку переход от одного мира к другому происходит ex nihilo без какой-либо закономерности, в нем не может участвовать субъект, неизбежно превращающий случай в достаточное основание, а этическую надежду в идеологию. Единственным дискурсом, в котором эта надежда может быть выражена без последующей идеологизации, согласно Мейясу, является эзотерическая поэзия в духе Малларме¹².

Таким образом, новая спекулятивная философия, пытаясь найти путь за пределы тупиков метафизики конечности, в конечном счете лишь наполняет эти тупики новым содержанием. Метафизика конечности утверждает, что мы должны довольствоваться выживанием, заботой о нашем конечном, хрупком и несовершенном существовании, поскольку стремление к Абсолюту ведет только к смерти и катастрофе. Новые материалисты, объектно-ориентированные онтологи и натурфилософы всего лишь расширяют проблему человеческого выживания до всей нечеловеческой реальности. В свою очередь

¹² Пожалуй, лучшее описание политических последствий спекулятивного материализма Мейясу содержится в работе «История и событие» Натана Кумбса: Coombs N. History and Event. — Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015. — 224 p. — ISBN: 978-0748698998.

новые нигилисты и рационалисты приравнивают стремление к Абсолюту либо к знанию о неизбежном вымирании человечества, либо к становлению человечества общим искусственным интеллектом. Так или иначе, речь идет о полном исчезновении конечного сущего или о такой его метаморфозе, которая мало отличается от полного исчезновения. В этом смысле они лишь косвенно подтверждают опасения метафизики конечности. Даже Квентин Мейясу в своей этико-теологической интерпретации спекулятивной философии, опасаясь, что активное участие человека как конечного сущего в процессе появления мира справедливости может привести к катастрофическим последствиям, возлагает всю ответственность за это на контингентный Абсолют. Ответственность же человека по-прежнему ограничивается сферой выживания.

В чем же состоит природа этого онтологического шантажа, свойственного как метафизике конечности, так и новой спекулятивной философии? Немного упрощая, можно сказать, что проблема заключается в представлении об Абсолюте как о всеобъемлющей монолитной реальности, в которой конечное сущее либо должно исчезнуть, либо – потерять свое значение. Но, с точки зрения диалектической мысли от Платона до Гегеля, именно это представление является причиной, по которой мышление запутывается в ложных софистических или рефлексивных оппозициях без какого-либо шанса на их преодоление. Для того, чтобы выйти из этих оппозиций, материалистической диалектике, наследующей Платону и Гегелю, требуется осуществить новое переосмысление Абсолюта и обнаружить внутри всеобъемлющей монолитности трещины, щели и зазоры, дающие место конечному сущему. Только в таком случае материалистическая диалектика Алена Бадью и Славоя Жижека сможет стать тем, чем она обещает стать – теорией имманентных истин; теорией, в которой абсолютное содержание выявляется внутри нашего хрупкого и несовершенного существования, не уничтожая его¹³. Таким образом, материалистическая диалектика отвергает как простое выживание метафизики конечности, так и катастрофическое стремление

¹³ набросок подобного подхода к материалистической диалектике содержится в моей старой статье «Спасение Абсолюта: Шеллинг и другое начало материалистической диалектики» (Сюткин А. Спасение абсолюта: Шеллинг и другое начало материалистической диалектики // Логос. — 2019. — №6 (133). — С. 47–72.). Важно заметить, что без этой теоретической рамки общее движение материалистической диалектики может распасться на идеалистический уклон Бадью, отрывающий существование событий-истин от негативности, и нигилистический уклон Жижека, сводящий Абсолют к негативности влечения-к-смерти.

к бессмертию новой спекулятивной философии: она говорит о возможности истинного существования внутри нашего мира, пусть для этого его и необходимо изменять.

Библиография

1. Žižek S. *Against the Double Blackmail: Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbours*. — New York: Penguin Press, 2017. — ISBN: 978-0241278840.
2. Ваттимо Дж. *После христианства*. — М.: Три квадрата, 2007. — 160 с. — ISBN: 978-5-94607-077-0.
3. Мейясу К. *После конечности*. — М.: Кабинетный ученый, 2015. — 196 с. — ISBN: 978-5-7525-3069-2.
4. Badiou A. *The Immanence of Truths / A. Badiou*. — London: Bloomsbury Academic, 2018. — 208 p. — ISBN: 9781350115316.
5. Bosteels B. *The jargon of finitude: Or, materialism today // Radical Philosophy*. — 2009. — No. 155. — pp. 41–47.
6. Derrida J. *Glas*. — Lincoln & London: University of Nebraska Press, 1986. — 262 p. — ISBN: 978-0803265813.
7. Hägglund M. *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. — Stanford: Stanford University Press, 2008. — 272 p. — ISBN: 978-0804700788.
8. Bielik-Robson A. *Derrida's Marrano Passover*. — New York: Bloomsbury Academic, 2020. — 256 p. — ISBN: 9781501392627.
9. Shaviri S. *The Universe of Things: On Speculative Realism*. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014. — 192 p. — ISBN: 978-0816689262.
10. Fluss H., Frim L. *Prometheus and Gaia: Technology, Ecology and Anti-Humanism in Contemporary Politics*. — London: Anthem Press, 2022. — 188 p. — ISBN: 978-1839980183.
11. Le V. *The decline of politics in the name of science? Constellations and collisions between Nick Land and Ray Brassier // Cosmos and History*. — 2016. — Vol. 12, no. 1. — pp. 1–24.
12. *Alien Vectors: Accelerationism, Xenofeminism, Inhumanism / J. Trafford, P. Wolfendale (eds.)*. — London: Routledge, 2022. — 156 p. — ISBN: 978-1032087801.
13. Coombs N. *History and Event*. — Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015. — 224 p. — ISBN: 978-0748698998.
14. Сюткин А. *Спасение абсолюта: Шеллинг и другое начало материалистической диалектики // Логос*. — 2019. — №6 (133). — С. 47–72.

Against Double Ontological Blackmail: Materialist Dialectics between Deconstruction and Speculative Realism¹⁴

Anton Syutkin — Senior Lecturer, European University at St. Petersburg; Research Fellow, Laboratory of Critical Theory of Culture, National Research University Higher School of Economics. 191187, Russian Federation, St. Petersburg, Gagarinskaya St., 6/1. E-mail: asyutkin@eu.spb.ru

ORCID: 0000-0002-5335-7973

Keywords: materialist dialectics, Alain Badiou, correlationism, speculative realism, the Absolute, finite being, immanent truths

The article examines the transformation of materialist dialectics in contemporary philosophy. The author argues that the structure of modern philosophical space is defined by a fundamental conflict between metaphysicians and hermeneuts, speculative realists and deconstructionists, metaphysicians of finitude and new philosophers of the Absolute. The core problem of this conflict lies in both sides insisting on the incompatibility of the Absolute and finite being: the former demand the reduction of finite being in the name of the Absolute, while the latter demand the reduction of the Absolute in the name of finite being. The author pins hopes for resolving this ontological impasse on the materialist dialectics developed by Alain Badiou. Badiou's materialist dialectics, through its theory of immanent truths, enables the discovery of absolute content within finite being itself. Thus, it suggests a path for overcoming correlationism while avoiding the metaphysical temptations of speculative realism.

¹⁴ The phrase «double blackmail» we use in the same sense as Slavoj Žižek. See, for example, the book title: Žižek S. Against the Double Blackmail: Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbours. — New York: Penguin Press, 2017. — ISBN: 978-0241278840.

References

1. Žižek S. *Against the Double Blackmail: Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbours*. — New York: Penguin Press, 2017. — ISBN: 978-0241278840.
2. Vattimo G. *Posle khristianstva [After Christianity]*. — Moscow: Tri kvadrata, 2007. — 160 p. — ISBN: 978-5-94607-077-0. (In Russian).
3. Meillassoux Q. *Posle konechnosti [After Finitude]*. — Moscow: Kabinetnyy uchenyy, 2015. — 196 p. — ISBN: 978-5-7525-3069-2. (In Russian).
4. Badiou A. *The Immanence of Truths / A. Badiou*. — London: Bloomsbury Academic, 2018. — 208 p. — ISBN: 9781350115316.
5. Bosteels B. *The jargon of finitude: Or, materialism today // Radical Philosophy*. — 2009. — No. 155. — pp. 41–47.
6. Derrida J. *Glas*. — Lincoln & London: University of Nebraska Press, 1986. — 262 p. — ISBN: 978-0803265813.
7. Häggglund M. *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. — Stanford: Stanford University Press, 2008. — 272 p. — ISBN: 978-0804700788.
8. Bielik-Robson A. *Derrida's Marrano Passover*. — New York: Bloomsbury Academic, 2020. — 256 p. — ISBN: 9781501392627.
9. Shaviro S. *The Universe of Things: On Speculative Realism*. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014. — 192 p. — ISBN: 978-0816689262.
10. Fluss H., Frim L. *Prometheus and Gaia: Technology, Ecology and Anti-Humanism in Contemporary Politics*. — London: Anthem Press, 2022. — 188 p. — ISBN: 978-1839980183.
11. Le V. *The decline of politics in the name of science? Constellations and collisions between Nick Land and Ray Brassier // Cosmos and History*. — 2016. — Vol. 12, no. 1. — pp. 1–24.
12. *Alien Vectors: Accelerationism, Xenofeminism, Inhumanism / J. Trafford, P. Wolfendale (eds.)*. — London: Routledge, 2022. — 156 p. — ISBN: 978-1032087801.
13. Coombs N. *History and Event*. — Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015. — 224 p. — ISBN: 978-0748698998.
14. Syutkin A. *Spasenie absolyuta: Shelling i drugoe nachalo materialisticheskoy dialektiki [Salvation of the Absolute: Schelling and Another Beginning of Materialist Dialectics] // Logos*. — 2019. — No. 6 (133). — pp. 47–72. (In Russian).

Шизоанализы¹

Феликс Гваттари (1930–1992) — французский философ и психоаналитик.

Пер. с фр.: Егор Курышов

Под ред. Никиты Архипова

Ключевые слова: психоанализ, шизоанализ, акт высказывания, метамоделирование, детерриториализация, субъективность, бессознательное, микрополитика, либидо

Данный семинар от 21 июня 1984 года посвящен концепции шизоанализа — подходу, разработанному Феликсом Гваттари совместно с Жилем Делезом в качестве альтернативы традиционному психоанализу. Гваттари предлагает переосмыслить психоаналитическую теорию, отказываясь от моделей Фрейда и Лакана. Он утверждает, что шизоанализ не стремится стать новой дисциплиной, а выступает как инструмент метамоделирования, позволяющий анализировать влияние сборок акта высказывания на семиотические процессы и способы субъективации. Эти сборки, понимаемые как динамичные конфигурации, включают не только языковые, но и не-семиотические, не-субъективные и бессознательные элементы. Гваттари подчеркивает важность микрополитики смысла, где прагматические эффекты возникают в социально-институциональных полях, а не только в интерпретации означающих. Он вводит понятие детерриториализации, позволяющее избегать фиксации субъективности в статичных структурах, и предлагает рассматривать ее как процесс сингуляризации, связанный с машинными — материальными и социальными — потоками. В отличие от фрейдовского либидо, понимаемого как статическая энергия, шизоанализ трактует либидо как абстрактную, детерриторIALIZED силу, открывающую новые возможности становления. Гваттари также критикует ретерриториализацию бессознательного в психоанализе, предлагая вместо этого картографировать его как динамичную систему, взаимодействующую с социальными, технологическими и

¹ Перевод выполнен по изданию: Guattari F. Les schizoanalyses // Chimères. Revue des schizoanalyses. — 1987. — No. 1. — pp. 1–21. DOI: 10.3406/chime.1987.1022. (c) Bruno et Emmanuelle Guattari fonds IMEC 2025. Публикуется с любезного разрешения правообладателей.

эстетическими процессами. Шизоанализ, таким образом, становится, согласно Гваттари, междисциплинарным подходом, ориентированным на анализ и преобразование субъективности.

чтобы пролить свет на некоторые идеи, мне понадобится ваша помощь. Я понял для себя — и к этому сегодня я бы также хотел подступить — что в определенных случаях внести во что-то ясность, не прибегнув к *коллективной сборке акта* высказывания, невозможно. Как это бывает — на все просто не хватает рук! Уже долгое время я ищу такой каркас (*polygone de sustentation*), в котором я мог бы удержать все то, что происходит в моей голове. Ну что ж, посмотрим! Мы принялись искать его еще с Мони Элкаиом в ходе наших предыдущих бесед... Правда, случалось это изредка и всегда как бы «тайком»: за кулисами конгрессов и встреч, куда я был приглашен обсуждать его системный подход к семейной терапии. Однако по сей день никто из нас так и не удосужился в самом деле связать все эти размышления с критической работой, которую я вел параллельно — вместе с Жилем Делезом, — касательно психоаналитической теории и практики.

Сегодня я предлагаю выяснить, *что* еще могло бы уцелеть на руинах психоанализа и заслуживать переосмысления на основании иных теоретических построений — менее редукционистских, нежели теории Фрейда или Лакана, если это возможно.

Очевидно, я хочу, чтобы этот семинар стал пространством для максимально широкой и открытой дискуссии. Но я с самого начала должен предупредить вас, что «обсуждать» мои позиции иногда будет нелегко. Я не то чтобы пытаюсь их просто навязать! Дело в том, что они размещаются на территории, обособленной от всего прочего, из-за чего мне будет сложно исчерпывающе донести свою мысль. Но само собой, здесь не будет ни педагогики, ни научных дебатов, однако работа каждого будет поддержана сборкой высказывания. И я питаю надежду, что наши исследования взаимно пересекутся и совпадут друг с другом, образуя ризому.

Этот семинар о «*шизоанализе*» — о многих проявлениях шизоанализа — заработает должным образом лишь тогда, когда он перейдет на уровень «*метамоделирования*». То есть тогда, когда он позволит нам очертить наши собственные сборки акта высказывания — те из них, что смежны с нами. И здесь я вновь повторю: я никогда не задумывал шизоанализ как новую специальность, которую

следовало бы причислить к чему-то из области психики. Его амбиции куда более скромны, хотя в то же время куда более необъятны (*grandes*). Скромны потому, что если психоанализ когда-либо и должен будет существовать, то он существует уже: *существует повсюду* в зачаточном виде и различных проявлениях, не нуждаясь в институциональном учреждении, где он обрел бы свою приемлемую и обязательную форму. И необъятны, потому что, на мой взгляд, призвание психоанализа — стать дисциплиной, совершающей прочтение *других систем* моделирования. Не стать обобщенной моделью всех моделей, но стать инструментом дешифровки прагматики, стоящей за процессами моделирования в тех или иных областях. Здесь мне могли бы возразить: наметить четкую и ясную границу между моделью и метамоделью невозможно. Ведь в каком-то смысле и сама субъективность зиждется на работе метамоделирования (то есть она совершает *моделирующий перенос*, поскольку обслуживает трансверсальные переходы между абстрактными машинами и экзистенциальными территориями). В таком случае мы совершим необходимое смещение аналитического акцента: мы свернем от заранее сформированных субъективных структур и таких же систем высказанного (*système d'énoncé*) по направлению к сборкам акта высказывания, способным выстраивать новые координаты прочтения и «воплощать» представления и фразы, коих до сих пор не видывал свет.

Это значит, что по своей сути психоанализ далек от профессиональных психических практик с их корпорациями, обществами, школами, инициативами, «прошлым» и т. п. Его предварительное определение могло бы звучать как-то так: *анализ влияния сборок акта высказывания на семиотические и субъективные производства в контексте заданной (donné) проблематики*. Я еще вернусь к понятиям «контекста проблематики», «сцены» и «воплощения» (*«mise en existence»*). Сейчас я отмечу одно — все они могут сопоставляться с самыми разными вещами: будь то клиническая картина или бессознательный фантазм, фантазия, возникающая в бодрствовании, или эстетическое творение, даже микрополитический факт... По-настоящему здесь важна лишь сама идея *сборки акта высказывания* и экзистенциального охватывания, которые подразумевают, что [в этом акте] начнут разворачиваться образы, отсылающие лишь к самим себе, — можно в этой связи сказать также и о процессе самоорганизации или сингуляризации.

Для чего нужно это постоянное, напоминающее лейтмотив обращение к *сборкам акта высказывания*? Да чтобы не уйти с головой

— насколько это возможно — в понятие «Бессознательное», чтобы не сводить каждое проявление субъективности к влечениям, аффектам, инстанциям интрасубъективности и интерсубъективным отношениям. Очевидно, вещи подобного рода найдут свое место посреди забот шизоанализа, но только в качестве его компонентов и только в определенных случаях. И поэтому я напомним, что существуют и такие сборки акта высказывания, в которых просто нет семиологически что-либо значащих компонентов; сборки, в которых нет субъективных компонентов, сборки, в которых нет даже компонентов, принадлежащих сознанию... Сборке акта высказывания предстоит «превзойти» проблематику индивидуированного субъекта, мыслящей монады с ее границами, очерченными сознанием, а также... способностей души (таких как рассудок, воля...) в их классическом понимании. И в первую очередь, мне кажется важным подчеркнуть тот факт, что мы всегда будем иметь дело с совокупностями, изначально безразличными к делению их на материальные и/или семиотические, индивидуальные и/или коллективные, активно-машинные и/или пассивно-подвижные.

Возникает вопрос о положении этих деталей сборки, которые, взаимодействуя друг с другом, всегда оказываются «на стыке» самых разнородных областей. Уже не помню где, но я говорил, что мы хотим создать науку, в которой тряпки и салфетки смешивались бы с совершенно другими вещами. Науку, где было бы нельзя объединить эти тряпки и салфетки под общей рубрикой «белья», но где со всей любовью можно было бы принять тот факт, что эти тряпки проявляют себя в единичных становлениях, сопровождаемые вереницей отголосков контекста: будь то хозяин бара, протирающий бокалы тряпкой, или военные, которые проводят «зачистку»² (*coup de torchon*) в очаге сопротивления. С точки зрения классического психоанализа мы учитываем лишь означающие эффекты такого типа контекстуальности, но никогда не рассматриваем ее как образующую (*réfèrent générateur*) тех прагматических эффектов, которые возникают в заданных социально-институциональных и материальных полях. Именно эту микрополитику смысла, на мой взгляд, необходимо вывернуть наизнанку. Предполагаемый аналитический эффект теперь возникал бы не в распознавании интерпретируемых семиологически означающих цепочек, но в а-значающей мутации «контекста Системы», в мутации

² Гваттари играет со словом *torchon*, которое с французского можно перевести и как «тряпка», и как «чистка». Если мы и впрямь «вывернем наизнанку» микрополитику смысла, как к тому призывает он, то получим не то солдат, не то шизофреников, делающих «выстрел из тряпки» (*coup de torchon*). — прим. пер.

поставленных под сомнение отмеряющих друг друга областей, связанных одной «композицией» (*constellation*). В таком случае коллективные и/или индивидуальные сборки акта высказывания выступают уже не только полноправными объектами аналитического вмешательства, но и привилегированными средствами доступа к этим объектам. И тогда же проблематика переноса акта высказывания получает преимущество над проблематикой *Imago* и якобы конститутивных структур субъективности. В определенных условиях некоторые сборки займут место «анализатора» образований бессознательного³. Причем уже совсем не важно, будут ли эти анализаторы осознавать свою «миссию» или правом занимать такую должность их наделят другие инстанции. Аналитическая сборка в подобных условиях может расположиться (*dimensionner*) как угодно, смотря чем она воплощена:

- индивидом, таким как Фрейд, который изобрел психоанализ;
- определенной социологически группой, такой как молодежная банда, «раскрывающая потенциал» гетто;
- более диффузными социальными явлениями, вроде перемен в коллективной чувственности или необузданного движения мнений;
- доличностной практикой, стилем, творческой мутацией, которая вовлекает за собой индивидуума или группу...

(Все эти вариации — и многие другие — можно сочетать множеством различных способов). Демарш шизоанализа состоит в том, чтобы никогда не ограничиваться одной лишь интерпретацией «данности»; он проявляет интерес, куда более фундаментальный, к «выдающемуся» (*domnant*), к тем сборкам, что движут сцеплением смысловых аффектов и эффектов прагматики. Анализаторам самим некуда деться от этой фундаментальной пластичности сборок, и они не выступают некоторыми предустановленными диспозитивами, никогда не претендуют получить статус легитимных структур акта высказывания — в отличие от классического психоаналитического курса лечения. У нас не только нет никакого стандартизированного шизоаналитического протокола, но и нет нового фундаментального правила, есть лишь «антиправило», которое требует постоянного пересмотра сборок анализаторов в зависимости от их обратной связи (*feed-back*) на аналитические данные.

³ С некоторой долей недоумения я возвращаюсь к этому старому термину — «анализатор», введенному мной в 60-е и «подхваченному» (как и «институциональный анализ», «трансверсальность» и проч.) школой Лурб, Лобро, Лапассада в гораздо более психосоциологической перспективе, чем мне бы хотелось.

Эта обратная связь отрицательна в тех случаях, когда приводит лишь к повторной калибровке сборки, и положительна, когда запускает процессы расщепления (*splitting*) или даже катастрофы, то есть представляет из себя аналитический материал *par excellence*. Как одна сборка сменяет другую, дабы «управлять» данной ситуацией? Как аналитическая (или считающаяся таковой) сборка может маскировать другую? Как несколько сборок вступают во взаимодействие и к чему это приводит? Как исследовать возможность образования новых сборок в, казалось бы, полностью изолированном контексте? Как по мере необходимости можно «помочь» отношениям производства, пролиферации и микрополитики этих новых сборок? Вот те вопросы, которые ставит перед собой шизоанализ. Вся эта работа субъективности — в том смысле, в каком куется железо, разучиваются гаммы или выхватываются плодотворные моменты существования в «Поисках» Пруста, — проявляется здесь в изобретении компонента, а точнее, в *метамоделировании отношений между сборками*. Сильно расходящаяся с тем, что обычно принимается нами за субъективность, эта работа больше не связана с некой эфемерной и невыразимой сущностью субъекта, который жаждет головокружительного и невозможно тождества самому себе и Богу — этому единственному свидетелю. Шизоаналитическая субъективность возникает на пересечении знаковых и машинных потоков, на стыке смысла, материальности и социальности, а главное — их превращений, выливающих в различные проявления их сборки. Именно они провоцируют утрату субъективностью человеческой территориальности, устремляют ее к процессам сингуляризации — самым архаичным и самым футуристичным одновременно: становление животным, растением, космосом, недоразвитым, мультивалентно-сексуальным, бестелесным... Эта субъективность делает так, что человек, пусть и оставаясь всего-навсего «мыслящим тростником», оказывается с этим тростником, «мыслящим за него», в соседстве, с этим машинным филумом, выводящим его далеко за пределы прежних возможностей.

Архаичные формы акта высказывания зиждидлись преимущественно на речи и непосредственно на общении, в то время как новые сборки все больше и больше обращаются к информационным медийным потокам, передаваемым по каналам, сильно походящим на машинные (машины, о которых идет речь, являются не только техническими, но и научными, социальными, эстетическими и проч.), они со всех

сторон осаждают былые индивидуальные и коллективные субъективные территории. В то время как территориализированный акт высказывания был логоцентричным и подразумевал персонализированное господство над совокупностями, пущенными в речевой оборот, детерриториализированный акт высказывания, который можно назвать уже машиноцентричным, возвращается к нечеловеческим воспоминаниям и видам деятельности и трактуется по большей части ускользающие от непосредственного сознательного контроля семиотические структуры.

Эта простая дихотомия рискует оказаться чересчур упрощенной, поэтому мы шагнем дальше. Наши прошлые рассуждения вполне естественно подвели нас к тому, чтобы четко очертить различные проявления сборок акта высказывания в соответствии с тем, преобладают ли в них компоненты, появляющиеся из-за введения семиотики, из-за субъективации или же из-за столкновения с сознанием (этот список всегда может быть расширен в зависимости от целей подобного описания).

— *Не-семиотические сборки*

«Танцы» пчел или «замки» термитов представляют для нас первый пример структур, к которым приходят эти насекомые, используя «модулярные коды», которые, очевидно, нельзя назвать ни семиотическими, ни субъективными, ни сознательными. В мире человеческих актов высказывания мы встречаем похожие системы, например систему эндокринной регуляции. Располагаясь внутри сборки, такая система влияет на нее определяющим образом, причем она как бы оставляет за скобками ее семиотические компоненты. Это заставляет меня задуматься о вероятной роли поддерживаемой эндорфином самозависимости в контексте «фиксации» (*durcissement*), которую можно заметить в некоторых случаях садомазохизма или острых форм анорексии, возникающей на нервной почве.

— *Не-субъективные семиотические сборки*

Например, случаи из психосоматики, связанные с «характерным панцирем» (*cuirasses caractérielles*), которые изучал Вильгельм Райх. В таких случаях субъективные представления просто минуют соматическую семиотизацию.

— *Субъективные неосознанные семиотические сборки*

К примеру, все те сборки, относящиеся к человеческой этологии. Они задействуют запоминание путем бессознательного впечатления, обозначение своей территории, приветствие, «красование» (*parade*), подчинение, неприязнь и проч.

Я уже представляю, как лаканист, которому хватило терпения следовать за мной аж до сюда, не преминет возразить, что все это, конечно, славно, но не имеет никакого отношения к Бессознательному... Истинному психоаналитическому Бессознательному, немислимому вне западни языка... Слышали мы эту песню! И я бы ответил, что шизоаналитические сборки к редукционистским структурам проявляют как раз-таки самый живой интерес, — к эдипову треугольнику, к символической кастрации, — к которым и впрямь приводит определенная капитализация субъективности в рамках того, что я назвал бы капиталистической субъективностью. Но это же не должно давать волю аналитикам не заниматься другими формами производства субъективности с полным уважением к их специфике. Субъективности, появляющейся во всех областях психопатологии и антропологии. Я лишь еще раз повторю, что главное притязание шизоанализа — выступать в роли сборки-метамоделлизатора всех этих неоднородных областей, рассматриваемых им в качестве «дисциплин по выбору».

Мы начнем с самой обширной гипотезы — гипотезы о том, что у человека есть бессознательное, удерживающее равным образом как факт существования смыслов, производимых структурами репрезентации и языка, так и факт существования самых разных систем шифрования, муляжей, калькирования, отпечатывания, относящихся к органическим, социальным, экономическим и прочим составляющим. Возникновение феномена субъективации, то есть появление переживаемых территорий, понятых как таковые, исходя из отграничения от объективного мира и других (*des alter ego*), — это лишь случайность, нечто необязательное. Иначе говоря, совсем не обязательно, что вопрос о субъекте или о лингвистическом означающем лежит в сердце проблематики бессознательного. То же касается и вопроса о сознании. Ведь здесь вообще в дело могут вступить самые различные процессы работы сознания, вытекающие друг из друга или друг на друга накладывающиеся. Хорошим примером, иллюстрирующим подобные ветвления и разветвления, я считаю вождение автомобиля. На трассе нередко возникает состояние «сна наяву» на фоне псевдодремоты. Но, конечно, субъект не спит — несколькими системам сознания он позволяет функционировать параллельно: так, что одни уходят в фон, а другие выходят на первый план. Вслед за псевдодремотой приходит гипербдительность, когда знаки, аварии, взмахи жезла заставляют обратить внимание на себя. То есть сборка акта высказывания (в более широком смысле, чем я вкладывал до) проходит через самые разные уровни машинного порабощения (если прибегать

к уже устоявшемуся понятию из кибернетики). Поймите, шизоанализ не будет вечно возвращаться к одним и тем же якобы фундаментальным структурам, таким как «архетипы» или «матемы». Шизоаналитическое метамоделирование будет картографировать бессознательные констелляции — устойчивые топики, развивающиеся сообща с социальными формациями, технологиями, искусствами, науками и проч. Даже в тех случаях, когда ему придется выявлять частные проявления бессознательного, возникающего, например, в организации эго, персонологии или супружестве, семье или быту, он никогда не станет работать, опираясь на клише.

Давайте остановимся на нескольких следствиях совершенного нами «расслоения» между сознанием и субъективностью. Сперва, я думаю, нужно различить:

— абсолютное бессознательное, молекулярный уровень, совершенно не поддающийся никакому представлению, чьи проявления остаются разве что а-значающими⁴;

— и относительное бессознательное, молярный уровень, который, напротив, устроен так, что более-менее поддается представлению.

Но теперь я боюсь вляпаться в историю с «окаменением» психических инстанций, как это случилось с Фрейдом и его разделением на противоположности Сознательного и Бессознательного (с сопутствующим Предсознательным), а затем на Я и Оно (с их придатками) или как с Лаканом, который решил возвести Символическое как некую опору для Реального и Воображаемого.

На первый взгляд название «молекулярное бессознательное» кажется довольно грубым. Ведь на деле этот тип сборки вполне совместим с существованием компонентов сознательного. Взять, к примеру, истерический невроз или невроз навязчивых состояний — в них тоже протекают молекулярные процессы, неотделимые от определенного типа сознания, а в случае второго — даже от суперсознания. Или, что касается сборок, связанных со сновидением или бредом, то они работают исключительно с а-значающим материалом, — что не мешает этим сборкам транслировать образы или означающие цепи, но они оставляют в них только то, что могут трактовать как а-значающие⁵, — который включает в себя также идиосинкразические режимы работы

⁴ Подобное определение бессознательного можно сравнить с «первичным процессом», каким его видел Фрейд в «Толковании сновидений»: «Она [работа сновидения] не мыслит, не считает, не судит, она ограничивается одним только преобразованием». Фрейд З. Толкование сновидений. — М.: Академический проект, 2020. — ISBN: 978-5-8291-2865-4. — С. 362.

сознания. И я полагаю, что мы ничего не добьемся попытками наделить эти сборки сознанием, единым в себе и всегда тождественным самому себе. Шаг за шагом мы становимся только ближе и ближе к сознаниям-пределам (*consciencs-limites*) — к мистическому опыту разрыва с миром, к кататонии или даже — а почему нет? — к нелокализуемым органическим импульсам или состояниям комы разной глубины. Выходит, что каждая из инстанций акта высказывания может принадлежать как и сознательному, так и бессознательному. Насколько? — вопрос лишь в интенсивности, пропорциях и масштабе. Безотносительно бестелесного Поля референции, позволяющего сборкам компоноваться, складываться, соскальзывать и разлагаться, не существует никакого сознательного и бессознательного. И мы настаиваем, что в местах их соприкосновений необходимо существует абсолютное сознание, которое могло бы в точности совпасть с нашим абсолютным бессознательным, конститутивным по отношению к нететическому самосознанию, свободному от любых соотношений (*réfèrence*) с Другим или мирскостью.

К.: А это абсолютное бессознательное — оно биологическое?

Ф. Г.: Да, в том числе!

Ж.-К. П.: Хотел спросить, не возвращаешься ли ты с этим машинно-молекулярным аспектом к тому, с чем в последние годы обращался, просто называя желанием? С чем-то действительным, глубоко неоднородным, хаотическим, ризоматическим. С чем-то, что можно сделать конкретным — или обозначенным, если угодно, посредством лингвистического кода, — и тем самым вычленив бессознательное, о котором говорил Лакан. Это позволило и ему, и всем тем, кто работал с психотиками после него, сказать: «У шизофреника нет бессознательного». Это ли не граница между тем, что попадает в сети системы означивания и означиваемости (*significance*), и тем, что остается вне — все остальное, существенное?

⁵ Еще ранний Фрейд времен «Толкования сновидений» прекрасно уловил суть подобной «противо-смысловой» трактовки значения сновидения: «Диалог в сновидении имеет структуру брекции, в которой крупные обломки различного материала связываются окаменевшей промежуточной массой» (там же, с. 302); «...все, что имеет в сновидении форму мнимого проявления функций мышления, не должно считаться мыслительным процессом деятельности сновидения, а относится к материалу мыслей, скрывающихся за сновидением, и в виде готового целого переносится оттуда в явное его содержание» (там же, с. 321). Но этой микрополитикой «противо-смысла» может похвалиться не только психическая жизнь — ее можно обнаружить и в художественном творчестве. Мне вспоминается, как Жорж Апергис в своей «жестовой музыке» умеет вычленив из семантического содержания лишь то, что будет содействовать композициям а-значающих.

Ф. Г.: В твоей формулировке есть кое-что, что немного меня смущает. Просто я не собираюсь вновь взывать к жизни оппозицию между первичным процессом и вторичной переработкой. Особенно, если она должна подкрепляться, как во второй топике Фрейда (Оно, Я, Сверх-Я), идеей о том, что переход от одного [члена оппозиции] к другому происходит из-за разрыва между двумя режимами работы различия (*modes de différenciation*): хаос оказывается первичен, а структурирование — вторично. И тот факт, на который ты обратил внимание, — что у нас нет уточненного, сделанного бинарным доступа к молекулярному бессознательному, — совсем не означает, что мы вместе с ним погружаемся в мир неминуемого беспорядка и энтропии.

Это возвращает меня к проблеме желания. Да! Это правда, что на сегодняшний день мне хотелось бы избежать некоторых недоразумений, как сказал бы Фрейд, экономических, которые успели вырасти вокруг понятий из «Анти-Эдипа», например потоков и срезов. Мы делали акцент на машинных детерриториализованных измерениях желания, которые ускользают от привычной теоретико-множественной системы координат (*coordonnées ensemblistes*) (отсюда наша настойчивость в использовании парадоксальных категорий, вроде тела-без-органов). Хотя может быть подобный способ думать о желании был все еще недостаточно далек от идеи «плоских», территоризованных подвижностей, все еще ссылающихся на экономику, замкнутую на себе, — на равновесие.

Одной из главных целей этого семинара станет попытка выяснить, чем эта категория детерриторизации может помочь нам в том, чтобы избежать превращения таких понятий как субъективность, сознание, означаемость (*significance*) в трансцендентальные сущности, иной раз непроницаемые. Даже самые абстрактные, абсолютно бестелесные образы (*références*) могут иметь власть над реальным; пронизывать самые разные потоки и территории. Они никак не застрахованы от исторических перемен или космогенетических мутаций. В общем, означающее не покидает пределов либидо (и можно с легкостью показать, как Лакан подменял первое вторым⁶). В определенном контексте смысл может быть в своем значительном объеме поставлен против материальных и сигнальных потоков, понятых в основном

⁶ «Разве вы не знаете, что энергетика, что бы инженеры, эти современные инженеру, на сей счет не думали, это не что иное, как наложение на мир сети означающих». См.: Лакан Ж. Изнанка психоанализа (Семинар, Книга XVII (1969-70)). — М.: Гнозис, Логос, 2008. —

как пассивные. Но в иных контекстах смысл может быть произведен через «машинное», лежащее в природе подвижностей, произведен в разрыве (актуальном или возможном) со стратами и гомеостазами. Как раз такая процессуальность, неприятие «устоявшейся» экономики равновесия, предпочтение «клинамена», делающего отдельно взятое повторение уникальным, заставляют нас не признавать окончательные картографии, законченное законодательство в области субъективности, — даже тогда, когда последние подразумеваются «атмосферой» самой сборки, например, эдипова треугольника в поле капиталистического производства. Именно поэтому мы стали рассматривать различные ситуации как результат скрещения сборок, до определенного момента выдающих результат своей внутренней секреции (*sécrètent*) за собственные системы координат метамоделирования. Конечно, подобные скрещения могут навязывать свою систему связей, однако она не будет выступать конечным ограничением. Ее можно обойти. Да и сборки могут терять свои силы в способности производить ветвления, особенно, когда некоторые их компоненты становятся все менее вытнтыми.

Я попытаюсь пояснить это на примере. Певица теряет свою мать, а неделю спустя она теряет две октавы из своего диапазона. Она начинает фальшивить — ее мастерство как исполнителя внезапно угасает. Песня этой женщины вела свое существование, пребывая на пересечении множества сборок, многие из которых, очевидно, даже не касались ее личности. Так компонент акта высказывания, укорененный в ее отношениях с матерью, проходит проверку смертью. И это ни в коей мере не значит — а даже наоборот — прекращения его работы. Действительно, его не поддающаяся актуализации часть — прошлое, которое невозможно переиграть, — взяв верх над свободой возможности, внедряется образом блуждающей и смутно угрожающей матери. Этот образ смерти, защищенный от всякой проверки реальностью, выступает носителем окаменелости. Субъект, как пишет Фрейд, «цепляется» за утраченный объект⁷. И в этом случае единственным свидетельством семиотического «сжатия» выступает, кажется, лишь вокальная партия. Вполне возможно, что

272 с. — ISBN: 5-8163-0037-7. С. 57. Ср.: Guattari F. Les énergies sémiotiques // Temps et Devenir à partir de l'œuvre d'Ilya Prigogine / J.-P. Brans, I. Stengers, Ph. Vincke (eds.). — Genève: Patino, 1988. — pp. 245–256. — ISBN: 978-2882130082.

⁷ Фрейд З. Печаль и меланхолия // Психология бессознательного. Собрание сочинений в 10 т. Т. 3. — М.: ООО «Фирма СТД», 2006. — ISBN: 5-89808-040-6. — С. 211–214. Abraham K. Préliminaire à l'investigation et au traitement psychanalytique de la folie maniaco-dépressive

более длительное исследование обнаружило бы и другие проявления. Но разве оно абсолютно необходимо? Это не так очевидно. Вообще, в таких случаях нам стоит остерегаться «изобретения» новых симптомов, возникающих только из-за переноса и интерпретации. Когда вы, сами того не замечая, настаиваете на выборе «подходящего цвета», гармонирующего с этиологической «палитрой», или же сам субъект приносит вам на блюдечке гармоничный симптом. Нужно остерегаться толкований, которые велят «работу горя» перепутать с трудностью, испытываемой либидо при переходе к замещающему объекту. И здесь, как и в других случаях, описание в терминах объекта, а не в терминах сборки акта высказывания демонстрирует основной недостаток — оно препятствует освещению неучтенных полей возможного. Там, где Фрейд предусматривал лишь два варианта развития, — либо вялое и меланхоличное иссякание либидо, направленного на утраченный объект, либо, в случае крайней фиксации, возникновение «галлюцинаторного психоза желания»⁸, — мы должны приветствовать пересборку сборки, без всяких сомнений увиливающую от проклятия «первичной идентификация» или отнесения к «оральной инкорпорации». Именно эта пересборка — то, через что пришлось пройти этой певице, которая, если позволите мне такое выражение, прекрасно выдержала удар, при этом сумев обрести несколько новых степеней свободы и отныне начав справляться со своим Сверх-Я с куда большей ловкостью. На этот раз потеря внятности одним из компонентов не повлекла за собой общего заторможения. Скорее, он сработал как чувствительная мембрана, индикатор, сигнал тревоги. Но о чем он сигнализировал? Вот именно в этом главный вопрос! Но не стоит торопиться с ответом. Ведь ответа-то, строго говоря, может и не оказаться. Подсказка а-значающего — ограничение способностей вокала — отмечает прекращение чего-то без запрета оно, как ясно из контекста. Что-то [иронично] вмешивается: «Молодец! Это совсем не дурно!» Но некоторые пути — тут эта фраза подходит лучше всего — уже давно проторены: пение, морализаторское сверхкодирование от лица матери попадают в поле прагматики. Нужно отнести эти проявления к пассивным, в графу нехватки и дефицита? Большой вопрос! Но еще не вечер! Ведь от этого внесения

et des états voisins // *Œuvres complètes*. Т. 1. — Paris: Payot, 1965. — pp. 99–113.

⁸ «Hallocinatory wishfull psychosis» («галлюцинаторное исполнение желания» — прим. редакции). См.: Фрейд З. Метапсихологическое дополнение к теории сновидений // *Психология бессознательного. Собрание сочинений в 10 т.* Т. 3. — М.: ООО «Фирма СТД», 2006. — ISBN: 5-89808-040-6. — С. 197. Для Фрейда это — то же самое, что галлюцинаторная спутанность сознания или «амения» по Мейнерту.

зависит многое. Должно быть совершенно ясно, что любой вывод в условиях переноса, пусть даже самый искусный, самый неочевидный, который предполагал бы существование — за этим симптомом — чувства вины эдипальной природы, может иметь разрушительные последствия или по меньшей мере вернуть нас к депрессивному исходу, который ожидается в подобных обстоятельствах в порядке нормы. Кажется, менее рискованно как раз задаваться вопросом о материальных качествах этого компонента выражения, который, возможно, позволил ей избежать других потерь. Не можем ли мы счесть такой компонент, как пение, забивший предупредительную тревогу и предложивший разветвление, «роскошью»? То, чему было суждено заторможенно произрастать, здесь обернулось зачатками процесса сингуляризации.

К.: Ты думаешь, если бы не песня, произошло бы что-то другое?

Ф. Г.: Возможно, она потеряла бы и другие октавы из другого регистра! Тут ни о чем нельзя сказать уверенно. Но я повторяю, все это вопрос порога [перед обретением компонентом] устойчивости, кванта превращения, вероятности кумулятивного эффекта. Некоторые черты лицевого матери отвязались от ее лица, покинули координаты Сверх-Я, чтобы работать сами на себя, на других линиях возможного, на системы других порядков (*constellations d'univers*). Например, ее бдительный взгляд пал на пределы диапазонов. Он увидел в них своего рода алтарь, жертвоприношения на котором не станут слишком обременительны. Хотя возможно, эта форма описания, имеющая больше общего скорее с мифами и сказками Гурманше или Варлпири, обнадеживает куда меньше, нежели ограничение [случая в рамках] интрапсихических «оснащенных заранее» диспозитивов, типизированных структур и структурированных инстанций?

Ж.-К. П.: Ты думаешь о теориях истерии?

Ф. Г.: Да, конечно! Можно было бы вспомнить знаменитый «ком в горле» (*boule pharyngienne*), движения туда-сюда кляйнианских объектов, разрыв идентификации, следующий за меланхолической интроспекцией, и, почему бы и нет, дезинтрикацию влечения к смерти.

Ж.-К. П.: Как мне это видится, ты хочешь оставить открытой возможность не интерпретировать, но совершенно иначе сочленять плоскости, на первый взгляд настолько же отдаленные, как и конкретный фонологический голос, пение как абстрактная данность и, например, структура семьи. И это выливалось бы в допущение совершенно иных связей, нежели тех, что можно было представить до сих пор.

Категория детерриториализации должна была бы позволить нам отделить проблематику сознательного — и бессознательного вслед за ним — от проблематики репрезентации Я и единства личности. Идея всепоглощающего сознания, даже тоталитарного («Собой владею я, и мир покорен мне»⁹), покоится на фундаментальном мифе капиталистической субъективности. На самом же деле имеют место лишь различные процессы подвержения чего-либо сознанию, они же возникают после детерриториализации экзистенциальных территорий, множественных и запутанных самих по себе. И все из этого, что выступает средством для сотворения [бытия] «для-себя» и сингуляризации отношения к миру [бытия] «в-себе» и других, может обрести устойчивость экзистенциальной монады, только если им удастся обрести выражение во втором типе детерриториализации, — образовании дискурса энергетическими средствами. Мы приходим к следующей схеме (Рис. 1), которая немного забегает вперед к тому, что будет рассмотрено чуть позже.

Четыре функтора — П, Т, Ф, С, связанные отношениями пресуппозиции (отмечены на горизонтальных линиях) и их композиционными отношениями (отмечены на вертикальных линиях), разворачивают четыре области:

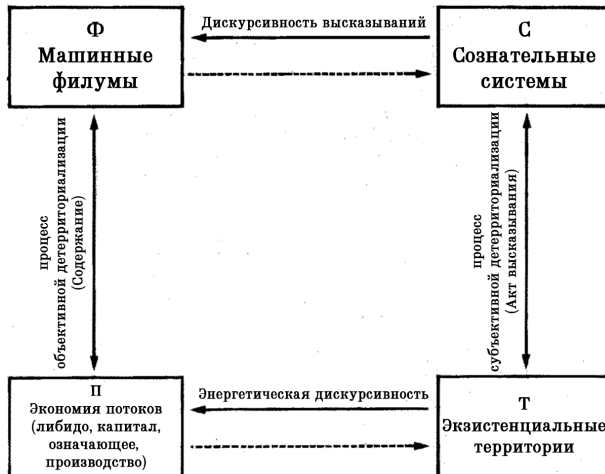


Рис. 1

⁹ Корнель П. Синна, или Милосердие Августа // Полиевкт; Сид; Гораций; Синна, или Милосердие Августа. — М.: Гос. изд-во худож. лит., 1956. — С. 155–157.

- материальных и сигнальных потоков;
- экзистенциальных территорий;
- абстрактно-машинных филумов;
- бестелесных систем (понимаемых как системы сознания в данном случае).

Только с опорой на эти области мы надеемся приступить к картографии устройства субъективности, желания и энергии влечений, а также различных проявлений дискурса и сознания, с ними связанных, при этом не возвращаясь к традиционным диспозитивам соматической инфраструктуры, инстинктивных установок, детерминизма, основанного на потребности и нехватке, поведенческой обусловленности и так далее. Поэтому у сущностей, пребывающих в этих областях, не будет постоянного тождества. Они будут сохранять свое собственное устройство, не иначе как через ранее установленные друг с другом связи; им предстоит менять свое состояние и положение в зависимости от деталей их сборки. Иными словами, они не станут неподвижной топикой. Причем только самой системе их превращения предстоит «управлять» их моделированием. Чтобы найти в себе силы поддерживать подобное скрещение порядков, которые классическое мышление всегда стремилось строго разграничить, эти функторы должны самостоятельно установить законы композиции между двумя парами категорий — актуального и виртуального, возможного и реального (см. рис. 2).

Предваряя последующие рассуждения, мы уже сейчас скажем, что межсущностные отношения пресуппозиции, установленные координатами объективной и субъективной детерриториализации, не будут уравнивать в правах Потоки и Территории реально-

	Актуальное	Виртуальное
Возможное	Ф : Филум актуально-возможного	С : Система виртуально-возможного
Реальное	П : Поток актуально-реального	Т : Территории виртуально-реального

Рис. 2

го с Филумами и Системами возможного — последние обволакивают и подытоживают собою первые таким образом, что реальное

возможного всегда преобладает над возможным реальным. Из этого вытекает, что Филумы будут, в некотором роде, представлять собою суммы Потоков, а Системы — суммы Территорий (Рис. 3).

Но не восстановили ли мы отношения трансцендентности между возможным и реальным? Не совсем, поскольку, как мы установим далее, распространение сборок, подобное «игре синопсисов», в ключе детерриториализации оставляет открытой возможность переста-

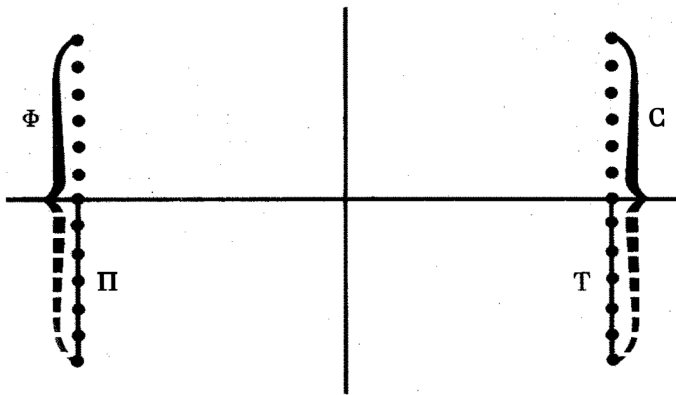


Рис. 3

новки позиций сущностей, конститутивных в отношении означающих реальностей и, возможно, означаемых реальностей.

Возвращаться к Фрейду всегда непросто, ведь есть куча психоаналитиков, которые на протяжении последних пятидесяти лет относились к его работам, как к священному писанию, но мне кажется важной сама попытка определить, в чем наш проект переоткрытия бессознательного средствами детерриториализации продолжает линию Фрейда, а в чем от нее отходит. Первой заботой для Фрейда было привести в психологию научность, внося [в ее феномены] абстрактную меру¹⁰. Чаяниями этой озабоченности в стройную систему «способностей души» классических теорий внесли разлад, что закончилось для психики детерриториализацией, а, в свою очередь, ее кульминацией стало выдвижение на первый план «сцены» бессознательного, которой не встретишь в обычных феноменологиче-

¹⁰ «Я поглощен двумя стремлениями: выяснить, какую форму принимает теория психического функционирования, когда мы вводим понятие количества, своего рода экономии нервных сил, и, во-вторых, извлечь из психопатологии какую-то пользу для нормальной психологии. См.: Письмо Флиссу от 25.05.1895 в Freud S. Naissance de la psychanalyse: Lettres à Wilhelm Fliess, notes et plans (1887–1902). — Paris: Presses Universitaires de France, 1979. — ISBN: 978-2130359630. — P. 106.

ских координатах. Можно было бы подумать: такое вмешательство в психику будет нести подобный редуционистский характер и дальше, напротив, оно сопровождалось настоящим взрывом новаторских толкований дискурса истерии, сновидений, оговорок, остроумия и других феноменов. Вообще не просто ответить: как механистические предпосылки¹¹, напрямую восходящие к психофизике Фехнера и «физикализму» Гельмгольца и Брюкке, сосуществовали с такими «глубинными» исследованиями, чьей авантюристности просто нет равных, — разве что дадаизм и сюрреализм¹². Создается впечатление, что опора Фрейда на научные схемы своей эпохи давала ему ту уверенность, которая позволила предоставить полную свободу творческому воображению. Как бы то ни было, следует признать: открытие им процессов семиотической сингуляризации бессознательно — знаменитого «первичного процесса» — с трудом вписывалось в ассоцианистские рамки, которые он развивал параллельно, следуя своему «Наброску научной психологии» 1895 года¹³. Но все же он так и не разорвал связей со своими первоначальными нейронными моделями¹⁴. (Так, в окончательной редакции «Толкования сновидений» 1929 года он сохранил свои ранние рефлексологические постулаты¹⁵), потому Бессознательное и Предсознательное останутся «зажатыми» внутри сэндвича восприятия и моторики¹⁶.

Непрекращавшиеся метания Фрейда между неприкаянным сциентизмом и лирической изобретательностью в духе романтизма завершились рядом ретерриториализаций взамен на разнообразные успехи в детерриториализации психики. Я упомяну этот феномен только

¹¹ Один пример среди сотни других: «...физическое сексуальное напряжение, накаленное выше определенной степени, возбуждает психическое либидо, которое затем готовится к коитусу...». См.: Ibid, p. 83.

¹² Пример: «при анализе сновидения я требую поэтому, чтобы сообщающий его отрешился от всех градаций уверенности в точности передачи и малейшее предположение, что то-то и то-то имело место в сновидении, считал бы за неоспоримую истину». См.: Фрейд З. Толкование сновидений. — М.: Академический проект, 2020. — ISBN: 978-5-8291-2865-4. — С. 369.

¹³ Freud S. Naissance de la psychanalyse: Lettres à Wilhelm Fliess, notes et plans (1887–1902). — Paris: Presses Universitaires de France, 1979. — ISBN: 978-2130359630. — pp. 309–396.

¹⁴ С чистосердечием, редким для аналитика, претендующего на принадлежность к фрейдистскому наследию, Лакан прямо признал это. См.: Lacan J. Ecrits. — Paris: Éditions du Seuil, 1966. — ISBN: 978-2020027526. — P. 857.

¹⁵ «Рефлекторный процесс служит образцом всякой психической деятельности». См.: Фрейд З. Толкование сновидений. — М.: Академический проект, 2020. — ISBN: 978-5-8291-2865-4. — С. 384.

¹⁶ Там же, с. 386–387.

в связи с одной парой понятий: либидо и бессознательное.

На либидо можно взглянуть с двух точек зрения: той, что понимает либидо как процессуальную энергию, побуждающую неоднородные системы отклоняться от равновесия, и той, что понимает либидо как статическую энергию, способствующую наслоению психических образований. Фрейд так и не удалось совместить их, несмотря на то, что он заявил о взаимосвязанном существовании либидо объекта и либидо Я (*moi*). В нашей перспективе мы видим это иначе: два этих состояния либидо нельзя подчинить случайностям экономического баланса, как предлагал Фрейд, напротив, их состояния глубоко определены микрополитическими выборами. Тогда либидо оказывается вырванным из природы, детерриториализованным — своего рода абстрактной материей возможного. Перед нами встает выбор, образующий (*générique*): 1) детерриториализованный вариант шизоанализа — либидо-филум (на левой оси рис. 1 и 3) как сумма потоков желания, которые осуществляют разного рода преобразования (материальных и семиотических потоков); 2) ретерриториализованный вариант фрейдизма — либидо-поток, поначалу сокрытый в соматической части влечений (импульс и его источник, в отличие от цели и ее объекта), а потом принимающий участие в психогенетических стадиях затем, чтобы, в конце концов, оказаться запертым в плену вне времени лицом к лицу с энтропийной смертью (оппозиция Эрос-Танатос).

Фрейд поспешно оставил первую область теоретикам вроде Юнга, которые едва ли знали, как ее использовать¹⁷. С другой стороны, он не переставал ретерриториализовывать бессознательное различными способами:

— Пространственно. Как я только что сказал, он замкнул его внутри инстанции (Оно), во второй топике лишенной всяких черт суб-

¹⁷ Неспособный справиться с мощью коллективного бессознательного, Юнг стандартизирует его, «архетипизирует», дробит, делает его нейтральным и пассивным. Он не подвергает его детерриториализации, которая делает его активно-процессуальным: «В той мере, в какой индивидов разделяет различие содержаний их сознания, их общит то, что касается их бессознательной психологии. На каждого практикующего психоаналитика производит глубокое впечатление тот день, когда он приходит к осознанию, что типичные структуры бессознательного, в сущности, однородны». (Французский перевод (1927) сделан с ранней версии 1912 г. Русский перевод (1994) — с переработанного издания 1952 г. Цит. по переработанному изданию: «В той мере, в какой индивидов разделяет различие содержаний их сознания, их объединяет то, что касается их бессознательной психологии. На каждого практикующего психоаналитика производит глубокое впечатление тот день, когда он приходит к осознанию, что типичные структуры бессознательного, в сущности, однородны у всех людей и тем самым представляют собой безличную природную основу, свойственную каждому индивиду». Юнг К. Г. Либидо, Его метаморфозы и символы. — СПб.: Восточно-

станции, сведенной к недифференцированному хаосу¹⁸;

— Темпорально. Когда своим открытием неисследованного континента (детской сексуальности) он совершил невероятное — придал дискурсу бессознательного историческое измерение, при этом еще и лишив его осознания течения времени, — и когда ему удалось обыграть реалистические следствия воспоминаний о травмах раннего соблазнения с помощью детерриториализации и превращения оных в фантазматические ритуурнели; но все эти изобретения он потерял, если можно так выразиться, когда совершил ретерриториализацию стадий либидинального созревания и ввел жесткую периодизацию психогенеза;

— Похожий переворот с ног на голову коснулся и объекта желания. Во времена «Толкования сновидений» он предстает в двусмысленном и богатом виде. Подобно Альбертине Пруста — «богине со множеством голов» (и, вероятно, полов), у него все еще получается в какой-то мере ускользать от бинарных и фаллических капиталистических логик. Например, Ирма из «Толкования сновидений» описана как «коллективная персона», объединяющая в «родовом образе»: пациентку, о которой говорится в сновидении; другую даму, которую он предпочел бы лечить; его собственную старшую дочь; ребенка, которого он наблюдает в больнице; еще одну даму; наконец, лично госпожу Фрейд...²⁰ В другом месте мы читаем: «местности подлежат зачастую тем же правилам, что и люди»²¹. Объект может выполнять роль «узла» сверхдетерминации²², «пуповины» сновидения, «места, в котором оно соприкасается с неопознанным»²³, исходя из которого множатся линии сингуляризации. Детерриториализация добивается новых успехов, ког-

Европейский Институт Психоанализа, 1994. — С. 31. — *прим. редакции*). Тем не менее, в методе Юнга есть очень интересные вещи: его концепция открытия будущего на основе «сублиминальных комбинаций»; его практика «исторической амплификации»; его отказ от мифа об аналитической «нейтральности»; его техника толкования снов через контекст сновидения, а не через простые ассоциации.

¹⁸ «Его переполняет энергия, исходящая от влечений, но оно не проявляет никаких признаков организации, никакой воли; оно стремится лишь к удовлетворению потребностей влечений, подчиняясь принципу удовольствия». См.: Freud S. Nouvelles conférences sur la psychanalyse. — Paris: Gallimard, 1952. — P. 103. Ср. комментарии Лапланша и Понталиса в Vocabulaire de la psychanalyse / J. Laplanche, J.V. Pontalis (eds.). — Paris: PUF, 1968. — P. 57.

¹⁹ «В бессознательном ничего нельзя довести до конца, в нем ничто не проходит и ничто не забывается». См.: Фрейд З. Толкование сновидений. — М.: Академический проект, 2020. — ISBN: 978-5-8291-2865-4. — С. 411. «В Оно нет ничего, что соответствовало бы понятию времени, никаких указаний на течение времени...». См.: Freud S. Nouvelles conférences sur la psychanalyse. — Paris: Gallimard, 1952. — P. 104.

²⁰ Фрейд З. Толкование сновидений. — М.: Академический проект, 2020. — ISBN: 978-5-8291-2865-4. — С. 258–259.

да объект влечения выходит за рамки персоналистического подхода, становясь «частичным». С этого момента открывается дверь для иных, нечеловеческих становлений — животных, растительных, космических, абстрактно-машинных... Но эту дверь захлопнули всеми возможными и невозможными способами: потому что частичные объекты собрали в одном исчерпывающем типизированном списке, потому что из них составили «полосу препятствий», которую якобы должна преодолеть вообще любая субъективность, жаждущая достичь высших стадий «самоотверженной генитальности», потому что, переходя от «плохих объектов» к «хорошим», от «объектных отношений» к «переходным объектам», а затем к объектам «а», последователи Фрейда просто превратили частичные объекты в обобщающую их природу функцию, лишённую каких-либо черт сингулярности;

— То же самое ждало и Другого, которого Фрейд ввел в качестве условия истины даже в самые закрытые психопатологические случаи. И он также столкнется с ретерриторизацией: ему будет запрещено оставаться в якобы синкретичных доэдиповых отношениях. Он будет включен в относящийся к инициации комплекс кастрации под недобрым взглядом Сфинкса, а затем превращен Лаканом в матему «А».

Подводя итог, два «предмета по выбору», Либи́до и Бессознательное пред лицом друг друга, могут быть изображены следующим образом:

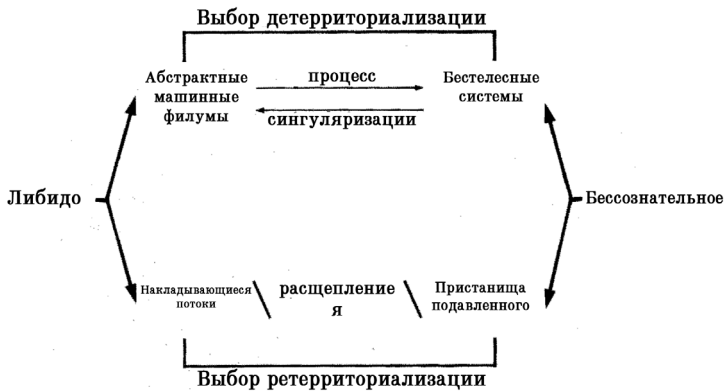


Рис. 4

²¹ Там же, с. 278.

²² Там же, с. 252.

²³ Там же, с. 375.

Библиография

1. Фрейд З. Толкование сновидений. — М.: Академический проект, 2020. — 475 с. — ISBN: 978-5-8291-2865-4.
2. Лакан Ж. Изнанка психоанализа (Семинар, Книга XVII (1969-70)). — М.: Гнозис, Логос, 2008. — 272 с. — ISBN: 5-8163-0037-7.
3. Guattari F. Les énergies sémiotiques // Temps et Devenir à partir de l'œuvre d'Ilya Prigogine / J.-P. Brans, I. Stengers, Ph. Vincke (eds.). — Genève: Patino, 1988. — pp. 245–256. — ISBN: 978-2882130082.
4. Фрейд З. Печаль и меланхолия // Психология бессознательного. Собрание сочинений в 10 т. Т. 3. — М.: ООО «Фирма СТД», 2006. — С. 205–226. — ISBN: 5-89808-040-6.
5. Abraham K. Préliminaire à l'investigation et au traitement psychanalytique de la folie maniaco-dépressive et des états voisins // Œuvres complètes. Vol. 1. — Paris: Payot, 1965. — pp. 99–113.
6. Фрейд З. Метапсихологическое дополнение к теории сновидений // Психология бессознательного. Собрание сочинений в 10 т. Т. 3. — М.: ООО «Фирма СТД», 2006. — С. 205–226. — ISBN: 5-89808-040-6.
7. Корнель П. Синна, или Милосердие Августа // Полиевкт; Сид; Гораций; Синна, или Милосердие Августа. — М.: Гос. изд-во худож. лит., 1956. — 352 с.
8. Freud S. Naissance de la psychanalyse: Lettres à Wilhelm Fliess, notes et plans (1887–1902). — Paris: Presses Universitaires de France, 1979. — 447 p. — ISBN: 978-2130359630.
9. Lacan J. Ecrits. — Paris: Éditions du Seuil, 1966. — 924 p. — ISBN: 978-2020027526.
10. Юнг К. Г. Либи́до, его метаморфозы и символы. — СПб.: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 1994. — 415 с.
11. Vocabulaire de la psychanalyse / J. Laplanche, J.B. Pontalis (eds.). — Paris: PUF, 1968. — 524 p.
12. Freud S. Nouvelles conférences sur la psychanalyse. — Paris: Gallimard, 1952. — 248 p.

Schizoanalysis

Félix Guattari (1930–1992) was a French philosopher and psychoanalyst.

Translated from French by Egor Kuryshov

Keywords: psychoanalysis, schizoanalysis, enunciation, meta-modelling, deterritorialization, subjectivity, the unconscious, micropolitics, libido

The seminar of June 21, 1984, is dedicated to the concept of schizoanalysis — an approach developed by Félix Guattari in collaboration with Gilles Deleuze as an alternative to traditional psychoanalysis. Guattari proposes a rethinking of psychoanalytic theory, rejecting the models of Freud and Lacan. He argues that schizoanalysis does not seek to become a new discipline but functions as a tool of meta-modelling, enabling the analysis of how assemblages of enunciation influence semiotic processes and modes of subjectivation. These assemblages, understood as dynamic configurations, include not only linguistic but also non-semiotic, non-subjective, and unconscious elements. Guattari emphasizes the importance of a micropolitics of meaning, where pragmatic effects arise within social and institutional fields rather than solely through the interpretation of signifiers. He introduces the concept of deterritorialization, which avoids the fixation of subjectivity within static structures and instead treats it as a process of singularization connected to machinic — both material and social — flows. In contrast to Freudian libido, conceived as a static energy, schizoanalysis interprets libido as an abstract, deterritorialized force that opens up new possibilities for becoming. Guattari also criticizes the reterritorialization of the unconscious in psychoanalysis, proposing instead that it be mapped as a dynamic system interacting with social, technological, and aesthetic processes. Schizoanalysis thus becomes, according to Guattari, an interdisciplinary approach oriented toward the analysis and transformation of subjectivity.

References

1. Freud S. Tolkovanie snovidenij [The Interpretation of Dreams]. — Moscow: Akademicheskij proekt, 2020. — 475 p. — ISBN: 978-5-8291-2865-4. (In Russian).

2. Lacan J. Iznanka psikhkhoanaliza (Seminar, Kniga XVII (1969–70)) [The Other Side of Psychoanalysis (Seminar, Book XVII (1969–70))]. — Moscow: Gnozis, Logos, 2008. — 272 p. — ISBN: 978-5-8163-0037-7. (In Russian).
3. Guattari F. Les énergies sémiotiques // Temps et Devenir à partir de l'œuvre d'Ilya Prigogine / J.-P. Brans, I. Stengers, Ph. Vincke (eds.). — Genève: Patino, 1988. — pp. 245–256. — ISBN: 978-2882130082.
4. Freud S. Pechal' i melankholiia [Mourning and Melancholia] // Psikhologiiia bessoznatel'nogo. Sobranie sochinenij v 10 t. T. 3 [Psychology of the Unconscious. Collected Works in 10 vols. Vol. 3]. — Moscow: Firma STD, 2006. — pp. 205–226. — ISBN: 978-5-89808-040-2. (In Russian).
5. Abraham K. Préliminaire à l'investigation et au traitement psychanalytique de la folie maniaco-dépressive et des états voisins // Œuvres complètes. Vol. 1. — Paris: Payot, 1965. — pp. 99–113.
6. Freud S. Metapsikhologicheskoe dopolnenie k teorii snovidenij [Metapsychological Supplement to the Theory of Dreams] // Psikhologiiia bessoznatel'nogo. Sobranie sochinenij v 10 t. T. 3 [Psychology of the Unconscious. Collected Works in 10 vols. Vol. 3]. — Moscow: Firma STD, 2006. — pp. 205–226. — ISBN: 978-5-89808-040-2. (In Russian).
7. Kornel' P. Sinna, ili Miloserdie Avgusta [Cinna, or The Clemency of Augustus] // Polievkt; Sid; Goratsii; Sinna, ili Miloserdie Avgusta [Polyeuctus; The Cid; Horace; Cinna, or The Clemency of Augustus]. — Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury, 1956. — 352 p.
8. Freud S. Naissance de la psychanalyse: Lettres à Wilhelm Fliess, notes et plans (1887–1902). — Paris: Presses Universitaires de France, 1979. — 447 p. — ISBN: 978-2130359630.
9. Lacan J. Ecrits. — Paris: Éditions du Seuil, 1966. — 924 p. — ISBN: 978-2020027526.
10. Jung K. Libido, ego metamorfozy i simvoly [Libido, Its Metamorphoses and Symbols]. — Saint-Petersburg: Vostochno-Evropeyskiy Institut Psikhhoanaliza, 1994. — 415 p. (In Russian).
11. Vocabulaire de la psychanalyse / J. Laplanche, J.B. Pontalis (eds.). — Paris: PUF, 1968. — 524 p.
12. Freud S. Nouvelles conférences sur la psychanalyse. — Paris: Gallimard, 1952. — 248 p.

Перспективизм Другого¹

Жан-Кристоф Годдар — PhD, профессор. Тулузский университет им. Жана Жореса. 31058, Франция, г. Тулуза, аллея Антонио Мачадо, д. 5.
E-mail: jean.christophe.goddard@gmail.com

Пер. с фр.: Александр Сковородко

Ключевые слова: америндская метафизика, пространство и место, колониализм, контр-антропология, мультиреализм, амазонские народы, ритуальный каннибализм

В тексте предпринята попытка антропологического исследования европейской метафизики и колониализма с позиции мировоззрения и коллективных практик америндов. В столкновении радикально несовместимых между собой способов образовывать и проживать отношения с миром, иллюстрируемом походом испанской конкисты во главе с Гонсало Писарро и Франциско Орельяной (1545), автохтонные народы усматривают не только свидетельство колониальной жестокости. Путем коммеморативных ритуальных практик, обыгрывающих «первый контакт» в юмористическом и критическом ключе, они также объективируют это столкновение, чтобы вывести на сцену и высмеять практическую нежизнеспособность колониального проекта, коррелирующую с его теоретической узостью. В амазонском космологическом террариуме колониалист проявляет себя как сверххищник, наделенный смертоносными придатками (аркебуза солдата), непробиваемой шкурой из кольчуги и железных лат, а также способностью к паноптизму — взглядом, скрытым за забралом шлема. Однако за эту позицию абсолютной неуязвимости пришелец расплачивается собственной слепотой, когда обнаруживается его невосприимчивость к отношениям комменсализма на низших уровнях пищевой цепи. Поведение захватчика становится объектом чужих перспектив, требующих другого масштабирования действительности и учета ее несводимого многообразия. Подобную критическую переоценку колониального мышления и праксиса выражает америндская мифология, а также культура ритуального каннибализма, неотъемлемая часть автохтонного мироощущения.

¹ Перевод выполнен по изданию: Goddard J.-C. Ce sont d'autres gens: Contre anthropologies décolonisées. — Paris: Hermann, 2024. — pp. 109–136. — ISBN : 978-2381140742. Публикуется с любезного разрешения автора и правообладателя.

*Амазония (1545)
Лейтциг (ок. 1720)*

Борьба народов внутри теории

БЛАГОДАря ВАЙНУ ДЕЛОРИИ мл.², писателю и теологу из народа сйу, мы знаем, что существенное, обладающее «огромной философской значимостью» отличие индигенной (*indigene*) метафизики от западной заключается в том, что именно принцип земли, то есть, пространства или места, определяет существование, мышление и этику автохтонных народов. Тем не менее, в своем комментарии, посвященном Вайну Делории, канадский политолог Глен Култхард³ отмечает, что если автохтонные представления о мире фундированы, скорее, в пространственном, нежели временном измерении, то это потому, что пространство задает особую «онтологическую рамку» для проживания и осмысления *отношений* [с миром]. По этой же причине разнообразные контр-антропологии белого мира, о которых до сих пор шла речь [в этой книге], по преимуществу «ситуированы» на северо-западе тропических лесов Амазонии, на суринамском берегу реки Марони, в Нджоле на габонском берегу Огове, в *террейро* города Ресифи, в лесу Аккры, на берегах реки Конго и других местах. Ведь только задействовав все человеческие и нечеловеческие способы выстраивать отношения (*relationalités*) по принципу места, этим контр-антропологиям удастся вывести на сцену (так сказать, придать пространственное измерение) слепоту белого мира, в которую его погружает глубокая одержимость Накоплением, Прогрессом, Историей или — что одно и то же — Новизной, и коррелирующую с этой слепотой неспособность придать [миру] пространственное измерение; иначе говоря, прожить радикальную реляционность, составляющую социокосмологическое пространство, внутри которого автохтонные сообщества обособляются как отдельный человеческий вид (*actuent leur différentiel d'humanité*). Вопрос заключается не в том, чтобы сделать объектом рассмотрения низкую и грубую жестокость белого завоевателя, но прежде всего в том, чтобы объективизировать *его способ смотреть на вещи (ocularité)*, точку зрения, перспективу — иначе говоря, теорию⁴ или метафизику, — не как то, что оправдывает эту жестокость,

² Deloria V. Jr. *God is Red: A Native View of Religion*. — Golden: Fulcrum Publishing, 1993. — 320 p. — ISBN: 978-1-55591-176-8.

³ См.: Coulthard G. *Place Against Empire: Understanding Indigenous Anti-Colonialism // Affinities: A Journal of Radical Theory, Culture, and Action*. — 2010. — Vol. 4. — No. 2. — pp. 79–83.

но как то, что придает ей всю ее силу: метафизику, в которой эта жестокость и *заключается*.

Каждый контр-антропологический театр является переводом (воссозданием) исторически существовавших западноевропейских метафизик и теологий — то есть, различных образов жизни, к которым они обязывают — на язык одного из множества автохтонных космологических воззрений (*cosmovisions*) (метафизик или теологий). Тем не менее, такой перевод полностью переворачивает смысл *этнографической* (так сказать, письменной⁵) герменевтики другого (*l'autre*), которая «переносит дикуую реальность в западный дискурс»⁶ путем составления таблицы различий, чтобы затем упорядочить их в рамках общей теории, которая служила бы актуальным потребностям и интересам европейского сообщества и его эпистемы. Как показал Вивейруш де Кастру в отношении амазонского мультиреалистского перспективизма, являющегося парадигмальным для такого контр-антропологического перевода⁷, предлагаемое этим перспективизмом сравнение

⁴ Греч. *θεωρία*, прежде всего, означает созерцание, чем и пользуется Годдар в настоящем тексте — *прим. перевод*.

⁵ В том смысле, в котором историк Мишель де Серто понимает и выработывает концепцию «письменной экономики» (*économie scripturaire*) в рамках своего культурного антропологического исследования европейской современности: как конкретную практику письма, ставшую повсеместной через распространение (*développement*) печати, грамотности и школьного образования, основанную на фундаментальной утопической мечте современного Запада о радикальном изменении общественной реальности через ее перенесение в текст (через ее «интекстуацию», *intextuation*) — то есть, буквально, через нанесение на белый лист бумаги текста, который довлел бы над экстерниорностью. Возникшее из «письменной экономики», будь оно священным или профанным, любое работающее на прогресс письмо (научное, исследовательское, политическое) нацелено на общественную пользу и сепарируется от магического мира голосов (*des voix*) и традиций. Письменная экономика современности является для Серто в этом отношении принципиально капиталистической и нацеленной на завоевание. Она стремится к тому, чтобы лишить доверия и изгладить у народов все то, что остается связанным с землей (*terre*), местом, оральностью или не-вербальным. Ввиду этого она занята космоцидом (*cosmocidaire*) и истреблением. Письменная машинка является средством и символом этой экономики и установления общественной и эпистемической иерархии. Пытаясь изъять машинку, на которой было напечатано обращение (*discours*) Феликса Тиуки, французская жандармерия стремилась всего лишь к тому, чтобы восстановить колониальный порядок письма, лишая «неприрученную» («*sauvage*») устную речь (*parole*) покоренного народа возможности использовать в качестве ответа главное средство западного доминирования. См.: Серто М. Изобретение повседневности. Т. 1. Искусство делать. — СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. — ISBN: 978-5-94380-148-8. — С. 237–239.

⁶ Certeau M. *L'écriture de l'histoire*. — Paris: Gallimard, 2002. — ISBN: 978-2-07-076346-7. — P. 264.

⁷ Viveiros de Castro E. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation // Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. — 2004. — Vol. 2. — No. 1. — pp. 3–22.

западной и автохтонной точек зрения, напротив, начинается с подчеркивания соответствий, взаимозаменяемостей, созвучий, «одинаковостей», множимых этим переводом. Однако все это делается с единственной целью — усилить неоднозначность (*equivocation*), показать, что под одним и тем же термином, с двух точек зрения на самом деле понимаются совершенно разные и принципиально несопоставимые *реальности*, которые могут соотноситься друг с другом только в форме *постоянного перехода* от одной онтологии к другой (*court-circuit ontologique*). Ибо противоположность белого и автохтонного миров, современного мира и всего остального мира заключается не просто в различии способов смотреть на один и тот же мир, но в различии самих миров, которые субстантивируются соответствующими им точками зрения, *являющимися* этими мирами. Различие точек зрения является различием миров, их (не-)собранностью в части-целом (*partie totale*) мир-системы, *войной миров*⁸. «Часть-целое», как ее понимает камерунский философ Фабьен Эбусси Булага, есть некий участок пространства, ситуированный внутри мира, и одновременно «сегмент» самого мира (*du monde*); иначе говоря, это такое место, в котором все целое мировых противоречий и конфликтов, в котором сталкиваются «множество культур и интересов», обретает свое частное и пространственное выражение и где путем обнаружения локальной и исходной согласованности [между ними] осуществляется «упорядочивание [этих конфликтов] в единое целое»⁹. Именно эта способность обозначить целое капиталистической Мир-Системы путем обращения к антропологическому исследованию контакта [индигенных сообществ] с белым миром (иначе говоря, через исследование колониального насилия и приносимого им разрушения) с частной или локально определенной точки зрения наделяет контр-антропологию особым критическим потенциалом.

Амазонская антропология, которую предлагает Эдуарду Вивейру де Кастру, является «борьбой народов внутри (*dans*) теории». Мы имеем в виду теорию Мир-Севера (*Nord-Monde*) или того, что Лабу Танси называл «Каннибалией»¹⁰, простирающейся от Сан-Франциско

⁸ Франко-окситанский антрополог, сценограф и музыкант Кристоф Рул посвящает свою театральную, визуальную и патриципаторную антропологию этой войне миров. См.: Rulhes C., Cassier J. *La Guerre des Natures*. — Besançon: Les Solitaires Intempestifs, 2019. — 144 p. — ISBN: 978-2-84681-566-6.

⁹ Eboussi Boulaga F. *La Crise du Muntu: Authenticité africaine et philosophie*. — Paris: Présence Africaine, 1977. — ISBN: 2-7087-0338-2. — pp. 50, 163.

¹⁰ Labou Tansi S. *Encre, sueur, salive et sang*. — Paris: Éditions du Seuil, 2015. — ISBN: 978-2-02-117536-3. — P. 92.

и до полуострова Камчатка через Франкфурт (и, таким образом, Париж). Борьба народов внутри теории не ведет, как можно подумать, к борьбе *между* народами, поскольку образ сообщества (*communauté*), который колонизаторы противопоставляют (*opposent*) колонизированным народам, является всего лишь, по выражению Роберта Жолена, «негативным сообществом» — сообществом, губящим другие цивилизации¹¹, неудавшимся сообществом, само бытие которого зиждется на противопоставлении себя всем прочим цивилизациям, непохожим на него и изначально (как оно считает) грозящим ему погибелью¹². Такое сообщество вообще не может образовать народ, ни даже, в конечном счете, «сообщество» в собственном смысле. Вот почему то, с чем народы борются внутри теории, — это *сама теория* или созерцательность западного колониализма, его видение и его взгляд, его способность к идеализации и дереализации, уничтожению сообществ и цивилизаций. Эта борьба народов против теории такого мира, в котором для этих народов не нашлось бы места. В этом смысле «теоретический» проект, который Вивейруш де Кастру предложил антропологам, имеет политические и деколониальные следствия, поскольку он заключается в том, чтобы изнутри западно-европейской теории и особого порядка письма, с которым та смешивается, разить из лука саму эту теорию («*introduire... fléchage de la théorie*») — иначе говоря, сам европейский способ смотреть на вещи¹³. Этим и занята индигенная контр-антропология белого мира.

¹¹ Jaulin R. La Paix blanche: Introduction à l'ethnocide. Tome 2: L'Occident et l'ailleurs. — Paris: Union générale d'éditions, 1974. — 293 p. — ISBN: 2-264-00024-4. — P. 36.

¹² О нации-колонизаторе как сообществе, «взятом в окружение» собственными рабами, см.: Hage G. L'Alterpolitique. — Toulouse: Éditions EuroPhilosophie, 2021. — 180 p. — ISBN: 978-2-37361-284-4; Hage G. White Nation. — New York; London: Routledge, 2000. — 280 p. — ISBN: 978-0-415-92923-3.

¹³ Говоря о *fléchage* (стрельба из лука), Годдар имеет в виду текст Марселя Мосса и Анри Юбера «Набросок к общей теории магии» (Мосс М. Социальные функции священного. — СПб.: Евразия, 2000. — 444 с. — ISBN: 5-8071-0057-3) и вдохновленную этой работой статью де Кастру «Zeno and the art of Anthropology» (Viveiros de Castro E. Zeno and the art of Anthropology // The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds. — Chicago: Nau Books, 2015. — pp. 75–97. — ISBN: 978-0-9905050-3-7). В частности, идет речь о следующем пассаже из Мосса и Юбера (курсив — *nau*):

«Этнографы, обладающие большим опытом полевой работы, утверждают, что маг глубоко верит в успех своего колдовства. Ему удастся создать в себе состояние сильного нервного возбуждения, каталепсии, в котором он и в самом деле может оказаться жертвой различных иллюзий. Во всяком случае, колдун, который не слишком-то верит в свои собственные обряды и знает, конечно, что наконечники заколдованных стрел, выдергиваемые им якобы из тела человека, страдающего ревматизмом, являются лишь камнями, которые он достает из своего рта, этот же колдун неизбежно прибегает к услугам другого знахаря, когда заболевает

Враг, у которого нет рта

Кали'на из Гвианы, ведущие борьбу против французского государства, причастного к превращению гвианской Земли в экстрактивистский супермаркет, с гордостью вспоминают своего предка, жившего во времена начала колонизации. Тот, как сообщают, угодил конкистадору в глаз стрелой, прошедшей сквозь забрало его шлема и достигшей самого мозга¹⁴. Глаз был единственной частью его тела, уязвимой перед отравленными стрелами, от которых конкистадора надежно защищал стальной доспех. Этот вид смерти стал известен во французских колониях на атлантическом побережье благодаря вдовству Екатерины Медичи, но для гвианского побережья он значит больше, чем простой несчастный случай во время турнира¹⁵. Вполне возможно, что кали'на вспоминают этого предка, стреляющего в Белых, только чтобы вернуть (*replacer*) в «автохтонную» политическую борьбу XXI века то, что континентальная историческая антропология зовет «вечным настоящим “первого контакта”»¹⁶. Первопопадание (в том же смысле, в котором говорится о «первосцене») неизбежно вызывает в памяти момент, когда в 1545 году карибские индейцы ранили стрелой, смазанной ядом кураре, Франциско Орельяну — этого испанского путешественника, проплывшего всю Амазонку от Анд и вплоть до ее устья; того, кто, дав этой реке официальное название, также ответственен за возникновение топонима, используемого для обозначения географического региона, который состоит из осушенной части бассейна Амазонки и гвианского лесного массива и носит название «Амазония».

сам, и он выздоравливает или умирает в зависимости от того, обрекает ли этот знахарь его на смерть или старается спасти. *В конце концов, даже если одни не заметили, как была выпущена стрела, другие видят, как она попадает в цель.* Это может выглядеть в виде вихря, языков пламени, вонзающихся в небо, маленьких камней, которые колдун будет рассматривать как извлеченные из тела, тогда как сам он не извлекал их из тела своего пациента. Минимум искренности, который можно было бы приписать магу, — это то, что он по крайней мере верит в магию других» (С. 182–183).

Полнее этот образ попадания из лука магической стрелой будет раскрыт Годдаром далее в тексте (во многом он применяет его схожим с де Кастру образом). — *прим. перевод.*

¹⁴ См.: Ferrarini H., Tiouka A. *Petit guerrier pour la paix: les luttes amérindiennes racontées à la jeunesse (et à tous les curieux).* — Matoury: Ibis Rouge Éditions, 2017. — 132 p. — ISBN: 978-2-84450-984-0.

¹⁵ Имеется в виду смерть Генриха II (1519–1559), короля Франции. — *прим. перевод.*

¹⁶ См.: «Введение» в *Histories and Historicities in Amazonia* / N. Whitehead (ed.). — Lincoln: University of Nebraska Press, 2003. — 236 p. — ISBN: 978-0-8032-4818-2.

Конечно, посланник Карлоса V, который до самой реки Напо сопровождал Гонсало Писарро в его сеющей смерть экспедиции, заслуживал стрелу — и того, чтобы о его гибели вспоминали как об акте отмщения за убитых. Однако смутное (*transformé*) воспоминание об этом событии не сохранилось бы в виде столь парадоксального «памятования о настоящем», если бы необходимость попасть стрелой именно в глаз была связана с сугубо практической стороной дела: с закрытостью остального тела конкистадора доспехами, и если бы это попадание было всего лишь расплатой за причиненное врагом зло. Иначе говоря, если бы экономия отмщения не зависела от необходимости совершенно другого рода и, самое главное, от совершенно иной темпоральности¹⁷. Существует особое антропологическое понимание (*savoir*) похода Франциско Орельяны «с коренной точки зрения» — нечто вроде индигенной антиколониальной антропологии явления Франциско Орельяны, хранящей память [об этом событии]: его доспехов, забрала его шлема и, таким образом, его «способа смотреть на вещи».

В своей статье 2014 года, посвященной Франциско Орельяне, антрополог Рензо Дуин¹⁸ отмечает, что танец индейцев Вайна, имитирующий Тамок (или танец «кнута»), в Верхней-Марони (часть французской Гвианы), является материализацией исторической памяти (*conscience*) о контакте с участниками экспедиции сквозь тропический лес, которую конкистадор совершил в период с ноября 1541 по август 1542-го. Эта материализация заключается не в простом символическом повторении давнего памятного события, чье место и время можно было бы с точностью установить, но в контр-антропологической,

¹⁷ Об увекочении памяти о мести амазонских народов как способе сохранения общественного тела (*durée du corps social*), см.: Viveiros de Castro E. O mármore de a murta: sobre a inconstância da alma selvagem // Revista de Antropologia. — 1992. — Vol. 35. — pp. 21–74. — DOI: 10.11606/2179-0892.ra.1992.111318. Цитируемый здесь перевод взят из «Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage», в «Aurore Becquelin et Antoinette Molinié (dir.), Mémoire de la tradition, actes du 47e Congrès international des américanistes (La Nouvelle-Orléans, 1991), Société d'ethnologie, 1993» (новый перевод под названием Viveiros de Castro E. L'Inconstance de l'âme sauvage: catholiques et cannibales dans le Brésil du xvie siècle. — Genève: Labor et Fides, 2020. — 176 p. — ISBN: 978-2-8309-1715-4).

¹⁸ Duin R. S. Historical complexity of myth: in search of the genesis of the whip-dance whereby Wayana dance in imitation of Tamok (Eastern Guiana Highlands) // Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas. — 2014. — Vol. 9. — No. 3. — pp. 741–772. Я премного благодарен Кристофу Рулу за то, что тот показал мне маску тамок и поделился статьей Дуина по случаю создания театра Selve его сообществом GdRA в 2019 году (см.: Rulhes C., Cassier J. La Guerre des Natures. — Besançon: Les Solitaires Intempestifs, 2019. — ISBN: 978-2-84681-566-6. — P. 77).

телесной и аффективной, драматизации встречи с колонизатором, разыгрываемой в любой точке пространства и в любой момент времени. Эта драматизация посвящена тому, как — после возникновения «Амазонии» — в реальность автохтонного народа, по реке проникла чужеродная, злая и околдовывающая сущность (*jolok Tamok*), напоминающая традиционных водных чудовищ, убийц и пожирателей индейцев. Злая сущность, чей видимый облик воспроизведен в маске, которую носят танцоры («маска tamok»). Маска tamok, состоящая из плаща с бахромой из лоскутьев бересты, которые окутывают тело с головы до пят, а также из твердой, расписанной специальными узорами прямолинейной формы восковой пластины в виде треугольника, натягиваемой на все лицо, и в которой проделано всего два круглых или прямоугольных отверстия (а иногда — только одно, в виде длинного и узкого прореза) там, где должны быть глаза, в некоторых своих вариациях украшенная букетом роз, — на самом деле, точь-в-точь повторяет костюм захватчика (которого Вайна обозначают как «настоящего Тамок», чтобы отличить его от самого танцора, «ложного Тамок»): броню, шлем, плюмаж.

В то же время, Кулиенпо, *pajé* (шаман) вайна, с которым ведет беседу Рензо Дуин в окрестностях Тулувена, настаивает, что, в отличие от народных масок tamok, выставленных на обозрение туристов, у ритуальной маски tamok, как и у имитируемого ею «настоящего Тамок», *нет рта* — есть только длинный нос (без ноздрей). Но это одинаково касается как рта, так и глаз, поскольку вайна, наблюдающие за имитацией Тамок, старательно подчеркивают, что глаза скрыты от чужого взора свисающей с головы бахромой. К тому же, само пришествие «настоящего Тамок» описывается здесь как нечто внезапное (*furtive*), как вторжение чужаков, которое вайна не *предвидели*. Эти подробности обязывают нас пересмотреть причины, из-за которых кали'на вспоминают о попадании стрелой в глаз (настоящего) Тамок, Франциско Орельяну. Для Вайна глаз конкистадора был не просто единственной уязвимой частью тела, в остальном полностью защищенного латами, — эта трактовка, скорее, обязана западной одержимости зрением (*oculocentriste*)¹⁹. Все ровно наоборот: затаившийся в глухом мраке шлема, поблескивающий в темной глубине лат, глаз tamok занимал, скорее, позицию абсолютной неуязвимости.

¹⁹ Которая получает полное этическое выражение (в своем европейском пост-травматическом контексте) в феноменологии глаза у Эмануэля Левинаса. См.: Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. — М.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. — ISBN: 978-5-98712-374-4. — С. 84–85.

Стоит добавить, что смертельную опасность, которую излучает Тамок, чьи глаза скрыты за своего рода веками, изображена здесь резким щелчком длинного кнута, которым орудует танцор. Этот щелчок, который Вайна толкуют как «голос» Тамок, парадоксальным образом «неслышен» в тот самый момент, когда Тамок приближается к индигенной группе. Нашествие *tamok* — это одновременно и смертоносное вторжение невидимого взгляда, и внезапно встречающий шум, исходящий из неразборчивого голоса — можно сказать, что в обоих случаях перед нами действие *in absentia*. Щелчок хлыста, конечно же, будет прямым воспроизведением выстрелов из огнестрельного оружия (аркебузы). Тем самым власть *tamok* (власть Белых) получает свое самое строгое, какое только возможно, определение: это *власть оставаться неслышимым и убивать с дистанции, занимая позицию абсолютной неуязвимости*.

В своей работе, посвященной американским военным дронам, Грегуар Шамаю указал на распространенность образа «телеархической»²⁰ «скрытой власти» (*«pouvoir abrité»*) в современных имеющих у империализма методах по устрашению своего враждебного окружения. Но «революция взгляда», вызванная, как он считает, этими техниками ведения войн, устанавливающими постоянный и всесторонний надзор над врагом, который теперь находится под перманентной угрозой мгновенного уничтожения, на самом деле случилась задолго до водружения боеголовок Hellfire на дроны Predator. Если говорить об ее онтологическом измерении, она была совершена еще в XVI веке в рамках первых военных грабительских походов европейской экспансии. Это с ней столкнулись коренные народы, повстречавшие колонизаторов, и это ее метафоризирует маска *tamok*, изображая укрытие (*repli*) уязвимого тела во вместилище доспеха, тела, полностью и надежно защищенного от любого посягательства извне. Причем само это тело, в свою очередь, может воздействовать на внешнюю среду, для чего им используются механические придатки (*pseudopodes*) (огнестрельное оружие [*armus*]) — единственное имеющееся у него средство для вмешательства во враждебную среду.

Это уникальный контакт с такой породой хищников, чей способ вступать в контакт заключается в избегании контакта как такового. Конечно, абстрактный узор, составленный из угловатых линий и нанесенный на маску *tamok* (который, имея название «суставов

²⁰ Шамаю Г. Теория дрона. — М.: Ад Маргинем Пресс, Музей современного искусства «Гараж», 2020. — ISBN: 978-5-91103-545-7. — С. 27.

Дьявола», *Woroto sakedi*, изображает пять сгибов на теле ягуара: на плечах, локтях, запястьях, пястных костях и фалангах), не похож ни на одну из лицевых татуировок вайна — воспроизводит другой узор, с помощью которого изображали хищных животных, как те выглядели до описываемого в мифах появления отдельных видов живых существ, после которого хищники наделяются заметными всем и предупреждающими об их зловредной сущности чертами²¹. Но, тем не менее, едва ли получится сказать, что узнавание по этим чертам Тамок так уж предсказуемо. Кажется даже, что это узнавание указывает на проблему, связанную с необычностью и особенностью самого чужеродного характера Тамок.

В сущности ягуара (являющейся антитезой родству²²) воплощена и собрана опасность как таковая, но *также* она воплощает возможность того, что под той или иной амазонской инаковостью обнаружится сородич; что данная инаковость образует тесное соседство с другими видами и будет способна — и даже обязана — служить сохранению жизни этого, по определению, всегда незамкнутого общества, существующего целиком за счет своего отношения с другим, нежели на совпадении с самим собой²³. Именно из-за этой радикальной онтологической незавершенности война за отмщение и война за честь могли считаться, если использовать термины де Кастру, «религией»; единственной религией, отречься от которой амазонские народы не могли даже тогда, когда с легкостью теряли веру в пророчества собственных *kaŕaï*, не говоря уже о пророчествах христианских миссионеров. Ловля и употребление в пищу иного (*des altérités*), эта, скажем так, экзо-каннибальская война — только она обеспечивала возможность будущего: возможность *всегда иного* мира, не ограниченного своими атрибутами. Отмщение было главной ценностью, онтологическим императивом, только в той мере, в которой оно удерживало *социус* в этой позиции гетерономии, вечно творящей будущее (*futuralisante*).

Столкновение с чужаком за территорией общества не сводится к случайному стихийному происшествию (где Другой рассматривался

²¹ См.: Descola P. *Les Formes du visible*. — Paris: Éditions du Seuil, 2021. — ISBN: 978-2-02-147698-9. — P. 177.

²² См. Gow P. *An Amazonian Myth and Its History*. — Oxford: Oxford University Press, 2001. — ISBN: 978-0-19-924195-8. — P. 106. Де Кастру цитирует эту работу в: Viveiros de Castro E. *Immanence and Fear: Stranger-Events and Subjects in Amazonia // The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. — Chicago: Hau Books, 2015. — ISBN: 978-0-9905050-3-7. — P. 183.

²³ См.: Viveiros de Castro E. *L'Inconstance de l'âme sauvage: catholiques et cannibales dans le Brésil du xvie siècle*. — Genève: Labor et Fides, 2020. — 176 p. — ISBN: 978-2-8309-1715-4.

бы как «Природа»), которое в той или иной степени может быть приспособлено [под общественные нужды] и может как подорвать, так и вдохнуть новую жизнь в общественный и культурный строй, рекурсивным образом (через интериоризацию внешних возмущений) восстанавливая строящийся на тождестве конвенциональный внутренний порядок социуса, расписывающий (*predictif*) и ограничивающий (*contraignant*) [возможные события], как это происходит в городских обществах современного Запада²⁴. Встреча с чужаком была для жителей Амазонии тем, что нужно деятельно, — иначе говоря, на уровне культуры, — произвести с помощью войны. Как и охота, война является принципиально рассогласующей (*déprédicative*)²⁵ деятельностью — практикой коллективной импровизации, которая одна лишь позволяет сложиться или возникнуть (в качестве последствия) «природному», иначе говоря, наполненному жизнью реляционному порядку, сотканному из тесных (*labiles*) взаимодействий друг с другом, нетотализируемому и недоступному для какой-либо логики власти. И нет ничего более противного этому, чем заточение или заключение Тамок Франциско Орельяны, этой монады, в свою лишенную рта броню, из-под которой всевидящий и всемогущий глаз Бога окидывает взглядом мир.

Сто́ят ли Белые войны?

Было высказано достаточно едких комментариев по поводу так называемого чревоуещания европоцентристской (как подозревают)²⁶ бразильской антропологии, которая приписывала изучаемым ею представителям индигенных народов (якобы лишенным ею права голоса)

²⁴ См. часть 4 («L'invention du moi») в: Wagner R. L'Invention de la culture. — Paris: Éditions Zones sensibles, 2014. — 224 p. — ISBN: 978-2-930601-08-3.

²⁵ О деятельности по «рассогласованию» мира, характерной для «островных, религиозных и крестьянских поселений», см.: там же, pp. 130–131. Рассогласование — это особый вид деятельности, изобретательной практики, нацеленной на то, чтобы «нарушить конвенции», искусственным путем вызвать контингентные события и, таким способом, вовлечь человеческое существование в «череду постоянно сменяющих друг друга ожиданий и неожиданных встреч». Полная противоположность тому, что урбанистский Запад понимает под «культурой», смысл которой заключается в системе мер «по установлению между вещами отношения подчинения и соответствия». В этом смысле экзо-каннибальская война — это не еще одна «культура» — строго говоря, она является антикультурой.

²⁶ Претензия, которую чаще всего особенно любят выдвигать западные интеллектуалы, слабо интересующиеся вопросами народов Амазонии или вовсе безразличные к ним и беспокоящиеся лишь о том, чтобы оставить за собой право на пользование критическим инструментарием, доставшимся им от западноевропейского текстуального канона (марксизма, феноменологии, когнитивистики, нейронаук и т.д.).

какой-то «перспективизм» — понятие, которое скорее тешит нарциссизм представителей западных университетских и активистских кругов. Не всегда удается увидеть, что под «перспективизмом» Вивейруш де Кастру имеет в виду особый метод, которым руководствуется индигенная контр-антропология белого врага, а также увидеть то, как много его подход заимствует от критической теории колониализма и, более того, трактовки западной метафизики как колониалистской по своей сути и стремящейся, во всех своих формах, обосновать и легитимировать проект колониализма. Однако де Кастру сам лучше, чем кто бы то ни было, дает это понять в своем предисловии к бразильскому изданию *Падения небес (La Chute du ciel)*: «В том же смысле, в котором я, в *Каннибальских метафизиках*, определяю индигенный перспективизм как “мультинатуралистскую контр-антропологию”», Брюс Алберт «говорит об “исторической контр-антропологии мира белого человека”»²⁷. Здесь можно также обратиться, добавляет он, к понятию «ретро-антропологии»²⁸ Роя Вагнера, критической метафоризации «как установления, проживания контакта»²⁹ с безжизненным порядком современности, сосредоточенном на экспорте [чужих ресурсов] и на производстве. Таким способом колонизированные народы объективизируют данный порядок и пытаются дать ему объяснение, и этим их вынуждает заниматься «так и не прошедший и переживаемый ими вновь и вновь культурный шок», вызванный политической и экономической экспансией со стороны европейского общества. В этом смысле, если перспективизм решается говорить (*s'exprimer*) с мест, в которых производится и распространяется европейское теоретическое знание (книги, аудитории, классы, студии и т.д.), для того, чтобы начать там народную борьбу, то его *fons et origo* далеко не те же, которые западная метафизика находит для обоснования колониализма.

Хранители контр-антропологической памяти о походе Франциско Орельяны и люди, ответственные за ее воспроизводство (*artisans*), — это не те, кто населяет Коллеж де Франс, а те, кого Вайна зовут Тамокоме³⁰ (кто «не является настоящими Тамок», будучи ими

²⁷ Viveiros de Castro E. O recado da mata // A queda do céu: palavras de um xamã yanomami / D. Kopenawa, B. Albert. — São Paulo: Companhia das Letras, 2015. — ISBN: 978-85-359-2600-2. — P. 24.

²⁸ Reverse anthropology. См.: Wagner R. L'Invention de la culture. — Paris: Éditions Zones sensibles, 2014. — ISBN: 978-2-930601-08-3. — P. 56. (в тексте Годдара данный термин передан как *rétro-anthropologie*. — прим. перевод.).

²⁹ Ibid., p. 57.

³⁰ Тамокоме или Тамоку, согласно их обозначению на языке племени вауяри.

только условно, как если бы). Это члены одной индигенной подгруппы, которые — поскольку они с давних пор поддерживали обширные связи с не-индигенными народами, и поскольку они перестали украшать тела татуировками с помощью *goso*³¹, — начали одеваться и укладывать волосы на европейский манер и перестали быть для «настоящих» Индейцев просто другими индейцами (поскольку они порвали с режимом инаковости и реляционности, в котором существовали амазонские общества). Естественно, никто никогда не видел этих Тамокоме, чья пространственная и временная локализация поддается определению с таким же трудом, что и локализация первого контакта, зачастую ситулируемая сразу во множестве мест³² и эпох.

Любое индигенное «контактное» общество — иначе говоря, общество, в течение продолжительного времени вынужденное терпеть хищные нападения со стороны капитализма и национальных государств, — отделяет от себя (*projette*) часть коллектива, становящаяся — под видом «изолированной», дикой и настороженной [к окружающему миру] группы, добровольно прервавшей все контакты — своего рода «виртуальным резервом»³³ или «призрачным отблеском» автохтонности, которая еще не была повреждена — то есть, свободной от любой своей территориальной фиксации и субстантивации с помощью колониальных или государственных этнонимов. Но кажется, что в случае с Тамокоме мы имеем дело с прямо противоположным образом: с образом индигенности, впитанной, поглощенной и полностью растворенной при разрушительном (*toxique*) контакте с миром белых людей. Для критической индигенной антропологии западного колониализма этот второй образ является столь же воображаемым, столь же призрачным и, именно в этом качестве, столь же важным, что и образ изолированного Индейца. Последний указывает на необходимость для Индейца, невольно (ибо никому от этого не уйти) вступившего в контакт, сохранить в нетронутom виде (как постоянно актуализируемую виртуальность) определенную форму «трансцендентальной» или «над-онтологической» индейской сущности, которой удалось

³¹ *Roco* — гарант принадлежности к социусу на правах частного лица. См.: Viveiros de Castro E. Immanence and Fear: Stranger-Events and Subjects in Amazonia // *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. — Chicago: Hau Books, 2015. — ISBN: 978-0-9905050-3-7. — P. 180.

³² Вайна и Апалаи, например, в качестве примера берут бразильский штат Амапá.

³³ Как то показывает Вивейруш де Кастрю в: Viveiros de Castro E. *Aucun peuple n'est une île // Au seuil de la forêt: Hommage à Philippe Descola*. — Paris: Éditions Tautem, 2019. — pp. 1063–1080. — ISBN: 979-10-97281-03-8.

избежать контакта; образ же поглощенного Индейца указывает на возможность для этого же индейца придать пережитому контакту понятную — с точки зрения самоопределения индейца — форму путем построения такого образа самого себя, который обладал бы чуждыми индейцу чертами (что значит — чертами Тамок) и который служил бы ответом на пережитый контакт. Этот образ самого себя (*image de soi*) помогает объективизировать и представить взору не-индигенного Другого, если быть точнее — анти-индигенную разрушительную сущность, подрывающей основу стоящей за этим образом трансцендентальной индигенности, то есть, человечности (*humanité*)³⁴.

По сути, перед нами две призрачности, сопровождающие сознание и антиколониальную практику индигенных народов (и «перспективистский» тезис критической контр-антропологии Эдуарду Вивейруша де Кастру). Две крадущиеся тени, парящие близ мест отлова и закрепощения автохтонных народов — две призрачности, служащие для них источником легитимации политический действий и позволяющие наполнить их конкретным содержанием. Одна, благодаря которой «анархическое индигенное различие» олицетворяет возможность сохранить человеческий облик «перед лицом монархической онтотеологии Белых и их империи Единого»; и другая, благодаря которой бьющая через край мощь «монархической онтотеологии Белых и их Империи Единого», от которой гибнет «индигенное анархическое различие»³⁵, делается частью каннибальской демонологии и тетралогии — в виде необычного злого духа, очаровывающего и одновременно приводящего в ужас, образцовый пример которого — Тамок вайна. Две призрачности, которые описывают два способа смотреть на себя, имеющих в распоряжении у переживших контакт индигенных народов. Два способа самоопределения, благодаря которым автохтонные народы уклоняются от взгляда свысока, бросаемого на них Западом через использование различных этнонимов³⁶. Народная

³⁴ *Humanité* в тексте используется, с одной стороны, в смысле человечности как качества, указывающего на принадлежность к соответствующему виду, с другой стороны — этим словом обозначается само человечество, человеческий вид. Однако Годдар этим словом также обозначает момент, предшествующий индивидуации живых организмов (не только людей) и их разделению на отдельные виды (см. ниже), для чего он также пишет об *имманентном прото-человечестве (proto-humanité immanente)*, иногда подразумевая его под простым *humanité*. В последнем случае, для удобства чтения, мы будем переводить *humanité* как прото-человечество. — прим. перевод.

³⁵ *Ibid.*, p. 1073.

³⁶ См.: Eboussi Boulaga F. *La Crise du Muntu: Authenticité africaine et philosophie*. — Paris: Présence Africaine, 1977. — ISBN: 2-7087-0338-2. — P. 161.

антропология (*auto-anthropologie*), которая рассматривает контакт с колониалистами, эту границу между враждебными мирами, способом, не имеющим ничего общего с теоретическими нуждами и коллективными интересами, которыми руководствуется ассиметричная западная антропология.

С этой точки зрения, проблема заключается не в том, *являются ли* Индейцы перспективистами или нет — и существуют ли Индейцы-перспективисты, которые бродили бы по лесу — но в том, чтобы перевести на язык западной академии и внедрить в нее более серьезную критику европейской колонизации Амазонии (которая, как следствие, будет также критикой Бразильского государства). Только подобная критика ставит политико-онтологические вопросы, действительно касающиеся рассматриваемых здесь народов: контакт с белым человеком, который, находясь за территорией *социуса*, представляется сверхъестественным хищником, предположительно имеющим знание о потустороннем мире, — способен ли он каким-то образом открыть индигенному социусу новые возможности для мысли и действия? Выиграет ли оно что-то, вступая с этим хищником в войну? И какую форму эта война может принять? Короче, достаточно ли, в перспективе, это хороший сосед (родич)... для того, чтобы быть убитым им, убить его, сделать его свояком (*beau-frère*)³⁷, родить ребенка от его сестры? Вся теоретическая и политическая работа Вивейруша де Кастру, укорененная в этом антропологическом исследовании контакта амазонских народов и белых, направлена исключительно на то, чтобы помочь найти ответ на эти вопросы — сообщая Белым, что нужно сделать, чтобы вопреки всем ожиданиям этот ответ мог стать положительным. Что не так легко осуществить. О белых чужаках следует говорить, скорее, как о «других Других людях» потому, что эти другие люди являются «другими» в ином смысле, чем те другие люди, которых обычно можно повстречать в лесу³⁸; потому, что [белые] полностью избегают и, более того, приводят в упадок экономию отношения между телами, свойственную амазонскому космопрактику³⁹,

³⁷ См.: Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. — ISBN: 978-5-91103-355-2. — С. 98.

³⁸ Как отмечает Рой Вагнер, комментируя контр-антропологический текст «Ce sont d'autres gens» Дави Копенавы в «La Chute du ciel». См.: Wagner R. The rising ground // HAU: Journal of Ethnographic Theory. — 2014. — Vol. 4. — No. 2. — P. 298.

³⁹ Иначе говоря, совокупность шаманских трансверсальных (или даже *supra*-версальных) практик, с помощью которых сосуществование и отношение между разными реальностями, разными мирами могут стать предметом опыта.

вычеркивая себя из «радикальной реляционности»⁴⁰, конститутивной для социокосмологического пространства, внутри которого коренные народы обособляются как отдельный вид людей.

Контр-антропологические смешки

Зеркально отражая известную статью Пьера Кластра⁴¹ о том, что вызывает смех у Индейцев, Вивейруш де Кастру ставит вопрос о том, что их страшит⁴², и приводит миф индейцев Таулипанг из бразильской Гвианы, рассказывающий о происхождении ануса. Формирование различных видов телесности (*corporéités*), которые встречаются в нашем мире, описано здесь как обусловленное особенностями строения ануса (отличающегося у различных существ по размеру и расположению), чьи функции некогда выполнял рот (*relié à la bouche*), которым обладали еще не разделенные на виды представители имманентного, виртуального, метаморфического прото-человечества (*proto-humanité*), и с помощью которого они испражнялись. Образование видов заключается, таким образом, в формировании *пищеварительного тракта*, через который проглоченное проходит и по-разному объективизируется, в результате чего все виды (всякий представитель этого человечества), сформированные подобным образом, начинают есть разную пищу под одним и тем же названием.

Апаресида Виласа нашла у народа waŋi (юго-запад амазонского бассейна) примеры того, как шаманские превращения из одного вида в другой воплощаются в превращении одних продуктов питания в другие (красных зубаток — в личинок насекомых)⁴³. Разделение организмов на виды — обладание маленьким или большим анусом,

⁴⁰ Данное понятие заимствовано у колумбийского антрополога Артуро Эскобара, который признается в испытанном им влиянии со стороны Эдуардо Вивейруша де Кастру (см.: Escobar A. *Autonomie et design: La réalisation de la communalité*. — Toulouse: Éditions EuroPhilosophie, 2020. — 419 p. — ISBN: 978-2-37361-243-1).

⁴¹ Кластр П. *Общество против государства* // Стадис. — 2019. — № 1(1). — С. 38–54. — прим. перевод.

⁴² Viveiros de Castro E. *Immanence and Fear: Stranger-Events and Subjects in Amazonia* // *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. — Chicago: Hau Books, 2015. — pp. 169–193. — ISBN: 978-0-9905050-3-7.

⁴³ Vilaça A. *Praying and Preying: Christianity in Indigenous Amazonia*. — Oakland: University of California Press, 2016. — ISBN: 978-0-520-28914-7. — pp. 70–71. Также можно обратить внимание на знаменитый пример с различием крови и пива в обществе ягуаров в «Каннибальских метафизиках» (Вивейруш де Кастру Э. *Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии*. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. — ISBN: 978-5-91103-355-2. — С. 39–40).

расположенным выше или ниже — вводит, таким образом (согласно самой этимологии слова «espèce», где *species* означает взгляд), различие перспектив, иначе говоря, точек зрения: один вид, то есть одна определенная форма телесности, будет видеть и есть личинки, которые другой вид будет рассматривать и есть как рыбу. Таким образом, в понятии перспективы глаз тесно связан со ртом, видение — с поеданием так же, как восприятие друг друга (*l'interperceptualité*) — с комменсализмом⁴⁴. Осознание своей принадлежности к одному виду, к одному сингулярному многообразию (*multiplicité singulière*) основано на совместном поедании той же пищи, которую другой вид ест под другой формой.

Тем не менее, если три органа — рот, анус и глаз — являются «трансцендентальными» органами, благодаря которым человек существует в социокосмологическом пространстве, то по этой самой причине они также являются органами, ответственными за выработку эмоции страха, который является неотъемлемой частью этого существования. Ведь если то, что меняется от одного вида к другому или от одной точки зрения к другой, это сам «объективный коррелят» точки зрения или «то, что проходит через оптический нерв или пищеварительный тракт каждого вида»⁴⁵, тогда никто никогда не может знать наверняка, что на самом деле видит и ест обладатель другого тела. Иначе говоря, никто не может быть уверен в том, не рассматривают ли качества чего-то съедобного его самого. Из-за этого тесного переплетения между связкой рот/анус и глазом, «видообразование» организмов (основывающее пост-мифический мир социокосмологического настоящего) лежит у истоков фундаментальной проблемы: как достигнуть (всегда относительной) стабилизации пищевой цепочки. Для каждого речь идет о том, чтобы оставаться тем, кто ест, а не тем, кого едят — оставаться тем, кто видит себя человеком/хищником, а другого — добычей/не-человеком. Ничто так не ужасает жителей Амазонии, как перманентный риск подвергнуться хищному нападению и оказаться во власти вражеской перспективы, что нечто нечеловеческое в человеческом обличье схватит и уничтожит тебя как человека.

⁴⁴ Комменсализм (букв. сотрапезничество) — термин для обозначения совместного существования двух видов живых организмов между «коменсалом» и «хозяином». — *прим. перевод.*

⁴⁵ Viveiros de Castro E. Immanence and Fear: Stranger-Events and Subjects in Amazonia // The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds. — Chicago: Hau Books, 2015. — ISBN: 978-0-9905050-3-7. — P. 178.

Однако риск быть съеденным возрастает и пугает еще сильнее, если учитывать, что и мы тоже должны есть, поглощать и переваривать свою пищу. На самом деле, еще не разделенные на виды существа из прекоsmологического мира, из древних глубин имманентного человечества, эти люди до разделения на человеческое и не-человеческое, с которого начинается космологическое время, не во всех мифах представлены без ануса и рта. Показателен пример *ксатири* (*xapiri*) у яномами (шаманских духов-помощников, которые являются антропоморфными образами животных предков), чье понятие, — пишет Вивейруш де Кастру, — «вместо того, чтобы обозначать собой один из множества классов живых существ, отсылает к такому месту и времени, когда невозможно было провести различие между человеческим и не-человеческим»⁴⁶, к этой «праоснове (*arrière-fond*) молекулярного человечества», которая и есть исконное человечество (*l'humanité primordiale*), и которая скрыта за «молярными формами» уже разделенных на виды живых организмов. В реальности эти последние едят и пьют, у них действительно есть рот и анус. Тем не менее, даже если они едят и испражняются через анальное отверстие, они никогда не питаются дичью — только сладостями и парфюмерной водой (*eau parfumée*), из-за чего «их экскременты благоухают», а их «газы распространяют приятный запах»⁴⁷. Их отличие от человеческого вида заключается в том, что они, — поскольку не питаются никакой дичью, — не обладают и телом, способным к разложению или распаду. Если перспектива действительно содержится в теле⁴⁸, то именно потому, что становление вида (формирование конкретного взгляда) заключается в выстраивании отношения с телом другого с позиции хищника — через поедание и переваривание⁴⁹. Гниение, ферментация продуктов питания, а также зловоние экскрементов

⁴⁶ Viveiros de Castro E. The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits // Inner Asia. — 2007. — Vol. 9. — No. 1. — DOI: 10.1163/146481707793646575. — P. 155.

⁴⁷ Kopenawa D., Albert B. La Chute du ciel: Paroles d'un chaman yanomami / Préface de Malaurie J. — Paris: Plon, 2010. — ISBN: 978-2-259-21149-9. — P. 112.

⁴⁸ Годдар имеет в виду здесь фразу из письма Лейбница Леди Мешэм «Местонахождением души следует считать тело, с точки зрения которого душа представляет себе мир в данный момент»: Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х т.: Т. 2. — М.: Мысль, 1983. — ISBN: 5-244-00003-9. — С. 595; однако в той формулировке, которой пользуется Годдар, она встречается у Делеза, упоминающего этот отрывок. См.: Делез Ж. Складка: Лейбниц и барокко. — М.: Логос, 1997. — ISBN: 5-7333-0007-8. — С. 196.

⁴⁹ В одной сцене замечательного фильма *Guugu* (2019) Марианы Ласерды, Дави Копенава и Клаудия Андухар вместе упоминают о необходимости для шамана знать — до установления контакта со своим партнером — как именно тот ест мясо.

и кишечных газов указывают на перспективистскую детерминацию: не бывает перспективы или сформированной субъективности без дурных запахов.

В таком случае, связанная с употреблением пищи опасность напрямую вызвана отсутствием гарантий, что плоть [другого существа] — или различные телесности, в которых *существуют* точки зрения, — удастся окончательно переварить путем расщепления и выведения [продуктов питания из организма]. Из-за их всегда неполного расщепления и неокончательного выведения из организма (и поскольку питаться телами равнозначно поеданию чужих перспектив, иначе говоря, отдельных видов хищных представителей прото-человечества), тот, кто ест, всегда рискует быть съеденным собственной пищей. Ояара Бонилля описала паумарские ритуалы *ihinika* (юго-запад Амазонии), сопровождающие подготовку маленьких детей к потреблению пищи⁵⁰. Задача в том, чтобы предотвратить смертельный риск захвата детских *abonoi* («души-тела» или «тела-личности») их собственной пищей, принявшей человеческое обличье (*kapamoaribi*). Захват, который вызывает смертельно опасное «замыкание» («court-circuit») перспектив и, как следствие, накопление и перегруз токсинами от непереваренной пищи (кости, хребты, ядра, шипы, когти, ногти, клювы, волосы, кожа) в телах детей. Как показала Апаресида Виласа, именно этой неоднозначности — не съеден ли ты тем, что ешь сам (то есть, болезнью и смертью, иначе говоря, другой перспективой) — пытается избежать народ Вари, «вкушая» Слово Божие, иначе говоря, библейское писание или текст, под видом безвредной пищи — без плоти и без души⁵¹. Письменная экономия европейского христианства оказывается, таким образом, лучшим средством уйти от космо-экологии перспективистского хищничества или средством обойти необходимо сопутствующий риск, из-за которого хищник (любой образованный от прото-человечества вид живых существ) вынужден договариваться (*négocié*) со своей добычей (с любым другим образованным от этого человечества видом, растительным или животным и т.д.) насчет условий своего собственного пропитания. В этом отношении практика конфирмации является точным контр-антропологическим изображением порядка письма (представленного, в данном случае, Святым

⁵⁰ Bonilla O. Des proies si désirables: les Paumari d'Amazonie brésilienne. — Toulouse: Presses universitaires du Midi, 2022. — 357 p. — ISBN: 978-2-8107-0765-2. — P. 106.

⁵¹ См.: Vilaça A. Manger la parole de Dieu. La Bible lue par les Wari' // Journal de la société des américanistes. — 2012. — Vol. 98. — No. 1. — pp. 81–100.

Писанием) как упразднения социокосмологического реляционного порядка — иначе говоря, настоящего времени автохтонных народов.

Как в танце *tamokote* с использованием хлыста, паумари делают частью ритуальной практики воспоминание о первом контакте с белым человеком и представляют его именно в виде встречи с хищником. Но и там, и там упор делается на несокрушимости [белого], на его непомерной силе. Памятуя об охоте на Индейцев, порабощении и последующим за ним «клиентелизме»⁵², которым сопровождалось выращивание и торговля каучуком, Паумари смотрят на белого врага как на «патрона» (*kariva*), который не оставляет Паумари иного выбора, кроме как самостоятельно определить себя в качестве его «клиентов» (*Paumari* означает «клиент») ⁵³. Шаман Кулиенпо прямо говорит об этом: Тамок — это «неуправляемый злой дух»⁵⁴ (под неуправляемым имеется в виду неподвластный шаману); «последние из Тамок были многочисленны, они были невероятны сильны, по-настоящему сильны, ни в какое сравнение с известными нам злыми духами».

Сущность сверххищника, как кажется, наделяет белого человека особым онтологическим статусом. По крайней мере, именно в

⁵² Речь идет о системе порабощения через долговые обязательства и принуждение силой, известной в качестве «кэптивной». См.: Bonilla O. *Des proies si désirables: les Paumari d'Amazonie brésilienne*. — Toulouse: Presses universitaires du Midi, 2022. — ISBN: 978-2-8107-0765-2. — P. 216.

⁵³ Это примечательно, что Фаусто Карлос (Fausto C. *Too many owners: Mastery and Ownership in Amazonia // Mana*. — 2008. — Vol. 14. — No. 2. — pp. 329–366), предлагая «представить америндский мир как мир собственников», нежели как «царство равенства и симметрии», для подкрепления своих слов ссылается на то, что индейское общество было организовано вокруг принципов подчинения и собственности, которые существовали еще до контакта [с европейцем] и которые помогают объяснить особенности отношения [с ними] в колониальный и постколониальный период. Отказываясь от подхода Ояры Бониллы (как и Вивейруша де Кастру) и переводя слово *jara*, которое означает инаковость бразильцев, не являющихся индейцами, как «патрон» (тогда как этот смысл зарезервирован за словом *kariva*), он закрывает глаза на тот факт, что не все бразильцы являются патронами (обратное далеко от истины, даже если многие бразильцы, с которыми Паумари приходится иметь дело — их патроны); иначе говоря, на то, что властное положение, которое занимает белый патрон, является уникальным в своем роде: инаковость занимает здесь положение, невозможное с точки зрения америндской социо-космологии — и которое, в любом случае, стоит выше различных способов занять положение господина или обязанного, которыми располагает автохтонный социус. Такой подход приводит к тому (и, несомненно, делает это намеренно), что критическая контр-антропология белого мира полностью изгоняется из области академической антропологии. О различии между *jara* и *kariva* см.: Bonilla O. *Parasitism and Subjection: Modes of Paumari Predation // Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonian Property Relations / M. Brightman (ed.)*. — New York: Berghahn, 2016. — ISBN: 978-1-78533-083-4. — P. 127.

⁵⁴ Duin R. S. *Historical complexity of myth: in search of the genesis of the whip-dance whereby Wayana dance in imitation of Tamok (Eastern Guiana Highlands) // Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*. — 2014. — Vol. 9. — No. 3. — P. 767.

качестве сверххищника он рассматривает себя в рамках телеархического контакта. Как убийцу, которого не съест тому, кого ест он (будучи тем, у кого отсутствует рот и потому пищеварительный тракт — а также анус и потому — страх), ни увидеть тому, кого видит он — иначе говоря, его нельзя схватить с помощью перспективы. Как парадоксального хищника, который смог избежать каннибальского взаимопроникновения тел (*intercorporalité*), а значит, из процесса видообразования (на самом деле, Кулиенпо объясняют могущество Белых тем, что они сотворили самих себя) — и, тем самым, существующего без *видов (species)*, без точек зрения. Неудивительно, что при взятии испанцев в плен индейцы с Больших Антильских островов решили проверить, будут ли гнить их трупы, если бросить те в воду⁵⁵. Это был вопрос контр-антропологической предосторожности при выборе пищи: необходимо удостовериться, что враг является съедобным (является телом-личностью), а также убедиться, что сможешь переварить его полностью и через анус исторгнуть его разложившуюся плоть — избежав риска интоксикации его останками, какими могут быть броня или кольчуга, плюмаж, аркебуза...

Погружение испанцев в воду Антильскими индейцами с целью эксперимента не совершалось из простого любопытства⁵⁶. В нем нет ни трагичности, ни, тем более, какой-то барочности (*baroque*)⁵⁷ — так индейцы демонстрируют несостоятельность метафизической точки зрения, несостоятельность [мифа о] самопорождении Белых и придают их бесспорному могуществу ничтожно малое значение

⁵⁵ Леви-Стросс сделал из этой истории, в «Расе и истории» и в «Печальных тропиках», притчу о покорении Америки. Эдуардо Вивейруш де Кастру дает новую интерпретацию этого случая в «Каннибальских метафизиках» (Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. — ISBN: 978-5-91103-355-2. — С. 17–19).

⁵⁶ Отчет, сделанный несколькими годами позже, расставляет все точки над i: «Они едят человеческое мясо, не имеют судов, ходят совершенно нагими, едят блох, пауков, живых червей... не носят бороды, а если она случайно у кого-то из них вырастает, то они тут же вырывают ее» (Ортин. Перед Советом Индии, 1525 г.). Впрочем, в это же самое время на соседнем острове (Пуэрто-Рико, по свидетельству Овидео) индейцы хватили белых и топили их, а потом неделями наблюдали за всплывшими телами, чтобы убедиться, что белые подвержены тлению. Сравнивая эти отчеты, можно сделать два вывода: белые полагались на общественные науки, в то время как индейцы, скорее, склонялись к наукам естественным; белые утверждали, что индейцы являются животными, индейцы же считали белых богами. Принимая во внимание обоюдное невежество, позиция индейцев была явно более достойной людей». См.: Леви-Стросс К. Печальные тропики. — Львов, М.: Инициатива; АСТ, 1999. — ISBN: 5-17-001155-5. — С. 87–88. — *прим. перевод.*

⁵⁷ Вероятно, говоря о барокко, Годдар имеет в виду назидательность барочной аллегии (вывод, который Леви-Стросс делает о белых людях на основе приведенного рассказа — см. цитату выше) — *прим. перевод.*

в социокосмологической перспективе. Исходящую от белого человека смертельную опасность следует искать, скорее, в броне, в которую он закован, в его смертоносных придатках (аркебуза, боеголовка, самолет, книга, образы (*image*), товары, алкоголь...), нежели в хищной силе его точки зрения, которая, исключая себя из игры между перспективами, оказывается слишком бедной, чтобы из нее мог возникнуть хоть какой-нибудь мир. Мы, скорее, имеем дело с опасным и заносчивым идиотом, чьи амбиции ограничиваются тем, чтобы целиться из огнестрельного оружия по своим предполагаемым врагам.

Именно со смехом еще один вайнаский *pijai* по имени Тэнепо изображает звук *tai!*, пародирующий щелчок хлыста⁵⁸. Контр-антропологическая операция, включая ту, что проводит Вивейруш де Кастру в отношении западной теории (иначе говоря, в отношении ее метафизики и ее метафизиков), заключается в том, чтобы изменить расстановку сил, позволив хищнику схватить себя, чтобы лучше изучить его, так сказать, «изнутри» и чтобы совершить ответное хищное нападение (*permettre une contre-prédation*). Позволить съест себя, чтобы затем съест врага изнутри. Польщенный, как *béké*⁵⁹, к которому нынешние антильцы обращаются со словами «*Fès aw ka santi*»⁶⁰, расслышанные им как приглашение располагаться поудобнее, в то время для колонизированного народа данная фраза еще может означать зловонное разложение, колонизатор выдает свое жалкое нутро (*risibles secrets*)⁶¹.

Ояра Бонилья описывает один контр-антропологический ритуал полового созревания у паумари, для которого характерно подобное изменение расстановки сил. Белый «патрон» здесь изображен в качестве гротескной марионетки с эрекцией (метровый пенис, выпяченный, словно придаток для сексуального нападения). Соблазненный молодой девушкой, которую ему предлагают (*qui lui est présentée*), тот подносит ей — вызывая тем самым смех у женщин, которые наблюдают за происходящим — пустую бутылку кашасы, пачку кофе и бидон бензина, так же пустые, обычные листы бумаги (в виде денег), рваную тетрадь, выпотрошенного плюшевого медведя

⁵⁸ Duin R. S. Historical complexity of myth: in search of the genesis of the whip-dance whereby Wayana dance in imitation of Tamok (Eastern Guiana Highlands) // Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas. — 2014. — Vol. 9. — No. 3. — P. 747.

⁵⁹ С антильского франко-креольского — потомок первых европейских поселенцев, проживших на Антильских островах — *прим. перевод*.

⁶⁰ Слова, которые вместе можно расслышать как *fais ce que tu sens* (означает «чувствуйте себя как дома» — пер.) или как *fesses qui sentent* (ругательное «воночие задницы»).

⁶¹ Французское *secrets* здесь может использоваться также в значении *секрещи*. — *прим. перевод*.

— неперевариваемые и ничтожные пищевые отходы из безжизненного мира белых. После чего его насмерть забивает толпа. Данная практика, позволяющая с помощью юмора, этого коллективного и никого не щадящего оружия, поколебать и неожиданно сорвать покровы (*pratique de déplacement, de forçage démystificateur*) с перспективы смертоубийственной силы, которой обладает белый человек, — это самый надежный способ попасть стрелой в глаз спрятавшемуся за своими латами воину (*l'homme de pouvoir*). В воспоминании о контакте с этим воином данная практика выполняет роль «своеобразной демонологии, пронизательной и не лишенной юмора»⁶², которую Вивейруш де Кастру определяет как единственную антропологию, которая может «дать слабейшему одержать победу» — победу проигравшего. Попадание стрелой, которым так гордится боец кали'на, представляет собой, прежде всего, ответное хищное нападение (*contre-prédation*) на чужую точку зрения. «Раскат смеха» — эта первая брешь в колониальной «собранной серьезности»⁶³ — всего лишь показывает, что контр-антропологический выстрел из лука попал прямо в цель, с силой, достаточной, чтобы лопнуть пузырь, в который заключена сущность белого чужака.

Проглатывать монады

Переводчику и большому другу немецкого философа Лейбница (1646-1716), Михаилу Готтлибу Ханшу, приписывают анекдот, который станет популярным в XVIII веке. В Лейпциге, сидя вместе с товарищем за чашкой кофе с молоком (особенность лейпцигского барокко⁶⁴), от которого он «получал высочайшее удовольствие», Лейбниц заметил, что «не может для себя ответить, не попали ли в чашку, из которой он пил теплый напиток, монады»⁶⁵, которые

⁶² Viveiros de Castro E. *Zeno and the art of Anthropology // The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. — Chicago: Hau Books, 2015. — ISBN: 978-0-9905050-3-7. — P. 93.

⁶³ Согласно выражению Эбусси Булаги. См.: Eboussi Boulaga F. *La Crise du Muntu: Authenticité africaine et philosophie*. — Paris: Présence Africaine, 1977. — ISBN: 2-7087-0338-2. — P. 132.

⁶⁴ Как о том свидетельствует известная Кофейная кантата (BWV 211), составленная Бахом в Лейпциге, начало которой хорошо показывает, какую опасность может скрывать питье: *Schweigst stille, plaudert nicht* (Всемирно тихо, не болтать!).

⁶⁵ Под «монадой» Лейбниц понимает «простые субстанции», метафизические неделимые элементы, наделенные восприятием и активностью, которые, в бесконечном количестве, суть «истинные атомы Природы» (Лейбниц Г. В. Монадология // Сочинения в 4-х т: Т. 2.

однажды могли бы стать человеческими душами»⁶⁶. Поскольку «точка зрения находится в теле» и так, что «в материи повсюду встречаются не только организмы, но еще и души»⁶⁷ (в бесконечном множестве), эта (ориенталистская) добавка в кофе, как кажется, ставит двух друзей перед угрозой каннибализма: случайная беседа в забегаловке (кафе Zimmermann), где немецкие философы задались вопросом, мучившим жителей Амазонии. В 1766 году, рассказывая этот анекдот в брошюре⁶⁸, другой немецкий философ, Иммануил Кант, увидит

— М.: Мысль, 1983. — ISBN: 5-244-00003-9. — С. 413). Кэролин Мерчант показала, что термин «монада», изначально фигурировавший в виталистских текстах Энн Конуэй и Ван Гельмонта (и в «Открытой Каббале»), позднее был развит Лейбницем в ходе диалога с Ван Гельмонтом (см.: Merchant C. *La Mort de la nature: Les femmes, l'écologie et la révolution scientifique*. — Marseille: Wildproject, 2021. — ISBN: 978-2-38114-008-7. — P. 367)

⁶⁶ См.: Pelletier A. *La réception perdue: la monadologie démontrée de Michael Gottlieb Hansch // Les Études philosophiques*. — 2016. — No. 119. — pp. 475–494. — DOI: 10.3917/leph.164.0475.

⁶⁷ Если брать изложение этой концепции Делезом. См.: Делез Ж. *Складка: Лейбниц и барокко*. — М.: Логос, 1997. — ISBN: 5-7333-0007-8. — С. 22.

⁶⁸ «Так как, согласно расхваливаемым положениям, моя душа, пребывая известным образом в пространстве, не отличается от каких-либо элементов материи, а сила разума есть внутреннее свойство, которое не могло бы быть воспринято в этих элементах, хотя бы и было им присуще, то нельзя привести ни одного убедительного довода, почему моя душа не может быть одной из тех субстанций, которые составляют материю, и почему особые явления ее не могут происходить исключительно из того места, которое она занимает в такой искусной машине, как тело животного, где система нервов благоприятствует внутренней способности мышления и произвольным. Но в таком случае нельзя было бы с уверенностью указать на признак, отличающий душу от грубого основного вещества телесных существ, и шутливое предположение Лейбница о том, что вместе с кофе мы, быть может, поглощаем атомы, из которых образуются человеческие души, перестало бы быть смешотворным. Но не будет ли в таком случае это мыслящее Я подвержено общей судьбе материальных существ, и почему бы ему, поскольку оно извлечено случаем из хаоса элементов для одушевления животного организма, не вернуться потом обратно в этот хаос, как только эта случайная связь его [с миром] прекратится. Мыслителя, находящегося на ложном пути, иногда необходимо припугнуть последствиями, чтобы он относился внимательнее к принципам, которыми он дал себя увлечь, как бы грезя». См.: Кант И. *Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Сочинения в 6 т. Т. 2*. — М.: Мысль, 1965. — С. 303–304. Памфлет, целиком посвященный высмеиванию и оспариванию философской значимости и самой достойности такого занятия, как написание текстов об идее общения (*commerce*) с духами посредством чувств, популярного, тем не менее, в «хорошем и многочисленном обществе» (с. 336) и, конечно же, у женщин по причине их естественной доверчивости (с. 335), является ценнейшим памятником учрежденной в эпоху модерна экономии философского письма как «серьезного» занятия для мужчин-горожан. Этот памфлет провозглашает — путем отказа «телесным» очам (с. 344) в праве считаться органом «метафизического» созерцания — имеющееся в естествознании разделение между чувственной интуицией и знанием сверхчувственных предметов, которое будет систематизировано в «Критике чистого разума», после чего оно станет главным поводом для контризиобретения «интеллектуальной интуиции» кантовскими последователями, заменяющей чувственное созерцание на сверхчувственное и являющейся единственным (*unique*) органом для достижения абсолютного знания. Хайдеггер превосходно резюмировал

в нем всего лишь шутливое предположение (в конце концов, мы же в забегаловке, не так ли?).

Но обратим особое внимание на то, что Лейбниц по данному вопросу ничего «не может для себя ответить». В конечном счете, его это не интересует. Что же тогда интересует Лейбница? В первую очередь (и с первых лет своей «правовой экспертизы», проведенных возле Майнцского архиепископа Иоганана Филиппа Шенборна): участие Германии, лишенной доступа к колониальной Атлантике, в мировом капитале через прокладывание пути для экономического, дипломатического и культурного обмена между Восточной Европой и Азией⁶⁹. Не без обращения к таким источникам дохода, как торговля неграми и порабощение контактных народов, о чем он прямо пишет в заметке к плану завоевания Египта, который предлагает Людовику XIV — и где он выступает за то, чтобы сформировать армию рабов, доведенных до «полу-животного» состояния и отловленных, когда им еще не исполнилось двенадцати, со всех концов варварского света и со всех диких краев Африки, Аравии, Америки, Новой Гвинеи и т.д.⁷⁰ Во вторую очередь: содействовать предпринятой в эпоху Барокко попытке — после крушения европейского теологического Разума — заново отстроить мир, пригодный для того, чтобы в нем мыслить и жить. Короче говоря, «спасти теологический идеал», который олицетворяет христианский монотеизм, во времена, «когда весь мир непрестанно накапливал “улики” против него»⁷¹. Как отмечает Гийом Сибертен-Бланк, лейбницианство, в этом своем аспекте, «сводится к — будучи одновременно ответом на него и его перформативным возобновлением — историческому кризису ренессансной Европы и связанным с ним

эту историю (которой он наследует) вычеркивания физического глаза [из истории философии] еще в начале своего курса от 1936 года, посвященного «Философским исследованиям о сущности человеческой свободы» Шеллинга от 1809 года.

⁶⁹ См.: Cook D. J Leibniz on 'Advancing toward Greater Culture' // *Studia Leibnitiana*. — 2018. — Vol. 50. — No. 2. — pp. 163–179. — DOI: 10.25162/sl-2018-0011, а также Almond I. Leibniz, Historicism, and the «Plague of Islam» // *Eighteenth-Century Studies*. — 2006. — Vol. 39. — No. 4. — pp. 463–483. — DOI: 10.1353/ecs.2006.0016.

⁷⁰ Об этом прямо говорит само название [плана]: «План по созданию новой несокрушимой армии, способной подчинить себе всю Землю, легко взять под контроль Египет или колонизировать Америку». Я благодарен Чарльзу Вульффу за то, что он обратил мое внимание на этот текст. См.: Wolfe C. Travel as a Basis for Atheism: Free-Thinking as Deterritorialization in the Early Radical Enlightenment // *Motion and Knowledge in the Changing Early Modern World* / O. Gal, Y. Zheng (eds.). — Dordrecht: Springer, 2014. — pp. 141–167. — ISBN: 978-94-007-7382-0.

⁷¹ Если брать изложение этой концепции Делезом. См.: Делез Ж. Складка: Лейбниц и барокко. — М.: Логос, 1997. — ISBN: 5-7333-0007-8. — С. 118.

изменениям в понимании инаковости классическим рационализмом, которые были вызваны “открытием Нового Мира”»⁷².

И все же следует признать, что предложенный Лейбницем ответ на глубокий кризис контакта с экстериторностью (кризис и ответ на него, чье психотическое измерение демонстрирует Сибертин-Бланк), имеет определенное отношение к контр-антропологическому образу, заключенному в маске *тамок*: образу тела, полностью скрытого под накидкой из лоскутьев бересты, а также образу отступления *в другую область*, недостижимую для контакта [с внешним], — образу, служащему имматериальным условием одушевленности тела. Лейбницианство не задается вопросом о возможности «проглотить» монады, которым было суждено стать человеческими, именно потому, что судьба этих монад предрешена, вписана в них: каждая монада образует интериорность, *лишенную наружи* и уклоняющуюся от любого внешнего воздействия. Обратной стороной этой абсолютной интериорности является то, что с ней меняется смысл и самой поверхности, которая больше не определяется как граница или контур примыкающих друг к другу тел, но означает нечто вроде фасада⁷³, экстериторность, ставшую самостоятельной (такими являются абстрактные *facies* ягуара, на восковой пластине лишенной лица маски *тамок*). Экстериторность без внутреннего, образцовым примером которой оказывается поверхность бумаги, лишаящая реальность всякого значения (*irréalisante*). Был ли Лейбниц так же одержим кофе, как своими идеями, изложенными на листе бумаги?... Идеями вроде той, чтобы отнять детей от их матерей и сделать их придатком военной машины для выполнения своих планов по обретению всевластия.

У Лейбница монады — это автоматы, «каждый из которых “вытягивает” из собственных глубин целый мир и рассматривает отношение к экстериторному или к другим как раскручивание собственной пружины, собственной спонтанности по заранее установленным правилам», пишет Делез⁷⁴. Ханшу не о чем беспокоиться. Здесь вообще невозможна никакая форма хищничества, потребления и проглатывания одной монады другой, никакое пожирание друг друга или обмен

⁷² См.: Sibertin-Blanc G. Droit de suite schizoanalytique: Contre-anthropologie et décolonisation de l'inconscient. — Toulouse: EuroPhilosophie Éditions, 2022. — 428 p. — ISBN: 978-2-37361-319-3.

⁷³ «Монада есть автономия интерьера, интерьер без экстерьера. Но с ней коррелирует самостоятельность фасада, экстерьер без интерьера». См.: Делез Ж. Складка: Лейбниц и барокко. — М.: Логос, 1997. — ISBN: 5-7333-0007-8. — С. 51–53. — *прим. перевод.*

⁷⁴ Там же. С. 121.

ролями (*court-circuit*). Лейбницианские монады не являются каннибальскими. Как в танце с хлыстом, когда каждый мог выстраивать отношение с другим только в форме совместного шествия (*parade*), так и теперь, в барочном танце, все удерживают друг друга на неустрашимой дистанции. Танец монад — это барочный танец, говорит Делез⁷⁵. И если мы хотим составить для себя некоторое представление о том, какое значение это имеет для встречи с другим, достаточно на контрасте рассмотреть ту политическую и эстетическую подрывную деятельность, которую ведет Бинту Дембеле, разрабатывая хореографию для четвертого выхода так называемых «дикарей» Галантной Индии Жана-Филиппа Рамо в Опере Бастилии в 2019 году⁷⁶. В этом деколонизальном «творческом возвращении в дикое состояние»⁷⁷ «буйствующие тела»⁷⁸ народа, исполняющего *krump* (во французском контексте речь идет о креольском танце на Антильских островах), совершая импровизированные и агрессивные баттловые жесты, выпады и ответы на них (*les actions et réactions improvisées et sans distance d'une battle*), захватывают пространство, чтобы расстроить автоматизмы монад и их поступь (*posture*), через которые Рамо хотел дать сценическое изображение контакта с автохтонными луизианцами. Перенести борьбу народов в барокко, позволив здесь раскрыться критическому потенциалу, заложенному в мучимых белым колониализмом иступленных телах, что было также по-своему сделано Алейжадинью в бразильской архитектуре и скульптуре⁷⁹.

Закрытость монады — это ответ на кризис, испытанный при переживании контакта, и на вызванное этим кризисом крушение

⁷⁵ Там же. С. 121.

⁷⁶ Речь идет об опере-балете *Les Indes galantes* (Галантная Индия) Жана-Филиппа Рамо. Опера состоит из пролога и четырех танцевальных выходов, или антре (от фр. *entrée*, вместо которого Годдар использует *passage*): «Великодушный Турок», «Перуанские инки», «Персидский праздник цветов» и «Дикари». Один из ключевых ориенталистских посылов *Les Indes galantes*: воспевание естественности и благородства не-европейских народов. — *прим. перевод.*

⁷⁷ См.: сборник «Baroque is burning!» из журнала *Thaître*, подготовленный в 2022 году Пенелопой Дешофур и Марин Руссильон, и, в частности, интервью Сильви Шалайе с Бинту Дембеле: *Du krump à la Bastille: un marronnage créateur // Thaître [Web]*. — 2022. — January 7. — Available at: <https://www.theatre.com/2022/01/07/baroque-is-burning-avant-propos/>. (Дата доступа: 01.07.2024).

⁷⁸ Как выражается сам Бинту Дембеле.

⁷⁹ Об «альтернативном течении» литературного барокко Бразилии как выражении различия и размежевания с правилами евро-колониального барокко см.: De Campos H. *De la raison anthropophage et autres textes*. — Caen: Nous, 2018. — ISBN: 978-2-37084-057-8. — P. 70, и De Campos H. *O sequestro do Barroco na formação da literatura brasileira: o caso Gregório de Matos*. — Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1989. — 125 p. — ISBN: 85-7161-013-4.

европейского христианского мира. Ответ этот носит извращенную форму⁸⁰, поскольку патологическое сведение на нет реального содержания контакта делается самим условием для поддержания отношений с миром, которое обеспечивает его унификацию как гармонично устроенного целого в согласии с принципом Единого Бога. Только завершенность монад и их непроницаемость дают возникнуть аккорду⁸¹ между ними, где каждая монада целиком выражает — хотя всегда под сингулярным углом зрения — предустановленную гармонию одного и того же мира. Такой перспективизм является монореалистским. Всего лишь один из множества миров (*monde relative*), который, к тому же, рушится от кризиса, он делает единственным существующим миром, тем, который оказывается наиболее возможным и который отталкивает, исключает прочие возможные миры. Мир, чьи первые события и исключения — это Адам-грешник, Цезарь-император и Христос-Спаситель⁸². Перед нами монотеистская и империалистская версия мировой Истории, в которой уже заложены все неожиданные (*étrangers*) встречи, но только при условии, что они являются «совозможными» с преимущественно цивилизующими событиями, через которые эта история демонстрирует (*déplie*) свою внутреннюю необходимость. Идеализм или, скорее, ирреализм в борьбе против народов.

Являющаяся по сути своей сравнительной, антропология есть особая процедура перевода как «подконтрольной эквивокации», говорит Вивейруш де Кастру. Конечно, термин «перспективизм» возникает в европейском текстуальном каноне — у Ницше и особенно у Делеза для определения мышления Лейбница (и ряда других⁸³). Это не предполагает, как можно наивно подумать, что говорить об «индейском перспективизме», как это делают Танья Столце Лима⁸⁴ и Вивейруш де

⁸⁰ См.: Sibertin-Blanc G. Droit de suite schizoanalytique: Contre-anthropologie et décolonisation de l'inconscient. — Toulouse: EuroPhilosophie Éditions, 2022. — 428 p. — ISBN: 978-2-37361-319-3.

⁸¹ О музыкальном аккорде применительно к монадам Лейбница см.: Делез Ж. Складка: Лейбниц и барокко. — М.: Логос, 1997. — ISBN: 5-7333-0007-8. — С. 227–231. — *прим. перевод.*

⁸² См.: Делез Ж. Складка: Лейбниц и барокко. — М.: Логос, 1997. — ISBN: 5-7333-0007-8. — С. 104–105.

⁸³ Делез говорит о «перспективизме Лейбница, а также Ницше, Уильяма и Генри Джеймсов, Уайтхеда (Там же. С. 36), Вивейруш де Кастру — о «философских тезисах, которые ассоциируются с этим условным обозначением [перспективизм — Ж. К. Годдар] и которые можно найти, к примеру, у Лейбница, Ницше, Уайтхеда или Делеза». (Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. — ISBN: 978-5-91103-355-2. — С. 22)

Кастру, означает колонизировать универсум амазонского мышления с помощью европейского концептуального воображаемого. Лучше признаем, что основополагающие принципы лейбницианского понятия перспективизма и историко-психологические причины (*mobiles*) его появления делают из него, скорее, наиболее подходящего кандидата, на чей язык мог бы быть переведен эквивокальный космопрактис америндской инаковости — для его правильного (и одновременно неверного⁸⁵ и, тем самым, наиболее успешного?) теоретического перевода на язык колонизаторской письменной экономики. Этот перевод является «правильным» в той мере, в которой он сопоставляет разные метафизики, вызывая взаимное непонимание между ними⁸⁶. Перспективизм в той же степени является методом, практикуемым индигенной контр-антропологией белого человека, что и понятием, обозначающим присущий этой практике способ проводить индигенное различие (*différer de la difference indigène*): перспективизм — это перспектива Другого, а перспектива Другого — это другой перспективизм, перспективизм Другого⁸⁷. Можно сказать, что для сближения америндского перспективизма с лейбницианско-делезовским потребовалось бы заменить барочную метафизику монады и ее выражения,

⁸⁴ В «Каннибальских метафизиках» (там же, с. 16) Вивейруш де Кастру представляет концепцию америндского перспективизма как его и Таны Столце Лимы, бразильского антрополога, совместную разработку. См.: Lima T. S. Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva. — São Paulo: Editora UNESP, 2005. — 399 p. — ISBN: 978-85-7139-614-1. А также статью, появившуюся из ее диалога с де Кастру: Lima T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi // Mana. — 1996. — Vol. 2. — No. 2. — pp. 21–48.

⁸⁵ Точно так же, как попадание магической стрелой требует, чтобы та была пущена в верном и одновременно неверном направлении, невидимая мишень, в которую можно попасть только при условии, что смотришь в сторону от нее, см.: Viveiros de Castro E. Zeno and the art of Anthropology // The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds. — Chicago: Hau Books, 2015. — ISBN: 978-0-9905050-3-7. — P. 91.

⁸⁶ Viveiros de Castro E. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation // Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America. — 2004. — Vol. 2. — No. 1. — pp. 3–22.

⁸⁷ В иных терминах, «виталистская» европейская монадология, предложенная в качестве ответа на механистическую/научную концепцию Природы (или в качестве дополнения к ней, как у Лейбница) и сочетающая в себе элементы неоплатонизма и иудаизма, никак не может, со всей очевидностью, называться собственной «монадологией» народов Амазонии. По этой же причине западная политическая экология, в той мере, в которой она, по большому счету, происходит из этой антимеханицистской монадологии (см. Merchant C. La Mort de la nature: Les femmes, l'écologie et la révolution scientifique. — Marseille: Wildproject, 2021. — 454 p. — ISBN: 978-2-38114-008-7), точно так же не является собственной «экологией» этих народов (говорить об «экологии» в их отношении значит, в то же время, допускать неоднозначность (equivocation), лучшее средство для выстраивания отношений между двумя экологиями).

принадлежащую европейскому миру, автохтонной мультреалистской метафизикой каннибализма и ее множеством точек зрения — с этого момента задумываясь, во время каждого глотка кофе, о возможном хищном нападении со стороны проглоченных нами монад. Только при этом условии «перспективизм» станет осмысленным термином, а также по той причине, что он оказывается верным средством в руках индигенной критики белого мира, способным «посеять смятение в умах»⁸⁸ — иначе говоря, перенести народную борьбу внутрь теории.

Библиография

1. Deloria V. Jr. *God is Red: A Native View of Religion*. — Golden: Fulcrum Publishing, 1993. — 320 p. — ISBN: 978-1-55591-176-8.
2. Coulthard G. *Place Against Empire: Understanding Indigenous Anti-Colonialism // Affinities: A Journal of Radical Theory, Culture, and Action*. — 2010. — Vol. 4. — No. 2. — pp. 79–83.
3. Серто М. *Изобретение повседневности. Т. 1. Искусство делать*. — СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. — 330 с. — ISBN: 978-5-94380-148-8.
4. Certeau M. *L'écriture de l'histoire*. — Paris: Gallimard, 2002. — 527 p. — ISBN: 978-2-07-076346-7.
5. Viveiros de Castro E. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation // Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. — 2004. — Vol. 2. — No. 1. — pp. 3–22.
6. Rulhes C., Cassier J. *La Guerre des Natures*. — Besançon: Les Solitaires Intempestifs, 2019. — 144 p. — ISBN: 978-2-84681-566-6.
7. Eboussi Boulaga F. *La Crise du Muntu: Authenticité africaine et philosophie*. — Paris: Présence Africaine, 1977. — 240 p. — ISBN: 2-7087-0338-2.
8. Labou Tansi S. *Encre, sueur, salive et sang*. — Paris: Éditions du Seuil, 2015. — 216 p. — ISBN: 978-2-02-117536-3.
9. Jaulin R. *La Paix blanche: Introduction à l'ethnocide. Tome 2: L'Occident et l'ailleurs*. — Paris: Union générale d'éditions, 1974. — 293 p. — ISBN: 2-264-00024-4.
10. Hage G. *L'Alterpolitique*. — Toulouse: Éditions EuroPhilosophie,

⁸⁸ Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. — ISBN: 978-5-91103-355-2. — С. 16.

2021. — 180 p. — ISBN: 978-2-37361-284-4.

11. Hage G. *White Nation*. — New York; London: Routledge, 2000. — 280 p. — ISBN: 978-0-415-92923-3.

12. Мосс М. Социальные функции священного. — СПб.: Евразия, 2000. — 444 с. — ISBN: 5-8071-0057-3.

13. Viveiros de Castro E. *Zeno and the art of Anthropology // The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. — Chicago: Hau Books, 2015. — pp. 75–97. — ISBN: 978-0-9905050-3-7.

14. Ferrarini H., Tiouka A. *Petit guerrier pour la paix: les luttes amérindiennes racontées à la jeunesse (et à tous les curieux)*. — Matoury: Ibis Rouge Éditions, 2017. — 132 p. — ISBN: 978-2-84450-984-0.

15. *Histories and Historicities in Amazonia / N. Whitehead (ed.)*. — Lincoln: University of Nebraska Press, 2003. — 236 p. — ISBN: 978-0-8032-4818-2.

16. Viveiros de Castro E. *O mármore de a murta: sobre a inconstância da alma selvagem // Revista de Antropologia*. — 1992. — Vol. 35. — pp. 21–74. — DOI: 10.11606/2179-0892.ra.1992.111318.

17. Viveiros de Castro E. *L'Inconstance de l'âme sauvage: catholiques et cannibales dans le Brésil du xvie siècle*. — Genève: Labor et Fides, 2020. — 176 p. — ISBN: 978-2-8309-1715-4.

18. Duin R. S. *Historical complexity of myth: in search of the genesis of the whip-dance whereby Wayana dance in imitation of Tamok (Eastern Guiana Highlands) // Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*. — 2014. — Vol. 9. — No. 3. — pp. 741–772.

19. Левинас Э. *Избранное. Тотальность и Бесконечное*. — М.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. — 372 с. — ISBN: 978-5-98712-374-4.

20. Шамаю Г. *Теория дрона*. — М.: Ад Маргинем Пресс, Музей современного искусства «Гараж», 2020. — 255 с. — ISBN: 978-5-91103-545-7.

21. Descola P. *Les Formes du visible*. — Paris: Éditions du Seuil, 2021. — 757 p. — ISBN: 978-2-02-147698-9.

22. Gow P. *An Amazonian Myth and Its History*. — Oxford: Oxford University Press, 2001. — 356 p. — ISBN: 978-0-19-924195-8.

23. Viveiros de Castro E. *Immanence and Fear: Stranger-Events and Subjects in Amazonia // The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. — Chicago: Hau Books, 2015. — pp. 169–193. — ISBN: 978-0-9905050-3-7.

24. Wagner R. *L'Invention de la culture*. — Paris: Éditions Zones sensibles, 2014. — 224 p. — ISBN: 978-2-930601-08-3.

25. Viveiros de Castro E. O recado da mata // A queda do céu: palavras de um xamã yanomami / D. Kopenawa, B. Albert. — São Paulo: Companhia das Letras, 2015. — pp. 7–29. — ISBN: 978-85-359-2600-2.
26. Viveiros de Castro E. Aucun peuple n'est une île // Au seuil de la forêt: Hommage à Philippe Descola. — Paris: Éditions Tautem, 2019. — pp. 1063–1080. — ISBN: 979-10-97281-03-8.
27. Вивейруш де Кастру Э. Канныбальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. — 200 с. — ISBN: 978-5-91103-355-2.
28. Wagner R. The rising ground // HAU: Journal of Ethnographic Theory. — 2014. — Vol. 4. — No. 2. — pp. 297–300.
29. Escobar A. Autonomie et design: La réalisation de la communalité. — Toulouse: Éditions EuroPhilosophie, 2020. — 419 p. — ISBN: 978-2-37361-243-1.
30. Кластр П. Общество против государства // Стадис. — 2019. — № 1(1). — С. 38–54.
31. Vilaça A. Praying and Preying: Christianity in Indigenous Amazonia. — Oakland: University of California Press, 2016. — 330 p. — ISBN: 978-0-520-28914-7.
32. Viveiros de Castro E. The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits // Inner Asia. — 2007. — Vol. 9. — No. 1. — pp. 153–172. — DOI: 10.1163/146481707793646575.
33. Kopenawa D., Albert B. La Chute du ciel: Paroles d'un chaman yanomami / Préface de Malaurie J. — Paris: Plon, 2010. — 819 p. — ISBN: 978-2-259-21149-9.
34. Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х т.: Т. 2. — М.: Мысль, 1983. — 686 с. — ISBN: 5-244-00003-9.
35. Делез Ж. Складка: Лейбниц и барокко. — М.: Логос, 1997. — 264 с. — ISBN: 5-7333-0007-8.
36. Bonilla O. Des proies si désirables: les Paumari d'Amazonie brésilienne. — Toulouse: Presses universitaires du Midi, 2022. — 357 p. — ISBN: 978-2-8107-0765-2.
37. Vilaça A. Manger la parole de Dieu. La Bible lue par les Wari' // Journal de la société des américanistes. — 2012. — Vol. 98. — No. 1. — pp. 81–100.
38. Fausto C. Too many owners: Mastery and Ownership in Amazonia // Mana. — 2008. — Vol. 14. — No. 2. — pp. 329–366.
39. Bonilla O. Parasitism and Subjection: Modes of Paumari Predation // Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonian Property Relations

/ M. Brightman (ed.). — New York: Berghahn, 2016. — pp. 110–133. — ISBN: 978-1-78533-083-4.

40. Леви-Стросс К. Печальные тропики. — Львов, М.: Инициатива; АСТ, 1999. — 576 с. — ISBN: 5-17-001155-5.

41. Merchant C. *La Mort de la nature: Les femmes, l'écologie et la révolution scientifique.* — Marseille: Wildproject, 2021. — 454 p. — ISBN: 978-2-38114-008-7.

42. Pelletier A. *La réception perdue: la monadologie démontrée de Michael Gottlieb Hansch // Les Études philosophiques.* — 2016. — No. 119. — pp. 475–494. — DOI: 10.3917/leph.164.0475.

43. Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Сочинения в 6 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1965. — С. 291–361.

44. Cook D. J *Leibniz on 'Advancing toward Greater Culture' // Studia Leibnitiana.* — 2018. — Vol. 50. — No. 2. — pp. 163–179. — DOI: 10.25162/sl-2018-0011.

45. Almond I. *Leibniz, Historicism, and the «Plague of Islam» // Eighteenth-Century Studies.* — 2006. — Vol. 39. — No. 4. — pp. 463–483. — DOI: 10.1353/ecs.2006.0016.

46. Wolfe C. *Travel as a Basis for Atheism: Free-Thinking as Deterritorialization in the Early Radical Enlightenment // Motion and Knowledge in the Changing Early Modern World / O. Gal, Y. Zheng (eds.).* — Dordrecht: Springer, 2014. — pp. 141–167. — ISBN: 978-94-007-7382-0.

47. Sibertin-Blanc G. *Droit de suite schizoanalytique: Contre-anthropologie et décolonisation de l'inconscient.* — Toulouse: EuroPhilosophie Éditions, 2022. — 428 p. — ISBN: 978-2-37361-319-3.

48. *Du krump à la Bastille: un marronnage créateur // Baroque is burning [Web].* — 2022. — January 7. — Available at: <https://www.theatre.com/2022/01/07/baroque-is-burning-avant-propos/>. (Дата доступа: 01.07.2024).

49. De Campos H. *De la raison anthropophage et autres textes.* — Caen: Nous, 2018. — 160 p. — ISBN: 978-2-37084-057-8.

50. De Campos H. *O sequestro do Barroco na formação da literatura brasileira: o caso Gregório de Matos.* — Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1989. — 125 p. — ISBN: 85-7161-013-4.

51. Lima T. S. *Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva.* — São Paulo: Editora UNESP, 2005. — 399 p. — ISBN: 978-85-7139-614-1.

52. Lima T. S. *O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi // Mana.* — 1996. — Vol. 2. — No. 2. — pp. 21–48.

The Perspectivism of the Other

Jean-Christophe Goddard — PhD, Professor. University of Toulouse
Jean Jaurès. 31058, Toulouse, France, 5 Allée Antonio Machado. E-mail:
jean.christophe.goddard@gmail.com

Translated from French by Alexander Skovorodko

Keywords: Amerindian metaphysics, space and place, colonialism,
counter-anthropology, multirealism, Amazonian peoples, ritual cannibalism

The text attempts an anthropological investigation of European metaphysics and colonialism from the perspective of Amerindian worldviews and collective practices. In the clash of radically incompatible ways of constituting and living relations with the world, illustrated by the Spanish conquista campaign led by Gonzalo Pizarro and Francisco Orellana (1545), autochthonous peoples see not only evidence of colonial brutality. Through commemorative ritual practices that play up “first contact” in a humorous and critical way, they also objectify this encounter in order to stage and ridicule the practical unviability of the colonial project, correlating with its theoretical narrowness. In the Amazonian cosmological terrarium, the colonialist reveals himself as a super-predator, endowed with deadly appendages (the soldier’s arquebus), an impenetrable skin of chain mail and iron lats, and the ability to panopticize by observing others from beneath the visor of his helmet. However, the alien pays for this position of absolute invulnerability with its own blindness, when it is found to be immune to relationships of commodification at the lower levels of the food chain. The invader’s behavior becomes the object of alien perspectives that require a different scaling of reality and consideration of its irreducible diversity. This critical reassessment of colonial thinking and praxis is expressed in American mythology and the culture of ritual cannibalism, an integral part of the autochthonous worldview.

References

1. Deloria V. Jr. *God is Red: A Native View of Religion*. — Golden: Fulcrum Publishing, 1993. — 320 p. — ISBN: 978-1-55591-176-8.
2. Coulthard G. *Place Against Empire: Understanding Indigenous Anti-*

Colonialism // Affinities: A Journal of Radical Theory, Culture, and Action. — 2010. — Vol. 4. — No. 2. — pp. 79–83.

3. Certeau M. Izobretenie povsednevnosti. T. 1. Iskusstvo delat' [The Invention of the Everyday. Vol. 1. The Practice of Everyday Life]. — Saint Petersburg: Izdatel'stvo Evropeyskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 2013. — 330 p. — ISBN: 978-5-94380-148-8. (In Russian).

4. Certeau M. L'écriture de l'histoire. — Paris: Gallimard, 2002. — 527 p. — ISBN: 978-2-07-076346-7.

5. Viveiros de Castro E. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation // Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America. — 2004. — Vol. 2. — No. 1. — pp. 3–22.

6. Rulhes C., Cassier J. La Guerre des Natures. — Besançon: Les Solitaires Intempestifs, 2019. — 144 p. — ISBN: 978-2-84681-566-6.

7. Eboussi Boulaga F. La Crise du Muntu: Authenticité africaine et philosophie. — Paris: Présence Africaine, 1977. — 240 p. — ISBN: 2-7087-0338-2.

8. Labou Tansi S. Encre, sueur, salive et sang. — Paris: Éditions du Seuil, 2015. — 216 p. — ISBN: 978-2-02-117536-3.

9. Jaulin R. La Paix blanche: Introduction à l'ethnocide. Tome 2: L'Occident et l'ailleurs. — Paris: Union générale d'éditions, 1974. — 293 p. — ISBN: 2-264-00024-4.

10. Hage G. L'Alterpolitique. — Toulouse: Éditions EuroPhilosophie, 2021. — 180 p. — ISBN: 978-2-37361-284-4.

11. Hage G. White Nation. — New York; London: Routledge, 2000. — 280 p. — ISBN: 978-0-415-92923-3.

12. Mauss M. Sotsial'nye funktsii svyashchennogo [Social Functions of the Sacred]. — Saint Petersburg: Evraziya, 2000. — 444 p. — ISBN: 5-8071-0057-3. (In Russian).

13. Viveiros de Castro E. Zeno and the art of Anthropology // The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds. — Chicago: Hau Books, 2015. — pp. 75–97. — ISBN: 978-0-9905050-3-7.

14. Ferrarini H., Tiouka A. Petit guerrier pour la paix: les luttes amérindiennes racontées à la jeunesse (et à tous les curieux). — Matoury: Ibis Rouge Éditions, 2017. — 132 p. — ISBN: 978-2-84450-984-0.

15. Histories and Historicities in Amazonia / N. Whitehead (ed.). — Lincoln: University of Nebraska Press, 2003. — 236 p. — ISBN: 978-0-8032-4818-2.

16. Viveiros de Castro E. O mármore de a murta: sobre a inconstância

da alma selvagem // *Revista de Antropologia*. — 1992. — Vol. 35. — pp. 21–74. — DOI: 10.11606/2179-0892.ra.1992.111318.

17. Viveiros de Castro E. *L'Inconstance de l'âme sauvage: catholiques et cannibales dans le Brésil du xvie siècle*. — Genève: Labor et Fides, 2020. — 176 p. — ISBN: 978-2-8309-1715-4.

18. Duin R. S. Historical complexity of myth: in search of the genesis of the whip-dance whereby Wayana dance in imitation of Tamok (Eastern Guiana Highlands) // *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*. — 2014. — Vol. 9. — No. 3. — pp. 741–772.

19. Levinas E. *Izbrannoe. Total'nost' i Beskonechnoe [Selected Works. Totality and Infinity]*. — Moscow: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2024. — 372 p. — ISBN: 978-5-98712-374-4. (In Russian).

20. Chamayou G. *Teoriya drona [Theory of the Drone]*. — Moscow: Ad Marginem Press, Muzei sovremennogo iskusstva «Garazh», 2020. — 255 p. — ISBN: 978-5-91103-545-7. (In Russian).

21. Descola P. *Les Formes du visible*. — Paris: Éditions du Seuil, 2021. — 757 p. — ISBN: 978-2-02-147698-9.

22. Gow P. *An Amazonian Myth and Its History*. — Oxford: Oxford University Press, 2001. — 356 p. — ISBN: 978-0-19-924195-8.

23. Viveiros de Castro E. *Immanence and Fear: Stranger-Events and Subjects in Amazonia // The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. — Chicago: Hau Books, 2015. — pp. 169–193. — ISBN: 978-0-9905050-3-7.

24. Wagner R. *L'Invention de la culture*. — Paris: Éditions Zones sensibles, 2014. — 224 p. — ISBN: 978-2-930601-08-3.

25. Viveiros de Castro E. *O recado da mata // A queda do céu: palavras de um xamã yanomami / D. Kopenawa, B. Albert*. — São Paulo: Companhia das Letras, 2015. — pp. 7–29. — ISBN: 978-85-359-2600-2.

26. Viveiros de Castro E. *Aucun peuple n'est une île // Au seuil de la forêt: Hommage à Philippe Descola*. — Paris: Éditions Tautem, 2019. — pp. 1063–1080. — ISBN: 979-10-97281-03-8.

27. Viveiros de Castro E. *Kannibal'skie metafiziki. Rubezhi poststruktturnoy antropologii [Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology]*. — Moscow: Ad Marginem Press, 2017. — 200 p. — ISBN: 978-5-91103-355-2. (In Russian).

28. Wagner R. *The rising ground // HAU: Journal of Ethnographic Theory*. — 2014. — Vol. 4. — No. 2. — pp. 297–300.

29. Escobar A. *Autonomie et design: La réalisation de la communalité*. — Toulouse: Éditions EuroPhilosophie, 2020. — 419 p. — ISBN:

978-2-37361-243-1.

30. Clastre P. Obshchestvo protiv gosudarstva [Society Against the State] // *Stadis*. — 2019. — No. 1(1). — P. 38–54. (In Russian).

31. Vilaça A. Praying and Preying: Christianity in Indigenous Amazonia. — Oakland: University of California Press, 2016. — 330 p. — ISBN: 978-0-520-28914-7.

32. Viveiros de Castro E. The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits // *Inner Asia*. — 2007. — Vol. 9. — No. 1. — pp. 153–172. — DOI: 10.1163/146481707793646575.

33. Kopenawa D., Albert B. La Chute du ciel: Paroles d'un chaman yanomami / Préface de Malaurie J. — Paris: Plon, 2010. — 819 p. — ISBN: 978-2-259-21149-9.

34. Leibniz G.W. Sochineniya v 4-kh t: T. 2 [Works in 4 vols: Vol. 2]. — Moscow: Mysl', 1983. — 686 p. — ISBN: 5-244-00003-9. (In Russian).

35. Deleuze G. Skladka: Leibnits i barokko [The Fold: Leibniz and the Baroque]. — Moscow: Logos, 1997. — 264 p. — ISBN: 5-7333-0007-8. (In Russian).

36. Bonilla O. Des proies si désirables: les Paumari d'Amazonie brésilienne. — Toulouse: Presses universitaires du Midi, 2022. — 357 p. — ISBN: 978-2-8107-0765-2.

37. Vilaça A. Manger la parole de Dieu. La Bible lue par les Wari' // *Journal de la société des américanistes*. — 2012. — Vol. 98. — No. 1. — pp. 81–100.

38. Fausto C. Too many owners: Mastery and Ownership in Amazonia // *Mana*. — 2008. — Vol. 14. — No. 2. — pp. 329–366.

39. Bonilla O. Parasitism and Subjection: Modes of Paumari Predation // *Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonian Property Relations* / M. Brightman (ed.). — New York: Berghahn, 2016. — pp. 110–133. — ISBN: 978-1-78533-083-4.

40. Lévi-Strauss C. Pechal'nye tropiki [Tristes Tropiques]. — Moscow: Initsiativa; AST, 1999. — 576 p. — ISBN: 5-17-001155-5. (In Russian).

41. Merchant C. La Mort de la nature: Les femmes, l'écologie et la révolution scientifique. — Marseille: Wildproject, 2021. — 454 p. — ISBN: 978-2-38114-008-7.

42. Pelletier A. La réception perdue: la monadologie démontrée de Michael Gottlieb Hansch // *Les Études philosophiques*. — 2016. — No. 119. — pp. 475–494. — DOI: 10.3917/leph.164.0475.

43. Kant I. Gryozy dukhovidtsa, poyasnennye gryozami metafiziki [Dreams of a Spirit-Seer Elucidated by Dreams of Metaphysics] //

Sochineniya v 6 t. T. 2 [Works in 6 vols. Vol. 2]. — Moscow: Mysl', 1965. — P. 291–361. (In Russian).

44. Cook D. J. Leibniz on 'Advancing toward Greater Culture' // *Studia Leibnitiana*. — 2018. — Vol. 50. — No. 2. — pp. 163–179. — DOI: 10.25162/sl-2018-0011.

45. Almond I. Leibniz, Historicism, and the «Plague of Islam» // *Eighteenth-Century Studies*. — 2006. — Vol. 39. — No. 4. — pp. 463–483. — DOI: 10.1353/ecs.2006.0016.

46. Wolfe C. Travel as a Basis for Atheism: Free-Thinking as Deterritorialization in the Early Radical Enlightenment // *Motion and Knowledge in the Changing Early Modern World* / O. Gal, Y. Zheng (eds.). — Dordrecht: Springer, 2014. — pp. 141–167. — ISBN: 978-94-007-7382-0.

47. Sibertin-Blanc G. Droit de suite schizoanalytique: Contre-anthropologie et décolonisation de l'inconscient. — Toulouse: EuroPhilosophie Éditions, 2022. — 428 p. — ISBN: 978-2-37361-319-3.

48. Du krump à la Bastille: un marronnage créateur // *Baroque is burning* [Web]. — 2022. — January 7. — Available at: <https://www.theatre.com/2022/01/07/baroque-is-burning-avant-propos/>. (Accessed: 01.07.2024).

49. De Campos H. De la raison anthropophage et autres textes. — Caen: Nous, 2018. — 160 p. — ISBN: 978-2-37084-057-8.

50. De Campos H. O sequestro do Barroco na formação da literatura brasileira: o caso Gregório de Matos. — Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1989. — 125 p. — ISBN: 85-7161-013-4.

51. Lima T. S. Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva. — São Paulo: Editora UNESP, 2005. — 399 p. — ISBN: 978-85-7139-614-1.

52. Lima T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi // *Mana*. — 1996. — Vol. 2. — No. 2. — pp. 21–48.

Левое, (не)белое и множественное, или к множественному повороту: интервью с Жаном-Кристофом Годдаром

Жан-Кристоф Годдар — PhD, профессор. Тулузский университет им. Жана Жореса. 31058, Франция, г. Тулуза, аллея Антонио Мачадо, д. 5. E-mail: jean.christophe.goddard@gmail.com

Сергей Панов — магистр, кафедра онтологии и теории познания, философский факультет, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова. 119991, Российская Федерация, г. Москва, Ленинские горы, д. 1. E-mail: theflameintheflood@mail.ru

ORCID: 009-0007-0934-0529

Федор Мищенко (Кузнецов) — магистр, кафедра онтологии и теории познания, философский факультет, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова. 119991, Российская Федерация, г. Москва, Ленинские горы, д. 1. E-mail: kuznetsovfn@gmail.com

ORCID: 0009-0002-1034-4299

Пер. с фр.: Александр Сковородко

Ключевые слова: множественный поворот, перспективизм, мультикультурализм, мультинационализм, колониализм, идентичность, контр-антропология, монотеизм, коллективность

Интервью посвящено концепции «множественного поворота», сформулированной в контексте семинара, организованного Габриэлем Катреном при участии Эдуардо Вивейруша де Кастру в Стэнфорде в 2021 году. В центре обсуждения — амазонский перспективизм Вивейруша де Кастру, который предлагает альтернативу западному мультикультурализму, выявляя несовместимость онтологий колониального «белого мира» и онтологий автохтонных народов. Подчеркивается, что «множественный поворот» — это не академический лейбл, а критическая практика, основанная на мышлении коренных народов Амазонии и Африки, сопротивляющихся евро-христианскому монотеизму и

индивидуализму. Дискуссия затрагивает роль контр-антропологии в деконструкции колониальных эпистем, переосмысление фигуры Учителя сквозь призму Фихте и значение смеха в «карго-театре» племени вайана как антикапиталистической стратегии.

Федор Миценко (Кузнецов): В русскоязычном сообществе закрепилось название «Множественный поворот» применительно к вашим работам, работам Габриэля и Вивейруша с отсылкой на одноименный совместный семинар 2021 года. Корректно ли это название? Или «Множественный поворот» — это более широкое явление, которое нельзя или даже невозможно превратить в очередной академический лейбл, еще одно течение в академической философии?¹

Жан-Кристоф Годдар: Семинар в Стэнфорде, который Габриэль Катрен организовал в 2021 году и в котором мне вместе с Эдуардо Вивейрушем де КаSTRU посчастливилось принять участие, был посвящен тому, посредством чего различные подходы — в частности, мультикультуралистские, интерсекциональные или межвидовые (*interspécifique*) — изменяют или, если точнее, делают многообразным наше понимание идентичности. Под «Множественным поворотом» следует понимать это многообразие идентичностей. На семинаре основное внимание было уделено вопросу о том, как мультинатуралистский амазонский перспективизм, изученный и теоретизированный Вивейрушем де КаSTRU, сменяет мультикультурализм западноевропейского общества, с помощью которого оно выводит эпистемические «миноритарные» различия на сцену своего нарциссического спектакля. Многообразие точек зрения, открытое перспективизмом (теорию которого предложил де КаSTRU), в этом смысле не означает ни варьирование или игру разных метафизик внутри одного и того же структурного поля, ни даже что-то вроде [их] плюрализации в границах одного и того же мира. Вернее будет сказать, что это

¹ В тексте французское *multiplicité* будет переводиться как многообразие, а *multiple* – как многообразное. Хотя такой выбор контрастирует с переводом *Multiple Turn* как Множественного поворота, он обусловлен тем, что и антропология де КаSTRU, и контр-антропологический проект Годдара, используя данные понятия, напрямую или косвенно отсылают к его применению у Жюль Делеза, обращающегося к теории многообразия Бернхарда Римана и пониманию многообразия Анри Бергсоном. См.: Делез Ж. Бергсонизм // Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. — М.: ПЕР СЭ, 2001. — ISBN:979-5-9292-0036-5. — С. 252-253.

многообразие — в случае любой отдельно взятой контрантропологии, театральной или литературной, на которые я приглашаю обратить внимание в книге «Это другие люди» («Ce sont d'autres gens»²) — дает прочувствовать радикальную несовместимость (как с эпистемической, так и с онтологической точки зрения) между мирами и метафизиками колониального глобального Запада — я называю это «белым миром» — и мышлением и формами жизни автохтонных народов, которые колониалисты немедленно принялись уничтожать и которые повсюду, с момента крушения колониализма, оказывают сопротивление гегемонии евро-христианского монотеистского человечества (как выражается килобольский мыслитель Негу Биспу). Если «Множественный поворот» существует, то, прежде всего, он заключается в принятии во внимание критических и целебных сил, которыми обладает мышление народов, которое пережили — одинаково как в Амазонии, так и в Африке, как в бассейне Амазонки, так и в бассейне реки Конго — вторжение людей, считающих себя теми, на кого возложена миссия по обращению всех людей в религию единого Бога, Одного Бога, и в то же время самостоятельно определяющих себя как единственных людей, в полной мере обладающих человеческими качествами. Иначе говоря, каждый индивид здесь понимает себя как монадическое единство, закрытое, цельное, единое. Данное единство служит источником для множества (*l'ensemble*) изменений индивида, не нуждающегося для этого в помощи извне. В этом отношении «Множественный поворот» принимает значение радикальной критики монотеистского евро-христианского индивидуализма (который, как показали такие историки, как Жером Баше, Дени Крузе или Сильвен Пирон, формировался долгое время в эпоху европейского Средневековья), обращающейся к тем антропологиям, которые укоренены в америндской и африканской колониальной Атлантике и которыми были изобретены практики персональной или коллективной индивидуации. Благодаря этим практикам, путем взаимной интеграции или образования сплава (*amalgame*) между многообразными и разнородными одушевленными существами (*composants animiques*), взятыми внутри самого социума, формируется некая принципиально разомкнутая структура (*entité*). Она возникает из отношения между существами, [принадлежащими] тому или иному космическому, природному или человеческому многообразию (животному,

² Goddard J.-C. Ce sont d'autres gens: Contre anthropologies décolonisées. — Paris: Hermann, 2024. — 264 p. — ISBN: 978-2-381-140-742.

растительному многообразию, многообразию природных стихий, духов, божеств, предков и так далее).

Сергей Панов: Говоря о коллективности, вы, как мне кажется, выделяете два смысла, в которых о ней можно говорить. Во-первых, в смысле нестабильной коллективной субъективности аборигенов, переопределяющих себя в становлении иным в каждый момент, то есть «перманентно», и, во-вторых, в смысле академического и не только сообщества, проецирующего и дублирующего себя в том, с чем оно имеет дело. В чем тогда будет состоять тот предел, где коллективность становится сообществом, где процессуальность субстанциализируется? И какое место в этом процессе будет занимать фигура Учителя (Фихте, философа или вождя/шамана), если рассматривать его как возможный «минимум» власти, включающий нас в процесс перманентной революции, преодоления границ, но тем самым указывающий на эту границу, саму ее возможность, а тем самым и, возможно, неминуемость?

Жан-Кристоф Годдар: Интеллектуальное наполнение обучения и преподавания, которым отличается европейское эпистемическое сообщество, чьи институты и практики становятся неотделимыми от колониального проекта с конца XV века, всегда было направлено на отслеживание разного рода общественно-институциональных системных ограничений, вводимых путем иерархизации, исключений, подрыва доверия (*décrédibilisation*) с помощью понятий рода, расы, класса... Вопрос о призвании университетского преподавателя в этом контексте должен быть полностью пересмотрен. Позиция Фихте, которая заключалась в том, чтобы рассмотреть преподавание как практику психиатрической заботы, нацеленной на нечто вроде детоксикации умов, попавших под влияние философии, ставящей реальность под сомнение, по-моему, является интересным, но недостаточным ответом на вопрос о том, каким должно быть университетское преподавание, освобожденное от отчуждающих форм и подструктур европейского эпистемического сообщества, колониальных по своей сути. Конечно, фихтеанское преподавание приводит к своего рода ослаблению, снижению теоретической значимости и того вреда, который несет в себе письменная экономия современной (*moderne*) философии, и так ему удастся поставить субъекта на ноги, но Фихте проделывает это изнутри философии, в ее собственных отчуждающих категориях, при помощи своего рода деконструкции, подталкиваемой наиболее разрушительными концептами современной философии (я, не-я,

идеализм, реализм). Как итог — чему свидетельство шеллинговское и гегелевское продолжение фихтеанства и вместе с ними практически все современные исследования о нем — диалектика, которую выстраивает Фихте, все еще оказывается уязвимой перед обратным присвоением [философией] с целью реставрации современного эпистемического евро-колониального сообщества и возвращения его власти, держащейся на подчинении и разрушении. Только внедрение критической и исторической контрантропологии, американской и африканской, в поле европейского философского знания позволит положить конец европейскому эпистемическому господству, раскрывая подлинное значение тех знаний и умений (*savoirs*) и их разновидностей (коллективных, устных, перформативных), с помощью которых автохтонные народы подвергают анализу интеллектуальные и политические притязания (*enjeux*) колониальной власти и определяют средства для борьбы с ней. В реальности различные эпистемические контрантропологические сообщества постоянно, уже как пятый век (так сказать, за спиной или в тылу евро-христианской колониальной эпистемы) изобретают ситуированные (*situés*), контруниверсалистские знания, принадлежащие территориям, терруарам, телам, которые стали одним с землей (*corps terrestrialsés*) и принадлежат сообществу одной судьбы³, мыслящему себя, прежде всего, на непереваемых в текст диалектах — в теоретических и практических экологиях, в практических умениях и жизненном опыте, которые способствуют налаживанию отношений [с миром], оказывают целебное воздействие (*les savoirs-faire et les savoirs-être relationnels et thérapeutiques*), создают и оберегают пространство, которое было бы пригодно для человеческого проживания. Эти знания и умения (*savoirs*) не являются ни кабинетными редкостями, ни реликтами «девственных» обществ, но инструментами, с помощью которых коллектив осмысляет отношения власти, а также социальное, экономическое и культурное положения, которые были навязаны ему контактом с европейской современностью (ее вездесущностью). Они также являются средством конкретного и невозпроизводимого анализа механизмов угнетения и приемов для противодействия ему (*processus de dédomination*), которые могут быть использованы с учетом местных условий и потребностей времени. Камерунский философ Эбусси Булага верно определил

³ Речь, вероятно, о понятии Schicksalsgemeinschaft, иногда переводимом как community of fate. Подробнее см.: Вахштайн В.С. (включен в реестр иностранных агентов) «Сообщество судьбы»: к военной истории идей // Социология власти. — 2019. — № 31(4). — С. 12–52. — DOI: 10.22394/2074-0492-2019-4-12-52.

непримеримую оппозицию между эпистемическим европейским сообществом, принципиально «дуалистическим» и основанным на разделении внутреннего и внешнего, которое поражает все прочие бинарные различия (прежде всего, главное этнологическое различие на тех, кто говорит, и тех, кто не говорит), и диалогическим сообществом, лишенным и внутреннего, и внешнего, целиком существующим за счет сообщения между территориями и благодаря многообразным способам завязывать отношения (*relationalités*), характерным для этих территорий. Это позволяет определить — всегда приблизительный и неполный — перечень «антропологических процедур [придания] общего смысла», многообразных способов быть человеком (*faire de l'humain*), чтобы сделать эти процедуры частью опыта, интегрировать их в само это общество.

Федор Миценко (Кузнецов): В работе «Лейбниц. Складка и барокко» Жиль Делез останавливается на формулировке «истина вариации», когда пишет о перспективизме Лейбница⁴. При этом в своем рассуждении он связывает художественную визуальность — «барочную перспективу» — со способом упорядочивания этажей души и материальности. Разговор о перспективизме, таким образом, подразумевает и разговор об онтологическом статусе перспективы (перспектива принципиально не метафора). На недавнем подкасте Вы заметили, что онтология — это убийство, и художники, как убедительно показала Блейхмар, вместе с европейской онтологией многое внесли в систему колониального правления Империи. Нет ли здесь возможности для удвоения делезианского жеста в том смысле, что иная онтология подразумевает иную перспективу или такой разрыв возможен только в рамках европейской метафизики? Будет ли возможен такой разговор посредством художественного языка перспективы (точка схода, криволинейность, горизонт и так далее), не будет ли результатом что-то вроде формулы «вариация истины вариации» (как кажется, именно в эту сторону делает шаг Катрен в «Плероматике», обращаясь к коническим сечениям)?

Жан-Кристоф Годдар: Создается впечатление, что Делез совершенно равнодушен к колониальному характеру мышления Лейбница, я имею в виду непосредственную вовлеченность последнего в формирование колониального порядка XVII века, связанного с развитием

⁴ Делез Ж. Складка: Лейбниц и барокко. — М.: Логос, 1997. — 264 с. — ISBN: 5-7333-0007-8.

атлантической работорговли. В книге «Это другие люди» я упоминаю заметку к плану завоевания Египта, который Лейбниц предложил Людовiku XIV в 1672 году. В ней он рекомендует сформировать армию рабов, доведенных до «полуживотного» состояния и отловленных, когда им еще не исполнилось и двенадцати, «со всех концов варварского света и со всех диких краев Африки, Аравии, Америки, Новой Гвиней и т.д.». Да, Делез не игнорирует тот факт, что европейское барокко выступает предприятием по спасению идеала христианской теологии⁵, но он не принимает в расчет, что данное предприятие принадлежит не одной лишь сфере чистого мышления, основывается не только на спекулятивных построениях, а в конкретном и материальном смысле предполагает порабощение и уничтожение людей. Нужно прочесть Лейбница, а также Делеза с точки зрения антропологии, исследующей инаковость и ее символическую экономию. В таком случае можно будет заметить, что «танец монад» (чью теорию представляет монадология), подобно барочному танцу, сводится к отношению между сущностями (*entités*), чья общая судьба вписана в каждую из них и которые выстраивают отношения друг с другом строго в форме парада или совместного шествия, устанавливая между собой неделимую дистанцию. Если каждая из них является некоторой перспективой, точкой зрения, не в субъективно-идеалистском, но в онтологическом смысле, в том смысле, что, обладая, если можно так выразиться, собственном схематизмом, та или иная монада, поскольку она взята в качестве отдельного выражения (*aspect*) единого целого, сама является некоторым миром (что заставляет думать, будто лейбницианство является удобным теоретическим инструментом, чтобы мыслить плюральность миров). Тем не менее, ее не следует отождествлять с амазонским «перспективотюдом»⁶, о котором говорит Вивейруш де Кастру. Амазонский перспективизм неотделим от антропофагии, иначе говоря, от инаковости и ее символической экономики, которая включает в себя — и даже делает необходимым — хищничество и употребление в пищу чужих перспектив — и то, и другое полнее всего реализуется на когнитивном уровне. Амазонские контрантропологии дают прочувствовать, что евро-христианский (монадологический) перспективизм представляет с точки зрения амазонского перспективизма такую перспективу, которая, будучи употребленной в пищу, оборачивается на самом деле

⁵ Там же, с. 118.

⁶ Возможный намек на «негритюд».

антиперспективистской точкой зрения, то есть проистекающей из радикально иной онтологии, по-другому иной (*autrement autre*) [чем амазонская], несовместимой с амазонской экономией инаковости. В «Это другие люди» я также привожу в качестве примера эстетическую и подрывную деятельность, которую ведет Бинту Дембеле в своей хореографии так называемого выхода «дикарей» «Галантной Индии» Жана-Филиппа Рамо в Опере Бастилии в 2019 году. «Буйствующие тела» народа, исполняющего krump (во французском контексте речь идет о креольском танце на Антильских островах⁷), совершая импровизированные и агрессивные баттловые жесты, выпады и ответы на них (*les actions et réactions improvisées et sans distance d'une battle*), захватывают пространство, чтобы расстроить автоматизмы монад и их поступь (*posture*), через которые Рамо планировал дать сценическое изображение контакта с автохтонными луизианцами.

Сергей Панов: Когда вы пишете об обратной антропологии племени вайана, вы используете выражение «карго-театр». Кажется, что для этой практики одной из ключевых характеристик будет то, что она вызывает смех в той мере, в какой дело идет одновременно о самой их жизни и о ее абсурдном «обелении», дублирующем тот экстрактивистский мир, в котором живет европеец. В результате дублирующего эффекта карго-культа, в результате того, что в первом приближении он выступает как зеркальное повторение нас самих, хочется задать вопрос: какое место в «карго-театре» занимает смех, каков его эффект, так что благодаря ему карго-культ становится не просто еще одним милленаристским движением, но «антикапиталистической борьбой 21 века»? Будет ли смех тем, что в повторении полагает имманентную ему критику, дистанцию, не дающую вайанцу включиться в экстрактивистский порядок? И каково в таком ключе будет отношение «карго-театра» к тому, что после Ги Дебора мы именуем «спектаклем», а после Слотерадайка — циническим разумом, где возможность высмеять капитализм с его уничтожающими условиями становится спутником капиталистического способа жить и обживать землю?

Жан-Кристоф Годдар: Смех всегда возникает в тот самый момент, когда в навязанном колониализмом контакте с явным перевесом сил

⁷ Du krump à la Bastille: un marronnage créateur // Baroque is burning [Web resource]. — 2022. — January 7. — Available at: <https://www.theatre.com/2022/01/07/baroque-is-burning-avant-propos/>. (Accessed: 01.07.2024).

всемогущество Белых, то, что в нем является самым насильственным, самым навязчивым, монструозным и невыносимым, получает свое самое меткое определение и метафорическое изображение. Смех не уменьшает опасность того, над чем смеетесь. Он неотделим от высочайшей антропологической прозорливости в отношении подлинной природы той силы, с которой пришлось столкнуться колонизированному. Смех связан с выявлением, так сказать, метафизической бедности евро-христианской белой перспективы, которая лежит в основе и служит оправданием разгула колониального насилия. Данная практика, позволяющая с помощью юмора, этого коллективного и никого не щаждящего оружия, поколебать и неожиданно сорвать покровы с перспективы смертоубийственной силы, которой обладает белый человек, выполняет роль «своеобразной демонологии, пронизательной и не лишенной юмора»⁸, которую Вивейруш де Кастру определяет как единственную антропологию, которая может «дать слабейшему одержать победу» — победу проигравшего. Смех раскрывает нищету, посредственный характер с точки зрения житнетворных (*substantielle*) сил (целительства, поддержания космического баланса, антропогенеза, космополитики), могущества белых, бесплодного (*stérile*) и крайне разрушительного, одержимого уничтожением (с помощью взрывчатки и огнестрельного оружия...), производством и обращением товаров (синтетики, одноразовых безделушек) и напечатанными на бумаге знаками.

Федор Мищенко (Кузнецов): Трансцендентализм позитивным образом связан со многими течениями в философии, но, кажется, он в меньшей степени связан с антропологией. Иногда говорят даже более радикально: именно антропология нанесла первые серьезные удары по универсалистскому пафосу трансцендентализма. Однако в «Каннибальских метафизиках» Де Кастру призывает к новой антропологии, которая не «вращается вокруг Канта», тем самым указывая на глубокое и негативное влияние трансцендентализма на антропологический дискурс. Правильно ли я понимаю, что Вы занимаете более взвешенную позицию в разноязыких поминках по Канту? Почему решающим концептом для переписывания отношений антропологии и трансцендентализма, как Вы пишете в «Перманентной аборигенной революции», будет концепт «трансцендентального поля»

⁸ Viveiros de Castro E. Zeno and the art of Anthropology // *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. — Chicago: Hau Books, 2015. — ISBN: 978-0-9905050-3-7. — P. 93.

Сартра? Действительно ли возможно, опираясь на Сартра, оставаться трансценденталистом, но не становиться феноменологом, разделяющим клаустрофобическую интерпретацию Канта?

Жан-Кристоф Годдар: Мое отношение к Канту сильно изменилось с тех пор, как я написал статью о Фихте и перманентной аборигенской революции⁹. Сегодня кантовская трансцендентальная философия кажется мне главной составляющей евро-христианской письменной техники (*dispositif*) борьбы с анимизмом — то есть, обобщая, борьбы против всех форм знания, которые стоят на пути масштабной экспансии со стороны современной колониальной эпистемы (не говоря уже о привязке трех Критик к концепции Географии, стремящейся построить телеологическую историю Земли на основе расистской доктрины об интеллектуальном и моральном превосходстве Белых). Железный закон трансцендентального идеализма заключается в том, что все происходящее имеет причину, которая также имеет свою причину в области явлений (иначе говоря, так, чтобы реальное проявляло себя строго в категориях познающего субъекта, апперцептивно совпадающего с самим собой — будучи (настоящей) Личностью). Только при этом условии Природа может быть объективирована через феномены. Кант в очень проникновенной манере говорит об этом законе в «Критике чистого разума»: «для какого бы то ни было явления ни под каким видом не допускаются отклонения или исключения (*ausnehmen*), т. к. в противном случае мы поставили бы явление вне всякого возможного опыта, отличили бы его тем самым от всех предметов возможного опыта и превратили бы его в пустое порождение мысли (*Gedankendinge*) и воображения (*Hirngespinnst* — результат умопомрачения)¹⁰. О чем здесь говорится? Кому взбрело в голову уклониться от этого закона, и что за феномены этот кто-то хочет исключить из возможного опыта? Как минимум, уже начиная с «Грез духовидца» (*Geisterscher* — тот, кто видит духов), свободного памфлета, опубликованного против Эммануила Сведенборга в 1766 году, Кант преследует ту же цель: произвести на уровне письма дисквалификацию, вычеркивание — из тела-текста с его монореалистским восприятием — свидетельств об увиденном с помощью чувств и собственными глазами (с помощью «телесных очей», но также

⁹ Goddard J.-C. Fichte, ou la révolution aborigène permanente // Comment fonder la philosophie? L'idéalisme allemand et la question du principe premier / G. Marmasse, A. Schnell (eds.). — Paris: CNRS Éditions, 2014. — pp. 187–199. — <https://doi.org/10.4000/books.editions-cnrs.50390>.

¹⁰ Кант И. Критика чистого разума // Сочинения в 6 т. Т. 3. — М.: Мысль, 1964. — С. 484.

с помощью слуха и осязания), которые передают нам «сновидцы чувства»¹¹ (если посмотреть на этот стигмат иначе, то он может быть превосходным определением того способа, каким профессиональные шаманы смотрят на мир), рассказывая о своем общении с этими «ночными тенями», «двусмысленными образами», как будто бы обладающими личностью и которыми являются духи (и умершие) — многочисленные бестелесные существа, что действуют и дают о себе знать по всей вселенной, умножая ее точки зрения (и таким образом делая ее плюралной — плюраверсальной). Одним словом, они нарушают онтологическую изоляцию, в которой пребывают одинокие Личности, апперцептивно отделяющие себя от прочего мира (и, обращаясь к знаменитому выражению Тоби Натана, никогда не оставляют нас «в одиночестве»¹²). Таким образом, прислушавшись к ним, мы рискуем утратить способность «с уверенностью» указать на признак, отличающий «душу» (как перспективу Людей, являющуюся единственной существующей перспективой) от «грубого основного вещества телесных существ»¹³, — негодует Кант: ведь тогда перспективой могло бы обладать какое угодно тело. Сверхприродное тогда бы обитало в природе. Перспектива — в теле. Именно в этом смысле перспективистская антропология является принципиально антикантианской.

Сергей Панов: Вы пишете, что в своем большинстве и «правые», и «левые» в странах латинской Америки следуют политической онтологии капитализма, рассматривают бытие как ресурс и в целом движутся в русле того, что вы называете экстрактивизмом. Субъектом антикапиталистической борьбы, сохраняющим его смысл и пафос в наше время, у вас становится афро-коренное и индейские сообщества. Возникает закономерный вопрос: какое место в антикапиталистическом движении будут занимать европейские и не только сообщества, нации и иные политические образования, носящие и распространяющие, возможно, произвольно колониалистский взгляд? Вопрос можно поставить даже более прямолинейно: что делать европейцу или жителю «цивилизации», для которого проблематичным оказывается

¹¹ Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Сочинения в 6 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1965. — С. 321.

¹² Nathan T. Nous ne sommes pas seuls au monde. — Paris: Empêcheurs de penser rond, 2001. — 320 p. — ISBN: 978-2846710145.

¹³ Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Сочинения в 6 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1965. — С. 304.

даже не столько возможность вернуться на докапиталистический уровень, сколько, как вы это описываете, способность «говорить с камнями, чтобы они выстроились в стену»? Не выходит ли, что после «забвения бытия» европейскому дискурсу оказывается закрыта возможность как преодоления метафизики, так и преодоления капитализма, если «чистая внешность, без внутренностей, не охватывающая никакого ядра», разделяемая нами, «высмеиваемая» аборигенами в карго-культе и захватившая философию, есть выражение капиталистического и колониального присвоения?

Жан-Кристоф Годдар: Контрколониализм тех, кого киломбола Негу Биспу называет «космологичными» (и тех, кого Вивейруш де Кастру зовет «индигенными народами», будь то индейские народы, черные народы, а также все те народы, которые, будучи «имманентны земле» и относясь к ней как к собственному телу, не дают себя подчинить какой-нибудь чужой трансцендентной власти), состоит в совокупности унаследованных (*ancestrales*) практик дипломатического приспособления к местным условиям (*nécessités du lieu*) путем обращения внимания на ту систему космических координат, которая определяет местоположение и предназначение (*orientation*) домов, их внутреннюю и внешнюю архитектуру, обустройство мест для совместного проживания, где встречаются разнообразные человеческие и не-человеческие сообщества, а также на систематичную посадку разнообразных видов растений с различными жизненными циклами, соблюдение кулинарных предписаний и запретов, ритуализацию празднеств — множество средств покончить с капиталистической и колониалистской установкой на производительность через культивирование активного реляционизма, который делает социум и его население более разнообразными. Множество средств основать общество с разнообразными [существами], ни одно из которых не будет важнее другого, и где необходим каждый. Подобная глубинная экология может быть построена и в Европе. Однако такой контрколониализм не следует смешивать с деколониализмом, который практикуют в основном в евро-монотеистских университетах. Последние, как некогда и я, попав под воздействие контрколониализаторских слов-концептов, которые до нас доносят (с помощью книги) «космологические» активисты Негу Биспу и Дави Копенава, работают над понижением, выведением из строя, декомпозицией монотеизма — иначе говоря, над выслеживанием — с целью приведения в упадок — колониальных тенденций внутри монореалистской перспективы, принадлежащей

тем, кто считает себя единственными «людьми». Однако «деколониальные», замечает Биспу, — это те, кто нужен только для того, чтобы «учить своих внуков не нападать на [своих] собственных внуков». В то время как «космологи» должны «наставлять [своих] собственных внуков, чтобы те защищались от внуков деколониальных и от внуков колониалистов».

Библиография

1. Goddard J.-C. *Ce sont d'autres gens: Contre anthropologies décolonisées.* — Paris: Hermann, 2024. — 264 p. — ISBN: 978-2-381-140-742.
2. Вахштайн В.С. «Сообщество судьбы»: к военной истории идей // *Социология власти.* — 2019. — № 31(4). — С. 12–52. — DOI: 10.22394/2074-0492-2019-4-12-52.
3. Делез Ж. *Складка: Лейбниц и барокко.* — М.: Логос, 1997. — 264 с. — ISBN: 5-7333-0007-8.
4. Du krump à la Bastille: un marronnage créateur // *Baroque is burning* [Web resource]. — 2022. — January 7. — Available at: <https://www.theatre.com/2022/01/07/baroque-is-burning-avant-propos/>. (Accessed: 01.07.2024).
5. Viveiros de Castro E. *Zeno and the art of Anthropology* // *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds.* — Chicago: Hau Books, 2015. — pp. 75–97. — ISBN: 978-0-9905050-3-7.
6. Goddard J.-C. *Fichte, ou la révolution aborigène permanente* // *Comment fonder la philosophie? L'idéalisme allemand et la question du principe premier* / G. Marmasse, A. Schnell (eds.). — Paris: CNRS Éditions, 2014. — pp. 187–199. — <https://doi.org/10.4000/books.editions-cnrs.50390>.
7. Кант И. *Критика чистого разума* // *Сочинения в 6 т. Т. 3.* — М.: Мысль, 1964. — 799 с.
8. Кант И. *Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики* // *Сочинения в 6 т. Т. 2.* — М.: Мысль, 1965. — С. 291–361.
9. Nathan T. *Nous ne sommes pas seuls au monde.* — Paris: Empêcheurs de penser rond, 2001. — 320 p. — ISBN: 978-2846710145.

Left, (Non)White, and Plural, or Toward a Plural Turn: an Interview with Jean-Christophe Goddard

Jean-Christophe Goddard — PhD, Professor. University of Toulouse Jean Jaurès. 31058, France, Toulouse, Allée Antonio Machado, 5. E-mail: jean.christophe.goddard@gmail.com

Sergey Panov — Master's degree, Department of Ontology and Theory of Knowledge, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. 119991, Russian Federation, Moscow, Leninskie Gory, 1. E-mail: theflameintheflood@mail.ru

ORCID: 009-0007-0934-0529

Fedor Mishchenko (Kuznetsov) — Master's degree, Department of Ontology and Theory of Knowledge, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. 119991, Russian Federation, Moscow, Leninskie Gory, 1. E-mail: kuznetsovfn@gmail.com

ORCID: 0009-0002-1034-4299

Translated from French by Alexander Skovorodko

Keywords: multiple turn, perspectivism, multiculturalism, multinaturalism, colonialism, identity, counter-anthropology, monotheism, collectivity

The interview is dedicated to the concept of the «multiple turn», which emerged in the context of a 2021 Stanford seminar organized by Gabriel Catren with the participation of Eduardo Viveiros de Castro. At the core of the discussion is Viveiros de Castro's Amazonian perspectivism, which offers a radical alternative to Western multiculturalism by highlighting the incompatibility between the ontologies of the colonial «white world» and Indigenous peoples. It is emphasized that the «multiple turn» is not an academic label but a critical practice rooted in the thinking of Indigenous peoples of Amazonia and Africa, resisting Euro-Christian monotheism and individualism. The discussion addresses the role of counter-anthropology in deconstructing colonial epistemes, the rethinking of the Teacher figure through Fichte's lens, and the significance of laughter in the «cargo-theater» of the Wayana tribe as an anti-capitalist strategy.

References

1. Goddard J.-C. Ce sont d'autres gens: Contre anthropologies décolonisées. — Paris: Hermann, 2024. — 264 p. — ISBN: 978-2-381-140-742.
2. Vakhtayn V. S. Soobshchestvo sudby: k voennoy istorii idey [Community of Fate: Toward a Military History of Ideas] // Sotsiologiya vlasti [Sociology of Power]. — 2019. — No. 31(4). — pp. 12–52. — DOI: 10.22394/2074-0492-2019-4-12-52. (In Russian).
3. Deleuze G. Skladka. Leybnits i barokko [The Fold. Leibniz and the Baroque]. — Moscow: Logos, 1997. — 264 p. — ISBN: 5-7333-0007-8. (In Russian).
4. Du krump à la Bastille: un marronnage créateur // Baroque is burning [Web resource]. — 2022. — January 7. — Available at: <https://www.thaetre.com/2022/01/07/baroque-is-burning-avant-propos/>. (Accessed: 01.07.2024).
5. Viveiros de Castro E. Zeno and the art of Anthropology // The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds. — Chicago: Hau Books, 2015. — pp. 75–97. — ISBN: 978-0-9905050-3-7.
6. Goddard J.-C. Fichte, ou la révolution aborigène permanente // Comment fonder la philosophie? L'idéalisme allemand et la question du principe premier / G. Marmasse, A. Schnell (eds.). — Paris: CNRS Éditions, 2014. — pp. 187–199. — <https://doi.org/10.4000/books.editions-cnrs.50390>.
7. Kant I. Kritika chistogo razuma [Critique of Pure Reason] // Sochineniya v 6 t. T. 3 [Works in 6 vols. Vol. 3]. — Moscow: Mysl, 1964. — 799 p. (In Russian).
8. Kant I. Gryozy dukhovidtsa, poyasnennye gryozami metafiziki [Dreams of a Spirit-Seer Elucidated by Dreams of Metaphysics] // Sochineniya v 6 t. T. 2 [Works in 6 vols. Vol. 2]. — Moscow: Mysl, 1965. — pp. 291–361. (In Russian).
9. Nathan T. Nous ne sommes pas seuls au monde. — Paris: Empêcheurs de penser rond, 2001. — 320 p. — ISBN: 978-2846710145.

Онтический дрейф: амфибийные руины между культурными техниками и не-существованием

Синди Ли — доцент кафедры кино и медиаисследований Школы перспективных исследований Тюменского государственного университета, PhD-кандидат по программе «История сознания» Калифорнийского университета в Санта-Круз. 625000, Россия, Тюмень, ул. 8 Марта, д. 2, к. 1. E-mail: x.li@utmn.ru / xindili@ucsc.edu

ORCID: 0009-0005-5294-0592

Ключевые слова: культурные техники, медиафилософия, афропессимизм, трансатлантическое рабство, американистика, ленд-арт, земляные работы

«Если бы медиатеория имела грамматику, то агентность находила бы выражение в объектах, занимающих позицию грамматического подлежащего, а культурные техники выступали бы в роли сказуемого», — пишет Корнелия Фисман о продуктивном поджанре медиатеории, известном как «культурные техники» (Kulturtechniken). Культурные техники пытаются подойти к медиа не как к онтологическим объектам, а через условия их репрезентации как сети операций — через их так называемую онтичность. Примечательно, что они стремятся учесть множественные кросс-культурные описания становления человека, или гоминизации, в пространстве между сушей и морем. Здесь корабль выступает как первичный объект анализа: например, тезис Бернхарда Зигерта о том, что миф о летающих ведьмах в морском обществе Тробриан обуславливает технологическую мореходность каноэ. Таким образом, человеческое возникает из нечеловеческого. Вслед за Фисман автор исследует «грамматику» культурных техник посредством сравнительного анализа другой грамматики — той, что Хортенс Спиллерс называет американской. Ее работа «Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book» предлагает альтернативное понимание основополагающего потенциала моря, помещая символический порядок Америки в контекст трансатлантической работорговли. В то время как изучение культурных техник часто движется от мифа к историческому анализу, автор исследует, что

происходит, когда доместикация человеческих тел на борту невольничьего корабля является результатом истории — но так и не завершается обретением человеческого статуса. Под этим исследовательница подразумевает, что раб, ставший движимым и взаимозаменяемым товаром, так и не обретает статуса личности по законам суши. В этом сравнительном исследовании случаев становления-нечеловеческим культурно-техническая интерпретация работы «Мама's Baby» перенаправляет медиафилософию к проблеме *не-существования* — невозможного онтологического статуса, не утраченного, но переосмысленного в повороте к условиям репрезентации. Прослеживая этот дрейф, автор также обращается к движению ленд-арта XX века, анализируя два случая, которые аналогичным образом маркируют насильственное, технологическое взаимопроникновение суши/моря, письма/забвения и человеческого/нечеловеческого.

Preface: To Become Or Not To Become

CULTURAL TECHNIQUES (KULTURTECHNIKEN) has an object problem. Cornelia Vismann famously wrote of this German media philosophy: «If media theory were or had a grammar, that agency would find its expression in objects claiming the grammatical subject position and cultural techniques standing in for verbs»¹. Here she foregrounds the attempt to approach media no longer as ontological objects, but instead turn to their conditions of representation as a network of operations. Strikingly, cultural techniques attempts to account for multiple cross-cultural accounts of the making of man, or hominization, in the space between land and sea. As such, objects like ships, doors, and files become privileged points of analysis: this holds in Bernhard Siegert's exemplar claim that in maritime Trobriands society, a myth of flying witches produces the technological seaworthiness of the canoe. Ships are only as important inasmuch as they produce what we come to know as the human, a creature capable of transcending its landlocked nature. This is the the ontical turn of cultural techniques, which privileges *becoming* over Being, thus repudiating the idea that ontological distinctions between objects, such as the traditional media technologies like cinema or the radio, come first. However the ship becomes a problem for cultural techniques, when it is assumed that it will

¹ Vismann C. Cultural Techniques and Sovereignty // Theory, Culture & Society. — 2013. — Vol. 30, no. 6. — P. 83.

in turn produce the human. It is my conceit that ontical operations do not necessarily become ontological distinctions, in and as those distinctions are representational. To state plainly, using the primary object of this article: A slave ship is machine where humans go in, and come out as nothing.

The ship thus becomes a privileged site of what I call the *ontical* drift. In Siegert's case, the ship is a cultural technique of human self-referentiality inasmuch as it helps us transcend humanity's land-boundedness. Here, the amphibious status of the human opens us up to potentiality in a chain of ontical becoming: the inhuman (the ship) makes the human. Yet what happens when there are multiple, *comparative* grammars or even «cultures» within cultural techniques? In what follows, I take up Vismann's invocation of examining cultural techniques' «grammar» with a comparative study of another grammar—what Hortense Spillers claims to be an American one. Spillers' essay «Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book» provides me with an alternate formulation of the sea's foundational potential, where the symbolic order of America begins at the scene of the Atlantic slave trade. While the study of cultural techniques usually begins with myth and turns into a historical condition in a media object, I foreground what occurs when the domestication of human bodies aboard the slave ship both results from a historical condition, yet never arrives at the human. That is, the African slave never arrives at personhood under landed law either, made chattel and fungible. As a case study, my cultural technical engagement with the slave ship redirects media theory towards non-being (*n'est pas*), articulating that this impossible ontological status that does not simply fall away in the turn towards conditions of representation.

While cultural techniques and contemporary black philosophy — especially the framework of Afropessimism, which takes as its analytical objects social death and racial slavery — may appear like vastly distinct schools with little to no overlap, I align them in their ontical ambitions: one through the speculative and one through the historical becoming of the inhuman through technological means². Albeit black studies has tacitly engaged with media philosophy, inasmuch as Afropessimism delineates

² By «black philosophy» I am referring here to a school that is based in the US and Europe, known more famously for Afropessimist thought in the vein of Frank B. Wilderson III, Jared Sexton, David Marriott, and Ronald Judy — as well as those who have participated in dialogues with but are not themselves Afropessimists, such as Fred Moten, Saidiya Hartman, Kara Keeling, and many more. Their work has shifted thinking on chattel slavery from a historical domain that belongs in the past and is specifically rooted to the Transatlantic region, into an ontological question about the human and life itself. I borrow the phrase «afterlife of slavery» from Saidiya Hartman. I also follow here David Marriott's proposition that blackness as *n'est pas* or non-being cannot be subsumed or reproduced under Dasein, and thus any eidetic attempts to reveal it are

a series of scholarly objects that apparently resist representation, the latter field is usually dismissed in that same vein — as representations of blackness always fail in their capture. My argument is that the slave ship dramatizes a shared site of these fields' respective failures: An unmaking of the subject is still the result of a series of ontical operations, namely inscriptions of the slave's flesh that in turn create the symbolic order of America. That said, my intention is not to be comprehensive in charting all the possibilities of modes of resistant objects and whether they fit into and correspond to cultural techniques. Nor is the point to debate whether cultural techniques is «problematic» by comparing it to black studies. Instead I hope here to expand the scope of each respective field's analytic in and as they sharpen the media philosophical rendering of conditions of *impossibility*. An ontical drift occurs when the inhuman technological conditions resulting in the human (in all its representational legibility), are the same as the ones producing the slave (in its resistance to representation).

As such, I follow a cultural technical method in bookending this article with two cases that disclose an ontical drift between a speculative inhuman and a historically anchored one. I begin with an analysis of Robert Smithson's *Spiral Jetty*, a land art sculpture that demonstrates the import of the cultural technical by staging the former: the human becomes inhuman as *amphibious* and *referential* to an originary emergence of technology. Then, I conclude with an analysis of another land art piece, Beverly Buchanan's *Marsh Ruins*, traditionally read as a monument to the American history of slavery. Reading with and against cultural techniques, I show how historical anchors of slavery refer to a lack of origin that effaces the technological registers of amphibiousness and referentiality that we have become used to in describing the human. It is not paradoxical to say that the human both floats and drowns.

Amphibious Origins

*Smithson's art is «the art of becoming inhuman»³.
Bernhard Siegert*

Robert Smithson's *Spiral Jetty* (1970), a sculpture as well as a film that documents the sculpture's construction, stages an encounter between

moot. See: Marriott D. *Of Effacement: Blackness and Non-Being*. — Redwood City: Stanford University Press, 2023. — 410 p. — ISBN: 978-1503628786.

³ Siegert B. *From Landscape to Mapscape: Robert Smithson's Maps // DMJournal—Architecture and Representation, Issue 1: The Geological Imagination / Forster K., Dorrian M. (eds.)*. — 2023. — P. 13.

technology and a prehistoric origin story that is captured in the documentary footage of Smithson's run atop the jetty. This earth sculpture coils outwards from the shore of Utah's Great Salt Lake, the spiral structure allowing land and water to meet at its every turn. Smithson underscores this convergence of earth and water in the film, his voiceover repeating «mud, salt crystals, rocks, water» over birds-eye views of the sculpture. Smithson himself professes to have chosen the location for his piece based on the blood-red color of the water, the result of micro-bacteria that live on its surface. He claims that «chemically speaking our blood is analogous to the primordial seas» and once we walk along the spiral, «we return to our origins» as we become «a floating eye adrift in an antediluvian ocean». With this triple reference to a time of oceans before the human, Smithson provides a sense of the ocean prior to anthropocentric conceptions. In reference to the Great Salt Lake as remains of a prehistoric ocean, oceans are no longer planes for modes of transport that have been the means for knitting together a capitalist world, but instead a prehistoric marsh from which life emerges. What is crucial is that *Spiral Jetty* functions as a monument to life *after* the human for the same reason: in its status as an amphibious monument subject to the coming and retreating of the lake's water, the jetty anticipates its own ruination. As Smithson describes of the withered landscape of the Passaic in a different context, his jetty is also a «ruins in reverse»⁴.

Technology, in Smithson's view, is then no longer an extension of the human but an aggregate of «raw materials of the earth», that are brought together through a set *techniques* that have preceded and will outlive the human⁵. These earthen materials are a method of formalizing the interplay of nonorganic and organic materials in (and as they later become) *media*. Bernhard Siegert emphasizes how Smithson's work plays with its own form as a map that leads one from «site to nonsite»⁶. Because *Spiral Jetty* is a locale where map coincides with territory, Smithson uses the nonsite to point to «land masses buried in geologic deep time», in which our access to the inhuman emerges⁷. A classic move of cultural techniques, this way of thinking emphasizes the unity between (among its other objects) land

⁴ Smithson R. The Monuments of Passaic // Artforum. — 1967. — Vol. 6, no. 4 — P. 54.

⁵ Ibid., p. 101. See also: Parikka J. A Geology of Media. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015. — ISBN: 978-0816695522. — P. 5.

⁶ Siegert B. From Landscape to Mapscape: Robert Smithson's Maps // DMJournal—Architecture and Representation, Issue 1: The Geological Imagination / Forster K., Dorrian M. (eds.). — 2023. — P. 7.

⁷ Ibid., p. 13.

art, the observer, and the artist — where the land art appears both prior to and after the human. As such, decentering the human is a *temporal operation*. The cultural technical claim to avoid anthropocentrism, and by default ethnocentrism, is only carried out through the way in which media force us to think a world that anticipates and succeeds human landedness.

Since the 2000s, the turn to cultural techniques has attempted to deconstruct oppositions between Anglo-anthropocentric cultural studies and Germanophone technophilic media studies. Indeed, what characterizes post-Kittlerian media theory, according to Friedrich Kittler himself, the eccentric doyen of German new media studies, is an attempt to deconstruct the above apposition by «driv[ing] the human out of humanities». Cultural techniques inherits this impetus but, as mentioned above, decenters the human by determining what processes recursively modify and formalize human practices in a larger network of human and non-human components. In this reorientation toward posthumanism, cultural techniques are divided by Siegert into first- and second-order techniques; where the second order are properly cultural in a «pragmatics of recursion» or self-referentiality of symbolic work. «Culture» is then redefined in reference to its cognates, «cultivate» and «culturing», which emphasize human epistemological relations with ecology and environment⁸. In this sense, *Spiral Jetty* is an *ur-case* of the methodology of cultural techniques itself: curling in on itself as it mediates between primordial red water and civilized Utah land, *Spiral Jetty* dramatizes cultural techniques' fascination with origins and the fact that their condition of access to these origins *before* the human are only accessible through a reflexive framework referring to a time *after* the human.

In the eponymous film, the sculpture is shot from an aerial perspective. At first we see Smithson run the jetty, till he arrives at its interior curl — or perhaps it arrives at him. As Smithson stands at the final jumping off point between the jetty and the red water of the lake, the helicopter holding the camera flies upward so that he disappears into the spiral. A lens flare cuts off the center and emanates outwardly, so that we can imagine the spiral continues on, recursively looping into itself forever (Figure 1). But this unseeing eye of the flare is uncanny: as it is implied that the spiral goes on backwards ad infinitum, it ultimately arrives at a caesura created by the interaction of sun and camera. For Smithson, this caesura is a step outside of human history but it is likewise a practice that can only be achieved after one has been unmoored from the both earth and sea. One must take flight.

⁸ Geoghegan B. D. After Kittler: On the Cultural Techniques of Recent German Media Theory // Theory, Culture, and Society. — 2013. — Vol. 30, No. 6. — P. 77.



Figure 1. Author's screenshot from *Spiral Jetty* (1970), directed by Robert Smithson.

Consider another nonsite of Smithson's that is anchored in human landedness: one year before *Spiral Jetty* was built, Smithson staged another land art piece entitled *Hypothetical Continent in Shells: Lemuria*. Named after the mythological island of Lemuria, a «cradle of civilization» that sunk into the sea, Smithson sculpted a pile of shells along the coast of Sanibel Island, Florida. In a sketch that maps this piece, he creates his own mythology, in which he populates the island with shells and inscribes beneath the title, «the geography of the Eocene period». Contrary to this periodization, he maps this hypothetical continent as an island off three coasts labeled «Africa», «Arabia», and «India». These real continents provide historical anchors for his mythological one, even as they're supposed to be accessible through some «deep time» beyond the human. These nonsites are therefore produced in reference to sites that came *after* them: from Africa, Arabia, and India, to Florida. They are therefore the products of anachronism: past and present human are threaded together by an inhuman filament. Nonsites can only emerge out of historical anchors, despite the speculative project.

In its temporal operation of *becoming*, a cultural technical engagement with Smithson's work demonstrates an optical drift away from the human: the inhuman is a site of desire and infinite possibility that the human must take flight towards. However, its anchoring to the human assumes a shared speciation of what it means to *be*, of the ontology that the optical either departs from or moves toward. The problem is that the inhuman has a history of emerging from humanity, whereafter the category of the human becomes a site of a similar recursive return in its unattainability. In the section to follow, we see this in another nonsite: the slave ship.

Body Into Flesh, or Caught Between Two Seas

*Culture then recurs as an edge: no matter in what form*⁹.

Roland Barthes

«What is a ship»? This is Bernhard Siegert's query, repeated twice, as he introduces what he calls «the cultural techniques of seafaring»¹⁰. He glosses a few answers: In the idiom of physics, a ship is a body that displaces its weight in liquid and thus floats; a ship is also a colonial and scientific war machine; according to Michel Serres, «a ship is always a perfect summary of space as it is»; but then again, according to Foucault, it is the perfect summary of space that is not — a heterotopia, exceeding topos and summary by incessantly connecting and then severing man from the world¹¹. Siegert proposes these multiple definitions in grappling with the «ontology of ships». However, the purpose of his question isn't only to arrive at an agreed upon definition, but to show how the ship engenders the human in transcending their domain as a landlocked creature. The point of his adjudication is that focusing on the ship as a cultural technique *par excellence* is also to focus on *how* a ship becomes what it is in relation to the network of agents and objects to which it mereologically belongs. The ship therefore makes the human, rather than the reverse.

A primordial domain for cultural techniques, Siegert's study claims that seafaring results in the anthropological itself. Following Sophocles, Siegert delimits the anthropological as a type of subject constitution, formed on the originary division between land and sea¹². The ship is thus a technique that allows man to uncannily transcend his own species' status. The cultural techniques of seafaring constantly self-references the entwinement of its territorial, mythical, and juridical functions. Siegert thus highlights the ship as a case to show us how these operational references are forms of *self-reference* — functions that follow from its origin story. This is an origin story of the making of man (hominization) as a species distinct from others (domestication).

⁹ Barthes R. *The Pleasure of the Text*. — New York: Hill and Wang, 1975. — ISBN: 978-0374521608. — P. 7.

¹⁰ Siegert B. *Cultural Techniques: Grids, Filters, Doors, and Other Articulations of the Real*. — New York: Fordham University Press, 2015. — ISBN: 978-0823263769. — P. 68.

¹¹ This is a translation of a phrase Bernhard Siegert borrows from Michel Serres's «Turner traduit Carnot». *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 16.

The entwined poles of hominization and domestication both refer to some primordial origin story (supposedly locatable in the sea) and defer the basis of those very origins (since they are origins that are not locatable at all). In this section, I will show that this ontical drift enables a veering away from a humanist politics, but only by means of endlessly cordoning off an inhuman from *within* the human. Therefore, I take up Spillers' essay «Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book», which provides me with an alternate formulation of the sea's foundational potential. To adumbrate, my reading of Spillers draws out the latent ontological commitments in a cultural-technical understanding of the world that proposes to turn away from ontology towards onticity. Namely, if there is no primary origin to the radical technical distinction between the human and inhuman (what an «ontic» claim implies), then why do ubiquitous references to the origin of the human (anthropo-genesis) and the inhuman (techno-genesis) seem to persist in an account of cultural techniques despite being absent in an account of onticity, as we have seen with the case of *Spiral Jetty*? Spillers' account shows us that the ship is not merely another (resistant) case study for cultural techniques to grapple with, but rather demonstrates that the norms established by cultural techniques' already extant cases requires a deconstruction of how media can first come to appear as cultural techniques. This deconstruction of the requirements undergirding the cultural-technical case — their conditions of possibility — show us that a turn to the conditions of possibility in creating representation is always already a turn to their foreclosure simultaneously. To restate, my point in using Spillers is not that Transatlantic slavery is an object that cultural techniques hasn't already accounted for, nor is it a matter of merely applying one field's lens to another field. Rather, a cultural technical engagement with black studies fissures open an epistemological problem in the turn to studying what could be called media's conditions of possibility.

Moreover, if Spillers' account of the slave ship transcends its own status as a case for cultural techniques, it is because her origin story stages a movement between myth and history that Siegert would like to deemphasize in his aim to decenter the human. If these aforementioned origin stories persist in a cultural-technical reading of history, how does that (im)possibilize our ability to address problems interior to human boundedness? If cultural technical origin stories are *anterior* to our understandings of human interiority and territory, how are the latter troubled by the grafting of the former onto history, where the latter

inform the former? To begin answering these questions, let us return to the ship.

Smithson has already shown us through his aerial perspective of the spiral's disappearance that to account for the space between land and sea is vastly different than accounting for the sea as a nonsite between lands. The promise of a cultural technical origin story must occur by incorporating a third element: the air. It is thus no coincidence that Bernhard Siegert's origin story of cultural techniques writ large begins with the Trobriands' myth of flying witches. It is myth, according to Siegert, that produces the technical seaworthiness of the ship as the original medium inscribed in and available to history. Strikingly, then, Siegert's very definition of cultural techniques simultaneously creates and elides an answer to how myth reproduces itself as history — how the grammar that media are become the grammar that they have. Because of this convergence of landedness, seaworthiness, and flight, Siegert's account consequently implies that hominization is an interminable project. The making of man is given in an unending return to myth that, for this same reason, never arrives on land and is never fully inscribed within history.

In the inception of space and the law infused with and embodied in the ship — a medium which carries man, allows him to «found» colonies, and so forth — Siegert paradoxically rejects occidental culture's ability to provide a satisfactory answer to what a ship is. He continues that, «because the oldest European literary and archaeological evidence presupposes the topical contrast between ship and ocean», the effacement of this topical contrast and subsequent references to it, are what formalizes man's distinction from other species¹³. It is thus no coincidence that Bernhard Siegert's origin story of cultural techniques writ large is arrived at vis-à-vis anthropological accounts of the myth of flying witches that allow Melanesian sailors' ability to suffuse ship and ocean, and thus culture with technology. Siegert's foray into Trobriand nautics begins with anthropologist Bronislaw Malinowski's study of a ring-exchange ceremony (*Kula*) and the outrigger canoes involved, which are central to 1920s maritime society of the Trobriands. The canoe not only is central to seafaring, but is a machine that «produces» both the Kula exchange and also the maritime society of

¹³ While the Greek Argonauts only offer «hints of the original coupling of ship and sea», Siegert's study of Melanesian sailors—that later results in him claiming them as «Trobriand Argonauts» — are apotheosized in their being situated as a primordial example of cultural techniques. This is because Bronislaw Malinowski indicates a «definite connection» between the sea and the Trobriand canoe vis-à-vis witchcraft. Ibid., pp. 71, 76.

¹⁴ Ibid., p. 73.

the Trobriands as a whole¹⁴. Despite this being a historical case study, we must be attentive to Siegert's retelling of this origin story: his point is not only how the canoe has operated historically but how it has created man mythologically.

The Trobriands canoe is depicted as a network of many heterogenous elements, especially as it operates as the object of incessant observation of witch-sirens from the shore who send avatars of flying witches, or *mulukwauasi*, to sea. It is the force of these flying witches that both threatens the ship and manifests it to be seaworthy in the first place, incorporating the magic of *mulukwauasi* to render the ship invisible to the sea's dangers. The mythological ability of the flying witch is transmuted into historical artifact, where Trobriand shields, apotropaions, and canoes are imbued with the witches' gaze. Accordingly, in Siegert's reading of Malinowski, Kula magic transfers the ability of the *mulukwauasi* to fly to the canoe and, as such, the goal of the Kula ceremony identifies the canoe with a flying witch. In other words, not only do the evil and horrors that threaten the ship emanate from witches, but the seaworthiness of the ship originates in the witches' magic: the ship *becomes* the witch¹⁵. And the men inside the ship? He concludes: «Thus the voyages of the Trobriand Argonauts unfold and illustrate the Sophoclean notion of seafaring as a primary cultural technique [...] Insofar as seafaring is an unceasing deferral of the shipwreck, seafaring is an anthropotechnique. Humans do not turn into sailors by setting out to sea; rather, the sailor, that most uncanny of all seafaring beings, is "d'homesticated" by the ship»¹⁶. Not only does seafaring then trouble the topical relationship between land and sea as it embodies both, but seafaring is an unceasing deferral of the shipwreck at the same time it is an «anthropotechnique» because the function of myth is also the perpetual deferral of landedness. Note here the promise of onticity, which defers ad infinitum a terminus in which man will have become man.

This myth then reproduces itself in the history of the Trobriands as the artifact of the ship. The sailors' «d'homestication», partially by the mythological erotic gazes of sirens on land, partially by the avatars of these women having now produced the cultural technique of the ship, hence appear as historically situated. Siegert does not elaborate further on this intriguing but obscure neologism, d'homesticate, that forwards the crux of his argument about the ship. In my attempt at part faithful reading and part extrapolation, I have taken d'homestication to

¹⁵ Ibid., pp. 73–74.

¹⁶ Ibid., p. 76.

be a portmanteau of domestication and of (*d'*)hominization. These dual concepts are foundational for the theoretical intervention of cultural techniques: hominization, or anthropogenesis, is vital in constructing a human that no longer exists independently of humans *as such*, buttressing cultural techniques' shift in focus from ontology to the realm of onticity. Domestication is thought by cultural techniques as intimately implicated with hominization. Referring to both human and animal, domestication is thought to serve both the creation and attrition of anthropological difference: by eroding the boundaries between human and non-human, Siegert claims that domestication is a «technologically oriented decentring» of the human that results in its cultural technicity. Situated this way, Siegert warns against the danger of using domestication to conflate ethics with a political project: as a cultural technique, it ultimately aims not to grant rights to animals, for example, but instead foregrounds the «radical technicity of this distinction»¹⁷. If Siegert's mythological sailor is *d'*homesticated by the ship, seafaring is then an anthropotechnique that *hominizes* and *domesticates*. No mere primordial origin story bound to the Trobriands, the ship's cultural technical function — its creation and decentring of man — is historically recursive, but mythologically genetic. In other words, the historical appearance of the ship always already refers back to its fictive genesis of *d'*homestication. The ship as a cultural technique sets sail from the coast of history and flies to myth.

This optic of hominization and domestication, bound up in a technology of unmaking and remaking the human, problematizes itself as mythological origin story in nonetheless arriving at the very distinctions between human and animal, land and sea, that follow the same humanist hermeneutic cultural techniques eschews. In this way, hominization misses what is properly human once domestication is defined in terms of species with a common origin. *D'*homestication runs the ground without ever arriving on land. In approaching the human by foregoing liberal humanist subjectivity, cultural techniques holds sway in arguing for the «cultural» as a formalized human practice that perpetually curls back on itself in terms of species. In other words, the cultural aspect of cultural techniques, in referring to cognates like cultivation and culturing, cannot foreclose its reference to a multiplicity of cultural orders competing to define the human. I contend that in turning to a cultural technical approach to ontological claims, the project already assumes what a human is not (technologically speaking)

¹⁷ Siegert B. Cultural Techniques: Or the End of the Intellectual Postwar Era in German Media Theory // Theory, Culture & Society. — 2013. — Vol. 30, No. 6 — P. 56.

in order to decenter the human. However this technological inhuman also results in an intra-human cultural difference, as a human non-being. Although Siegert should not arrive at the human based on his flight away from it in the ship, the ontical drift of species has floated cultural techniques to a species divided. Despite «the sea» being a site for human-creation, there are multiple seas within the same bounded space: a nonsite that enables flight, and a nonsite that is a place between two coasts. Origins are always a plural, grammatically and temporally a constellation. And we shall soon see how the primordial technique of an origin for non-being is not necessarily primary nor original.

Spillers' essay «Mama's Baby» scrutinizes what Siegert would call an occidental ship, namely the slave ship, which violently attaches culture to technique in a techno-logic of racial slavery¹⁸. In her analysis of the slave's desubjectivation in the Middle Passage, Spillers distinguishes between captive «flesh» that is the precursor to «body». For Spillers, the flesh designates a «zero degree of social conceptualization» and a «ripped-apartness, riveted to the ship's hole, fallen, or "escaped" overboard»¹⁹. While body, and its resulting legal personhood, are traditionally seen as bestowed to a human *after* they are flesh, Spillers's reversal here shows how that bodily status can be stripped down into pure materiality. Flesh refers to a slave's fungibility as an object among other objects. No longer human tissue, the flesh can be altered, whipped, and all manner of rupture is no longer seen as harm done to another human. With this lacerated «hieroglyphics of the flesh», Spillers designates a «cultural vestibularity», corporeal markings that are the concentration of ethnicity and colonization²⁰. The recursivity of this particular desubjectivation is no doubt generative of later cultural and technical developments in that cultural vestibularity lies in the very fact that flesh is the site where a culture of sanctioned violence must pass through for state apparatuses to later reinforce and collude with the torture of a people unmade, and now inured to suffering. This is perhaps why these hieroglyphics can easily be read as a case for cultural techniques: writing is a cultural techniques of

¹⁸ Spillers H. J. Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book // Diacritics — 1987. — Vol. 17, no. 2. — pp. 64–81.

I borrow this descriptor of Spillers's «techno-logic» from Neferti Tadiar. See: Tadiar N. Domestic Bodies of the Philippines // Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia — 1997. — Vol. 12, no. 2. — P. 162.

¹⁹ Spillers H. J. Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book // Diacritics — 1987. — Vol. 17, no. 2. — pp. 67.

²⁰ Ibid.

subject constitution. However, Spillers' very notion of cultural vestibularity troubles not only subject constitution as a series of ontic formations that arrive at ontology, but also the continuity of that very chain of operations.

Flesh is a «primary narrative» for Spillers, where its hieroglyphics are necessarily recursive as the symbolic markings carry over from one generation to the next²¹. In an American grammar, one must already conceive of human body *before* one can speak of flesh, which enables the thrust of Spillers' argument: she reads into a historical outline of dominance the retrojection flesh, so that flesh becomes primary. This already becomes a problem for cultural techniques, where we assume the chain of ontic operations that is d'homestication always already arrives at the human. The Middle Passage is a site of social death, that creates an origin after the fact of birth — in which a non-being or slave is «born»²².

Captive flesh aboard the slave ship is a cut in the Barthesian sense, that holds two edges of culture together. Language's redistribution for Barthes is «always achieved by cutting» where two edges are created; culture and its destruction, thus allowing culture's reformation²³. The cut's force is no clearer than in language's materiality as grammar in Spillers' essay. She writes:

The symbolic order that I wish to trace in this writing, calling it an «American grammar», begins at the «beginning», which is really a rupture and a radically different kind of cultural continuation. The massive demographic shifts, the violent formation of a modern African consciousness...which open the Atlantic Slave Trade... interrupted hundreds of years of black African culture²⁴.

Operatively, the cut implies that there is culture on both sides even if it makes the prior culture (the canonical one, Barthes calls it, or the one Spillers calls «black African culture») completely inaccessible: the captive can never return. Along the other edge of the cut, after the ship, the slave can also never arrive at personhood. «She» cannot land a second time once «she» has been made fungible and chattel. This is an unsettling position for cultural techniques, where the study of becoming or onticity

²¹ Ibid.

²² I borrow «social death» from the historian Orlando Patterson's famous text, *Slavery and Social Death*. See: Patterson O. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982. — 511 p. — ISBN: 978-0674810839.

²³ Barthes R. *The Pleasure of the Text*. — New York: Hill and Wang, 1975. — ISBN: 978-0374521608. — P. 6.

²⁴ Spillers H. J. *Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book // Diacritics*. — 1987. — Vol. 17, no. 2. — P. 68.

simultaneously departs from being as such and never arrives at it. Because of this second «origin» (that is social death), the cultural technical schema can no longer claim to account for colonization as ontical, when colonialism itself poses this ontological quandry.

But this problem is not only attached to the moment of colonization and the Middle Passage: Spillers has also created an origin story that becomes recursive in its ability to adhere to history, and occurs again and again. Like Siegert's mythological onticity, Spillers' origin story lays the groundwork for later what becomes landed law, that encapsulates the body *qua* legal personhood. Contrary to cultural techniques, Spillers' origin is where history becomes myth, but myth continues onward awash with historicity: she cites the maxim of civil law *partus sequitur ventrem* («that which is born follows the womb»), among other aspects resulting in the current condition of black American life, as the repetition of this «beginning». That is, after landing in the slave ship, the law states that the «child follows the mother» in inheriting «her» legal status as slave. The condition of flesh is sedimented as positionality later *qua* law, which even after its abolition confers a mark on black life²⁵.

When Alexander Weheliye calls racial slavery the «biopolitical nomos of modernity» in his reading of Spillers' essay, he tethers flesh to positionality²⁶. The qualifier of biopolitical to nomos deals with a disposable population as a problem of power and sovereignty, and positionality inherently as its object. Spillers' nomological aspect for Weheliye is already attached to territory and sovereignty once the flesh is linked to concepts like biopolitics and bare life. In my view, a cultural technical reading of «Mama's Baby» redirects us to take apart these concepts, so that the problem of sovereignty can be situated as a point of departure *from* rather than the proving ground *of* being and becoming.

A cultural technical investigation into the slave ship also rethinks the implications of *d'homestication* alongside *domesticity*. Insofar as I've been using the scare quotes around «she» to describe the «female» slave after Spillers here, it is because of the ontological implications resulting from the author's careful theorization of the material disparity of sex, after body is made flesh:

I would suggest that «gendering» takes place within the confines
of the domestic, an essential metaphor that spreads its tentacles

²⁵ Ibid., 65.

²⁶ Weheliye A. G. *Habeas Viscus: Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human*. — Durham: Duke University Press, 2014. — ISBN: 978-0822357018. — P. 38.

for male and female subject over a wider ground of human and social purposes. Domesticity appears to gain its power by way of a common origin of cultural fictions that are grounded in the specificity of proper names, more exactly, a patronymic, which in turn, situates those persons it «covers» in a particular place. Contrarily, the cargo of a ship might not be regarded as elements of the domestic, even though the vessel that carries it is sometimes romantically (ironically?) personified as «she». The human cargo of a slave vessel... offers a *counter*-narrative to notions of the domestic. Those African persons in «Middle Passage» were literally suspended in the «oceanic»... as an analogy for undifferentiated identity... these captive persons... were in a movement across the Atlantic, but they were also *nowhere* at all²⁷.

The interplay of two determinations of «domestic» are crucial for me here to think through: the first refers to gendering and its percolation into what could be called the private sphere, the second refers to a boundary that negotiates between the internal (domestic) and external (foreign). Spillers eschews both in her description of the ship, the lack of their mutual designation resulting in that of *ungendering* and unmooring. In examining this cultural fiction of domesticity, Spillers calls attention to its irony (the ship is sometimes ironically personified as female) as an emphasis of dissimilitude. The irony in the personification of a ship as female lies in its conjunction with the dehumanization of «her» cargo, where one exists suspended in the «oceanic» and the other exists in countervailance or «*nowhere* at all» — a real nonsite. Here I address Weheliye's welding of *nomos* and territory with a rejoinder; *nomos* as a spatial configuration here precedes and enables the territorial configuration but is not necessarily given within it. The ship is «nowhere» first and facilitates the domestic in and as it *und*(*h*)omesticates.

This metaphysical gesture in Spillers culminates in what she calls the slaves' *ungendering*, the creation of a formal equivalence in being reduced to flesh and property, that effaces the distinction between slave *as such* and slave *as a thing with reproductive capacity*. Her claim here is fascinating: while reproduction endures among the captive, it does not do so within the logic of gender. So when this *ungendering* persists amongst chattel slaves, it does so forwarded by the material distinction of reproductive capacity²⁸.

²⁷ Spillers H. J. Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book // *Diacritics*. — 1987. — Vol. 17, no. 2. — P. 72.

²⁸ This material distinction underlies the entirety of the juridical framework which replaces the patronymic of the father with that of the slave owner.

I use the concept of ontical drift to describe the impossible aesthetics of this ungendered being, which still retains its reproductive capacity; in order to underscore that while these movements don't arrive at being, they still perform a recursive function in forwarding non-being²⁹. This ontical drift is played out in the metaphor of the sea and ship suspending and reorienting its human cargo. The gesture is unremarkable in the sense that it results in *nothing* that is all made indistinguishable in the form of fungible chattel, but the drift becomes the driving force behind the formation of a material dissimilitude in the form of a reproduction of that nothing.

So far we have dealt with the ontical drift between two poles: The first an account of hominization and domestication that induces a species turn to the inhuman without a priority between the two; the second an intra-human d'homestication that necessarily arrives at an inhuman subordinate to human hierarchy. The latter results in a category in which slave is unmoored from human, and moreover persists with race as its mode of appearance when incorporated back into liberal American subjecthood. My point in laying these out in the same architecture is that the former pole already anticipates the latter. Read with a cultural technical notion of seafaring's d'homestication of the sailor, the process of ungendering aboard the slave vessel as a counter-narrative to domestication obliges a re-examination of how the former identifies a promise and potentiality in becoming inhuman. There is indeed a «radical technicity of [the] distinction» between human and inhuman that should be foregrounded, but this technicity is not purely a speculative nonsite for geologic time when it has already been cut through by flesh's history-becoming-myth as an alternate time of the inhuman.

The turn to the ontic is fraught when we assume it operates on a continuous chain that arrives at ontology: the turn to conditions of possibility must account for that possibility's severing having been embedded in its conditions to begin with. While for Spillers, the determination of non-being aboard the slave ship is an abyssal «origin» that then recurs again and again in its lasting historical effect — an anaphoric technics — for Siegert the origin of cultural techniques — an origin projected backwards that *then* makes the human — are basal in a completely different sense. The second is without place; as when one tries to locate it, it's deferred. No historicism sticks.

²⁹ Fred Moten, in his article responding to Frank B. Wilderson III and Jared Sexton's work on Afropessimism, has called this positive instantiation of non-being «the facticity, of the nothingness that is». See: Moten F. Blackness and Nothingness (Mysticism in the Flesh) // The South Atlantic Quarterly. — 2013. — Vol. 112, No. 4 — P. 774.

To draw a conclusion, the media philosophical obsession with an inhuman that makes the human and remains afterwards, put into dialogue with the black philosophical turn to the human that makes the inhuman, meet one another in the nonsite that is the ship. Ontical operations therefore don't always result in ontological distinctions, but instead strip a subject down to its flesh, a subject that then never arrives. An ontical drift names the irreconcilable movement that neither confirms the human nor makes it anew positively, as a site of infinite becoming. Instead, a promise of infinite becoming in the ship is founded on its reproduction of the condition of non-being. As such, the slave ship is not another object for the analytic of cultural but a limit case that undoes the promise that the amphibious transcendence of species boundaries and their recursion yield subjecthood. On the other hand, I have shown how black philosophy's perpetual return to objects like the ship that, paradoxically, demonstrate the unrepresentability of non-being are already media philosophical in its result. If *Spiral Jetty* performs the speculative ecstasy of becoming inhuman, the slave ship demonstrates how that becoming can instead sediment a form of ontological foreclosure. The cultural technique of the ship thus contains two irreconcilable seas: one that transports the human into mythic self-becoming, and one that suspends the human in a space of unmaking. The drift between them is neither myth nor history alone, but a recursive structure of amphibious negation — a ruin whose nonsite can only be grasped by attending to its refusal of arrival.

Coda: Amphibious Ruins, Redux

The undecidability of myth and history survives in narratives of the 1803 Igbo Landing. A ship (conflicting narratives call it either the *York* or the *Moravia*) bound for St. Simons Island in the US state of Georgia held a captive group of 75 Igbo slaves to be sold to plantations. By all accounts, the group incited a rebellion and sunk the ship. By differing accounts, the slaves either walked into the water to commit suicide in an act of collective defiance — or, they took flight and flew back across the Atlantic to Africa. Their exact site of landing is contested, but most historical records note that it remains unmarked.

However, between a highway and a tidal salt marsh that trails off into the Atlantic on St. Simons Island, there are what appear to be three innocuous boulders arranged in a triangular formation. When the tide is low in the high summer, they are mounds, peaking out above the tall, cord-like grass. At high

tide, they fluctuate from appearing like cetaceous domes partially surfacing for air, to full submergence. These are Beverly Buchanan's *Marsh Ruins* (1981), built on the site a black policeman helped her find of the mythical location. Buchanan, like Smithson, is known for for her environmental sculptures (or earthworks or land art), her work in recent years enjoying a posthumous popularity not unrelated to combatting the «white male» remoteness of the land art movement³⁰. Here, I would like to propose that both sides of Buchanan's reception — those that would like to rescue her work from the annals of history as well as those who have overlooked her in the first place — have missed one main import of the work in situating this land artist mostly through the present's political dimension.

The amphibious nature of *Spiral Jetty* foregrounds its *technique* as a jetty: it brings the human out to sea and in doing so parts the waters. However, the jetty will eventually lose its unity as the sculpture ages, its technological register as a bridge withering along a preprogrammed trajectory of ruination. The amphibious nature of *Marsh Ruins*, like a true set of fragments in ruins, retains no such register. Its only ambitions towards wholeness are, paradoxically, a partial one: Buchanan constructed the piece by mixing and layering concrete into nearly five-foot boulders, then encasing the concrete in an oyster shell-tabby. Such tabby is a water, sand, lime, and aggregate that was most infamously used in the same area in the 18th and 19th centuries on plantation buildings, including as material for the quarters of the slaves that built them³¹. The final layer Buchanan applied was a brown acrylic stain. Since the installation of the piece, the acrylic stain has weathered away so that the boulders are bleached, the tabby encasing has chipped, and the concrete cracked and exposed. Caught between the saltwater's drowning and the sun's bleaching, the *Marsh Ruins'* amphibious status only serves its eventual erosion, submergence, and eventual obscurity. The water and earth are unified in their ecosystemic negation of its layers, rather than being part of its organizing principle, like with Smithson's bridging of earth and sea. While both are in ruins because of their refusal of a final form, the amphibious site of *Marsh Ruins* is technically oriented through the erosion of its layers rather than an arrangement into a spiral, territorial mapping.

³⁰ Groom A. Beverly Buchanan: *Marsh Ruins*. — London: Afterall Books, 2021. — 96 p. — ISBN: 978-1846382185.

³¹ Buchanan detailed how her visit to a slave hospital on one of these plantations gave her the idea to make the piece strong. For more information on tabby's history: Idowu J. Tapia, Tabbi, Tabique, Tabby [Web resource]. — Available at: 2024. — <https://placesjournal.org/article/tabby-concrete-black-indigenous-history/>. (Accessed: 16.06.2025).

Unlike Buchanan's previous *Ruins and Rituals* (1979), concrete blocks in a museum's arboretum cast to look like above ground, cubic tombs with sarcophagal lids, *Marsh Ruins* indicates no corpses within. Even as a posited gravemarker for the Igbo landing, this is a poor one: there is no engraving nor description of any historical event, save Buchanan's signature in a concrete lump embedded in and nearly overtaken by the muddy ground. But, the art historian may protest, the sculpture has the historical anchor of this tabby layer. The oyster shell material's architectural function, as the encasing of a domicile, might invite one to inquire within. While the crumbling of the ruin intervenes on a timespan in the afterlife of a tragedy, this revelation is defunct as we cannot go back for archaeological inquiry. There are no answers within its concrete layers. If the ruins are ruined from the start, it's because we search inside their layers for embedded history, and yet only receive nothing.

Smithson and Buchanan shared that they were playing with the idea of the monument as «ruins in reverse». However, Buchanan's ruins are anti-monumental: Multiple writers of the ruins have detailed stories in which they've called to inquire park rangers in local Brunswick about the sculpture and were told that it no longer existed³². No aerial unseeing eye needs to hover over Buchanan's documentation of the ruins: their unity as a set of fragments — already in multiple — share no shape, nor any surficial qualities other than their material crusts that belie nothing. They are not a classical media infrastructure, despite having been sandwiched between a highway and a marsh, the point is not to traverse the ruins. This environmental negation of land and sea is also a mythical unity.

If the monument says «remember me», then ruins are mute. But there is another command to ruins constructed in the process of ruination that aim to become mute: Its utterance is «forget me», but it cannot shed itself of its mythical unity even as its historical crust loosens and falls away. While ruination indeed «demands an absence of care» in that it engenders an eventual forgetting, it begins with that demand³³. What is so uncanny about this demand is that it covers over the lack of speech from which the ruins mimic. It is sequential and jussive in the Derridean sense of the

³² MacArthur and Burris, detailed in Groom's Beverly Buchanan. Also see: Campbell A. «We're Going to See Blood on Them Next»: Beverly Buchanan's Georgia Ruins and Black Negativity // *Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge*. — 2016. — No. 29. — <https://doi.org/10.20415/rhiz/029.e05>.

³³ Campbell writes in «We're Going to See blood on Them Next», «...ruination occurs because of a consistent and collective forgetting. Ruination demands an absence of care—neither an iconoclastic drive to destroy, nor a caregiver's promise to keep. Ruination is an effect of thoughtlessness and inattention». See: *Ibid*.

commandment that proceeds out of the *arkhe*, yet like Buchanan's ruins it contains nothing. Our memory has been effaced from the outset.

References

1. Vismann C. Cultural Techniques and Sovereignty // Theory, Culture & Society. — 2013. — Vol. 30, no. 6. — pp. 83–96.
2. Marriott D. Of Effacement: Blackness and Non-Being. — Redwood City: Stanford University Press, 2023. — 410 p. — ISBN: 978-1503628786.
3. Siegert B. From Landscape to Mapscape: Robert Smithson's Maps // DMJournal—Architecture and Representation, Issue 1: The Geological Imagination / Forster K., Dorrian M. (eds.). — 2023. — pp. 1–19.
4. Smithson R. Collected Writings. — Berkeley: University of California Press, 1996. — 424 p. — ISBN: 978-0520203853.
5. Smithson R. The Monuments of Passaic // Artforum. — 1967. — Vol. 6, no. 4 — pp. 52–57.
6. Parikka J. A Geology of Media. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015. — 224 p. — ISBN: 978-0816695522.
7. Geoghegan B. D. After Kittler: On the Cultural Techniques of Recent German Media Theory // Theory, Culture, and Society. — 2013. — Vol. 30, No. 6. — pp. 66–82. — DOI: 10.1177/0263276413488962.
8. Barthes R. The Pleasure of the Text. — New York: Hill and Wang, 1975. — 80 p. — ISBN: 978-0374521608.
9. Siegert B. Cultural Techniques: Grids, Filters, Doors, and Other Articulations of the Real. — New York: Fordham University Press, 2015. — 286 p. — ISBN: 978-0823263769.
10. Siegert B. Cultural Techniques: Or the End of the Intellectual Postwar Era in German Media Theory // Theory, Culture & Society. — 2013. — Vol. 30, No. 6 — pp. 48–65.
11. Spillers H. J. Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book // Diacritics. — 1987. — Vol. 17, no. 2. — pp. 64–81.
12. Tadiar N. Domestic Bodies of the Philippines // Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia — 1997. — Vol. 12, no. 2. — pp. 153–191.
13. Patterson O. Slavery and Social Death: A Comparative Study. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982. — 511 p. — ISBN: 978-0674810839.
14. Weheliye A. G. Habeas Viscus: Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human. — Durham: Duke University Press,

2014. — 224 p. — ISBN: 978-0822357018.

15. Moten F. Blackness and Nothingness (Mysticism in the Flesh) // *The South Atlantic Quarterly*. — 2013. — Vol. 112, No. 4 — pp. 737–780.

16. Groom A. Beverly Buchanan: Marsh Ruins. — London: Afterall Books, 2021. — 96 p. — ISBN: 978-1846382185.

17. Idowu J. Tapia, Tabbi, Tabique, Tabby [Web resource]. — Available at: 2024. — <https://placesjournal.org/article/tabby-concrete-black-indigenous-history/>. (Accessed: 16.06.2025).

18. Campbell A. «We're Going to See Blood on Them Next»: Beverly Buchanan's Georgia Ruins and Black Negativity // *Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge*, — 2016. — No. 29. — <https://doi.org/10.20415/rhiz/029.e05>.

Ontical Drift: the Amphibious Ruins between Cultural Techniques and Non-Being

Xindi Li — Assistant Professor of Film and Media Studies at the School of Advanced Studies, University of Tyumen, PhD candidate in History of Consciousness at UC Santa Cruz. 625000, Russia, Tyumen, 8 Marta Street, 2 b. 1. E-mail: x.li@utmn.ru; xindili@ucsc.edu

ORCID: 0009-0005-5294-0592

Keywords: cultural techniques, media philosophy, Afro-pessimism, Transatlantic slavery, American studies, land art, earthworks

«If media theory were or had a grammar, that agency would find its expression in objects claiming the grammatical subject position and cultural techniques standing in for verbs», writes Cornelia Vismann of the prolific subgenre of media theory known as cultural techniques (*Kulturtechniken*). Cultural techniques attempts to approach media not as ontological objects, but through their conditions of representation as a network of operations — their so-called onticity. Strikingly, it seeks to account for multiple cross-cultural accounts of the making of man, or hominization, in the space between land and sea. Here, the ship emerges as a primary object of analysis: for example, Bernhard Siegert's claim that in maritime Trobriands society, a myth of flying witches conditions the technological seaworthiness of the canoe. As such, the human emerges from the inhuman. I take up Vismann's invitation to examine cultural techniques' «grammar» through a comparative study of another grammar — what Hortense Spillers names an American one. Spillers' «Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book» provides an alternate formulation of the sea's foundational potential, locating the symbolic order of America at the scene of the Atlantic slave trade. While the study of cultural techniques often moves from myth to historical analysis, I interrogate what happens when the domestication of human bodies aboard the slave ship results from history — yet never culminates in the human. By this I mean that the slave, made chattel and fungible, never arrives at personhood under landed law. In this comparative study

of cases of becoming-inhuman, my cultural-technical engagement with «Мама's Baby» redirects media philosophy toward *non-being*, an impossible ontological status not lost but re-articulated in the turn to conditions of representation. In tracing this drift, I draw also on the 20th century land art movement, through two cases that similarly mark the violent, technological infusion of land/sea, inscription/forgetting, and human/inhuman.

Пересборка человеческого: антропология (после) «смерти человека»

Аполлинария Ивановна Ананьева — бакалавр, кафедра онтологии и теории познания, философский факультет, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. 119991, Российская Федерация, г. Москва, Ленинские горы, д. 1. E-mail: ananevaai@my.msu.ru

ORCID: 0009-0000-0658-7058

Ключевые слова: философская антропология, смерть человека, археология знания, Мишель Фуко, постгуманизм, ингуманизм

«Смерть человека», провозглашенная Мишелем Фуко в «Словах и вещах» (1966) одновременно как исход и цель, иногда трактуется как уже свершившаяся. Примером такого толкования может служить рецепция данного тезиса в постгуманизме — направлении современной философии, претендующем на конструирование принципиально нового понимания человека путем переосмысления отношений со множественными другими (природными и техническими) в контексте развития биологических и информационных технологий, а также экологических, постколониальных и феминистских исследований. В статье предпринимается попытка проанализировать постгуманизм с точки зрения археологии знания — установить, насколько постгуманистические концепции представляют собой мышление после «смерти человека». В первой части статьи тезис о «смерти человека» проясняется через описание основных принципов археологии знания. Выявляется специфика понимания человека как эпистемической конструкции (модерной эпистемы), а также подчеркивается проблематичность определения критериев наступления «смерти человека» в рамках археологии знания: одним из таких критериев, по мнению автора, может выступать отказ философии от трансцендентализма. Вторая часть статьи посвящена анализу постгуманизма (преимущественно на материале концепции Розы Брайдотти) с точки зрения археологии знания. Постгуманизм трактуется как наследующий тезису о «смерти человека», а также разделяющий

с археологией знания установку на радикальную историчность всякого понимания человека. Предлагаются два варианта реконструкции эмпирико-трансцендентальной двойственности в рамках постгуманизма, что позволяет интерпретировать постгуманистическое понимание человека как разновидность трансцендентализма в философии. Делается вывод о принадлежности постгуманизма к современной эпистеме. В третьей части статьи в качестве альтернативного способа рецепции тезиса Фуко очерчивается неорационалистическая программа преодоления человека.

I. Человеческое на раскопках модерна: Мишель Фуко убивает человека

ЧТО ЗНАЧИТ, ЧТО ЧЕЛОВЕК УМЕР? в книге «Слова и вещи» Фуко предрекает исчезновение человека как неизбежное событие в истории знания. Это пророчество основано на двух принципах археологического метода:

Эпистемический: способ существования человека опосредован представлением человека о самом себе, его пониманием предиката «человек». Человек рассматривается не как данность, вневременная сущность, но как продукт знания, поэтому всякий разговор о нем – это разговор об отношении человека и знания. Археология знания сказывается не о сущности человека, но о его *условиях возможности* в порядке знания. Под человеком при этом понимается структура знания (эпистема) — набор наиболее общих принципов и практик его упорядочивания;

Исторический: человек — это конструкция историческая. Фуко фиксирует появление человека на рубеже XVIII–XIX веков и из факта его появления делает вывод о грядущем исчезновении. Археология знания погружает условия возможности человека в толщу истории, что влечет за собой тотальную контингентность всякого знания о человеке, а значит, абсолютную возможность быть определенным иначе.

Будучи сочетанием этих двух принципов, археология «представляет собой исторический анализ пределов, нам установленных, и опыт их возможного преодоления»¹. Археология описывает современную эпистему² в качестве структуры, конституирующую все возможные

способы описания человека. Именно в модерной эпистеме знание «замыкается» на человеке. Строго говоря, человек в археологической трактовке и есть модерная эпистема. Таким образом, под «смертью человека» понимается исчезновение модерной эпистемы, которое описывается Фуко одновременно как исход и цель³. «Смерть человека» есть исход в смысле исторической неизбежности. Она необходима в силу описанного выше историзма археологии: если нечто имеет начало во времени, то оно с необходимостью будет иметь конец. За антропологическим сном, в который философия погрузилась после Канта⁴, обязательно последует пробуждение, которое может быть описано лишь негативно: как выход-за-пределы модерна, обеспечение существования человека «на той земле, где больше нет богов»⁵.

«Смерть человека» полагается как цель в том смысле, что описывается Фуко в качестве желательного положения дел. Здесь Фуко выходит за рамки исследовательской позиции, предполагающей нейтральное описание, но ничем не обосновывает позитивную оценку этого события⁶. Несмотря на то, что Фуко не строит своей моральной теории, в «Словах и вещах» задача преодоления человека приобретает этическую маркировку. Двойная модальность тезиса о смерти человека сопровождается её темпоральной неопределенностью: человек не просто смертен, но смертен внезапно, поскольку под «смертью человека» понимается разрушение модерной эпистемы, а отношения между эпистемами описываются археологией в терминах разрыва. Механизмы их формирования и смены остаются своего рода «зонами молчания» метода Фуко. Таким образом, выявить критерий

¹ Колесников А. С. Мишель Фуко и его Археология знания // Фуко М. Археология знания. — СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2004. — С. 25

² Мы используем термин «модерная эпистема» вместо устоявшегося в переводах названия «современная эпистема», чтобы избежать ассоциации современности с актуальным положением дел, поскольку вопрос об актуальности этой эпистемической конструкции является для данной статьи открытым.

³ Здесь мы интерпретируем «смерть человека» тем же способом, что и Фуко трактует кантовское понимание Просвещения: оно есть исход в смысле исторической необходимости, и цель в смысле предпочтительного состояния, которого необходимо достичь. Подробнее см.: Фуко М. Что такое просвещение? / М. Фуко // Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. В 3-х ч. Ч. 1 — М.: Праксис, 2002. — С. 335–359..

⁴ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук — СПб.: А-сad, 1994. — ISBN: 5-85962-021-7. — С. 363.

⁵ Там же. С. 402.

⁶ Писарев А. А. Несостоявшаяся «смерть человека» Фуко: ее структура, проблемы и актуальность // Человек. — 2024. — № 6. — DOI: 10.31857/S0236200724060015. — С. 21.

наступления «смерти человека» изнутри археологии знания [почти] невозможно. В строгом смысле она допускает только апофатическое описание: о ней можно сказать только то, что она наступит как пробуждение от «антропологического сна» – появление в философии новых способов проблематизации.

Далее мы сопоставим тезис о смерти человека, полученный в рамках археологии знания, с претензиями постгуманизма выстроить принципиально новое понимание человека, выходящее за пределы модерной эпистемы, то есть описывающее его после «смерти человека».

II. Пост-человеческое: потоки становления-кем-то (не) выходят за рамки модерной эпистемы

«СМЕРТЬ ЧЕЛОВЕКА» В КОНТЕКСТЕ ПОСТГУМАНИЗМА

Одной из концептуальных возможностей выйти за пределы эпистемы человека является пересмотр границ человеческого в рамках постгуманизма. Под постгуманизмом будем понимать направление в современной философии, претендующее на конструирование принципиально нового понимания человека путем переосмысления отношений со множественными другими – природными и техническими агентами. Основным тезисом постгуманизма является «укоренение» человека в эмпирическом: постгуманизм понимает человека как «не-что материально и телесно воплощенное»⁷, локальное, всегда-уже определенное сеткой отношений с человеческими и нечеловеческими агентами, в которые он включен.

Если в рамках археологии знания «смерть человека» — это отнесенное в будущее и при этом неизбежное событие, то в рамках постгуманизма она трактуется как уже свершившаяся, то есть выработанные в рамках модерной эпистемы подходы к пониманию человека во многом мыслятся как устаревшие, неадекватные современным реалиям и (или) приводящие к негативным (практическим) следствиям, а потому объявляются «умершими» и подлежат пересмотру.

Постгуманизм стремится выработать новые способы понимания человеческого с учетом трансформаций современного культурного, научно-технического, экономического и экологического ландшафта.

⁷ Braidotti R. *Posthuman knowledge*. — Medford, MA: Polity, 2019. — ISBN: 978-1-5095-3525-5. — P. 20.

Постгуманистические концепции исходят из предпосылки, что состояние этих ландшафтов следует описывать как «постчеловеческое состояние»⁸ — ситуацию, в которой человек более не является центральной фигурой ни в порядке знания, ни в порядке бытия. Свидетельствами в пользу такой трактовки выступают угроза экологической катастрофы, войны, социальное неравенство, развитие искусственного интеллекта и биотехнологий. Постчеловеческое состояние требует не только новой эпистемологии, но и новой онтологии и этики. Иными словами, «смерть человека» трактуется постгуманизмом как предельная не-антропоцентричность современности, призывающая к пересборке человеческого.

Общим местом для постгуманизма и археологии знания является принятие связки человек-знание: способ существования человека опосредован его представлением о самом себе, его пониманием предиката «быть человеком». Упрощая, можно сказать: как мы понимаем себя, так и существуем в соответствии с этим пониманием. Человек — не данность, но продукт знания, поэтому всякий разговор о нем — это разговор об отношении человека и знания. Складка человек-знание требует принятия антиэссенциализма относительно человека: поскольку способы существования человека зависят от того, что он о себе знает, а содержание и устройство знания изменяются в ходе истории, не существует никакой непреходящей человеческой природы, или сущности человека. Всякое содержание понятия человек с неизбежностью оказывается исторически локализованным. В этом контексте переосмыслить себя — значит изменить собственный способ существования. В стремлении пересобрать языки описания человека в новых условиях постгуманизм наследует фукольдianской связке историчность-контингентность-антиэссенциализм. Он рассматривает человека исторически, делая акцент на его постоянном изменении. Человек, как эпистемическая конструкция, определенная через языки описания, оказывается контингентным, а значит и открытым для пересмотра⁹. Именно эта открытость к пересмотру

⁸ Этот термин вводит Р. Брайдотти для описания состояния культуры, в котором человек как эмпирическое существо играет все меньшую роль. «Постчеловеческое состояние» следует отличать от постгуманизма: первый призван фиксировать более или менее объективное положение дел, второй предполагает их определенную трактовку и тип этики, инспирированный критическими теориями. См.: Брайдотти Р. Постчеловек. — М.: Издательство Института Гайдара, 2021. — 408 с. — ISBN: 978-5-93255-619-1.

⁹ Постгуманизм как интеллектуальный проект предстает не только как течение философии, но и антропологическая практика, нацеленная на изменение своего предмета:

позволяет постгуманизму учреждать экспериментальный характер субъективности. Постгуманизм перенимает тезис о «смерти человека» в смысле тотальной историчности всякого знания о человеке, а также ухода от антропоцентризма. Кроме того, учреждая выработку новых языков описания человеческого в качестве задачи, он также следует той части тезиса, которая рассматривает «смерть человека» как цель, или предпочтительное состояние. Таким образом, постгуманизм, с одной стороны, учреждает себя как направление, не принадлежащее современной эпистеме, выходящее за пределы археологии знания, с другой — смыкается с проектом фукольдианской «исторической онтологии нас самих»¹⁰ — исследования пределов субъективности, существующих на определенном историческом этапе.

ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ, ВСЕ ЕЩЕ МОДЕРНОЕ?

Согласно археологии знания, «смерть человека» наступает внезапно. Поскольку сам археологический подход не предлагает описания ее признаков, нельзя однозначно определить, относится ли та или иная концепция человека к современной эпистеме или выходит за ее пределы. Наше решение состоит в том, чтобы посредством сопоставления археологии знания и постгуманизма проверить, может ли постгуманизм быть вписан в рамки современной эпистемы.

Основным принципом современной эпистемы является *эмпирико-трансцендентальное* удвоение. Человек появляется в пространстве, размеченном трудом, жизнью и языком, составляющими условия его возможности. Человек и дан себе как всегда уже детерминированный ими, и как открытость является условием их возможности. В опыте человек встречается с речью, желанием (потребностями) и конечностью собственного существования (смертностью), которые задают три области знания (науки о жизни, труде и языке) и делают их конститутивными для него. Опыт выступает необходимой связкой между человеком и знанием и обуславливает как конститутивную силу знания в отношении человека, так и, собственно, возможность человека стать человеком. Опыт размыкает пространство возможности для наук и одновременно является пространством, в котором науки конституируют человека. Тот же принцип описывает и характер историчности

предположительным следствием пересмотра языков описания должно стать изменение способа существования человека, однако постгуманистические концепции не проясняют, как именно это изменение может производиться через философские тексты.

¹⁰ Фуко М. Что такое просвещение? / М. Фуко // Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. В 3-х ч. Ч. 1 — М.: Праксис, 2002. — С. 357.

человека в модерной эпистеме. С одной стороны, у человека нет собственной истории: он рождается на пересечении истории жизни, истории труда, истории языка и всегда включен в них. Его история — это сплетение этих трех историй. С другой стороны, он по сути своей оказывается историческим существом, поскольку именно он говорит, трудится и живет — именно через него эти три истории реализуются.

Эмпирико-трансцендентальная двойственность является основным принципом модерной эпистемы. Мы предположим, что возможность реконструкции этого механизма на материале постгуманизма будет свидетельствовать о принадлежности постгуманизма к модерной эпистеме, а значит, опровергать его претензию на то, чтобы быть мышлением после «смерти человека». Следующим шагом мы предложим два варианта такой реконструкции.

Первый вариант — выделить новый набор исторических *a priori* человека, учреждаемый постгуманизмом. На смену биологии как науки о жизни приходит экология как исследование способов межвидового сосуществования, филологии как науке о языке — генетика как исследования универсального способа передачи информации, политэкономии как науке о труде — разработка искусственного интеллекта как нового средства производства, радикально переопределяющего сферу труда. Этот список отчасти основывается на предположении Делеза, который связывал становление «постчеловеческой» эпистемы с развитием генетики и компьютерных технологий¹¹ и представляет собой лишь попытку установить возможную симметрию между подходами, но не является исчерпывающим и может быть продолжен. Суть в том, что в рамках постгуманизма науки выполняют ту же функцию, что и в археологии знания: они, с одной стороны, обуславливают понимание человека, с другой — имеют его в качестве условия собственной возможности, поскольку их предмет всегда уже соотнесен с опытом человека, ограничен рамками его жизненного мира. В каждой из этих наук происходит отказ от антропоцентризма: экология связывает существование человека со средой и другими живыми организмами, генетика, исследуя универсальный код всего живого, опровергает идею исключительности человека как говорящего существа, информатика (*computer science*), разрабатывая искусственный интеллект, предоставляет пример иной формы разумности и оспаривает исключительность человека как агента, производящего новое.

¹¹ Делез Ж. Фуко — М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. — ISBN: 5-87121-013-9. — С. 170.

В рамках постгуманизма жизнь сменяется вымиранием, язык — молекулярными механизмами жизни, труд — развитием технологий.

На фоне этих условий возможности историчность человека работает так же, как и в концепции Фуко: историчность человека-сборки задается на фоне более длительных историй. Это может проявляться, например, в том, что разговоры об антропоцене¹² как отдельной геологической эпохе вписывают человека в более длительную, чем человеческая, историю Земли, а генетика вписывает *homo sapience* в глубинную последовательность передачи и мутаций кода, более фундаментального, чем язык человека. Таким образом, новое содержание, которым постгуманизм предлагает наделить понятие человека, вписывается в ту же структуру взаимной детерминации, которую описывает Фуко.

Другой вариант реконструкции эмпирико-трансцендентальной двойственности — анализ реляционности, предлагаемой Брайдотти в качестве основополагающей черты постчеловеческой субъективности. Реляционность субъекта предполагает предшествование отношения тому, что соотносится. Р. Брайдотти подчеркивает «приоритет отношений, <...> представление, что мы являемся продуктом неудержимых потоков столкновений и взаимодействий аффектов и желания, которыми мы сами не управляем»¹³. Постчеловек представляется как своего рода внешний эффект, производная от набора взаимоотношений со множественными другими. Эти отношения, производящие человека в качестве такового, могут быть разными: становление-животным, становление-землей, становление-техникой — лишь некоторые из возможных примеров. Описание субъективности как потоков становления Брайдотти заимствует из «Тысячи плато» Делеза-Гваттари. Становление безлично: оно не имеет ни субъекта, ни термина¹⁴, оно и есть реальность:

Становление не производит ничего иного, кроме самого себя. Мы впадаем в ложную альтернативу, если говорим: либо мы имитируем, либо существуем. Что реально, так это само становление, блок становления, а не предположительно неизменные термины, в которых проходит то, что становится¹⁵.

¹² См., например: Харауэй Д. Оставаясь со смутой: Заводить сорочичей в Хтулуцене. — П.: Гиле Пресс, 2020. — 360 с. — ISBN: 978-5-6043581-4-6.

¹³ Брайдотти Р. Постчеловек. — М.: Издательство Института Гайдара, 2021. — ISBN: 978-5-93255-619-1. — С. 193.

¹⁴ Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. — Екб: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. — ISBN: 978-5-9757-0526-6. — С. 392.

Брайдотти несколько изменяет исходный тезис Делеза-Гваттари, смещая акцент с безличности становления- на его конститутивную силу. Так, например, становление-животным трактуется ей как «преобразующее или симбиотическое отношение, которое гибридизуется и изменяет “природу” обоих элементов и выводит на первый план среднее основание их взаимоотношений»¹⁶. В отличие от Делеза и Гваттари, Брайдотти не отказывается от идентичности в пользу абсолютно безличного становления. Она предлагает менее радикальную трактовку становления в качестве отношения, конституирующего идентичности тех, кто/что в нем соотносится. Такое понимание становления рассматривается в качестве альтернативы бинарным оппозициями человек-животное, человек-техника, природа-культура. Будучи результатом пересечения многообразных потоков становления, (пост-)человек оказывается неразрывно связан с другими, нечеловеческими агентами. Поскольку всякое становление влияет на идентичность двоих, постчеловек, всегда становится-с кем-то еще, что располагает его в одной онтологической плоскости с нечеловеческим.

Предшествуя человеку, отношения, или потоки становления, могут истолковываться как его условия возможности. Постгуманизм в трактовке Брайдотти сближается с эмпирико-трансцендентальным удвоением: условия возможности постчеловека описываются как реализующиеся через его опыт. Однако отличительной чертой подхода Брайдотти является расширение области действия отношения: оно всегда конституирует не только человека, но и того, с кем/чем он соотносится. Так, отношение двойной обусловленности начинают применяться не только к человеку, но и, например, к животным. В этом смысле постгуманизм как бы умножает эмпирико-трансцендентальное удвоение, которое теперь распространяется не только человека и, по сути, оказывается связанным с группами акторов, а не индивидуальными акторами. Кроме того, делая акцент на множественности, постгуманизм увеличивает количество условий возможности человека, тем самым обеспечивая возможность их вариации — выбора того, через какие из них будет определен человек. Можно сказать, что археология знания и постгуманизм представляют собой разные версии трансцендентализма, но если Фуко погружает в историю кантовскую критику, то Брайдотти вырабатывает чуть более прикладную

¹⁵ Там же. С. 391.

¹⁶ Брайдотти Р. Постчеловек. — М.: Издательство Института Гайдара, 2021. — ISBN: 978-5-93255-619-1. — С. 152–153.

версию трансцендентального эмпиризма Делеза, локализуя ее в контексте современных критических исследований.

Эта трактовка постгуманизма как наследника трансцендентальной философии позволяет утверждать, что постгуманизм остается мыслью в пределах «антропологического сна», в который философия, по словам Фуко¹⁷, погружается после Канта. Построения постгуманизма остаются центрированными вокруг вопроса современной эпистемы «что такое человек?» и производят лишь новые перспективы ответа на этот вопрос, но не производят новых способов проблематизации, что укореняет их в рамках современной эпистемы.

Философия не проснется от этого антропологического сна до тех пор, пока будет ставить вопрос о человеке, его условиях возможности и способах описания. Таким образом, постгуманизм ошибается в постановке вопроса: следовало бы спросить не «как мы должны мыслить человека сегодня?», но «как возможна мысль “без мысли о том, что мыслит именно человек”^{18?}», ибо разрушить современную эпистему может лишь сомнение в том, существует ли человек¹⁹. Иными словами, чтобы в действительности производить новое, постгуманизм должен был бы остаться лишь в качестве собственной приставки, не учреждая новой проблематизации человека.

III. Не-человеческое: не рационалистическая мысль без человека, который мыслит

Археологическая критика постгуманизма как воспроизводящего механизмы современной эпистемы может быть продолжена с точки зрения неорационализма — направления в современной философии, которое стремится концептуализировать интеллект как особого рода вычисление и отрицает возможность его самоданности²⁰. В стремлении разработать функциональное определение интеллекта неорационализм противопоставляет себя всяким формам догматического мышления: интеллект — это не нечто простое, окончательно схватываемое в понятии, но то, что предстоит понять через его действия. В поле (пост-)

¹⁷ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук — СПб.: А-сэд, 1994. — ISBN: 5-85962-021-7. — С. 361..

¹⁸ Там же. С. 363.

¹⁹ Там же. С. 343.

²⁰ Wolfendale P. On Neorationalism. [Web resource]. — Available at: <https://deontologistics.co/2018/02/11/on-neorationalism/>. (Accessed: 05.04.25).

антропологии эта установка противопоставляет себя всяким попыткам выработать единственное определение человека.

В работе «Интеллект и дух» Реза Негарестани развенчивает постгуманистические попытки преодоления границ человеческого в качестве идеологического безмыслия²¹: отказавшись от ресурсов рациональной критики в пользу разговоров об агентности животных и лесов, постгуманизм воспроизводит жест догматического гуманизма, наделяющего локальные и контингентные утверждения о человеке статусом необходимых и всеобщих. Иными словами, постгуманизм представляет собой не более чем укорененное в неолиберальной повестке описание манифестного образа человека²². Эта критика также основывается на понимании постгуманизма в качестве лишь локального описания человека, не выходящего за рамки модерна и неспособного на выработку антиэссенциалистского понимания человека, которое бы содержало в себе возможность радикального изменения содержания этого понятия.

Вместо производства актуалистских описаний неорационализм в трактовке Брассье²³ призван выстроить гиперспекулятивную программу освобождения интеллекта путем устранения человека в качестве структурного элемента философствования. Неорационализм идет по пути радикализации трансцендентальной философии:

Посткантианский критицизм остается величайшим препятствием на пути трансцендентального освобождения интеллекта и ликвидации человека-зверя [*bête humaine*], запрограммированного еще со времен темной зари Просвещения. Ликвидировать человека, дабы высвободить интеллект: такова гиперспекулятивная программа, которая уничтожит все, что замедляет распад млекопитающей глупости [*bêtise mammifère*]²⁴.

²¹ Negarestani R. *Intelligence and Spirit*. — New York: Sequence Press, 2019. — ISBN:978-0-9975674-0-3. — P. 111.

²² Вслед за У. Селларсом приверженцы неорационализма противопоставляют явленный (manifest) образ человека (человек как разумное существо) научному (человек как сложная физическая система). Ставка на рациональность и прогресс в науке имплицитно подразумевает стремление неорационализма рассматривать научные образы как все более точные автопортреты человека, требующие согласования с явленным образом, допускающим наличие мыслящей самости. Подробнее см.: Brassier R. *The View from Nowhere // Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*. — 2011. — No. 12. — pp. 17–51.

²³ Брассье Р. Ликвидировать человека раз и навсегда // Брассье Р., Греле Ж., Ларюэль Ф. [0?] Мы, без-(крова-)философии / Пер. с фр. Артёма Морозова по изданию: Grelet G. (dir.). *Théorie-rébellion. Un ultimatum*. — P.: LHarmattan, 2005. — pp. 77–80. — Режим доступа: <https://teletype.in/@rezkonedristani/sans-philosophie>. (Дата обращения: 05.04.25).

²⁴ Там же.

Эмансипация интеллекта осуществляется неорационализмом за счет понимания интеллекта в качестве принципиально не разумного, нерационального или живого²⁵. Словом, интеллект рассматривается как тонкое понятие, лишённое всяких субстанциональных, исторически обусловленных и контингентных атрибутов. Помыслить интеллект как нечто принципиально нечеловеческое – значит отождествить его с реальным, свободным от «био-феноменологической основы»²⁶.

Наиболее полно этот тезис раскрывается в ингуманизме Р. Негарестани, согласно которому человек — не более чем функциональная единица интеллекта²⁷. Специфика этой программы преодоления человека состоит в том, что она не выдвигает никакого содержательного тезиса, кем мы должны стать вместо людей, и не стремится постулировать какую-то отличную от человека субстанцию в качестве разумной. Напротив, человек понимается как форма реализации интеллекта. Интеллект определяется функционально, через то, что он делает — осуществляет интеграцию самопонимания (выработки собственного понятия) и самопреобразования (изменения себя в соответствие с собственным понятием).

Ингуманизм избегает прямого отрицания человека как формы жизни или разумности, но исходит из предпосылки: «Быть человеком — единственный способ выйти за пределы человеческого»²⁸. Следуя за тезисом Фуко, ингуманизм признает историчность и зависимость от контекста всякого содержания понятия человек. Ингуманизм понимает выход за пределы человека как переход от одного содержания понятия человек к другому через его постоянное переопределение в игре в обмен доводами. Этот пересмотр человека, согласно Негарестани, реализуется посредством трансцендентальной рефлексии, дополненной «критикой, понятой как не просто анализ, но как практическое объяснение, и рефлексией, выступающей не только как функция понимания, но и как спекуляция в её гегельянском смысле, т.е. движением к объективному и подвешиванием непосредственно данного или присутствующего»²⁹. Иными словами, преодоление

²⁵ Отрицание этих атрибутов задает не только нормативное описание интеллекта, но и критику феноменологической и виталистской философии как в скрытом виде антропоцентричных.

²⁶ Там же.

²⁷ Негарестани Р. Интеллект и дух. Между пониманием и преобразованием // Еще один. — 2024. — №2. — DOI:10.62988/2949-5202-2024-2-1-11-45. — С. 12.

²⁸ Там же. С. 17.

²⁹ Negarestani R. Intelligence and Spirit. — New York: Sequence Press, 2019. — ISBN:978-

человека осуществляется ингуманизмом за счет постоянно воспроизводимого в социальном поле вопрошания, что на данный момент является для человека всеобщим и необходимым, а что — локальным и контингентным. Рациональная агентность осуществляет относительно человека установку вмешательства — она пересматривает содержание понятия человек и конструирует новое. В пределе этот пересмотр понятия приведет к тому, что от текущего понимания человеческого придется отказаться полностью. Будучи «взглядом извне на нас самих»³⁰, ингуманизм постулирует предельный антиэссенциализм относительно человека: все то, что мы сейчас думаем или делаем в качестве людей, будет пересмотрено безличной рациональной агентностью:

Каждый нарисованный портрет смывается ревизионной властью разума, уступая место более утонченным портретам, в которых так мало канонических черт, что вполне можно спросить, стоит ли, полезно ли вообще называть то, что осталось, «человеком»³¹.

Рассматривая человека как производное от деятельности рациональной агентности, ингуманизм предпринимает попытку «мыслить без мысли о том, что мыслит именно человек»³², полагая в качестве возможности конструирование образов человека, абсолютно отличных от актуальных. Человек становится всего лишь титулом, влекущим за собой разные обязательства и правомочия и не имеющим принципиальных ограничений на то, какому именно типу рациональных агентов он может быть передан. В отличие от постгуманизма, ингуманизм не занимается конструированием актуального образа человека, но предлагает описание принципов перехода от одного локального и контингентного образа человека к другому. Таким образом, рассмотрение разных направлений (пост-)антропологии в контексте фукольдианского тезиса о «смерти человека» позволяет провести между ними не только идеологическое, но и эпистемическое различие. Если постгуманизм, декларативно порывающий с человеческой исключительностью, вносит изменения в понятие человек лишь

0-9975674-0-3. — Р. 41.

³⁰ Ibid. Р. 4.

³¹ Негарестани Р. Работа нечеловеческого // Логос. — 2021. — №3. — DOI: 10.22394/0869-5377-2021-3-1-36. — С. 18–19.

³² Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук — СПб.: А-сэд, 1994. — ISBN: 5-85962-021-7. — С. 363.

на уровне содержания и, воспроизводя механизмы модерной эпистемы, в скрытом виде оказывается антропоцентричным, то неорационализм смещает человека с «королевского места», занимаемого им в модерной эпистеме, через переопределение предмета и агента философской рефлексии: спрашивают не о человеке, но о всеобщем интеллекте. Интеллект же, в свою очередь, может быть реализован на разном материале и в процессе своей реализации подвергаться самопреобразованию. Человек — не тот, кто мыслит, но то, через что мыслит рациональная агентность, формируя его самопонимание — всегда локальное и открытое к пересмотру.

Библиография

1. Колесников А. С. Мишель Фуко и его Археология знания // Фуко М. Археология знания. — СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2004. — С. 6–31.
2. Фуко М. Что такое просвещение? / М. Фуко // Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. В 3-х ч. Ч. 1 — М.: Праксис, 2002. — С. 335–359.
3. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук — СПб.: А-сэд, 1994. — 408 с. — ISBN: 5-85962-021-7.
4. Писарев А. А. Несостоявшаяся «смерть человека» Фуко: ее структура, проблемы и актуальность // Человек. — 2024. — № 6. — С. 7–30. — DOI: 10.31857/S0236200724060015.
5. Braidotti R. Posthuman knowledge. — Medford, MA: Polity, 2019. — P. 270. — ISBN: 978-1-5095-3525-5.
6. Брайдотти Р. Постчеловек. — М.: Издательство Института Гайдара, 2021. — 408 с. — ISBN: 978-5-93255-619-1.
7. Делез Ж. Фуко — М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. — 172 с. — ISBN: 5-87121-013-9.
8. Харауэй Д. Оставаясь со смутой: Заводить сородичей в Хгулуцене. — П.: Гиле Пресс, 2020. — 360 с. — ISBN: 978-5-6043581-4-6.
9. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. — Екб: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. — 895 с. — ISBN: 978-5-9757-0526-6.
10. Wolfendale P. On Neorationalism. [Web resource]. — Available at: <https://deontologistics.co/2018/02/11/on-neorationalism/>. (Accessed: 05.04.25).
11. Negarestani R. Intelligence and Spirit. — New York: Sequence

Press, 2019. — 579 p. — ISBN:978-0-9975674-0-3.

12. Brassier R. The View from Nowhere // Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy. — 2011. — No. 12. — P. 17–51.

13. Брассье Р. Ликвидировать человека раз и навсегда // Брассье Р., Греле Ж., Ларюэль Ф. [0?] Мы, без-(крова-)философии / Пер. с фр. Артёма Морозова по изданию: Grelet G. (dir.). Théorie-rébellion. Un ultimatum. — P.: LHarmattan, 2005. — pp. 77–80. — Режим доступа: <https://teletype.in/@rezkonedristani/sans-philosophie>. (Дата обращения: 05.04.25).

14. Негарестани Р. Интеллект и дух. Между пониманием и преобразованием // Еще один. — 2024. — №2. — С. 11–45. — DOI:10.62988/2949-5202-2024-2-1-11-45.

15. Негарестани Р. Работа нечеловеческого // Логос. — 2021. — №3. — С. 1–38. — DOI: 10.22394/0869-5377-2021-3-1-36.

Reassembling the Human: Anthropology after the «Death of Man»

Аполлинария Ивановна Аняева — Bachelor, Department of Ontology and Theory of Knowledge, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. 119991, Russia, Moscow, Leninskiye Gory 1. E-mail: ananevaai@my.msu.ru

ORCID: 0009-0000-0658-7058

Keywords: philosophical anthropology, death of man, archaeology of knowledge, M. Foucault, posthumanism, inhumanism

The «death of Man» was proclaimed by Foucault in «The order of things» (1966) as both an outcome and a goal. This thesis is sometimes interpreted as already accomplished. An example of such an interpretation is the reception of this thesis in posthumanism. Posthumanism is a branch of contemporary philosophy that tries to construct a fundamentally new understanding of man by reconsideration relationships between the human and his/her multiple others — nature and technology — in the light of the development of biological and information technologies, environmental, postcolonial and feminist studies. The article attempts to analyze posthumanism from the point of view of the archaeology of knowledge. The aim of this paper is to establish in which sense posthumanistic concepts represent thinking after the «death of Man». In the first part of the article, the thesis of «death of Man» is clarified through a description of the basic principles of the archaeology of knowledge. The article reveals the specifics of understanding man as an epistemic construct (modern episteme) and highlights the problematic nature of defining criteria for realization of «death of Man», one of which may be philosophy's rejection of transcendentalism. The second part of the article is devoted to the analysis of posthumanism (based on Rozi Braidotti's conception) from an archaeological perspective. Posthumanism is fundamentally interpreted as inheriting the thesis of the «death of Man», as well as sharing with the archaeology of knowledge the position of the radical historicity of any conception of man. An attempt is made to identify empirical-transcendental duality within the framework of posthumanism. It makes possible to interpret the posthuman conception of man as a kind of philosophical transcendentalism. It is concluded that

posthumanism belongs to the modern episteme. In the third part of the article, as an alternative way of interpreting Foucault's thesis, a neo-rationalistic program of overcoming man is outlined.

References

1. Kolesnikov A. S. Mishel' Fuko i ego Arkheologiya znaniya [Michel Foucault and his archeology of knowledge] // Foucault M. Arkheologiya znaniya. [Archeology of knowledge]. — Saint Petersburg: Gumanitarnaya Akademiya, 2004. — P. 6–31. (In Russian).
2. Foucault M. Chto takoe prosveshchenie? [What is Enlightenment?] / M. Foucault // Intellektualy i vlast': Izbrannye politicheskie stat'i, vystupleniya i interv'yu. V 3-h ch. Ch. 1 [Intellectuals and power: Selected political articles, speeches and interviews. At 3 ch. Ch. 1] — Moscow: Praksis, 2002. — pp. 335–359. (In Russian).
3. Foucault M. Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk [The order of things: An Archeology of the Human Sciences]. — Saint Petersburg: A-cad, 1994. — 408 P. – ISBN: 5-85962-021-7. (In Russian).
4. Pisarev A. A. Nesostoyavshayasya «smert' cheloveka» Fuko: ee struktura, problemy i aktual'nost' [Foucault's Failed «death of man»: its structure, problems and relevance] // Chelovek. — 2024. — No. 6. — pp. 7–30. — DOI: 10.31857/S0236200724060015. (In Russian).
5. Braidotti R. Posthuman knowledge. — Medford, MA: Polity, 2019. — P. 270. — ISBN: 978-1-5095-3525-5.
6. Braidotti R. Postchelovek [The Posthuman] / R. Braidotti. – M.: Izdatel'stvo Instituta Gaidara, 2021. – 408 p. – (Biblioteka zhurnala «Logos»). — ISBN: 978-5-93255-619-1. (In Russian).
7. Deleuze G. Foucault [Foucault]. — Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury, 1998. — 172 p. — ISBN: 5-87121-013-9. (In Russian).
8. Haraway D. Ostavaias'so smutoi. Zavodit' sorodichei v Khtulutsene [Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene]. — Perm: Hyle Press Publ., 2020. — 340 P. — ISBN: 978-5-6043581-4-6. (In Russian)
9. Deleuze G., Guattari F. Tysyacha plato [A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia]. — Ekaterinburg: U-Faktoriya; Moscow: Astrel', 2010. — 895 p. — ISBN: 978-5-9757-0526-6. (In Russian).
10. Wolfendale P. On Neorationalism. [Web resource]. — Available

at: <https://deontologistics.co/2018/02/11/on-neorationalism/>. (Accessed: 05.04.25).

11. Negarestani R. *Intelligence and Spirit*. — New York: Sequence Press, 2019. — 579 p. — ISBN: 978-0-9975674-0-3.

12. Brassier R. *The View from Nowhere* // *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*. — 2011. — No. 12. — P. 17–51.

13. Brassier R. *Likvidirovat' cheloveka raz i navsegda* [Eliminate the man once and for all] // Brassier R., Grelet G., Laruelle F. [0?] *My, bez-(krova-)filosofii*. 2005. / Transl. by Artem Morozov from: Grelet G. (dir). *Théorie-rébellion. Un ultimatum*. — P.: LHarmattan, 2005. — pp. 77–80. — Available at: <https://teletype.in/@rezkonedristani/sans-philosophie>. (Accessed: 05.04.25). (In Russian).

14. Negarestani R. *Intellekt i dukh. Mezhdou ponimaniem i preobrazovaniem* [Intelligence and spirit. Between conception and transformation] // *Another one*. — 2024. — No 2. — pp. 11–45. — DOI:10.62988/2949-5202-2024-2-1-11-45. (In Russian)

15. Negarestani R. *Rabota nechelovecheskogo* [The labour of inhuman] // *Logos*. — 2021. — No. 3. — pp. 1–38. — DOI: 10.22394/0869-5377-2021-3-1-36. (In Russian).

Монстр: экономия частей и пределы эволюции

Дмитрий Кралечкин — кандидат философских наук, независимый исследователь и переводчик. E-mail: kralechkin@gmail.com

ORCID: 0009-0006-6477-6248

Ключевые слова: монстр, бытие-к-смерти, экономия, эволюция, Тарновски, Россе

В статье рассматривается онтологическая экономия концепта «монстра» как такой радикализации «бытия к смерти», которая понимается как буквальное приближение к смерти, ранее невозможное. Это понятие конструируется в противовес двум другим интерпретациям — пониманию монстра как *undead*, развитому в современном психоанализе, и его нейтральной интерпретации как умножения способов существования или гибридизации. Первая версия слишком спешит, изначально помещая монстра в своего рода онтологический лимб, то есть слишком услужливо признавая в нем чудовище, тогда как вторая не видит в нем никаких отличий от множества других гибридизированных или «странных» сущностей. Понятие монстра как мереологической экономии, реализуемой на линии движения к смерти, отправляется от интерпретации кинематографических монстров, предложенной кинокритиком Ж.-Ф. Тарновски и философом К. Россе. Монстр — тот, кто ведет торг со смертью, построенный по принципу «что можно отнять или добавить, если остаться в живых?». Главным в построении монстра оказывается акцидентальность смерти, то есть невозможности содержательной интерпретации смерти как конкретного медиума. В результате монстр подрывает не только классическое бытие к смерти, полагавшее последнюю в качестве недостижимого горизонта, но и эволюционную логику отбора, в которой выживание требует опосредования экологическим интерфейсом. Мереология монстра стирает различие между фенотипически значимыми чертами и нерелевантными, фрирайдерскими, оставляя его с чистой экономией акцидентального уничтожения, в котором любая часть может заявлять свое собственное господство. В качестве примеров такой логики приводятся «переделанные» Мьевеля и некоторые другие фигуры поп-культуры.

МОНСТРЫ МОГУТ ПОКАЗАТЬСЯ СЕГОДНЯ СПОСОБОМ УМНОЖЕНИЯ СПОСОБОВ СУЩЕСТВОВАНИЯ, однако они не сводятся к дипломатичному расширению онтологического спектра в стиле Латура¹. Но что такое монстры? В работе 1979 года «Единый объект» Клеман Россе² упоминает предложенный Жаном-Франсуа Тарновски³ подход к концептуализации кинематографических «монстров», который можно противопоставить современному (прежде всего лаканистскому) концепту монстров как *undead* (и «реального»)⁴, поскольку последний не учитывает само воздействие монструозности, желание *видеть/показывать* монстров и в то же время оставаться немного в стороне от них, на безопасном расстоянии. Если психоаналитическая интерпретация монстров как «реального» в определенном смысле забегает вперед, перебирает, усматривая в монстре нечто большее, чем он сам, то есть «реальное», и помещает его тем самым в онтологический лимб (поскольку реальное в этом случае не равно существующему или сущему), то интерпретация в логике «модусов существования», напротив, «не добирает», то есть видит в нем всего лишь еще одну странность, *oddity*, которая ничем не отличается от всевозможных *weirdos* и гибридов, в общем-то вполне нормальных. Задача, однако, в том, чтобы «попасть в» монстра, не совершая ни недолета, ни перелета. Это можно сделать, если понять его как буквализацию «бытия к смерти», построенную на логике обмена/добавления частей (тела) по мере приближения к смерти.

Проблему монстра, выстраиваемую в логике отнимаемых/добавляемых частей тела и смерти, всегда в какой-то мере случайной и делающей нечто живое «тем же самым», но лишь «по названию», можно обнаружить уже в «Метафизике» Аристотеля: «сравнение живого существа [с медным кругом]... заставляет считать возможным, чтобы человек был без частей, как круг без меди» (*Met. Z11, 1036b25-30*)⁵. В том же отрывке упоминается, что «живая рука» остается живой,

¹ Latour B. Reflections on Etienne Souriau's *Les Modes d'existence* // *The Speculative Turn Continental Materialism and Realism* / Harman G., Bryant L., Smicek N. (eds.). — Melbourne: re.press, 2011. — pp. 304–333. — ISBN: 978-0980668353.

² Rosset C. *L'Objet singulier*. — Paris: Éditions de Minuit, 1979. — 112 p. — ISBN 978-2707310224.

³ Tarnowsky J.-F. *Les voies du silence* // *Positif*. — 1976. — No. 177. — pp. 27–33. Статья Тарновского формально является рецензией на фильм Дугласа Трамбалла «Молчаливое бегство» (*Silent Running*, 1972).

⁴ Žižek S. *How to read Lacan* — New York, London: W.W. Norton & Company, 2006. — ISBN: 978-1862078949. — pp. 61–78.

⁵ Аристотель. *Метафизика* // *Сочинения в 4-х т. Т. 1.* — М.: Мысль, 1976. — С. 209.

только пока она может что-то делать в живом теле, но мертвая или отсеченная рука — рука только номинально. Человек без частей — идея человека (которую Аристотель оспаривает), тогда как человек со всеми своими частями, но уже не человек — это труп. Монстр находится где-то между идеей и трупом, это человек не без частей вообще, но без *некоторых* частей, которыми приходится платить за смерть как случайность, то есть тот, кто проецирует меререологическую логику мертвой/живой руки на вопрос смерти, выдвигая неправдоподобное предположение о том, что смерть сама делится на части.

Тарновски предлагает достаточно простую схему, близкую этому рассуждению Аристотеля, которая в то же время может быть уточнена и преобразована. Монстр, не-человеческое привлекает именно потому, что он замещает собой смерть, показывает, кем можно стать, но *не умереть*. Иначе говоря, первый вопрос, который ставит монстр — это вопрос экономии, «кошелек или жизнь», то есть в данном случае «монстр или смерть». Конечно, тот факт, что зритель какого-нибудь фантастического фильма (с которыми работал Тарновски) неявно отождествляет себя с монстром (Халком, чудовищем Франкенштейна, вампирами и т.п.), далеко не очевиден, он вводится лишь в качестве посылки, упрощающей анализ. Если предложить выбор — умереть или стать монстром, выбор очевиден, поскольку смерть выступает в качестве оператора, доводящего любые дилеммы до очевидного решения. С этим, разумеется, не согласились бы некоторые этические учения — и само это их общее несогласие симптоматично: не начинается ли любая этика с того, что в каком-то смысле надо подорвать подобную очевидность, которая делает из смерти несомненный аргумент за счет того лишь, что смерть в любом выборе должна исключаться? Но анализ Тарновски и Россе не этический, а эстетический и экономический: выбор монстра очевиден, зритель «прикрывается» от собственной смерти «монстром», которым он подсознательно согласен быть, лишь бы ничего не случилось (то есть случилось всё что угодно, кроме окончательного и решающего акцидента).

Если монстр как *undead* всегда оказывается отрицательной величиной, «минус единицей», тем, что меньше существующего (*less than nothing*), то в данном случае он попросту «еще живой», хотя, возможно, ненадолго. Он представляет выбор как отсутствие выбора, который является в то же время выбором предельно травматичным. Казалось бы, такой монстр имеет все еще слишком технический, проективный характер: что может быть проще выбора, если выбирать приходится между тем, что есть, и тем, чего нет? Но здесь же можно

уловить момент некоторого большего, по сравнению с *undead*, напряжения, связанного с любым «фиктивным» (в экономических терминах) выбором, который сталкивает с пустой альтернативой смерти. Выбирая между чем-то и возможным отсутствием любых дальнейших выборов (то есть отменой самой ситуации выбора, экранирования, откладывания безопасного расстояния на определенной психологической и онтологической прямой), зритель уже не может полагаться на гарантию *death drive*, «некрореализм» монструозного; он, напротив, вступает в игру с противоречивыми правилами: с одной стороны, предлагаемый выбор террористичен, поскольку выбирать не приходится (это чистая форма принуждения), с другой, несмотря на этот терроризм, альтернатива монстра в каком-то смысле должна определяться самим участником (зрителем) — она представляет собой ту воображаемую цену, которую он готов заплатить.

Конечно, подобный экономический (и психологический) анализ легко упрекнуть в наивности, поскольку он, возможно, не учитывает главного: почему, собственно, монстр? Что именно вносит искажения в «фигуру» монстра и почему нельзя прикрыться кем-то другим (в конце концов, защититься от насилия — и косвенно от смерти — всегда можно было не только монстрами, но и просто животными или даже другими людьми)? Монструозное искажение можно понять как результат отождествления зрителя с тем, кем он может стать на определенном расстоянии от смерти. Это уже дает достаточно странную картину «градуировки» безопасного расстояния, которое подчиняется не столько принципу «сохранности» зрителя (или любого субъекта), сколько принципу его не-уничтожения, что не то же самое, что сохранение. Каждая «искажающая» черта выступает в таком случае маркером бессознательного торга, своего рода индексом на координатной сетке, на которой откладывается «курс монструозности», возрастающий по мере приближения к смерти. Монстр являет собой такое «безопасное расстояние», на котором уже нельзя оставаться на безопасном расстоянии, если под последним понимать то, которое позволяло бы быть заведомо вне любой опасности. Градуировка в логике торга заставляет монстра вывалиться из спасительного (в том числе в философском плане) пространстве «становления», в котором он мог бы становиться кем угодно, бесконечно меняться в «поток». Напротив, его монструозность определяется разбиением и стопорением такого воображаемого становления, так что за каждое изменение приходится платить именно потому, что оно само является платой. Именно

это происходит в пародийном боди-хорроре «Субстанция» (Кароли Фаржа, *The Substance*, 2024), где главная героиня платит все большей монструозностью за возможность символической не-смерти, фантазматически изображаемой в качестве идеального сценического тела.

Монстр в таком случае — существо обобщенного страхования: он пугает зрителя/читателя, приближаясь к его невозможному (и в то же время акцидентально-обязательному) на любое минимальное расстояние, но никогда не доходя до точки. За счет того, что ситуация выбора («монстр или смерть») максимально упрощена — по крайней мере вне этического дискурса, — монстра можно представить в качестве воображаемой проекции самих торгов, *trade-off*, которые, однако, существенно отличаются от любой страховой ситуации, поскольку здесь страховой случай в каком-то смысле уже выполнен (зритель уже виртуально умер — от страха?), но при этом его можно предотвратить или компенсировать. Между позицией «экранирования» или протекции и позицией компенсации в экономических терминах нет принципиальной разницы: если понимать «страхование» от смерти как нечто буквальное, то есть как возмещение после страхового случая, тогда зомби и прочие «ожившие» монстры представляются попросту «компенсацией» за неестественную смерть.

Каждый застраховавшийся имеет право на то, чтобы получить какую-то форму жизни после смерти, особенно если эта смерть действительно не по его вине (в противном случае, если оставаться в той же — несколько юмористической логике, — пострадавший должен сам нести убытки, но нести он их уже не в состоянии, поскольку и так умер) и «зомби» уже не оказывается (вопреки Тарновски) просто «внешне человеческим», открывающим свою нечеловеческую природу, он тот, кто выступает компенсацией самому себе за нелепую, совершенно случайную смерть, наступающую в виде неожиданного укуса. На вопрос о том, почему зомби поедают людей, откуда такая жажда плоти, можно ответить хотя бы тем, что быть съеденным — это, возможно, самая невероятная из смертей. Современное человеческое общество не смогло застраховаться от различных нелепых или случайных видов смерти, от аварий и катастроф, но оно, по крайней мере, сумело гарантировать своим членам то, что их не съедят другие такие же члены общества и даже просто другие животные (по крайней мере, пока вы остаетесь в пределах цивилизованного пространства и не охотитесь на тигров-людоедов). Что, конечно, не является гарантией от убийства как преступления. Будучи современным человеком, вы можете быть уверены

в том, что умрете как угодно, но вас по крайней мере не съедят другие люди. Этот-то запрет на (случайный) каннибализм и попирают зомби, но лишь для того, чтобы ввести в игру самую невероятную и нелепую смерть, единственный акцидент, который был исключен. Зомби «воскресает» только потому, что ему в виде его жизни выплачивается компенсация за это нарушение условий общественного договора, в котором важным пунктом была гарантия от съеденности, то есть он «выживает» не как носитель голода, не способного получить удовлетворение, а как получивший компенсацию, который распространяет «болезнь» дальше именно потому, что «вирус зомби» — не более чем невозможность исключить *хотя бы одну* случайную причину смерти (с таким же успехом можно представить общество, в котором была бы исключена смерть от отравлений, от специфических болезней или даже от болезней вообще). Зомби выступает восстановлением акцидента смерти в его правах, носителем которого он и становится.

Если следовать такой интерпретации монстра, можно понять, что он не только «формально» пугает (тем, что он всего лишь замещает смерть, но именно для того, чтобы дать зрителю возможность жить не в качестве себя, а в монструозной форме, сближая его с ней), но и *отвращает*, поскольку представляет собой сцену бесконечной «мены», показывая зрителю, каким, собственно, чудовищем он может стать (возможно, и в этическом смысле), если будет вести торги со смертью. В фантастике речь идет именно о воображаемом торге, о воображаемом предельном случае страхования, который невозможен: можно защищаться от того или иного смертельного случая, но, на самом деле, не от собственно смерти (хотя это было бы как нельзя более логично и удобно), поэтому «страхование смерти» остается всего лишь техническим выражением, в данном случае нерелевантным. Монстр, если учесть это уточнение, чудовищен дважды: тем, во-первых, что он фиксирует в себе, в собственном облике, постоянно меняющиеся котировки «безопасного расстояния», то есть он, к примеру, буквально платит не тем, что у него отнимается, а тем, что — в соответствии с психической экономией — к нему *прибавляется* в виде того или иного «уродства», деформации, поскольку для такой экономии, являющейся для зрителя естественным интерфейсом, показать «мзду» смерти можно лишь за счет увечья, которое наглядно свидетельствует об отнятии, экспроприации. Но, во-вторых, он также чудовищен тем, что ведет торг с тем агентом, который «недоговороспособен», которого

попросту нет, не существует в качестве «альтернативы», способной формулировать «безопасные расстояния», откладывая их на координатной прямой.

Этот момент снова приводит к представлению об акцидентальности смерти, которая меняет «модальность» человека (делая из него мертвеца, аристотелевского номинального человека — или человека «только по названию»), но при этом не фигурирует в качестве собственно отдельного «медиа», подобного тем, например, что могут сделать из «живого человека» «нарисованного» (то есть опять же человека исключительно номинального). Смерть отличается от живописи или кино тем, что она не является еще одним искусством (пусть даже самым важным). Можно было бы представить такую онтологическую ситуацию, в которой смерть связана с каким-то исключительным модификатором/медиумом, применяемым или встречающимся в каких-то характерных, заранее известных или эмпирически заданных ситуациях. То есть смерть была бы попросту одним из онтических фигурантов, и ситуация воображаемого формирования «монструозности» была бы вполне уместной: можно сказать, что в таком случае существовал бы рынок смерти (совпадающий с рынком жизни как своим контрадикторным отображением), на котором действительно появлялись бы монстры (они были бы его продуктами, возможно инновационными, — в каком-то смысле история фантастического кино или хорроров демонстрирует, чем мог бы быть такой рынок, но, конечно, лишь в весьма приблизительном виде, предполагая подобную онтическую данность смерти как искусства и/или модификатора, но не будучи способной действительно ее помыслить). Но на деле пример «мертвого человека» указывает на двусмысленность смерти, которая расщепляется не по модели онтического/онтологического, а, скорее, по модели недоонтического (акцидентального) и сверх-онтологического (избыточного/неминуемого/суммарного). Множественность *возможностей* смерти говорит о том, что она сама всего лишь онтологический «омоним».

Соответственно, монстр чудовищен еще и потому, что он должен схватить в себе все множество смертельно опасных акцидентов, что принципиально невозможно. «Акцидентальность» отличается тем, что она позволяет произвольную компоновку любых возможных онтических единиц, которые могут складываться в сколь угодно сложные «машины Руба Голдберга», приводя в «итоге» к смерти, но лишь потому, что никакой итог тут не предусмотрен — вернее, сама смерть

выступает «пустой», омонимической «суммой», итогом того, что невозможно сложить в качестве компонентов искомого (например, злоумышленником) результата. В определенном смысле акцидент — хотя поначалу он может казаться всего лишь минимальным «модификатором» — уже предполагает такое бесконечное расширение в себе, собственную «распаковку» и внутреннее умножение: не является ли он всегда определенного рода «пристройкой», приставкой, тем, что оказалось рядом, или, говоря точнее, собственно этим аппаратом «рядом-нахождения», что традиционно использовалось в сюжетах комедий и хорроров, где можно умереть от чего угодно, как, например, в «Обезьяне» Перкинса (*The Monkey*, 2025), где любые невинные обстоятельства способны сложиться в монтаж смерти.

Уже в чисто экономической («защитной» или страховой) модели монстра можно аналитически выделить два момента, определяющих собственно монструозность. Каждая «ужасная» черта (обычно их много) представляет собой, как было уже отмечено, наглядное изображение увечья, буквально «платы», которую нужно было заплатить за то, чтобы монстр остался в живых (то есть монстр на самом деле не создается, не конструируется и не рождается, он остается или *оставляется* в живых). Это качественная монструозность, составляющая монстра как своеобразный *patchwork*, в котором каждая прива́ция может быть дана лишь за счет имплантации или трансплантации, прививки чего-то неожиданного и «привходящего». Однако в таком случае монстр был бы в конечном счете всего лишь существом постепенно разрушающимся и погибающим за счет утраты/добавления отдельных частей — и этот сюжет, несомненно, неоднократно использовался в популярной культуре, демонстрирующей то, что новые органы не только прививаются к монстру (взамен, возможно, тех, которых у него никогда не было), но и теряются им. Мереология монстров, получается, полностью исчерпывает его природу, так что последняя оказывается именно системой отъема и добавления частей, комбинаторикой. Монстр — это поначалу просто то, что подрывает представление о невозможности жить без того или без этого, что открывает возможность быстрой, болезненной, но все же несмертельной утраты отдельных частей. Но части еще нужно выделить, проанализировать их (хотя, конечно, у монстра никто не спрашивает, что для него часть, а что он сам, и именно это определяет его природу).

Монстр играет на этой комбинаторике, обманывая ожидания, например, первый Терминатор (впоследствии полностью отождествляющийся со своей протективной функцией) продолжает функционировать после отделения очередной части и, естественно, даже в *самой* этой «отдельной» части. Такие части оказываются своего рода феноменологией, описывающей качественные данности монструозности. Но есть и второй момент, заметный во всяком монстре, а именно проекция каждой части на целое, то есть монстр становится собой в тот момент, когда возникает вопрос о том, как же он будет жить «вот такой», с такой вот частью, способен ли он поддержать собственную жизнедеятельность или функционирование (если речь об аппарате, поскольку аппараты также могут быть монструозными). В первом случае монстр мог оставаться совершенно виртуальной, ментально существующей, как элементарная частица, фигурой, логическим собранием различных частей, которыми пришлось заплатить за то, чтобы остаться в живых, воплощением сверхбыстрого «трейдинга» в окрестностях смерти. На этом уровне никто не спрашивает, как оно ему там, как он с ними, частями, справляется, то есть он существует в себе, но не для себя, а мереологическая сборка остается чисто внешней, не требующей продолжения или закрепления. Однако каждая отдельная часть требует какой-то своей логики, продления и адаптации к ней самой, то есть — в отличие от частей, тщательно подогнанных эволюцией, — каждая защищает какой-то свой модуль жизнедеятельности, способный стать и источником особой силы (если, разумеется, монстр окажется стабилен, что в пределе невозможно).

Тогда, глядя на монстра, зритель неизменно ужасается не столько даже самым качественным признакам, им явленным, а тому, что этим признакам удастся на какое-то время *сохраниться*, прийти в определенное равновесие, в котором одна часть, возможно, подчиняет другие. В каком-то смысле, монстр всегда стремится к априорной невозможности, к «жареным логарифмам», но все же он получает определенный шанс. Его цепкость обеспечивается не каким-то особым отдельным качеством, а просто тем, что игра сцепления и сохранения ускорена и выведена на поверхность, как в экспериментальных условиях, недостижимых в обычных эволюционно-мереологических обстоятельствах. Если монстр — это конструктор Lego, то каждая часть стремится набросать свою *собственную* линию, схему соположения частей, многие из которых, вероятно, несовместимы друг с другом, но

именно поэтому они задерживаются на время, которое заведомо больше простых ресурсов выживания. Этот момент достаточно очевиден в классическом примере Терминатора: после последовательных редуциций он выживает не в силу особой прочности, а потому, что он уже был редуцирован, усечен, так что каждая часть может вести свою собственную игру продления, делать собственные ставки, задерживаться и упорствовать. Если зомби, когда они превратились в *undead*, стали безразличны ко всему, кроме невыполнимого объекта своего желания, то «протективные» монстры, находящиеся на грани распада, крайне заинтересованы в самих себе, поскольку в этом же заинтересована каждая из их частей, которая, однако, не может существовать как нечто автономное. Свыкание с частью, приспособление к ней и ее собственная адаптация под окружение других частей — вот второй уровень монструозности, отличный от постепенного «распада», по траектории которого может двигаться и человек (которому, к примеру, пришлось заплатить за свою жизнь частью самого себя, в том числе частью своей идентичности).

Обычно символическое строится как способ фиксации этого второго момента — свыкание с частью или ее «ампутацией/трансплантацией» (поскольку второе представляется наглядной иллюстрацией первого) выстраивается как собственно вхождение в символический порядок. Отсюда, к примеру, особое внимание к инвалидам в даосских источниках (Чжуан-цзы) или, в более трэшовом варианте, сюжет о «crippled masters», достигающих необычных высот в кунг-фу. Произвольная, но единичная ампутация выдергивает тело из природного порядка (отсюда различие у Чжуан-цзы того, что существует по природе — как естественное тело, естественная сила, и того, что существует «от неба», как сила увечного мастера или его мудрость) и переносит его в другой, в котором оно может, допустим, стать примером, телом наставника и т.п. Однако символическая кастрация не может выйти в тираж, выпасть в многообразие, она должна оставаться единичной — собственно, ее единичность только и может обеспечить *вступление* в символическое, в противном случае сама ее смысловая роль отменяется. Монстр может быть представлен в качестве продукта сбоя символической кастрации, которая уже не может выполнять свою функцию.

Эта отмена кастрации за счет ее умножения и возгонки осуществляется в два этапа. Первый — сновидное замещение кастрации им-/трансплантацией, допустимое и для нормальной символической кастрации, но не в таких масштабах. Монстр — возможно, тот, кто

подвергается слишком массивной и непрерывной кастрации, так что на нем буквально не остается живого места, но при этом загнать его в символический порядок не получается, хотя он сам и не прочь. Образцом умноженной кастрации/трансплантации такого рода можно считать уже романтических монстров: по сути, монстр Франкенштейна всеми силами рвется пробиться в символический порядок, но при этом остается продуктом кастрационного перебора, эксцесса.

В обычном случае кастрация создает лишь пустое место, которое в качестве собственно пустоты позволяет создать место означающего, тоже по существу отсутствующего. Но для этого необходимо выполнение условия «*ceteris paribus*», то есть не должно быть, вообще говоря, сомнений по поводу вопроса о месте символической кастрации (то есть по поводу того, что это вообще кастрация, а не какое-то иное увечье). Для монстра это условие не выполняется, что является одним из факторов монструозности: имплантат, «черта», перестает выступать в роли чисто формальной, символической черты в уравнении, напротив, она оказывается тем, что может диктовать свою логику, выстраивая монстра под себя — и это второй ход. Символическая кастрация, разумеется, ничего не лишает, а лишь показывает лакуну, которая была всегда и которая фундирует символическое (как в каком-то смысле «само несамодостаточное», «само несамостоятельное»), тогда как множественность приваций/имплантатов, составляющих монстра, заставляет задуматься о том, что, раз они не сводятся в какое-то единство, им придется как-то уживаться друг с другом, так что монстр оказывается полем битвы и одновременно притирки, соположения черт, которые не так-то легко подогнать.

Та же двусмысленность кастрации/трансплантации использовалась Ч. Мьевилем в концепте *remade*, то есть того, кого наказали за счет «переделки». Само представление о пенитенциарной системе, в которой преступников не изолируют от общества и даже не уничтожают, а подвергают сложным операциям, за счет которых они становятся буквально монстрами, приобретая новые органы (в том числе неорганические, механические или паровые), в самых неожиданных или неудобных местах, поначалу может показаться контринтуитивным и слишком неэкономным. Конечно, на поверхности задействуется утилитарное и психологическое объяснение: общество решает три задачи сразу — измывается над преступниками (с изощренным юмором следуя правилу «око за око» и пришивая то же око в неполюженном месте), клеймит его (то есть навсегда отделяет его от обычных

граждан) и намертво закрепляет общественное разделение труда (покуда отдельные римейды составляют особые специализации — например, римейды с повернутыми назад головами, обслуживающие монстров-«мотыльков» в «Вокзале потерянных снов»⁶). Но это лишь социализированное объяснение, за которым скрывается тот факт, что имплантация/переделка выполняет два жеста одним махом: она отнимает, то есть кастрирует, привлекает и призывает преступника (к порядку), но в то же время закрывает ему доступ к этому порядку, ставя имплантат в качестве своеобразной пробки, затычки на место символической кастрации и таким образом лишая ее «символического» характера. Простое телесное наказание, вроде плетей или даже отрубания конечностей (например, руки у вора), всего лишь повторяет акт символической кастрации, указывая в пределе на то, что преступник принят и прощен, поскольку он расплатился за свое преступление. Переделка, действующая за счет им/трансплантации, делает большее — она вводит в символический порядок закона именно за счет отвержения, привлекает преступника к ответственности для того, чтобы органически, на телесном уровне подчеркнуть и утвердить его безответственность и неассимилируемость, то есть его отвергнуть.

Если Кафка в часто комментируемом рассказе «Перед законом»⁷ описал не-доступ к закону как единственный доступ, единственное условие доступа к нему (царскую дорогу, отдельный частный подъезд в стороне от общей трассы, ведущий внутрь закона), то переделка задает доступ как не-доступ, такое привлечение к закону, которое заведомо закрывает как возможность расплаты, так и собственно «узнавание» закона в самом его действии, поэтому-то переделка требует определенного юмора и изобретательности, она не может проводиться согласно некоему общепринятому кодексу. Если обычная культя на месте отрубленной руки вора создает стандартное место символического («я заплатил за это и знаю, за что я заплатил»), интериоризированную памятку, которую невозможно забыть, то переделка создает культю, которая именно за счет своей избыточной содержательности, издевательского юмора и изобретательности полностью *подверстывает* под себя преступника, привлекая его внимание

⁶ Мьевиль Ч. Вокзал потерянных снов. — М.: Эксмо, 2007. — 864 с. — ISBN: 978-5-699-23293-2.

⁷ См., в частности: Derrida J. Préjugés. Devant la loi // Derrida J., Descombes V., Kortian G., Lacou-Labarthe Ph., Lyotard J.-F., Nancy J.-L. La Faculté de juger. — Paris: Minuit, 1985. — pp. 87–139. — ISBN: 978-2707310163.

к ней как к «обструкту», с которым приходится жить, который полностью определяет новую жизнь и именно поэтому заставляет его, по сути, забыть о своем преступлении — он формально помнит о нем, но ничему не научился, поскольку переделка отменила всякую возможность учиться на собственных ошибках. Если в обычном режиме символического телесное наказание создает разрыв, видимое место ошибки как ошибки, то переделка, напротив, демонстрирует, что ошибки не могло не быть, она отменяет существование «до» переделки, когда были возможны другие варианты. Сам способ привлечения к ответственности совпадает в этом случае с созданием силами закона касты тех, кто вне этого закона, кто навсегда отмечен содержанием своего преступления, данного в смещенном и сгущенном виде в модусе специфической переделки, качества или органа, выступающего своеобразным телесным сгустком, наростом на месте кастрации, панцирем, абсолютно непроницаемым для символического порядка: вместо того, чтобы получить к нему доступ и двигаться в его горизонте, переделанный навсегда замыкается в этом сгустке, в плотной соединительной ткани, становящейся его телом и навсегда отделяющей его от системы нормализации. Римейды — это рутинизированные монстры, и единственная их надежда, как показывает Мьевиль, состоит в том, чтобы отказаться от претензии на официальный порядок, на признание законом, который удерживает их, их отвергая, и создать свое собственное коммунистическое братство, по ту сторону переделки и закона, что, конечно, не так-то просто, поскольку не каждая переделка позволяет вычленив в себе нейтрально-утилитарную составляющую (необходимую для коллективного труда).

Трудности «переделки», с которыми сталкиваются герои Мьевиля, особенно Айзек Гримнебулин, первоначально желавший вернуть крылья гаруде Ягареку, их лишившемуся, указывают на то, что монстры не только занимают особое место в пространстве возможных «экономических» решений, но и выводят на ряд парадоксов, связанных с общей логикой акциденций (то есть, в частности, нерелевантных качеств). Специалист по биомагии Вермишенк указывает на проблемы с эндогенной (и холистской) детерминацией, которая стоит на пути у тотальной переделки:

Видишь ли, Айзек, ты можешь переделать собаку, пришив ей ногу на спину или вылепив ее из волшебной глины, и животное будет счастливо ковылять с этой ногой. Это некрасиво, но собака будет ходить. С крыльями же так не получится.

Крылья должны быть совершенны. Гораздо труднее научить мускулы, которые уже полагают, будто знают, как летать, делать это иным образом, нежели научить этому мускулы, которые изначально не имеют о полете никакого понятия. Твою птичку или что там у тебя, вернее, ее плечевые суставы будет только сбивать с толку крыло, форма которого хоть чуть-чуть неверна, или у которого не те размеры, или которое обладает другой аэродинамикой, и в конце концов оно оказывается совершенно бесполезным, даже если предположить, что ты все присоединил правильно⁸.

В этом смысле переделка всегда стремится к афункциональному пределу, опровергая тем самым представление о ее утилитарности. Ее задача — не в создании нового органического тела, а в умножении отдельных черт, совместимость которых всегда остается под вопросом. Аргумент Вермишенка в точности повторяет Джерри Фодор в статье, предваряющей его (и Массимо Пьятелли-Пальмарини) книгу «В чем Дарвин был не прав», вышедшую в 2010 году⁹:

...у свиной нет крыльев, поскольку на свиньях нет места, куда бы их можно было поставить. Чтобы добавить крылья к свинье, вам пришлось бы переделать (tinker) кучу других вещей. На самом деле вам пришлось бы перестраивать всю свинью целиком — понадобится вес поменьше, подходящая мускулатура и подходящий метаболизм, аппарат для навигации в трех измерениях, аэродинамический силуэт, и бог знает что еще, не говоря уже о перьях¹⁰.

Выступая против «адапционизма» и самого представления о том, что естественный отбор может что-то «выбирать», Фодор отсылает к эндогенной детерминации или же «канализированию», которое в экономических терминах можно считать стандартной «зависимостью от пути» (поскольку свинья уже прошла определенную эволюцию, ее дальнейшие возможности к адаптации ограничены). Однако переделка и в целом логика монструозности позволяют переформулировать вопрос о различении «отбираемых» качеств и их попутчиков (или фрирайдеров), ключевой для Фодора, в другом регистре. Отменяя привилегию экологической адаптации, Фодор, однако, не стремится

⁸ Мьевиль Ч. Указ. соч. С. 250.

⁹ Fodor J., Piattelli-Palmarini M. What Darwin Got Wrong. — New York: Farrar, Straus and Giroux, 2010. — 288 p. — ISBN: 978-0374288792.

¹⁰ Fodor J. Why Pigs Don't Have Wings: The Case against Natural Selection // London Review of Books. — 2007. — Vol. 29. — No. 20.

поставить вопрос об акцидентальной логике смерти или выживания, хотя иногда и подходит к нему достаточно близко (например, когда обсуждает весьма ограниченное действие «законов естественного отбора»: в некоторых случаях величина животного способствует выживанию, но не в других, контексты остаются слишком подвижными, чтобы можно было говорить о некоей универсальной феноменологии — или фенотипологии — эволюции). Релевантные черты (дающие преимущество) и черты-фрирайдеры (например, покорность домашних животных как искусственно отбираемое, то есть релевантное качество и вислоухость как качество сопутствующее) — базовое различие, которое уже позволяет в какой-то мере подорвать стандартный корреляционистский нарратив, утверждающий, что фенотипические признаки передают информацию об экологической среде. В конечном счете «отбор» оказывается настолько глобальным описанием, что, не различая существенных качеств и акцидентальных, теряет всякий смысл. В обычном случае, однако, минимальная корреляция и возможность восстановить причинную историю сохраняются в силу того, что ни одно животное, в отличие от монстра, не соприкасается *напрямую* со случайностями смерти, не находится в некоей акцидентальной машине, в которой оно могло бы погибнуть от чего угодно (если бы это было так, никакая эволюция не была бы возможной, хотя, разумеется, определенный уровень случайности всегда остается). Между смертью и животным располагается особый «пользовательский интерфейс», то есть собственно экологическая среда (состоящая в том числе из популяции животных того же вида и любых других, обитающих поблизости). Локальность выступает необходимым ограничением, снимающим внешне случайный характер смертности живых существ, так что на протяжении множества поколений постепенно прорисовывается паттерн, позволяющий, к примеру, зашифровать особенности аэродинамической среды в крыле чайки.

В рамках этой схемы, где пределом выступает акцидентальность смерти (или абсолютная подвижность контекста), появление монстра можно описать как двойной акт: с одной стороны, монстр лишается «сопутствующих» или «фрирайдерских» качеств, поскольку они ему уже просто не по карману, ведь все поставлено на карту выживания, а с другой, «релевантные» качества теряют какую бы то ни было информационную нагрузку, становясь в свою очередь совершенно акцидентальными. Возможно, обычная жизнь связана именно с таким, в некотором смысле фиктивным (или нарративным) различием

«релевантных» качеств и «нерелевантных», существенных и фрирайдерских, например, функции крови, требующей наличия гемоглобина, и ее цвета (который экологический интерфейс в обычном случае просто не замечает). Пока есть это различие, жизнь — это не просто выживание, то есть не то, что имеют в виду, когда говорят, что «это не жизнь, а существование». Каждое *сопутствующее* качество можно представить в качестве своеобразной изнанки, интериорности, создаваемой так, что она оказывается недоступной для игры выживания (например, таким нерелевантным качеством можно считать внутреннюю окраску животного, в отличие от цвета его шкуры или меха). У каждого животного есть та часть, которая задействована в эволюционном интерфейсе, и та, которая «тянется» за ним, создавая своеобразное «нутро» животного (темнота внутри черной кошки). Вислоухость одомашненных лис, хвост «баранкой», встречающийся у собак, но не волков, — все эти качества конституируют «внутреннее животное», которое может жить именно потому, что не все качества задействованы, не все «в игре», не все «работают». В этих незадействованных качествах оно может отдыхать, онтологически и эволюционно «замерев», и можно спросить о том, не связана ли с ними базовая идея уюта. Эволюция странным образом создает cute/уют-элементы, которые, возможно, нужны и самим животным для того, чтобы можно было говорить о комфортности, уютности домашнего животного, не отождествляемого со своей функцией pet'a, хотя «остаток», неотожествленное — это не дикая природа, а, напротив, тот именно феноменологический избыток, который был притянут за вислые уши в процессе одомашнивания, но совершенно для него не необходим (так, вполне можно представить домашнюю собаку, которая внешне ничем не отличается от волка, не демонстрирует свою одомашненность вислоухостью).

Аргумент не ограничивается домашними животными (и вообще животными), можно утверждать, что подобный шлейф акцидентальных качеств составляет жизнь как комфорт в противоположность выживанию, когда уже не до жизни. Важно, что этот шлейф не является «пока еще просто не задействованным», не подключенным к игре выживания, он, напротив, создается непосредственно в этой игре, хотя и может использоваться в качестве дополнительного ресурса качеств. Эволюция сама обеспечивает «кьютизацию», таща за собой ворох вислых ушей, брыжей, хвостов баранкой и калачиком, различных ненужностей, создавая это «внутреннее животное».

Монстры и в меньшей степени переделанные у Мьевиля, как уже было указано, конструируются из набора качеств, каждое из которых отображает плату, которую пришлось заплатить, чтобы не умереть. Логика отбора в таком случае переворачивается именно потому, что в искусственных условиях пенитенциарной системы или же в фантастических условиях хорроров более не существует интерфейса экологических условий, которые могли бы отфильтровывать качества по их приспособленности. Монстры — это те, кто согласен на определенные качества, которые позволяют выжить, но торги выживания уже не опосредованы экологическими фильтрами, а потому они воплощают в самих себе случайный характер собственно не-выживания, ведь погибнуть можно от чего угодно (на *исключении* подобной бессодержательности как раз и строится «естественный отбор»). Монстров поэтому можно представить как особый вид, который оказывается все более приспособленным к совершенно случайным эпизодам смерти (в конце концов, динозавры, возможно, вымерли как раз от такого эпизода, поскольку не смогли стать монстрами). Ужас, вызываемый монстром, определяется тем, что в нем совершенно нет «внутреннего» животного, он весь выведен на поверхность, пущен в оборот, каждое качество в нем по делу, и в то же время у этого дела нет никакой качественной определенности, оно — не крыло жаворонков, как в интерпретации Рильке/Хайдеггера, которые парят в небе, сообщая самой своей структурой информацию об окружающей среде, хотя у монстра вполне могут быть крылья, которые он неловко за собой тащит. Подобное умножение «приспособлений» — хорошо известный мотив в иконографии монстров, которые обязательно должны иметь все защитные и локомоторные механизмы *сразу* — зубы, когти, крылья, хвосты с шипами, ядовитую кожу, — хотя именно такое умножение все более отяжеляет их и мешает им жить. В игре на выживание монстр все больше немеет, становится все менее информативным и в пределе оказывается попросту комплексом выродившихся черт, которыми пришлось заплатить, но это не значит, что они имеют шанс перейти к потомству. Это существо, в котором мы видим, прежде всего, предельный «дискомфорт», лишенность комфорта, обеспечиваемого в обычном случае не столько идеальной адаптацией, сколько, наоборот, комплексом необязательных, но «милых» качеств. Монстр потерял многие из своих «частей», но те, что были даны ему взамен, лишили его как функционального (и гилеморфистского) идеала адаптации, так и запаса ненужного, но приятного.

В конечном счете монстр — тот, кто сталкивается с проблемой: у него нет ничего, кроме своих частей, но ни одна из этих частей не может быть ему «нужной». *Man of parts*, в котором каждая из частей замирает в обособленности еще-не-смерти.

Библиография

1. Latour B. Reflections on Etienne Souriau's *Les Modes d'existence* // *The Speculative Turn Continental Materialism and Realism* / Harman G., Bryant L., Srnicek N. (eds.). — Melbourne: re.press, 2011. — pp. 304–333. — ISBN: 978-0980668353.
2. Rosset C. *L'Objet singulier*. — Paris: Éditions de Minuit, 1979. — 112 p. — ISBN 978-2707310224.
3. Tarnowsky J.-F. *Les voies du silence* // *Positif*. — 1976. — No. 177. — pp. 27–33.
4. Zizek S. *How to read Lacan* — New York, London: W.W. Norton & Company, 2006. — 132 p. — ISBN: 978-1862078949.
5. Аристотель. *Метафизика* // *Сочинения в 4-х т. Т. 1.* — М.: Мысль, 1976. — 550 с.
6. Мьевиль Ч. *Вокзал потерянных снов*. — М.: Эксмо, 2007. — 864 с. — ISBN: 978-5-699-23293-2.
7. Derrida J. *Préjugés. Devant la loi* // Derrida J., Descombes V., Kertian G., Lacou-Labarthe Ph., Lyotard J.-F., Nancy J.-L. *La Faculté de juger*. — Paris: Minuit, 1985. — pp. 87–139. — ISBN: 978-2707310163.
8. Fodor J., Piattelli-Palmarini M. *What Darwin Got Wrong*. — New York: Farrar, Straus and Giroux, 2010. — 288 p. — ISBN: 978-0374288792.
9. Fodor J. *Why Pigs Don't Have Wings: The Case against Natural Selection* // *London Review of Books*. — 2007. — Vol. 29. — No. 20.

Monster: the Economy of Parts and the Limits of Evolution

Dmitry Kralachkin — PhD, an independent scholar and translator. E-mail: kralachkin@gmail.com

ORCID: 0009-0006-6477-6248

Keywords: monster, being-to-death, economy, evolution, Tarnovsky, Rosset

The article examines the ontological economy of the concept of «monster» as a radicalization of «being-to-death», i.e. as a literal approach to death, previously impossible. This concept is constructed in opposition to two other interpretations — the monster as “undead” in contemporary psychoanalysis, and its neutral interpretation as multiplication of modes of existence or hybridization. The first version is too hasty because it puts the monster in a kind of ontological limbo, while the second sees it as no different from a host of other hybridized or «weird» entities. The notion of the monster as a mereological economy directed towards death draws on the interpretation of cinematic monsters proposed by the film critic Tarnowski and the philosopher Clément Rosset. The monster is one who engages in an impossible bargain with death, based on the question «what can be taken away or added to if you want to stay alive?». The crucial factor in the construction of the monster is the accidentality of death, that is, the impossibility of meaningful interpretation of death as a specific medium. As a result, the monster undermines not only the classical being-to-death (death as an impossible horizon), but also the evolutionary logic of selection in which survival requires mediation by an ecological interface. The mereology of the monster blurs the distinction between phenotypically relevant traits and irrelevant, or freeriding, leaving it with a pure economy of accidental annihilation in which any part can claim its own dominance.

References

1. Latour B. Reflections on Etienne Souriau’s *Les Modes d’existence* // *The Speculative Turn Continental Materialism and Realism* / Harman G., Bryant L., Srnicek N. (eds.). — Melbourne: re.press, 2011. — pp. 304–333. — ISBN: 978-0980668353.

2. Rosset C. L'Objet singulier. — Paris: Éditions de Minuit, 1979. — 112 p. — ISBN 978-2707310224.
3. Tarnowsky J.-F. Les voies du silence // Positif. — 1976. — No. 177. — pp. 27–33.
4. Žižek S. How to read Lacan — New York, London: W.W. Norton & Company, 2006. — 132 p. — ISBN: 978-1862078949.
5. Aristotle. *Metaphysica* [Metaphysics] // Sochinenia v 4 t. T. 1 [Essays in 4 vols. Vol. 1]. — Moscow: Mysl', 1975. (In Russian).
6. Miéville Ch. *Vokzal poteryannykh snov* [Perdido Street Station]. — Moscow: Eksmo, 2007. — 864 p. — ISBN: 978-5-699-23293-2. (In Russian).
7. Derrida J. *Préjugés. Devant la loi* // Derrida J., Descombes V., Körtian G., Lacou-Labarthe Ph., Lyotard J.-F., Nancy J.-L. *La Faculté de juger*. — Paris: Minuit, 1985. — pp. 87–139. — ISBN: 978-2707310163.
8. Fodor J., Piattelli-Palmarini M. *What Darwin Got Wrong*. — New York: Farrar, Straus and Giroux, 2010. — 288 p. — ISBN: 978-0374288792.
9. Fodor J. *Why Pigs Don't Have Wings: The Case against Natural Selection* // *London Review of Books*. — 2007. — Vol. 29. — No. 20.

Абстрактная машина и недискурсивное поле

Феликс Гваттари (1930–1992) — французский философ и психоаналитик.

Пер. с фр.: Егор Курышов

Под ред. Никиты Архипова

Ключевые слова: психоанализ, шизоанализ, акт высказывания, мета-моделирование, детерриториализация, субъективность, бессознательное, микрополитика

В настоящем семинаре от 12 марта 1985 года Феликс Гваттари развивает концепцию абстрактной машины. Противопоставляя ее репрезентативным и структурным моделям, Гваттари исследует механизмы экзистенциализации, спекулятивных картографий и семиотических сборок, лежащих, по его мнению, вне логики символического. Особое внимание уделяется понятию «экзистенциальной территории» и условиям ее формирования в психическом, социальном и политическом измерениях.

СЕГОДНЯ Я БУДУ НЕ ТАК СКРУПУЛЕЗЕН, ПОТОМУ ЧТО МЫ СОБРАЛИСЬ НЕБОЛЬШИМ КРУГОМ, ЧТОБЫ ВЕРНУТЬСЯ К ОТНОСИТЕЛЬНО АБСТРАКТНЫМ МЕСТАМ МОИХ РАЗМЫШЛЕНИЙ, КОТОРЫЕ ВСЕГДА ВРАЩАЮТСЯ ВОКРУГ ОДНОГО И ТОГО ЖЕ, ЗАТЕМ, ВОЗМОЖНО, ГДЕ-ТО УКЛАДЫВАЮТСЯ — И, Я НАДЕЮСЬ, УГЛУБЛЯЮТСЯ.

Что ж, моя задача сегодня — не споткнуться об анализ содержания, но и не скатываться к тому, чтобы обрисовывать структуру (*repérages structuraux*). Поэтому у меня и возникла идея выявить ряд контингентных моделей. Понаблюдать, что высказывает себя в их поведении, в различных формах семиотического дискурса, а затем

¹ Перевод выполнен по изданию: Guattari F. Machine abstraite et champ non discursif // Chimères. Les séminaires de Félix Guattari [Web resource]. — 1985. — Mars 12. — Available at: <https://www.revue-chimeres.fr/12-03-1985-Felix-Guattari-Machine-abstraite-et-champ-non-discursif>. (Accessed: 25.06.2025). (c) Bruno et Emmanuelle Guattari fonds IMEC 2025. Публикуется с любезного разрешения правообладателей.

выделить эти компоненты. Мы уже занимались подобным с ритуринами, чертами лицезности и прочим. Идея, вокруг которой вращается мое повествование, — попытаться (на основе *данного*, данного в аналитической перспективе, будь это дуальное отношение, групповой анализ или более обширный коллектив) увидеть, как работают или функционируют последовательности и элементы, которые представлены в дискурсивных полях, другими словами, в поле смысла, и отсылают нас от одного смысла к другому. В то же время они — эти последовательности и элементы — задействуются в другом регистре, иной логике (машинной логике), в измерении, где совсем не работает логика дискурсивных множеств, но осуществляется функция, которую я совсем недавно обозначил как «экзистенциализация» (*existentialisation*) (я пользуюсь этим термином за неимением другого, хотя терминологическая проблема не особо меня волнует).

Таким образом, продвигаясь по этому маршруту, я хотел бы предложить программный лозунг, призывающий к реабилитации образа и воображаемого (*imaginaire*), и защитить их от редуционизмов в лице структурализма и системного анализа, которые появились задолго до 1960-х и восходят к временам самого Фрейда. Мой интерес возник совершенно случайно, и до этого я вообще ничего не знал о том, что у воображения, которое Джамбаттиста Вико называет «топическим искусством», есть своя уникальная логика. Вико представляет его как привилегированный, практически однозначный (*univoque*) [способ получить] доступ к исторической субъективности. Нарботки Вико представляются мне этнографически объективными, поскольку сам Вико в определенном смысле является предшественником этнографии. И я был бы очень рад, если бы кто-то захотел поработать с этой темой.

В таком случае мой подход мог бы показаться парадоксальным: говоря о «поиске структурных ориентиров», я призываю вернуться к образу. Тем не менее подобный подход к Торос'у ни в коей мере не означает, что мы упраздняем понятийное и абстрактное. Всегда есть риск, что мы окажемся перед этой [ложной] альтернативой: заниматься абстрактным, понятиями и рациональностью, или работать с [воображаемым содержанием] мифов и мистического синкретизма (*fusion mystique*). Антагонизм между воображением и рациональностью, кажется, возникает в любом случае. Но не здесь! Я попытаюсь установить и показать, в какой мере эта иконичность [образа] сама выступает носителем высшей абстракции.

Двигаясь по этой траектории, я хотел бы показать, что ритуальные практики или различные символы, нарисованные на теле, — подобные тем, что мы увидели в прошлый раз благодаря Барбаре, — это совсем не территориализованная, грубая [разновидность] мышления, которая на первый взгляд может показаться скудной по сравнению с более рациональными вариантами проявления разумности (*intelligibilité*). Речь идет об иной форме гипер-рациональности, двигающейся по совсем другим тропам.

Мы видим, что эти формы записи (представленные ритуальными и телесными практиками, а также мифами) задействуют в высшей степени абстрактные системы — например, отношения родства. В прошлый раз Барбара рассказала нам об изменении отношений родства, которые представляли собой две абстрактные системы. То есть она показала нам переход от одной системы к другой, который сам воплотился в том, что напоминает иную рациональность.

Таким образом, нам нужно понять, как эта иконичность, это отношение к *topos*'у или это «воплощение на теле» (*corporéisation*) может выступать носителем абстракции?² Причем это «воплощение», на мой взгляд, является чем-то большим, нежели обычной иконичностью, поскольку оно лежит вне дискурсивных отношений. Когда мы представляем себе икону, мы представляем фигуру и задний план, но в примерах Барбары речь идет совсем о другом. Все происходит на уровне интенсивных черт, которые отсылают к самим себе, сами себя задают, как в твоём сновидении о цвете³, который становится всеобъемлющим и охватывает все, что может существовать, и становится неотвратимым. Как эта иконичность тем не менее может выступать носителем абстракции? Я хотел бы еще вернуться к этому парадоксу.

Можно ли вообще представить себе не-дискурсивную абстрактную машину? Так или иначе, заниматься подобными размышлениями довольно трудно. Абстрактная машина — это система или определенный экзистенциальный модус познания, который не покоится на взаимодействии структур, а выстраивается через контингентные констелляции, модус, который выстраивается в определенные экзистенциальные позиции. Но если нет ни дискурсивности, ни передачи

² Имеются в виду временные ритуальные рисунки, наносимые на тело охрой, пеплом или жиром в ходе церемоний у народа варлпири. Эти росписи символизируют связь с мифами сна (*Jukurpa*), выполняются женщинами. Часто процесс их нанесения сопровождается песнями и танцами. — *прим. пер.*

³ Гваттари обращается к одному из участников семинара. — *прим. пер.*

энергии, нам нужно понять, что предполагает этот экзистенциальный модус познания, замещающий репрезентацию.

Снова возникает проблема — проблема работы машинного переноса (обобщенного понятия переноса) или трансверсальности. Ее можно сформулировать так: как этим абстрактным машинам удастся проходить через такое количество различных зон, если они не могут быть задействованы в дискурсивном порядке?

Прежде чем начать двигаться дальше, я позволю себе небольшое отступление, — оно покажет, к какого рода проблемам мы сможем прийти. Когда мы рассматриваем психопатологическую проблему, мы склонны приписывать ее какому-либо индивиду: например, говорим — «такой-то человек болен». Можно приписать ей индивидуальный или суб-индивидуальный характер — сказать: «нет, это не человек болен, а такой-то орган». Можно сделать поправку и сказать, что «это не человек или орган болен, а вся семья или ее быт». Как бы то ни было, мы всегда нацелены дать однозначное (*univoque*) определение. Мы пытаемся загнать расстройство в рамки, чтобы классифицировать и тем самым обозначить его. Однако, мне кажется, на деле все обстоит иначе. Возьмем, например, не пациента, госпитализированного в Ля Борд, а сотрудника — тогда модель усложнится. Допустим, у какого-то сотрудника Ля Борд появляется расстройство. Это же расстройство можно использовать для того, чтобы, например, перевернуть ситуацию и сказать: «Ну вот, теперь он — пациент. Ага! Вот и все, он «заболел» в Ля Борд. Был членом персонала, а теперь сам стал пациентом», — но здесь воспроизводится та же самая логика однозначного определения. Однако вполне закономерно напрашивается следующая мысль: существует некое место, напоминающее место на шахматной доске, особое психопатологическое место, которое нужно занять (так же, как место повара или завхоза), и оно определяет само себя. И мы знаем, что существует лишь определенное число клеток, которые определяют, чем будет вещь, и оказываются местом, куда болезни заложены структурно. В данном случае болезни напоминают блуждающие души, которые мы находим в архаичных сообществах: «Нашему ребенку нездоровится (*ah ben le p'tit il a attrapé ça*). Все потому, что дух деда, который бродит туда-сюда, вселился в него». Можно провести обряд и выгнать духа. А можно задуматься о [вмешательстве] иных уровней. В этом заключалась наша с Мони Элкаиимом задача: нащупать различные психосоциальные уровни и схожие расстройства, которые наблюдаются в конкретном квартале у одного и того же типа семей. Таким образом, мы переходим от институции [такой, как как

Ля Борд] к более обширному социальному образованию (*ensemble social*). Как если бы можно было представить себе «невроз старших и младших детей». И в перспективе, которую я вам предлагаю, нет примата одного способа объяснения над другими: онтологически все они равноценны. Отталкиваясь от типа сборки акта высказывания⁴, мы сможем учесть один способ доступа на фоне с другим, однако мы

⁴ Настоящее выступление Гваттари датируется 1986-м годом. Термин «Agencement» или «сборка» (чаще всего Делез и Гваттари говорят о «agencement machinique», машинной сборке) встречается еще в анти-Эдипе, однако термин «agencement d'énonciation» начинает активно использоваться Гваттари уже в рамках его самостоятельного творчества. Используя это понятие, Гваттари пытается разработать альтернативу семиотике, на которой основывается психоанализ и чьим главным элементом оказывается разделение на «субъект высказывания» и «субъект акта высказывания» (на фр. *sujet d'énoncé* и *sujet d'énonciation*). Психоаналитическая перспектива предполагает, что через сознательную речь любого индивида, которая приравнивается к измерению высказывания в качестве «énoncé», постоянно прорезается Иное, оказывающееся не регистрируемым на этом сознательном уровне, хотя и постоянно сопутствующим ему. Это иное и принято соотносить с измерением «énonciation». В психоаналитических традициях, которые с определенной долей условности можно назвать «герменевтическими», принято трактовать это Иное и придавать ему смысл, другими словами, выдавать интерпретацию, способствующую пониманию этого Иного, что тождественно его сверхкодированию. В этой перспективе интерпретация оказывает на слышащего ее гипнотическое воздействие. Однако в лакановской традиции это смысловое сверхкодирование трактуется как неэтично использованием переноса. Еще в 1950-х Лакан совершает поворот в мышлении об интерпретации, и назначением последней больше не является сверхкодирование упомянутого Иного, дающего о себе знать через оговорки, ошибочные действия, внезапное молчание или возникновение несурзностей на определенных участках речи. Теперь хорошая интерпретация, в каком-то смысле оказывающаяся анти-интерпретацией, призвана скорее вычистить понимание. Это не обещает субъекту счастья или избавления от страдания, но по меньшей мере избавляет от бредовых конструкций, чей ригидный характер также может становиться источником страдания. По этой линии Гваттари и Лакан вполне совпадают в своей критике психоанализа: оба мыслителя согласились бы, что задачей последнего является не ре-субъективация пациента при помощи смысловой интерпретации, но скорее его десубъективация при помощи нового стиля интерпретации, которая призвана вычитать смысл, а не прибавлять его. Расхождение между Гваттари и лакановским психоанализом довольно сложно назвать «расхождением» в прямом смысле этого слова. В определенный момент Гваттари перестает интересоваться вопросом: «Что не клеится в речи этого субъекта, хотя он и не признает этого?». На место этого вопроса приходит иная проблематизация: «Что за трансверсальные измерения влияют на речь этого субъекта или этой группы, из-за чего последней сложно говорить так же, как раньше?». Таким образом, субъект, его конфликты и его напряженные отношения с самим собой никуда не деваются, но Иное субъекта не опирается исключительно в его вытесненное. В шизоаналитических картографиях Гваттари делает о своем подходе следующую ремарку: «*Строго говоря, для меня важно сместиться от психоаналитической проблематики, выводящей моделирование субъективности из системы высказывания (système d'énoncé) и заранее сформированных субъективных структур, к Сборкам акта высказывания, способным обеспечить новые координаты для понимания и породить (mettre en existence) ранее небывалые представления и высказывания*». В том же месте Гваттари приводит определение шизоанализа, который работает с этими сборками. Это определение выглядит следующим образом: «*Шизоанализ — это анализ влияния Сборок высказывания на семиотическое и субъективное производство в заданном проблематичном контексте*». Согласно самому Гваттари, этот сложный термин был выбран, чтобы «*вновь не увязнуть в понятии Бессознательного*». — прим. ред.

никогда не сможем сказать: в конечном счете именно институция превратила его в больного, потому что в конечном счете мы имеем дело с расстройством в качестве расстройства чего-то конкретно. При подобном экзистенциальном объяснении имеет место своего рода релятивизм. Таким образом, всякий раз болезнь оказывается следствием несчастного случая или случайности.

А все же, что это за абстрактные машины, о которых я без конца говорю? Представим, мы имеем дело с соматическим расстройством, или фантазматическим представлением, или с территориализованным отношением: истерией или фобией (например, агорафобией). То, что кажется в ней территориализованным⁵, на самом деле переносит абстрактные машины невероятной сложности. Нечто подобное всегда казалось мне потрясающим в открытиях фрейдизма: когда мы углубляемся в сновидение или более простое образование бессознательного, то мы в действительности расчлняем крайне сложные сущности. То есть все же существует некое отношение между простым и сложным, которое работает совершенно иначе. И к нему мы вернемся немного позже.

Моя гипотеза состоит в том, что можно уловить, когда эти психосоциальные институции начинают работать иначе, обращая свою работу вспять. Иногда эти уровни вступают в сообщение, выражают друг друга и могут быть учтены. Кроме того, бывает, что такие уровни могут быть учтены, но они не будут работать в одном и том же регистре.

В примитивных сообществах это иллюстрируется с поразительной наглядностью: когда упомянутые уровни переходят в другой режим работы, они зачастую просто перестают учитываться, — им отказывается в виде на жительство в языке. Имя умершего запрещено произносить в течение двух лет. Становится ясно, что мы вышли из прежнего регистра: имя, конечно, могло бы продолжать употребляться (ведь все его так или иначе помнят), но нет. Мы уже перестали позволять себе настолько простые решения — а зря, ведь результаты-то те же: оговорки, речевые разломы, ошибочные действия, избегание, искажение поведения или даже изменение Миров Отсчета (*univers de référence*).

Такой анализ сборок высказывания — это попытка обнаружить подобные влияния, выявить изменения в логике повседневной жизни

⁵ Гваттари хочет сказать, что все выраженные территориально признаки, например, агорафобии (скопления людей, обширные пространства), как бы заслоняют то, что действительно (экзистенциально) агорафоба страшит. — *прим. пер.*

или супружеских отношений: «В какой-то момент — без видимой причины — все перестало клеиться. Каждый раз, когда я на него смотрела, происходило следующее...» Или: «Я больше не возбуждаюсь. Что случилось?» Интерпретации, конечно, можно выдавать бесконечно. Но вот тут-то надо быть осторожными! Нужно двигаться плавно. Очевидно, интерпретациями мы все только захламаем, и в этом наша фундаментальная проблема. Тем временем совершенно очевидно, что подобного рода объяснения не помогают нам учесть изменения в стиле существования отдельных людей. В этом просматривается парадоксальное отношение: мы только и можем, что источать подробные интерпретации, отсылающие ко всей этой рациональности и объяснительным дискурсам, в то же время совершенно осознавая, что это бесполезно. И чем бесполезнее это занятие, тем с большим рвением мы продолжаем. Нам хорошо знаком этот основополагающий механизм, поскольку его иллюстрация обнаруживается в политической плоскости. Иногда мне случается — в силу определенной необходимости — видаться с людьми, которых я уже давненько не видел. Например, с Кривиним. Это крайне умный товарищ, поскольку полностью осознает — и делает это не только опираясь на рациональность, — что последние пятнадцать лет занимается абсолютной чепухой, а также понимает, что это бессмысленно, — но все же не может остановиться. Это о чем-то говорит. И дело вряд ли в одной только психопатологии — это трансиндивидуальный феномен, который касается и сообществ. Но об этом позже.

Учитывая систему, чье описание я предложил, мы можем наметить несколько отчетливых понятий. В этих системах имеет место внутреннее кодирование, которое происходит между множеством и другим множеством, тогда как оба этих множества связаны дискурсивно, связаны отношением, которое в потенции может развернуть определенные пространственно-временные координаты и энергетические отношения.

Отношения двух этих множеств потенциально полагают высказывающегося (*énonciateur*), как если бы он и приводил их в отношения. Как если бы существовал божок из машины, *deus ex machina*, который прямо сейчас стучит по клавиатуре, редактируя генетический код. Да, в нашей органической химии нет такого человечка... Но разве это что-то меняет? Он все равно отражает [саму идею] этого пересечения, и, если какой-то ген вдруг оказывается неисправным, он ровно так же отражает и это искажение.

Назовем это модульными системами высказывания, выполняющими кодирование. Итак, мы говорим о связях, которые обуславливаются изнутри (см. схему). Но существуют и другие модульные системы, которые не обусловлены изнутри. Например, отсутствие обусловленности (произвольность отношения) между системой письма (знаков) и системой содержания. Так мы оказываемся перед определенным способом кодирования, который приводит к определенным результатам. Например, можно исходить из идеи о прерывности знаков: здесь буду потенциальные синтаксические связи, прерывность между описаниями, а затем — смысловой феномен, который родится из произвольной связи между всем этим.

Только если произошло первичное развертывание смысла, который был закодирован, как если бы он был сущностью вещей, и только если два описанных способа развертывания смысла [скорее всего, говорит о смысле, трактуемом как сущность, и смысле как произвольной конструкции, прилипшей к материально к носителю, слову, звуку или другому значимому предмету] приводятся в отношение, может возникнуть возможность произвести детерриторIALIZED смысловой феномен, ставший результатом своего рода игры компонентов: была батарея означающих, и мы вполне могли бы заменить ее другой батареей означающих. Как я говорил во время выступления Барбары: отдельный пейзаж, узоры, нарисованные на груди женщин, отсылающие к отношениям родства или чему-то еще, всегда могут быть соотношены с чем-то еще. Эта свобода и произвольность знака позволяют завладеть, опираясь на определенные семиотические средства, содержанием. В этом просматривается удовольствие от обладания: таким образом, взяв за основу определенную дискурсивную гамму или набор, я завладеваю производимыми ей звуками, но эта игра не ограничивается тем, что одно кодирование завладевает другим кодированием или выталкивает его.

[конец ленты]

Таким образом, в результате этой произвольности создается своего рода прибавочная стоимость. Следовательно, есть фундаментальная связь между сборкой, основанной на семиотике произвольного знака, и прибавочной стоимостью в виде производимого смысла. Я настойчиво говорю именно об этой семиотике, потому что именно так мы нащупаем ее несовпадение с другой семиотикой. Я повторял это раз сто, но скажу в сто первый, не вдаваясь в особые детали: разумеется,

я выстраиваю не теорию двойного членения, но членения множественного, ведь моя идея состоит в том, что мы никогда не имеем дело лишь с двойным членением, но всегда с *n*-членением. Поэтому, даже когда сопоставляю две системы кодирования, следует учитывать, что всегда есть другие, существуют смысловые компоненты, находящиеся на оси детерриториализации, порождающие возможную прибавочную стоимость смысла.

Е: Критикуя двойное членение, ты держишь в голове историю, отсылающую к субъекту высказывания и субъекту акта высказывания, или это касается совсем другого?

Ф: Нет, но сейчас я к этому перейду. Каждый компонент производит прибавочную стоимость в виде смысла, производит членение. И в этом можно узнать отношения потоков: так последние приходят в сообщение (см. схемы). На место категорий субъекта высказывания и акта высказывания приходят «филумы», термин, выражающий машинное в его абстрактной форме, — глубинные структуры, которые кодируют (*traitent*) эти потоки. Они действуют на оси актуализации или даже непосредственно в ее зоне, в зоне перехода потенции в действие (*actuation*) (это можно назвать актуализацией, о-вот-бытийствованием).

Однако сказанное не позволяет нам ухватиться за сам акт высказывания. На уровне филума существуют виртуальные прототипы акта высказывания, что подводит нас к вопросу: в результате чего появляется сборка акта высказывания с ее богатой дискурсивностью и всеми ее возможностями? Думая об этом, мы могли бы поразмышлять о рефлексах или о тех машинах, которые лежат в основе вычислительной техники, но так мы не сможем подойти к акту высказывания. Акт высказывания начинается тогда, когда возникает переизбыток (*plus-value*) возможности, позволяющий сыграть совершенно новые мелодии, и проявляется потенциальная творческая сила. Но мы все еще не дошли до этого.

Строго говоря, возникновение новых связей⁶, которые появляются здесь и там, захватывает потенциальных высказывающихся. В свою очередь эти высказывающиеся порождают бессмыслицу. Тем самым появляется семиотическое звено, функция которого совпадает с реле или переключателем, который на определенной мощности

⁶ Гваттари употребляет термин «retournements synaptiques». По ходу лекции он пользуется этим понятием, когда хочет обозначить, что произошел отрыв от дискурсивного, в результате которого либо обнаружилось экзистенциальное, либо появилось условие возможности его схватывания. — Прим. ред.

создает новые отношения. Однако помимо этой функции этот переключатель — в лице высказывающегося — становится способом образовать экзистенциальную территорию.

Это звено выполняет роль посредника, но мы не можем говорить в отношении его работы о двойном членении, поскольку здесь возникает необходимость другой категории, ведь двойное членение требует наличия дискурсивности, которой здесь нет. В этом смысле территории высказывания, то есть экзистенциальные территории, удобно собираются в агломерации, нагромождаются друг на друга, образуя системы. Поэтому следует подумать: не стоит ли нам объединить эти различные категории в серию, чтобы последние стали работать как меняющаяся экзистенциальная территория. Приведу несколько простых примеров: когда я сплю, в моей голове вступают в отношения определенные модульные системы семиотизации, которые, переплетаясь, начинают звучать гаммами инструментов. Но когда я просыпаюсь, я отключаюсь от этих систем, и подключаюсь к другим, и открываю для себя поле взаимодействия с индивидами или машинами. Только на этот раз я хотел бы обратить ваше внимание на различие, на эту знаменитую асимметрию в моей схеме, которую я искал в течение многих лет, в частности, через сны (я говорил: существует асимметрия между отношениями филумов, потоков и отношениями экзистенциальных территорий и систем, и она заключается в том, что нет никакого экзистенциального переизбытка, нет переизбытка акта высказывания, нет маленькой стрелки (см. схему), указывающей на этот уровень). Различные скопления, которые мы здесь обнаружим, окажутся полностью склеенными друг с другом. Это понимали феноменологи, в частности Гуссерль: он понимал, что инаковость (*l'altérité*) — это плод его же субъективности. Его мир — это все то, что есть вокруг. Отношение к тому, что существует, а что нет, всецело империалистично. Именно внутри этого экзистенциального схватывания появляется мое отношение к другому. Но здесь инаковость проявляется иначе, чем в рамках дискурсивных множеств. Существует принцип образования скоплений. Нет иного средства пробиться к существованию, нежели пробиться к отношению авто-экзистенциализации.

Поэтому, когда мы различаем [смысл высказываний] «я сплю» и «я работаю», «я разговариваю» и «меня захватывает настроение толпы», мы [доподлинно] различаем их не в экзистенциальной плоскости, а, напротив, опираемся на определенные дискурсивные ориентиры. Однако эти ориентиры носят не научный характер и не

выстраиваются на взаимной однозначности, поскольку в данном случае речь не идет о дискурсивных множествах. Речь идет о мифическом, мифологическом отношении и его постановке или театрализации — не о безотносительности, но и одновременно о том, что никакого отношения нет. И этот парадокс приводит нас к мысли о том, что мы пробиваемся к этим экзистенциальным аффектам, мутациям и превращениям экзистенциальных констелляций лишь при определенном использовании дискурсивных категорий. Как только мы начинаем кодировать эти мутации, имеющие отношение к переносу (*transférentielles*), используя термины дискурсивной логики, мы теряем их. Таким образом, только при условии наличия дистанции или разрыва между [дискурсивно] поставленным (*mise en scene*) и схватыванием измерения экзистенциального (ранее упомянутые аффекты и констелляции), последнее может быть познано.

И сейчас я может быть смогу вернуться к загадке, которую в прошлый раз нам загадала Барбара. К загадке о мертвой душе — этой пустой душе, по поводу которой мы никак не могли прийти к согласию.

После переворачивания [Гваттари имеет в виду отрывание от дискурсивного — *прим. ред.*] мы не сможем сразу же нащупать упомянутое экзистенциальное. Ведь, совершая его, мы не занимаемся кодированием. Ничего не предполагает возникновения этого экзистенциального осознания. Оно начинает существовать лишь по мере мета-моделирования. Но любому мета-моделированию предшествует бессмыслица — переправа через пустоту, которая выступает процедурой избавления от любых значений.

Именно это опорожнение от значений может оказаться репрезентацией мертвого тела. Этот процесс — случайный маркер изменения статуса, переворачивания между дискурсивным и экзистенциальным. С этого момента на повестке дня не логика дискурсивных множеств: я — мое тело или тело Бога, тело Аллаха, магическое тело или тотемическое тело. Я оказываюсь самым местом, где происходит это скольжение. Довольно громко будет сказать, что тело — опора для всего перечисленного: оно образует лишь пустой срез, возвещающий, что мы пришли к авто-экзистенциальному осознанию и покинули восприятие дискурсивное. И хотя эта двойственность [переход от дискурсивного к абстрактному] наблюдается на одном и том же материале или предмете, это обращение может трактоваться как тело-без-органов, трактоваться как рычаг переключения между двумя логиками.

Следовательно, сейчас, когда речь идет об определенном уровне абстракции, о приведении в соответствие (см. схему), не получится просто так перейти из одного места в другое. Иначе возникнет уже древоподобная логика, определенная рациональность, в рамках которой любой переход подразумевает движение дедукции, наличие законов, пространственно-временных категорий, а также возможность рассуждать, обращаясь к понятию энергии. Что угодно может быть поставлено [во взаимное] соответствие, но не каким угодно образом.

Мы видим, что и сами уровни абстракции организованы и структурированы на более глубоких уровнях абстракции, где располагаются центры рациональности, которые управляют этими членениями [уровней], и где нет этих глубинных, организующих структур. Здесь мы можем сразу перейти, как во сне, к чему-то, что случайным образом связано с объектом, и этим объектом может быть мой дед, моя родина (...) И тем временем, речь не идет о полностью упорядоченном уровне: нет, он не упорядочен, но у него есть уровни организации, где работа клеится или же нет (*ça marche ou ça ne marche pas*). Это проявляется в том, что мы находимся вот в этой субъективности, а не в какой-то иной, в субъективности, которая развернется или не развернется в поле прагматики. Эта субъективность может столкнуться с торможением, разрывами и прочими феноменами. За этим стоит согласование абстрактных машин, которые были захвачены территориями, которые я поименовал как дискурсивные. Мы можем в театральной манере — не буду говорить о метафорической, потому что это слово слишком часто употребляют лаканисты, — характеризовать эти абстрактные машины, обратившись к топическому искусству Вико [Джамбаттиста Вико придумал свою классификацию исторических эпох, на которую и ссылается Гваттари], которое носит произвольный характер и размещается за пределами семиотики означающего и означаемого. Это позволяет сказать, что в действительности существует определенный тип абстрактных машин, осуществляющих перенос и пронизывающих совершенно разобщенные — если мы схватываем их экзистенциально — порядки. Об этом типе абстрактной машины можно сказать следующее: мы сталкиваемся с ней в дебюссизме, но в то же время и в импрессионизме или в определенной экономической проблеме той эпохи. При этом, само собой, она не имеет никакого пространственного выражения, никакой энергетической подпитки, она и не включена в причинность, которую можно непосредственно наблюдать, но при этом она задействована в определенных экзистенциальных констелляциях.

И вот теперь вы видите, как все это меняет степень важности (как показывает Вико), которую можно придать культуре, мифам и всем способам доступа к этим объектам (будь то частичные объекты определенного уровня или религиозные объекты). Но почему они постоянно прибиваются к иррациональным, религиозным и т. д. вещам? Почему? Потому что в определенном состоянии субъективности просто нет иных средств, есть только те, что «попали под руку». Если для того, чтобы продолжать существовать, мы с неизбежностью вынуждены прибегать к этому типу топикки, то и не стоит удивляться тому, что люди и сами стремятся ухватиться за него, осознавая при этом его несостоятельность. Возьмем, к примеру, меня: допустим, я начну оспаривать категории, которые Ж. постоянно использует в своих бесконечных историях, — поскольку она очень любит меня, она это стерпит. Но в глубине души она прекрасно понимает, что вся эта моя критика — бессмысленна. Какое значение имеет эта критика, когда под вопрос попадает ее отношение к собственной практике, к самому ее существованию? Скажем так: у нас просто разная религия. На самом-то деле и Ж. вправе не без доли иронии спросить меня: «А скажи-ка, как ты занимаешься своей алхимией? Как ты практикуешь свою акупунктуру? Как это ты создаешь свое тело без органов?» На этом уровне не может быть никакой диалектики.

Я позволю себе еще одно небольшое отступление, чтобы вернуться к разнице между конкретными и спекулятивными картографиями. Я считаю, что это различие необходимо зафиксировать и придать ему статус, еще более весомый, чем мы придавали ранее. Конкретные картографии работают на уровне «как ты функционируешь?», «на что ты ориентирован?». Здесь я хотел бы обобщить понятие «sreachast», которое можно назвать своего рода «семиотическим актом». Какие ритуурнели, какие спусковые механизмы здесь срабатывают? Я привожу пусть и слишком вульгарный пример, но он точно передает всю суть: когда утром не могу заставить себя работать, я чего только не выдумываю... чтобы вернуться к работе. Беру учебник «Ассимиль» по португальскому и думаю: «А не выучить ли мне португальский?», хотя и прекрасно знаю, что никогда этого не сделаю. Или иду варить кофе. И если средствами такой картографии мне все же удастся включиться в работу — прекрасно. Каждый справляется со своими трудностями как может. Куда проще в определенные часы выйти из дома и сесть в метро — там-то все системы включаются автоматически. Хотя некоторые случаи требуют куда более сложных картографий, чем простой

поездки на метро. Ну и вот, в тот момент, когда я понимаю: «Ага! Вот оно!» и принимаюсь за работу, начинаю что-то писать, мне приходит сигнал — мне очень хочется в туалет! Это и есть конкретная картография. И нужно понимать, что именно через это выражается. Без остановки конкретные картографии работают, например, на поприще сексуальности — и это слишком заметно. Попросите людей объяснить, к каким механизмам они обращаются, чтобы суметь заняться сексом, и вы получите в ответ кучу неожиданностей — потому что о том, что действительно работает, обычно молчат... Каковы эти конкретные картографии? — да, ответ мог бы вызвать серьезное замешательство. Конкретные картографии... Я привел в пример сексуальность, письмо... Но то же и с политическим активизмом. Чтобы что-то сделать, чтобы заявить: «Мы не согласны!», требуются чудные диспозитивы — бесполезные собрания, речи, машины, и вот в итоге слышится: «Давайте сделаем это!». И ценой всей этой сложности, возможно, что-то и удастся! Вот это и есть событие! Есть еще много примеров. Но в общем-то, все это — конкретные картографии. И аналитикам следует обратить на них особое внимание. Ведь они же сами привносят в эти картографии свои собственные измерения. Сам факт обращения к аналитику или системному терапевту включает в картографию новый компонент, который может стать чем-то вроде спускового устройства (*déclencheur*), работающего так же, как последовательность действий: сесть в метро и обязательно при этом прокрутить в голове: «Если снова опоздаю — меня вышвырнут!».

Спекулятивные же картографии обретают особое значение тогда, когда мы ясно понимаем, что механизмы, вроде «я хочу в туалет», выступают самым примитивным способом кодирования. Наряду с ними, очевидно, должны существовать механизмы в высшей степени абстрактные. Допустим, лишь думая о Боге (или о Короле), я действительно нахожу в себе мужество маршировать в строю, идти на войну и на смерть. А без них — нет, я не пойду, я не хочу умирать, мне это неинтересно. В роли подобных механизмов могут выступать совершенно абстрактные компоненты (Бог, впрочем, еще относительно конкретен!) — скорее, их следует называть абстрактными идеальностями, предельно абстрактными цепями, запускающими прагматический переход к действию, к экзистенциализации, к актуализации экзистенциального уровня. Перед нами не просто ухватываемые на эмпирическом уровне элементарные модульные системы.

Спекулятивные картографии. Предельный уровень наиболее абстрактных образов находится совсем не на платоновских небесах, не в мире идей или иных универсалий. Он сам зависит от определенной картографии, поскольку даже самое абстрактное, актуализируемое как машинное, может являться таковым лишь в определенный момент.

Эти картографии в высшей мере абстрактны, но тем не менее случайны или контингентны. Даже самые абстрактные машины, когда-то заставившие полчища людей отправиться завоевывать святые земли, были продуктом совпадения [contingentes]. Я говорю конкретно: да, это абстрактные машины, но они получают контингентное воплощение: будь то конкретный текст, конкретный индивид или даже усики Гитлера; это специфический материал семиотизации, благодаря которому становится возможной организация поля экзистенциализации.

Спекулятивная картография — именно она создает условия возможности для наиболее абстрактных машинных уровней. Отсюда фундаментальная важность теологических, политических, идеологических, философских и других споров. Не важно, придерживаемся ли мы капиталистической философии, претендующей на то, чтобы охватить все категории, или же разворачиваем спекулятивную картографию применительно к локальным парадигмам, которые не стремятся к универсальному, — меняются, разумеется, сами картографии. Спекулятивные картографии — такие как Фрейдизм или Фундаментализм — открыли поля возможного для различных компонентов, задействованных в конкретных картографиях. Заметьте, они не выступают в качестве референтов для конкретных картографий и не играют роль обосновывающих их научных теорий: подобная позиция характерна скорее для философии или капиталистической науки, претендующей на обобщение, на то, чтобы полностью абстрагировать различные модульные уровни. Спекулятивные картографии, напротив, создают возможные поля членений, будучи и сами подвержены мутациям.

Итак, если мы пытаемся построить теорию, произвести определенную спекулятивную картографию, можно сразу сказать, что эта теория на своем уровне никогда не будет достаточно спекулятивной и, добавлю, никогда не будет в достаточной степени оторвана от конкретной картографии. В такие теории мы можем впустить любые формы искусства и творчества, но при одном условии: они должны быть свободны от задачи что-то объяснять или выступать в роли референта

для конкретных картографий. Тем не менее эти формы приводят в движение абстрактные машины, обслуживающие систему мутации.

Я исхожу из идеи о псевдо-референтах. Спекулятивные картографии — это псевдо-референты, и самое важное здесь — это слово «псевдо»: они никогда не бывают достаточно псевдо.

Теперь давайте подробнее остановимся на некоторых из этих идей.

Простое и сложное. Здесь мы могли бы подумать, что элементарные модульные системы — это ни что иное, как простые идеи или единичные восприятия в духе Локка, Кондильяка и т. д., которые можно развить вплоть до социального уровня и выше, до все более и более абстрактных. Но дело вовсе не в этом: речь идет не о модульных системах или кодах, которые можно привести к иерархии в какой-то обобщенной системе. Такая картина может показаться уместной на уровне чисто описательном, пока мы не совершаем обратного движения (то есть не пытаемся извлечь что-либо из описания), однако модули элементарны в той мере, в какой они «элементаризированы». Так вот, стоило бы однажды серьезно подойти к вопросу о простом и сложном в истории философии. Пока же обозначим, что в целом существует два подхода: одни стремятся построить сложное из простых элементов, другие же, напротив, выводят простое из сложного.

Например, лично я убежден, что Декарт строил сложное из простого, из ясной и отчетливой идеи. В то время как Ньютон работал с большими и сложными системами приливов, движений планет или падений тел, чтобы вывести из них нечто простое — законы гравитации. Это не мешает ему быть алхимиком — никому и не приходит в голову осуждать его за алхимические изыскания, ведь он все-таки совершает обратное движение (движение извлечения). Вот если бы Декарт оказался алхимиком — это было бы поистине ужасно! Но Ньютон? Да пускай хоть с головой утонет в своей алхимии, в конце концов, он стремится ухватить сами связи. Здесь мы имеем дело с отношением, где элементарное или модульное не даны заранее, но производятся как элементарное, то есть сами элементаризируются.

Что в таком случае нам следует понимать под элементарной модульной системой? Наверное, вещи, которые элементарны с соматической точки зрения: например, «мне хочется в туалет». Это уровень, на котором с легкостью может быть построена иерархия умственных, дискурсивных, интеллектуальных, социальных и других способностей. Однако то, что может быть разбито на элементарное, может также относиться к дискурсивностям совершенно иной природы:

например, коллективные явления, которые становятся элементарными, как лепенизм — в действительности модульное явление (см. схему). Что касается других телесных устойчивых черт (я самоопределяюсь, выбираю поведение, отношу себя к мужчинам/женщинам, сексуальности), они должны определяться посредством того, что не может являться иерархически элементарным с точки зрения, которая желает надстроить биологическое над материей и сложить из этого пирамиду. Элементарные установки, происходящие из социума или из религиозного мировоззрения, или, скажем, от мудрости — такие, как идея баланса Инь и Янь в китайской философии, — сами могут выступать элементарными модульными системами, которые контролируют другие. И вы видите, что между ними нет иерархии X, но всегда есть перестройки на уровне этих модульных систем.

Это позволяет нам сделать, возможно, очень важный шаг. Та модульная система, что сейчас оказалась там или тут, может переместиться в другую зону (см. схему). И тогда возникает то, что может быть названо некоей модульной экспроприацией. То, что раньше работало как модульная система, скажем, в отношении меня (я был голоден, тот индивид вел себя определенным образом...), может измениться, ее компоненты перейдут на другой уровень, и тогда возникнет иная система. Точка, которая находилась здесь, под контролем определенной субъективации, может переместиться, занять место другой, более того, вытеснить ее.

Таким образом, мы приходим к теории вытеснения актов высказываний, компонентов актов высказываний — к теории вытеснения как такового. Однако теперь она основана не на иерархии влечений и различных надстроек над ней, каждая из которых располагается на уровне, связанном с идеями. Речь идет о теории вытеснений, которая больше не подразумевает энергетических и динамических отношений. На этот раз теория является чисто топической: меняются экзистенциальные координаты и то, что прежде контролировало мое поведение, меняет свою экономику. Вернемся к примеру, на который я уже ссылался, — к случаю маленького Ганса.

Напомню, что в тот момент, когда отец Ганса вел беседы с профессором Фрейдом, все это записывающим, у малыша еще не было никакой фобии. Единственная проблема малыша заключалась как раз в том, что его отец испытывал большое любопытство в отношении открытой Фрейдом детской сексуальности. Маленький Ганс проводил время со своими друзьями и чувствовал себя прекрасно. Но стоило

только маленькой детали где-то в углу захватить над ним власть, как он сразу стал невероятным фобиком! Это способ сделать себя самого более любопытным для Фрейда и отца. И вот самые разные территории (территория кровати, территория мастурбации...) последовательно перестраиваются, порождая ряд сменяющихся образов, среди которых, в частности, вырисовывается фобия. Мы видим, что в отношении частичного объекта, пениса, не может выстроиться никакая иерархия. Пенис просто не может стать универсальным ключом ко всей системе, и поэтому нет и никаких оснований заранее ставить на структурный уровень отца, который должен быть не чем иным, как большим жирафом... То место, которое занимает частичный объект, становится точкой, в которой все экзистенциально поворачивается вспять. И это место может быть занято чем угодно. Хоть пенисом, хоть комплексом кастрации. Но стоит сказать, что если телу, пенису или другим частичным объектам удастся захватить власть в процессе субъективации — значит, дела действительно плохи! Определенная модульная система здесь установила свою диктатуру над субъективной организацией, хотя ничто не говорит о том, что на ее месте на самом деле не могли бы находиться элементы, куда более детерриториализованные по отношению к телу... Во всяком случае, между сенсуалистическими модульными системами и абстрактными синаптическими композициями не существует никаких неразрывных инфраструктурных связей.

Вот она — теория вытеснения, которая больше не является динамической, поскольку на этом уровне мы находимся в логике плоского, в логике смысла Делеза: в логике Алисы в Стране чудес, где все распластано, развернуто в одной плоскости, словно карточный пасьянс.

Почему все плоско? Почему здесь не возникает никаких дискурсивных, динамических, конфликтующих отношений? Это связано с тем, что в логике дискурсивных множеств термины взаимозаменяемы: детерриториализованные элементы способны обеспечивать сцепление и соотнесение множеств. Качественный остаток есть всегда, поскольку уровни абстракции, развертываясь, позволяют управляться с большими дискурсивными множествами. А я говорю: вовсе нет! Подобного переизбытка смысла просто нет, потому что происходит изменение форм, извлечение форм, о котором писал Ельмслев. Он описывал отношения между а-значающей формой выражения (асигнифицирующей) и означающей формой содержания (сигнифицирующей). И на определенном уровне это суть одна и та же форма.

Происходит схватывание форм, их перенос. Происходит взаимозаменяемость форм, способных проходить через биологические, машинные, социальные уровни и т. д. Именно это и делает возможными жизнь, общество, искусство и прочее.

Однако существование ничем не заменишь. Экзистенциальным территориям подобная взаимозаменяемость совершенно не знакома. И я уверен, это принципиально важное свойство. Существование намертво закреплено за своим *topos*, почему и невозможно извлечь такую форму, которая оказалась бы формой существования. Ты либо есть, либо тебя нет. И даже если ты мертв, нельзя сказать, что это состояние — суть отрицание того, чем ты был. Это не имеет ничего общего с отрицанием. На стороне экзистенциального не существует негативности. Следовательно, такого рода взаимозаменяемость невозможна. Именно это полностью исключает возможность создания переизбытка, взаимозаменяемости и детерриториализации форм.

Единственное, что на этом уровне подлежит переводу, — абстрактные машины. Чисто метафизически или метапсихологически постулированные. И мы говорим об этом псевдо-референциальным образом. Только абстрактная машина подлежит переводу. Мы видим, что существуют самые разные экзистенциальные формы, однако они не поддаются отношениям взаимозаменяемости. Подобного перевода желает, быть может, любовь: я мечтал бы обменять свое существование на твое, сделать наши существования взаимозаменяемыми. Великолепный идеал! Но это просто невозможно. Существование ни на что не обменяешь. Существование есть все сущее, а если его нет, то не о чем и говорить. Мы не можем дать ему другое имя — «не-существующее». Его не впишешь в отношения фигура/фон, в референциальную связь или в логику небытия. Нет никакого «бытия и ничто». Нет пустого фона, на котором можно было бы разместить это самое бытие.

Следовательно, такие состояния, как «быть вне дискурса», «быть не-взаимозаменяемым» познаваемы только в порядке переноса. То есть, как бы это ни было парадоксально, мы не можем получить познаваемое дискурсивное представление этих состояний. Мы пробиваемся к ним только с помощью псевдо-референции, моделирования или мета-моделирования. Однако о такой познаваемости следует говорить в терминах негативной теологии: мы пробиваемся лишь к факту познаваемости, поскольку познаваемость той или иной структуры и так выступает тем единственным, что нам дано, — как если

бы мы очутились в существовании другого, при том, что мы не имеем никакого представления о том, что значит «существовать таким образом» (*habitabilité*). И это, на мой взгляд, — ключ к антропологии: вполне логично, что в примитивных обществах существует склонность к участию, осуждаемая другими. И в этом осуждении они оказываются правы. Безусловно, экзистенциально мы участвуем в познании существования другого, любой формы инаковости: будь то становление животным, растением или музыкальной сущностью. Но только нам нечего сказать об этом. В этом и состоит парадокс познания [другого] через перенос. Существует конкретная истина существования, но она лежит за пределами дискурса.

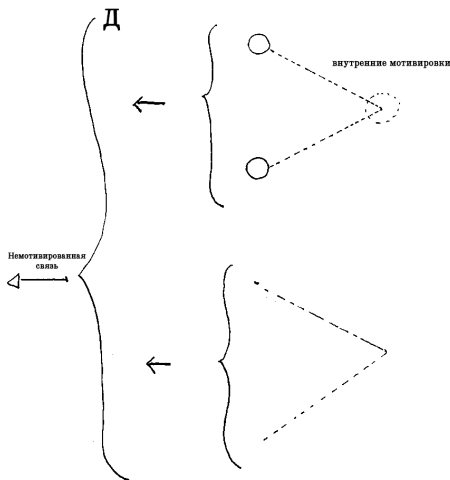


Рис. 1

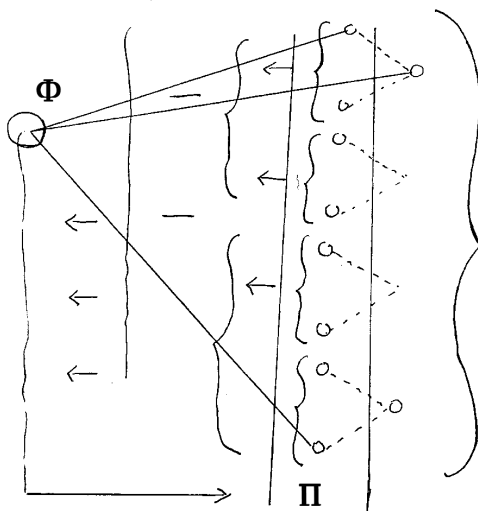


Рис. 2

The Abstract Machine and the Nondiscursive Field

Félix Guattari (1930–1992) was a French philosopher and psychoanalyst.

Translated from French by Egor Kuryshov

Edited by Nikita Arkhipov

Keywords: abstract machine, nondiscursive, existentialisation, speculative cartography, subjectivation, contingency

In this seminar delivered on March 12, 1985, Félix Guattari develops the concept of the abstract machine. Contrasting it with representational and structural models, he investigates the processes of existentialization, speculative cartography, and semiotic assemblages which, in his view, function outside the logic of the symbolic order. Special attention is given to the notion of existential territory and to the conditions of its emergence across psychic, social, and political domains.

Номо animalis, японский футуризм: беседа между Хироки Адзумой и Юком Хуэем¹

Хироки Адзума — доктор философских наук, главный редактор издательства Genron. Токио, Япония. E-mail: info@genron.co.jp

Юк Хуэй — доктор философских наук, профессор философии, Университет им. Эразма Роттердамского. Роттердам, Нидерланды. E-mail: hui@esphil.eur.nl

ORCID: 0000-0002-3242-9819

Пер. с англ.: Чжан Эн Дэ — магистр, философский факультет, СПбГУ. 199034, Российская Федерация, Университетская наб., д. 7–9. E-mail: alyonazhang@gmail.com

Ред.: Михаил Журавлев — аспирант, кафедра онтологии и теории познания, философский факультет, МГУ им. М. В. Ломоносова. 119991, Российская Федерация, г. Москва, Ленинские горы, д. 1. E-mail: zj-mk@yandex.ru

Ключевые слова: культура отаку, животные баз данных, конец человека, японская философия, футуризм, киберпанк

В этом диалоге Хироки Адзума и Юк Хуэй обсуждают восприятие технологий в Японии после поражения во Второй мировой войне — от Киотской школы до постмодернистской критики, а также говорят об амбивалентных конфликтах между современностью и традицией. Постмодернистская культура в Японии имеет иное значение, чем на Западе и в других азиатских странах. Адзума фиксирует расцвет культуры «Отаку», называя ее представителей «животными баз данных» — тезис, который он формулирует в опоре на идеи Александра Кожева о конце человека и поглощении человеческого субъекта технологическим миром.

¹ Перевод осуществлен по изданию: Azuma H., Hui Y. Homo animalis, a Japanese Futurism // Philosophy Today. — 2021. — Vol. 65 (2). — pp. 401–408. — DOI: 10.5840/philtoday2021412395.

Юк Хуэй: Во время нашей первой встречи в Ханчжоу в 2016 году я спросил вас о том, как в Японии функционируют дискурсы о городах. Вы ответили, что Япония, возможно, не нуждается в подобных дискурсах, поскольку она уже достигла высокой степени технологического развития. Действительно, в этом отношении с начала XX века Япония служила образцом для Китая и других азиатских стран. Западные историки — в частности Освальд Шпенглер — считали экспорт технологий в Японию ошибкой, а победа в русско-японской войне показала, что ученик может превзойти учителя. Не говоря уже о том, что после Второй мировой войны Япония стала мировым лидером в ряде областей, в том числе в робототехнике. Как японская философия или, шире, интеллектуальная традиция осмысляла этот процесс модернизации — и прежде всего его технологический аспект?

Хироки Адзума: Этот вопрос, пожалуй, слишком обширен. В послевоенной Японии существовали различные философские школы, и их отношение к технологиям и модернизации трудно подвести под общий знаменатель. Именно на разнообразии этих подходов, возможно, и стоит сосредоточить внимание, отвечая на ваш вопрос.

Однако с уверенностью можно сказать, что гордость за технологии глубоко укоренена в нашем обществе — и она тесно связана с бессознательным национализмом. После поражения во Второй мировой войне и краха империи Япония стремилась компенсировать утрату национальной гордости за счет экономических достижений, в которых технологии играли ключевую роль. Технологии по своей природе транснациональны: «Тойота», «Сони» и «Нинтендо» — компании с мировым именем, и тем не менее их транснациональные продукты зарождаются в конкретной стране, в Японии. После войны японцы восстанавливали самоуважение, следуя странной и перевернутой логике: наднациональное стало символом национальной гордости.

Такие же парадоксы мы находим и в современной мысли: например, японский постмодернизм, или так называемый «Новый академизм», представляет собой странное смешение философского дискурса и идеологии культурного движения, оформившегося в 1980-х годах. Его представители утверждали, что Япония — самая постмодернистская, гипермеханизированная и футуристическая страна, стоящая на переднем крае гегелевской мировой истории, и противопоставляли европейской гуманистической цивилизации, ориентированной на фигуру

автора, японскую постгуманистическую культуру, ориентированную на симуляцию. Сегодня такие заявления кажутся не более чем нарциссическим преувеличением.

После поражения в войне 75 лет назад Япония была политически кастрирована и утратила политический суверенитет, который в полной мере не обрела до сих пор. Технологии, а точнее их образ, взяли на себя компенсаторную функцию, став суррогатом политического действия. Принято считать, что технологии политически нейтральны, однако в Японии именно эта нейтральность обрела политическую силу.

Юк Хуэй: Философы Киотской школы, возможно, были единственными в Азии, кто глубоко размышлял о западной современности. Можем ли мы обнаружить у них некую «философию техники»? Ниситани Кэйдзи много писал о технологиях, но, насколько мне известно, он не проводил различия между техникой и наукой; Мики Киёси в 1930-х выпустил книгу под названием «Философия техники»², но из того, что я прочел, кажется, что его подход ограничен философией культуры и основывается на противопоставлении машины как выражения механистического, рационального порядка и культуры как живого организма.

Как развивались японская философия техники начиная с Киотской школы?

Хироки Адзума: Не думаю, что смогу дать исчерпывающий ответ — но мне вспоминается один эпизод. В 1942 году представители киотской школы принимали участие в знаменитом коллоквиуме под названием «Преодоление современности» (*kindai no chokoku*) — на нем присутствовали многие японские интеллектуалы (сейчас их нередко критикуют за поддержку военной идеологии). Карутани Хадзимэ отмечал, что они мало интересовались Америкой. Я думаю, эта ремарка касается того, о чем вы спрашиваете. Вопрос о технологиях — это прежде всего вопрос об Америке. Изучать вопросы техники только через оппозицию Европа/Азия или Европа/Япония ошибочно. Также необходимо учитывать американский контекст.

Юк Хуэй: Да, тогда «Запад» означал прежде всего Европу. Я планировал провести в Токио коллоквиум о возвращении к «преодолению

² Miki K. Complete Works. Vol. 18: Studies of Man in Pascal; Philosophical Anthropology; Philosophy of Technology. — Tokyo: Iwanami Shoten, 1968. — 596 p. — ISBN 4-00-091718-0.

современности», но, к сожалению, в планы вмешалась пандемия. Насколько мне известно, участниками того коллоквиума 1942 года были не только философы и историки, но также писатели и композиторы, которые стремились преодолеть современность и переосмыслить традицию. И этот жест все еще важен, даже если его последствия проблематичны. Меланхолия, связанная с разрывом между современностью и традицией, по-прежнему ощутима. Я думаю, что Карутани Хадзимэ прав в том, что США стали во многом восприниматься как Новая Европа. В постмодернистской Японии, насколько я могу судить, влияние Северной Америки сильнее, чем влияние Европы: Джеймисон, возможно, более важен, чем Лиотар. Это находит свое выражение в тесной связи с эстетикой киберпанка — достаточно вспомнить, что события романа «Нейромант»³ Уильяма Гибсона разворачиваются в Токийском заливе. В стремлении японцев стать самыми модернизированными и самыми постмодернистскими действительно есть националистический жест, но к нему примешивается также футуристическая и прогрессистская по своей сути идея связи с судьбой человечества, что, по моему мнению, лишь усиливает меланхолию (и это ощущение усугубляется при взгляде на современный Китай). Как, на ваш взгляд, этот разрыв выглядит сегодня? И играет ли он какую-либо роль в вашей философии?

Хироки Адзума: Вы упомянули о «разрыве» между традицией и модернизацией — в Японии он, безусловно, был глубоким. Еще несколько десятилетий назад японские интеллектуалы активно обсуждали, как привести их к гармонии. Однако на сегодня эта тема, по-видимому, утратила свою актуальность. Сейчас все уголки страны модернизированы, и большинство людей уже свыклись с этим. Они начинают забывать о конфликтах, с которыми сталкивались предыдущие поколения.

Например, протесты 1970-х в Санризуки. Это было народное движение против строительства международного аэропорта Нарита: проект вызвал сильнейшее сопротивление, поскольку предполагал размещение аэропорта на территории нескольких деревень, причем без согласия живших там крестьян. Произошли ожесточенные столкновения, в результате которых погибли люди.

Вы можете легко найти фильмы, в которых задокументированы кровавые стычки крестьян и левых студентов с полицией

³ Гибсон У. Нейромант. — М.: АСТ, 2000. — 317 с. — ISBN: 978-5-17-005135-9.

особого назначения. Эти кадры разлетелись в прессе по всему миру и вызвали общественный резонанс. Это и есть разрыв. Однако сегодня даже в Японии эти события постепенно забываются. Аэропорт Нарито был введен в эксплуатацию в 1978 году, и с тех пор близлежащие территории превратились в благополучный пригород, бюджет которого формируется за счет налогов, связанных с деятельностью аэропорта. И теперь уже никто не выступает против новых планов по его расширению.

Сегодня многие японцы чувствуют себя как дома скорее внутри инфраструктуры промышленного капитализма, чем в условиях традиционного сельского уклада. Широкополосные магистрали, гипермаркеты, круглосуточные магазины в модернизированной сельской местности давно стали частью *типично японского* ландшафта в мангах и аниме. Разрыв, о котором вы упомянули, по всей видимости, уже преодолен, хорошо это или плохо.

Вы привели в пример киберпанк. Как известно, Гибсон написал «Нейромант», ни разу не побывав в Токио. Япония Гибсона является всего лишь отражением его ориентализма, и ирония в том, что, постмодернистская Япония это приветствовала. В реальности, если оставить в стороне киберпанковские иллюзии, по крайней мере, для меня, прожившего в Токио почти пятьдесят лет, Япония не является такой уж футуристической и прогрессивной страной.

Я думаю, что в действительности проблема современной Японии заключается не в самом разрыве, а в недостаточном производстве и осознании упомянутой вами меланхолии. Я обнаружил отсутствие этой меланхолии, или конфликтов, в жизни отаку — вот почему дал

⁴Термин отаку (яп. オタク) используется для обозначения людей, для которых характерен глубокий интерес к сферам, преимущественно связанным с аниме, мангой, видеоиграми и цифровой культурой в целом. В интерпретации Хироки Адзумы (Azuma H. Otaku: Japan's Database Animals. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009. — 200 p. — ISBN: 978-0-8166-5352-2.), фигура отаку воплощает постмодерную трансформацию субъективности, для которой характерен отказ от линейных нарративов и переход к модульной, фрагментарной структуре восприятия, основанной на произвольной комбинаторике элементов из «базы данных». В этом смысле отаку описываются как database animals — сущности, погруженные в цифровую среду, существующие за пределами классического представления о гуманистическом субъекте и не испытывающие экзистенциальных переживаний, связанных с напряжением между модернизацией и традицией. Концепция Адзумы получила широкий отклик: так, Энн Аллисон (Allison A. Millennial Monsters: Japanese Toys and the Global Imagination. — Berkeley: University of California Press, 2006. — 356 p. — ISBN: 978-0-520-24565-5.) рассматривала феномен отаку как симптом социального отчуждения в условиях позднего капитализма, тогда как Томлинсон и Ларсон (Tomlinson J., Larson R. Media Cultures: Toward a Concept of Transnational Media Culture // Inter-Asia Cultural Studies. — 2005. — Vol. 6 (2). — pp. 262–270. — DOI: 10.1080/14649370500098319.) ставили под

им название «животных баз данных» (*database animals*)⁴. В каком-то смысле они преодолели конфликт между традицией и современностью, но не так, как предполагала Киотская школа.

Юк Хуэй: С XIX века западные интеллектуалы начинают осмыслять технологии — в частности в антропологии (Эрнст Капп) и в экономике (Маркс). Нет ничего удивительного в том, что ключевыми фигурами этого процесса были гегельянцы, поскольку Гегель — мыслитель «экстернализации». Однако свою онтологическую значимость техника приобрела, по-видимому, в работах Хайдеггера и получила развитие благодаря Деррида и его школе (особенно Бернару Стиглеру). В собственных текстах (начиная с ранних работ, таких как «О почтовом и онтологическом», посвященной Деррида), вы очень ясно указываете на важность технологий для философского дискурса. Затем вы обращаетесь к анализу цифровых технологий в рамках исследований, посвященных феномену отаку и концепту «животных баз данных», где вы среди прочего работаете с идеей «конца истории» Кожева и «концом метанарративов» Лиотара. Насколько мне известно, вы один из немногих азиатских философов, систематически разрабатывающих оригинальный подход к философии техники. Какую роль вы отводите взаимосвязи философии и техники в развитии вашей собственной философской мысли?

Хироки Адзума: Действительно, двадцать лет назад я опубликовал книгу о Деррида. Однако моя интерпретация Деррида далека от общепринятой. Даже мне трудно объяснить, как это соотносится с моими более поздними — и более простыми — книгами, такими как «Отаку»⁵ и «Общая воля 2.0»⁶.

Вопросы о технологиях интересуют меня в связке с вопросами о животных. Я не очень много писал об этом в своей книге о Деррида, поскольку многие из его размышлений о животных на тот момент еще

сомнение универсальность модели «постнарративного субъекта», указывая на устойчивость локальных мифологий и аффективных привязанностей в среде отаку. Некоторые исследователи (например: Lamare T. *The Anime Machine: A Media Theory of Animation*. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009. — 408 p. — ISBN: 978-0-8166-5155-9.) акцентировали внимание на роли медиатехнологий в восприятии образов и указывали на необходимость различать отаку как потребителя и как актора культурного производства. — *прим. редакции.*

⁵ Azuma H. *Otaku: Japan's Database Animals*. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009. — 200 p. — ISBN: 978-0-8166-5352-2.

⁶ Azuma H. *Ippan ishi 2.0: Russo, Furoido, Gūguru [General Will 2.0: Rousseau, Freud, Google]*. Tokyo: Kōdansha, 2015. — 262 pp. — ISBN: 978-4-06-217398-8.

не были опубликованы. Однако уже тогда я считал, что его концепцию «письма» (*écriture*) следует рассматривать как философский инструмент для деконструкции границы между человеком и животным. Это одна из причин, по которой я позже выбрал слово «животное» в качестве ключевого понятия для своей книги «Отаку». На японском она называется «Анимализирующий постмодерн» («*The Animalizing Postmodernity*»). Как я говорил выше, в этой книге я описываю японских отаку (нердов) как «животных баз данных». Этот неологизм отсылает как к философии Деррида, так и к известному замечанию Александра Кожева об американской животности и японском снобизме из «Введения в чтение Гегеля»⁷.

В условиях антропоцентризма и/или фоноцентризма европейской философии вопросы о технике, как и вопросы о животных, систематически вытеснялись за пределы философского дискурса. Как ясно дает понять Деррида, европейские философы традиционно рассматривали технологии как нечто, что представляет угрозу для человеческой природы. С другой стороны, и это также отмечает Деррида, традиционно они пытались провести границу между человеческим и нечеловеческим настолько четко, насколько это возможно. Примером служит Хайдеггер: вся его философия четко организована вокруг различия между человеческим *Dasein* и *Seiendes*, отсылающим к неодушевленным объектам вроде камней. Однако животное следует поместить *между* ними. Хайдеггер не отводил животным философского места. Я не могу сейчас углубиться в эту тему, но я считаю, что существует внутренняя связь между подавлением технологий и подавлением животных.

Если технологии могут применять не только люди, но и животные, как возможно провести четкую границу между ними? Как нам следует философствовать о животных, если они могут быть вооружены передовыми технологиями и вести себя как люди? Именно эти вопросы я попытался исследовать в «Отаку». Отаку, конечно же, биологически являются людьми. Однако они больше не живут в обществе европейского образца, ориентированном на гуманизм. Они больше не читают литературу, не чтят историю и не участвуют в политике в традиционном смысле этого слова. Используя передовые цифровые технологии, они разработали собственные сложные формы

⁷ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. — СПб.: Наука, 2003. — 792 с. — ISBN: 978-5-02-026925-5.

коммуникации, не апеллируя к трансцендентному. В этом я нашел ключ к анализу нашего будущего.

Аналогичный аргумент можно высказать и в отношении искусственного интеллекта. Искусственный интеллект — не что иное, как животное, вооруженное технологиями, но лишенное человеческой природы.

Юк Хуэй: Я думаю, что в XX веке с развитием философской антропологии или антропологической философии люди стали все больше осознавать важность символического мира. Как вы только что упомянули, Хайдеггер в «Основных понятиях метафизики» говорит, что «камень безмирен, животное скудомирно, человек мирообразующ»⁸. Следует провести различие между *Lebenswelt*, «жизненным миром» позднего Гуссерля и *Umwelt*, «окружающим миром» Якоба фон Икскуля. То же самое утверждение мы видим и у «оппонента» Хайдеггера Эрнста Кассирера, который говорил, что человек — *animal symbolicum*, поскольку именно символы делают его самопознание возможным. Кассирер также утверждал, что у не-человеческих животных самопознание развито слабо или отсутствует вовсе. На мой взгляд, конец истории и возвращение к животности по Александру Кожеву — сомнительный тезис, но, если я правильно вас понял, то, о чем вы говорите, более радикально, а также более интересно. Технологии не только не увеличивают разрыв между людьми и животными, но, напротив, заставляют нас пересмотреть то, как мы проводим это различие в философии. Богатство символического мира (литература, религия и т. д.) сокращается и трансформируется в мир, структурируемый электронными сигналами. И то животное, которым мы являемся, может быть запрограммировано в соответствии с кибернетическими принципами, как и все другие животные; однако оно не пассивно, оно также создает модели коммуникации и строит совершенно иной символический мир. Не могли бы вы более подробно остановиться на различии между человеком и животным, а также на том, как можно включить в ваши размышления вопросы об искусственном интеллекте (с точки зрения уничтожения человеческой природы)?

Хироки Адзума: Согласен. В XX веке многие европейские философы разрабатывали свои определения человека с точки зрения доступа к символическому. Они считали, что люди могут использовать символы, а животные — нет. Я ставлю под сомнение само это разделение.

⁸ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики: Мир, конечность, одиночество. — СПб.: Владимир Даль, 2013. — ISBN: 978-5-93615-129-3. — С. 287.

Я упоминал концепцию письма Деррида, очень важную для его критики лакановского психоанализа. Теория Лакана строго отделяет символическое (*symbolique*) от воображаемого (*imaginaire*) и определяет человека (*sujet*) через вхождение в символическое. Концепцию письма у Деррида можно интерпретировать как жест, позволяющий преодолеть жесткое лакановское разграничение, поскольку письмо может быть одновременно и символом и образом. Когда надпись или след можно расшифровать с помощью определенного кода, их можно понимать как символы. Если нет, то это будет образ. Однако в действительности граница между доступным и недоступным для дешифровки размыта. Я думаю, мы оба можем легко понять эту двусмысленность, поскольку живем в цивилизации, основанной на китайской письменности. Мы знаем несколько тысяч иероглифов, но наверняка есть бесчисленное множество других, которые не известны ни вам, ни мне (хотя, полагаю, вы знаете больше иероглифов, чем я, поскольку я японец). Тем не менее мы сможем распознать их как письменные знаки, даже если не сможем их прочесть. Это символы, которые не поддаются расшифровке, и все же, что особенно любопытно, — эта недоступность не является полной: иногда мы можем догадываться о значении или звучании иероглифа просто по его видимой форме, без необходимости в каком-либо коде. Они существуют в пространстве между символом и образом.

Между символическим и воображаемым в человеческой коммуникации обнаруживается множество форм письма, не сводимых ни к знаку, ни к образу. Это философское размышление о письме тесно связано с проблемой искусственного интеллекта. Больше не имеет смысла спрашивать, что обрабатывает ИИ — символы или образы. После появления технологии глубокого обучения различие между ними сводится к извлечению признаков, выполняемому нейронными сетями.

Европейские философы связывали специфику природы человека со способностью к коммуникации посредством символов. Я же считаю, что человек появляется именно там, где символическое и воображаемое неразличимы. Поэтому мое определение человека должно включать кого-то/что-то, что классифицируется как «животное» согласно традиционному европейскому определению. Вот почему я писал о животных баз данных. Вопрос об отаку — это вопрос о животных. Аналогичным образом, вопросы о китайских иероглифах или об искусственном интеллекте следует рассматривать как вопросы

о животных. Это не означает, что японские отаку, китайские иероглифы или искусственный интеллект находятся по ту сторону человеческого. Скорее, это означает, что размышления обо всем этом могут раздвинуть границы европейского понимания того, что такое человек.

Деррида критиковал европейскую философию за то, что ее пределом является фоноцентризм, означающий исключение письма. В 1970-х годах он выдвинул идею новой гуманитарной науки, которую он назвал «грамматологией». И хотя он потерпел неудачу в развитии грамматологии как науки, идея сама по себе была многообещающей, поскольку она подразумевала возможность нового анализа человека, выходящего за рамки разделения между символическим и воображаемым, то есть между людьми и животными. Я считаю, что именно такая философия нужна нам в XXI веке.

Юк Хуэй: Со времен Аристотеля человека определяли как политическое и социальное животное, обладающее способностью к логосу⁹, — это определение стало основополагающим как для философии, так и для политической мысли Нового времени — Гоббса, Руссо и других. В этой связи, если немного утрировать, можно сказать: вместо того чтобы утверждать, что *homo sapiens* превращается в *homo deus* — что предполагало бы поступательное развитие логоса, — вы утверждаете, что происходит возвращение к животному началу, к технологически оснащенному *homo animalis*. Какие последствия будет иметь такой сдвиг для философии, политики и для их будущего?

Хироки Адзума: Вы спрашиваете, какое политическое влияние может иметь моя философия? Это сложный вопрос.

Три года назад я опубликовал в Японии книгу под названием «Философия туристов»¹⁰, она уже переведена на корейский язык и сейчас переводится на китайский. В ней я обсуждаю политическую теорию Карла Шмитта, который печально известен тем, что строит свое определение политического на онтологическом различии между другом и врагом. Это очень простая теория, но она по-прежнему остается привлекательной для массового политического воображения и даже приобретает все большее влияние в современном мире. Я думаю, что

⁹ В классическом переводе С. А. Жебелева использовано выражение «одарен речью». Цит. по: Аристотель. Политика // Сочинения в 4-х т. Т. 4. — М.: Мысль, 1983. — С. 379. — *прим. редакции.*

¹⁰ Адзума Х. Философия туриста. — М.: Ad Marginem, 2025. — 400 с. — ISBN: 978-5-91103-824-3.

существует острая необходимость в создании нового понятия политического, которое могло бы преодолеть это различие. Это ключевой вопрос моей книги.

И этот вопрос тесно связан с проблемой письма, о которой я только что упомянул. Символы либо дешифруемы, либо нет, и они неизбежно делят своих адресатов на две группы: тех, кто может расшифровать символ, и тех, кто не может. Например, *hana* на японском означает «цветок». Люди, понимающие японский язык, могут его расшифровать, а те, кто его не понимает, не могут. В корейском языке это же сочетание звуков означает цифру «один». Люди, понимающие корейский язык, могут его расшифровать, но те, кто его не понимают, не могут. Либо можно расшифровать, либо нельзя — третьего не дано: либо японский, либо корейский. Эта пропозиция непосредственно вытекает из утверждения Соссюра о том, что звучание (образ) слова и его значение (символ) следует рассматривать отдельно, каждое в своей системе различий. Такое разделение может быть полезным с лингвистической точки зрения. Однако я считаю, что именно это разделение звука и смысла также служит не-онтологической (то есть социологической) основой для шмиттовского разделения между другом и врагом.

Как я говорил, в случае с китайскими иероглифами ситуация совершенно иная. Японцы и корейцы могут дешифровать одни и те же китайские иероглифы, но по-разному их прочтут. Более того, поскольку они исторически по-разному воспринимали китайскую культуру, они также могут использовать одни и те же китайские иероглифы с разными смысловыми оттенками. Японцы, корейцы и китайцы могут общаться, используя китайские иероглифы, но при этом между ними могут возникать определенные недопонимания. Иероглифы или письменность не могут быть замкнуты в единую систему различий, но могут связывать разные группы людей, однако их *трансдешифруемость* (*transdecipherability*) не гарантирует точность коммуникации.

Мне кажется, это может стать ключом к переосмыслению самого понятия гостеприимства. Многие философы обращаются к нему, чтобы подвергнуть критике шмиттовское понятие политического. Однако, как снова ясно дает понять Деррида, понятие гостеприимства очень трудно сформулировать философски. Для этого требуется опыт парадокса, который превосходит логос и выходит за рамки правовых норм. А значит, нам нужна новая теория коммуникации, которая преодолест разделения на друга и врага, на дешифруемое

и недешифруемое. Именно поэтому мы должны отказаться от определения человека, которое основано исключительно на символическом различии.

Символическое, или логос, неизбежно делит нас на друзей и врагов. Письмо, или использование животности, делает возможным нечто промежуточное (in-between). В «Философии туриста» в качестве примеров использования животности я рассматриваю понятие сострадания у Руссо, идеи Витгенштейна о семейном сходстве и теории солидарности Ричарда Рорти.

Вы упомянули *homo animalis*. Да, я нахожу надежду в *homo animalis*, а не в *homo deus*. В то время как *homo deus* может привести нас к сингулярности, окончательному завершению иудео-христианской эсхатологической мировой истории, *homo animals* утверждает множественность миров и историй и связывает их с изобретательными (imaginative) технологиями. Технология должна быть животной, а не божественной.

Библиография

1. Miki K. Complete Works. Vol. 18: Studies of Man in Pascal; Philosophical Anthropology; Philosophy of Technology. — Tokyo: Iwanami Shoten, 1968. — 596 p. — ISBN 4-00-091718-0.
2. Гибсон У. Нейромант. — М.: АСТ, 2000. — 317 с. — ISBN: 978-5-17-005135-9.
3. Azuma H. Otaku: Japan's Database Animals. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009. — 200 p. — ISBN: 978-0-8166-5352-2.
4. Allison A. Millennial Monsters: Japanese Toys and the Global Imagination. — Berkeley: University of California Press, 2006. — 356 p. — ISBN: 978-0-520-24565-5.
5. Tomlinson J., Larson R. Media Cultures: Toward a Concept of Transnational Media Culture // Inter-Asia Cultural Studies. — 2005. — Vol. 6 (2). — pp. 262–270. — DOI: 10.1080/14649370500098319.
6. Lamarre T. The Anime Machine: A Media Theory of Animation. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009. — 408 p. — ISBN: 978-0-8166-5155-9.
7. Azuma H. Ippan ishi 2.0: Russo, Furoido, Gūguru [General Will 2.0: Rousseau, Freud, Google]. Tokyo: Kōdansha, 2015. — 262 pp. — ISBN:

978-4-06-217398-8.

8. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. — СПб.: Наука, 2003. — 792 с. — ISBN: 978-5-02-026925-5.

9. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики: Мир, конечность, одиночество. — СПб.: Владимир Даль, 2013. — 512 с. — ISBN: 978-5-93615-129-3.

10. Аристотель. Политика // Сочинения в 4-х т. Т. 4. — М.: Мысль, 1983. — 830 с.

11. Адзума Х. Философия туриста. — М.: Ad Marginem, 2025. — 400 с. — ISBN: 978-5-91103-824-3.

Homo animalis, a Japanese Futurism: a Dialogue between Hiroki Azuma and Yuk Hui

Hiroki Azuma — PhD in Philosophy, Editor-in-Chief of Genron Publishing House. Tokyo, Japan. E-mail: info@genron.co.jp

Yuk Hui — PhD in Philosophy, Professor of Philosophy, Erasmus University Rotterdam. Rotterdam, Netherlands. E-mail: hui@esphil.eur.nl

ORCID: 0000-0002-3242-9819

Translated from English: Zhang En De — Master's Degree, Faculty of Philosophy, Saint Petersburg State University. 199034, Russian Federation, Universitetskaya nab., 7–9. E-mail: alyonazhang@gmail.com

Edited by: Mikhail Zhuravlev — PhD Candidate, Department of Ontology and Epistemology, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. 119991, Russian Federation, Moscow, Leninskie Gory, 1. E-mail: zj-mk@yandex.ru

Key words: Otaku culture, database animals, end of the human, Japanese philosophy, futurism, cyberpunk

In this dialogue, Hiroki Azuma discusses with Yuk Hui about the perception of technology in Japan after the defeat in the Second World War, from the Kyoto School to the postmodern critics, and the ambivalent conflicts between the modern and the tradition. The postmodern culture has a different signification in Japan than in the West as well as in other parts of Asia. Azuma documents the rise of the Otaku culture in Japan, and calls them “database animals,” a thesis that he formulated through his reading of Alexandre Kojève’s end of man and the absorption of the human subject into the technological world.

References

1. Miki K. Complete Works. Vol. 18: Studies of Man in Pascal; Philosophical Anthropology; Philosophy of Technology. — Tokyo: Iwanami Shoten, 1968. — 596 p. — ISBN 4-00-091718-0.

2. Gibson W. Neïromant [Neuromancer]. — Moscow: AST, 2000. — 317 p. — ISBN: 978-5-17-005135-9. (In Russian).
3. Azuma H. Otaku: Japan's Database Animals. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009. — 200 p. — ISBN: 978-0-8166-5352-2.
4. Allison A. Millennial Monsters: Japanese Toys and the Global Imagination. — Berkeley: University of California Press, 2006. — 356 p. — ISBN: 978-0-520-24565-5.
5. Tomlinson J., Larson R. Media Cultures: Toward a Concept of Transnational Media Culture // Inter-Asia Cultural Studies. — 2005. — Vol. 6 (2). — pp. 262–270. — DOI: 10.1080/14649370500098319.
6. Lamarre T. The Anime Machine: A Media Theory of Animation. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009. — 408 p. — ISBN: 978-0-8166-5155-9.
7. Azuma H. Ippan ishi 2.0: Russo, Furoido, Gūguru [General Will 2.0: Rousseau, Freud, Google]. Tokyo: Kōdansha, 2015. — 262 p. — ISBN: 978-4-06-217398-8.
8. Kojève A. Vvedenie v chtenie Gegelia [Introduction to the Reading of Hegel]. — St. Petersburg: Nauka, 2003. — 792 p. — ISBN: 978-5-02-026925-5. (In Russian).
9. Heidegger M. Osnovnye poniatii metafiziki: Mir, konechnost', odinochestvo [The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude]. — St. Petersburg: Vladimir Dal', 2013. — 512 p. — ISBN: 978-5-93615-129-3. (In Russian).
10. Aristotle. Politika [Politics] // Sochineniia v 4-kh t. T. 4 [Works in 4 vols. Vol. 4]. — Moscow: Mysl', 1983. — 830 p. (In Russian).
11. Azuma H. Filosofiiia turista [A Philosophy of the Tourist]. — Moscow: Ad Marginem, 2025. — 400 p. — ISBN: 978-5-91103-824-3. (In Russian).

Горы, воды и анархия

Денис Шалагинов — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра научно-исследовательских работ департамента научной деятельности РГГУ. 125047, Российская Федерация, г. Москва, Миусская пл., д. 6. E-mail: deterritorisation@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-0820-5583

Ключевые слова: рекурсивность, контингентность, космотехника, космос, искусство, эпистемологический плюрализм, онтологический анархизм, не-единое

Статья представляет собой развернутую рецензию на книгу Юка Хуэя «Искусство и космотехника» (2021). Рецензия открывается рассмотрением одного из основных аналитических решений и концептуальных нововведений в работе Хуэя: разделения рекурсивной логики на трагистскую и даосскую. Затем рецензент останавливается на ключевом для Хуэя концепте космотехники, под которой понимается слияние космического и морального порядка в технической деятельности, и указывает на то, как этот концепт уточняется в «Искусстве и космотехнике». Отталкиваясь от необходимости прояснить, что в данном контексте подразумевается под «космосом» и как этот космос связан с функцией искусства, рецензент проводит линию, по-своему дополняющую подход Хуэя: если Хуэй ставит акцент на рекурсивности (и единстве), то рецензент делает акцент на контингентности (и не-едином). Такая переакцентуация также ведет к сдвигу от утверждаемого Хуэем эпистемологического плюрализма к онтологическому анархизму. Указав на общую интенцию Хуэя и прояснив как функцию эстетического мышления, так и понимание космоса в космотехнике, рецензент проблематизирует аспект проекта Хуэя, состоящий в поиске универсального, и для этого обращается к индигенной космоэстетике.

Рекурсивность/2

В книге «Искусство и космотехника» (2021) гонконгский философ Юк Хуэй продолжает проводить линии, намеченные в предыдущих работах, прежде всего в «Рекурсивности и контингентности» (2019), где был представлен историко-критический обзор западной философии (от Лейбница до XX века) в свете двух понятий, вынесенных в заглавие. «Искусство и космотехника» расширяет этот обзор географически, перенося обсуждение рекурсивности в восточный контекст. Отсюда вытекает одно из ключевых аналитических решений (и концептуальных нововведений) в книге — разделение рекурсивной логики на трагистскую и даосскую, — поэтому разговор об «Искусстве и космотехнике» следует начать с краткого описания различий между ними.

Трагистская логика, как несложно догадаться, коренится в греческой трагедии, трактуемой в качестве основы философского и эстетического мышления Запада, и достигает расцвета в немецком идеализме (прежде всего у Шеллинга); даосская — отсылает к пейзажной живописи *шань-шуй* (буквально «горы-воды»), которая играет в китайском эстетическом мышлении роль, аналогичную греческой трагедии, то есть выступает его «ядром» — размышления об этом «ядре» и послужили Хуэю отправной точкой для работы над книгой. В самых общих чертах можно сказать, что в основе трагистской логики лежит противоречие между необходимостью и контингентностью, разрыв между судьбой и свободой, а трагический герой преодолевает это противоречие путем утверждения необходимости контингентности. Ярким примером может послужить контингентный исток техники в греческой мифологии. Техника возникает благодаря изначальной ошибке титана Эпиметея, который распределил умения среди всех живых существ, но забыл о человеке, и последующему проступку его брата Прометея, который украл огонь — символ техники и бунта — у олимпийских богов, дав его людям. Так «проступок [*fault*] стал нормой [*default*], необходимостью, или [...] *le default qu'il faut*, то есть становлением-необходимостью случайности»¹. Иначе говоря, в трагистской логике ошибки преобразуются в новые возможности, утверждаемые в качестве необходимости.

В свою очередь, даосская логика характеризуется тем, что Хуэй называет оппозиционной непрерывностью и единством. В отличие

¹ Хуэй Ю. Пост-Европа. — М.: Ad Marginem, 2025. — ISBN: 978-5-91103-823-6. — С. 53.

от трагедии, где противоречие преодолевается действием героя, в даосской мысли противоположности не примиряются, но, скорее, дополняют друг друга, а чередование противоположных-дополнительных элементов составляет динамику *Дао*. Эта логика прослеживается в самом названии *шань-шуй* (в котором как бы свернута аллагматическая пара структуры и операции²): «горы обнимают и структурируют, воды — обращаются и текут», то есть эти элементы, аналогичные *инь* и *ян* (где горы — *ян*, а воды — *инь*), представляют собой принципы индивидуации, которые не противостоят друг другу, а перекликаются, «пронизанные общим ритмическим пульсом»³. Хуэй анализирует это со-ответствие полюсов, обращаясь к понятию *сюань* («сокровенное») из первого параграфа «Да дэ цзина», которое он вслед за Моу Цзунсанем интерпретирует как соединение *ю* («есть») и *у* («нет») в кругообразном отношении, или рекурсивной петле, которая, по Моу, и есть «истинное воплощение *Дао*». Пожалуй, самым иллюстративным примером оппозиционной непрерывности и единства, приводимым на страницах «Искусства и космотехники», является экспликация метафоры моря и волн, которую Хуэй заимствует у Сюн Шили:

Волны не могут существовать, не будучи частью моря, а море [...] позволяет выразить себя в форме волн. Дело не в том, что море *включает* в себя волны, а в том, что море *делает возможным* множество вещей, в том числе волны, а волны, будучи одной из форм его выражения, участвуют в образовании моря. Эт[о] не формальная логика включения, а скорее логика времени, то есть движения, где время — это измерение рекурсии...⁴

Анализ рекурсивности в контексте азиатской мысли важен не только с точки зрения установления различий, но и в перспективе их уточнения. Именно так — как способ уточнения различий — Хуэй определяет философию в предисловии к русскому изданию «Искусства и космотехники» (то есть так понятая философия и сама является рекурсивной, поскольку возвращается к себе с целью самоконкретизации), и одно из главных уточнений, сделанных на

² См.: Симондон Ж. Индивид и его физико-биологический генезис. — М.: ИОИ, 2023. — ISBN: 978-5-7312-0916-8. — С. 448–462.

³ Жюльен Ф. Великий образ не имеет формы, или Через живопись — к не-объекту. — М.: Ad Marginem, 2014. — ISBN: 978-5-91103-184-8. — С. 181.

⁴ Хуэй Ю. Искусство и космотехника. — М.: АСТ, 2024. — ISBN: 978-5-17-152584-2. — С. 235.

страницах книги, напрямую связано с даосской логикой *сюань*, обсуждение которой позволяет внести дополнительную ясность в определение концепта, безусловно, играющего ключевую роль в проекте Хуэя, а именно концепта космотехники.

В «Вопросе о технике в Китае» (2016) космотехника «предварительно» определяется как слияние космического и морального порядка в технической деятельности; анализируя логику *сюань* в «Искусстве и космотехнике» (§ 14.3), Хуэй наконец-то проливает свет на (далеко не очевидный) характер этого «слияния», которое, как он объясняет, «не означает, что две вещи просто соединяются вместе или становятся неразличимыми, скорее они приходят в рекурсивное движение»⁵. Стало быть, космотехника подразумевает нечто вроде аутопоэтической концепции космоса, соотносящегося с моралью так же, как море с волнами в цитате выше: космос делает возможной мораль, а мораль, как выражение космоса, участвует в его (само)преобразовании посредством техники. Тем не менее вопрос о том, что именно здесь понимается под космосом (у которого, похоже, мало общего с межзвездным пространством), остается не до конца проясненным, а кроме того: какое отношение к этому космосу имеет искусство? Взяв этот вопрос за отправную точку, ниже я попытаюсь провести линию, которая на первый взгляд идет вразрез с подходом Хуэя, но на деле, скорее, дополняет его: если Хуэй ставит акцент на рекурсивности (и единстве), то я сделаю акцент на контингентности (и не-едином) — «тени» рекурсивности, без которой последняя рискует замкнуться, как в кибернетическом круге регулирования. Такая переакцентуация также чревата сдвигом от эпистемологического плюрализма к онтологическому анархизму.

Неподрасчетность «где»

Как писал Жиль Делёз, «никакая книга *против* чего бы то ни было ничего не значит; имеют значение только книги “за” что-то новое»⁶; и все-таки для того, чтобы уловить это «новое», целесообразно задаться вопросом о «против»: против чего выступает «Искусство

⁵ Там же. С. 236.

⁶ Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. Статьи. — СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 1999. — ISBN 5-89329-149-2. — С. 174. Этот принцип был поставлен под вопрос первой книгой дилогии «Капитализм и шизофрения».

и космотехника»? Ответом (безусловно, неполным) будет технологический детерминизм. Следуя по пути, проложенному Мартином Хайдеггером — в текстах после поворота в его мышлении в 1930-х годах, — Хуэй усматривает в технологическом детерминизме продукт западной метафизики и ее предельной реализации в современной технике, которая позволяет свести мир к существующему-в-наличии (*Bestand*). В этой перспективе такие понятия, как антропоцен, технологическая сингулярность или геоинженерия, по-разному обыгрывают инверсию, которую Хайдеггер проиллюстрировал на примере отношения реки и гидроэлектростанции: не гидроэлектростанция встроена в реку, а, наоборот, река в гидроэлектростанцию⁷. За этой «победой» над природой, однако, скрывается вытеснение альтернативных (космо)технических будущих:

Технологический детерминизм означает, прежде всего, отказ от мышления в пользу лишенной широты взгляда технократии, которая редуцирует способы понимания мира и взаимодействия с ним до частного понимания техники и ее будущего, в то время как та же самая техника обещает, что все станет возможным⁸.

Это «частное» понимание техники подпитывается аналогичным пониманием науки, которая, согласно хайдеггеровскому вердикту, не мыслит. Впрочем, Хуэй, склонный к даосской умеренности (в суждениях), конкретизирует это «не» как неспособность науки к собственно *эстетическому* мышлению, прославить «многообразие» которого и призвана комментируемая книга. Несмотря на исходный аналитический жест (разделение двух несовместимых рекурсивных логик), работа Хуэя движима синтетическим импульсом, который сам он представляет следующим образом: «размышлениями о *шань-шуй* мы пытаемся допустить возможность стать трагистским даосом или даосским трагистом»⁹. Такая возможность выводится из теории индивидуации Жильбера Симондона (другой, после Хайдеггера, ключевой фигуры для Хуэя); индивидуация предполагает наличие в системе несовместимостей, а их разрешение обуславливает переход к метастабильному состоянию. Одним из потенциальных воплощений

⁷ Хайдеггер М. *Время и бытие*. — М.: Республика, 1993. — ISBN: 5-250-01496-8. — С. 226–227.

⁸ Хуэй Ю. *Искусство и космотехника*. — М.: АСТ, 2024. — ISBN: 978-5-17-152584-2. — С. 110.

⁹ Там же. С. 346.

такого состояния как раз и выступает («трагистско-даосское» — или наоборот) *пост*ъевропейское мышление, к которому стремится Хуэй и которому посвящена его следующая книга «Пост-Европа» (2024). С некоторыми оговорками можно сказать, что в этом «пост-» осуществляется синтез двух видов синтеза: теория индивидуации соединяется со «слиянием», о котором шла речь выше¹⁰. И это же рекурсивно-синтетическое стремление к гармонизации вполне отчетливо прослеживается в подходе Хуэя к контрасту искусство/наука, который играет решающую роль в «Искусстве и космотехнике» и который, соответственно, необходимо рассмотреть.

Начнем с императива: «мы должны выйти за пределы чистой рациональности науки, поскольку она еще недостаточно рациональна»¹¹. Вопрос, разумеется, в том, куда именно выйти: о каком «запредельном» идет речь? Забегая вперед, ответим, что речь о космосе; а теперь попробуем понять, что под этим космосом подразумевается. В § 11 под названием «Искусство и космическое» Хуэй пишет о стремлении модернистских художников (Клее и Кандинского) изобразить другой космос, инаковость которого равнозначна несводимости такого космоса к механистическим представлениям о природе, общепринятым в XIX веке. Для постановки этих представлений под вопрос требуется двойное возвращение: науки — в искусство, а искусства — в жизнь. В этом Хуэй видит способ противостояния научному рационализму, который надо преобразовать, заставив «науку стать чужой для самой себя». Но «становление-чужой» науки отнюдь не означает отказа от научности — задача, скорее, заключается в объединении точных наук с интуицией. В то время как точность по своей сути геометрична, интуиция «обращает вспять тенденцию к геометризации интеллекта»¹², однако интуиция и интеллект должны не столько противостоять друг другу, сколько друг друга дополнять, и такое дополнение Хуэй мыслит по аналогии с фоном и фигурой. Эти термины он заимствует у Симондона и сопоставляет с хайдеггерианским словарем (фон соотносится с землей, а фигура

¹⁰ Одна из оговорок будет заключаться в том, что в теории индивидуации «нет результата синтеза, а есть только дополнительное синтетическое отношение» (Симондон Ж. Индивид и его физико-биологический генезис. — М.: ИОИ, 2023. — ISBN: 978-5-7312-0916-8. — С. 187); другая состоит в том, что в слиянии вещи связываются не путем объединения, а через резонанс (Хуэй Ю. Искусство и космотехника. — М.: АСТ, 2024. — ISBN: 978-5-17-152584-2. — С. 353–354).

¹¹ Там же. С. 270.

¹² Там же. С. 159.

— с миром), чтобы подойти к проблеме отрыва фигуры от фона, или становления фигуры собственным фоном:

Фигура — это фигура фона, а фон — это фон фигуры, но, когда фигура берет верх над фоном, случается вымещение, дисбаланс во взаимности, поскольку фигура становится бесфоновой. Современная техника, *Gestell* — это фигура без фона¹³.

А поскольку современная техника пребывает в отношениях взаимной обусловленности с современной наукой, реализуя механистическую, а впоследствии кибернетическую логику, в науке заложенную, отделение фигуры от фона — операция, конститутивная для научной рациональности, в перспективе которой мир сводится к составным элементам и петлям обратной связи. Если такая редукция ведет к вытеснению фона, то вопрос о том, как обеспечить условия для возвращения вытесненного, требует обращения к эстетике. Как я сказал выше, по Хуэю, интуиция и интеллект должны дополнять друг друга, как фон и фигура, которые, в свою очередь, соотносятся с эпистемологическими установками искусства и науки соответственно (искусство опирается на интуицию, наука — на интеллект). В § 12 Хуэй объясняет:

Наука основывается на доказательности и исходит из нее, а искусство исходит из безосновной основы и защищает свою открытость и неизмеримость. [...] Искусство как космотехника основано на эпистемологии нерационального, которое Хайдеггер иногда именуется Неизвестным, неподрасчетным или последним Богом. [...] ...Нерациональное [...] нельзя отождествить ни с рациональным, ни с иррациональным. Это третий термин, который находится *за пределами феноменальной истины*. [...] ...Нерациональная истина не может быть ни доказана с помощью геометрии, ни представлена числом или вероятностью. [...] Как же тогда возможна эпистемология неизвестного?¹⁴

Действительно, как? В свернутом виде ответ уже содержится в приведенной цитате: через искусство как космотехнику. Но для того, чтобы его развернуть, нужно сказать несколько слов о ряде концептуальных субститутов, используемых в этом отрывке: нерациональное, неизвестное, неподрасчетное, последний Бог — все эти синонимичные понятия в пределе отсылают к *космическому*, которое Хуэй, опираясь на идеи Моу Цзунсяня, осмысляет как сферу

¹³ Там же. С. 130–131.

¹⁴ Там же. С. 165, 164. Курсив мой — Д. Ш.

ноуменального. Именно к этой сфере и открывают доступ произведения искусства — своего рода порталы в космос, или, как пишет Хуэй, используя симондоновский термин, ключевые точки (*points-clés*)¹⁵. Но если произведение прокладывает путь в ноуменальное, то выходит, что искусство технически обуславливает интеллектуальное созерцание, или (обыгрывая пункт 6.45 «Логико-философского трактата»¹⁶) чувство мира как целого — отсюда и защита мистицизма на страницах «Искусства и космотехники»¹⁷. Однако это целое не является «ограниченным», или конечным. В «Вопросе о технике в Китае» Хуэй отмечал, что «китайская философия характеризуется фокусом на ноуменальной онтологии, о чем свидетельствует тенденция обращать опыт к бесконечному»¹⁸. В «Искусстве и космотехнике» он дополняет это наблюдение, утверждая, что художники *шань-шуй* — «прежде всего философы, поскольку они обучены не изображению того, что видят, а конструированию форм участия», где «участие» подразумевает растворение зрительской самости через резонанс (*ганьин*) с космосом, и в этом смысле пейзаж *шань-шуй* — «место встречи человеческого и космического»¹⁹. Но если встреча неизбежно происходит *зде*-то, а значит, по определению локальна, то можно ли сказать, что локален сам космос? Хуэй отвечает на этот вопрос утвердительно:

[Я] убежден, что «космос» означает не пространство за пределами атмосферы Земли, а, наоборот, локальность. Каждая культура имеет свою собственную космологию, которая является продуктом ее собственной географии и воображения людей, принадлежащих к ней. Космологии — это не сугубо научные теории о космосе, как, например, астрофизика, а нечто, встроенное в повседневную жизнь...²⁰

¹⁵ См.: Симондон Ж. Суть техничности / Ж. Симондон // Синий диван. – 2013. – № 18. – С. 106 и далее.

¹⁶ «Чувствование мира как ограниченного целого есть мистическое». Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. — М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2017. — ISBN: 978-5-88373-062-6. — С. 216.

¹⁷ «Если любое рассуждение о созерцании и неизвестном обвиняется в мистицизме, то мы готовы принять это обвинение, поскольку мистицизм может быть именно тем, чего требует наше время». Хуэй Ю. Искусство и космотехника. — М.: АСТ, 2024. — ISBN: 978-5-17-152584-2. — С. 260.

¹⁸ Хуэй Ю. Вопрос о технике в Китае. Эссе о космотехнике. — М.: Ad Marginem, 2023. — ISBN 978-5-91103-637-9. — С. 181.

¹⁹ Хуэй Ю. Искусство и космотехника. — М.: АСТ, 2024. — ISBN: 978-5-17-152584-2. — С. 253; подробнее о *ганьин* см. § 16 «Искусства и космотехники», а также § 2 «Вопроса о технике в Китае».

Пожалуй, в этой локализации космоса и заключается то «новое», которое стремится утвердить Хуэй, противостоя технологическому детерминизму. Впрочем, этот жест — вполне в духе времени и теорий, это время осмысляющих; например, Бруно Латура, который предлагает «где-то *приземлиться*», выяснив, «*как сориентироваться*»²¹. Хуэй решает ту же проблему ориентации, но подходит к ней через синтез хайдеггеровской *Erörterung*²² и разработанной Нисида Китаро логики *басё* («места»), связывая то и другое с эстетикой. В итоге ответом Хуэя на вопрос о том, как сориентироваться, оказывается космоэстетизис, чья локальность состоит в специфике слияния фигуры и фона. Как объясняет Хуэй, «интуитивное переживание *шань-шуй* обернуто местом», причем место здесь удваивается: это *и* произведение, открывающее «нерациональную истину» космоса, *и* культурно-исторический контекст, обуславливающий восприятие произведения²³. Такой космоэстетизис и есть предлагаемый в «Искусстве и космотехнике» способ рационализации неподражаемого, делающий слишком-онтическую технонауку «чужой для самой себя». Но, говоря о локальности космоса, следует учитывать важную оговорку: Китай — лишь *пример* локальности²⁴, и в *этой* локальности оппозиционное единство и непрерывность — залог устойчивости, или гармонии, реконцептуализируемой в качестве метастабильности. Вместе с тем Хуэй неоднократно отмечает, что философия движима поиском единства²⁵, и это верно как для Гегеля, так и для Моу

²⁰ Там же. С. 69.

²¹ Латур Б. Где приземлиться? Опыт политической ориентации. — СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2019. — ISBN: 978-5-94380-281-2. — С. 12.

²² *Erörterung* — понятие, по-русски передаваемое, как «толкование-оместование» и «разбор, размещение». Работая с английским переводом *Erörterung* как *orientation*, Хуэй обыгрывает корень *orient-* («восток») — как в концепте «дез-ориентация» (*dis-orientation*); подробнее см. § 19 в работе Хуэй Ю. Вопрос о технике в Китае. Эссе о космотехнике. — М.: Ad Marginem, 2023. — 320 с. — ISBN 978-5-91103-637-9.

²³ «Мы можем поставить следующий вопрос, касающийся *басё* и *шань-шуй*: способен ли иностранец, [...] стоя перед пейзажем *шань-шуй*, [...] пережить тот же опыт, что и образованный китаец? Такое возможно и зависит от эстетического воспитания зрителя» (Хуэй Ю. Искусство и космотехника. — М.: АСТ, 2024. — ISBN: 978-5-17-152584-2. — С. 334); и далее: «само творение тоже является *басё*, *полем смыслов*» (Там же. С. 335).

²⁴ Где «существует и множество других локальностей» (Там же. С. 94), что заставляет задаться вопросом: не предлагает ли Хуэй нечто вроде обобщающего («гармонизирующего») перевода китайской мысли?

²⁵ «Поиск единства есть, собственно говоря, *telos* философии» (Хуэй Ю. Вопрос о технике в Китае. Эссе о космотехнике. — М.: Ad Marginem, 2023. — ISBN 978-5-91103-637-9. — С. 47). «Задача разума — искать универсальное» (Хуэй Ю. Пост-Европа. — М.: Ad Marginem, 2025. — ISBN: 978-5-91103-823-6. — С. 134).

Цзунсаня, но нельзя не спросить: нет ли других примеров, которые ставят под вопрос ценность единства, подрывая идею ищущей его философии?

Дыры в едином

В эссе «Общество против государства» (1974) Пьер Кластр задается вопросом: «*в каких условиях возможно помыслить Единое как Благо?*»²⁶ Под «Единым» он подразумевает метафизический коррелят государства, и, прочитав «Искусство и космотехнику», мы можем с удивлением обнаружить, что Хуэй предложил даже не один, а два ответа на кластровский вопрос (допустив заодно возможность их слияния в постевропейском мышлении). Первый ответ — греческий («трагистский»), в котором герои представляют собой «фигуры, ведущие общество к формированию государственности», но (как пишет Хуэй, отсылая к Гегелю) после завершения этого процесса «в государстве нет больше места героям»²⁷. (Исходя из этого, мы бы сказали, что подлинная трагедия трагического героя заключается в том, что его действие всегда присваивается порядком.) Второй ответ — китайский, и он, конечно же, является «даосским», но с важной оговоркой. *Шань-шуй* возникает в эпоху династий Вэй — Цзинь (220–430), которую Хуэй называет «эпохой великого синтеза», и прежде всего синтеза даосизма и конфуцианства, в *примирении* которых на основе логики *сюань* мысль этой эпохи видела свою интеллектуальную миссию²⁸. Но если, как говорит Хуэй, после Вэй — Цзинь в китайской мысли почти невозможно отличить конфуцианство от даосизма, то следует допустить, что даосская логика не просто совместима с конфуцианским почитанием порядка, но и выступает условием примирения с этим порядком (то есть условием поддержания «гармонии» в Поднебесной). По большому счету Хуэй и сам грезит о «великом синтезе» — уже не даосизма и конфуцианства, а Востока и Запада. Взяв за основу «космический порядок, *парадигматическим* примером которого является китайская моральная космология»²⁹,

²⁶ Кластр П. Общество против государства // Стадис. — 2019. — № 1. — С. 54.

²⁷ Хуэй Ю. Искусство и космотехника. — М.: АСТ, 2024. — ISBN: 978-5-17-152584-2. — С. 39. См. также: «В Древней Греции город-государство основывал герой, поэтому стать государственным мыслителем — значит поддаться искушению такого героического поступка». Хуэй Ю. Пост-Европа. — М.: Ad Marginem, 2025. — ISBN: 978-5-91103-823-6. — С. 45.

²⁸ Хуэй Ю. Искусство и космотехника. — М.: АСТ, 2024. — ISBN: 978-5-17-152584-2. — С. 65, 186, 205, 218–219, 221–222.

он устремлен к тому, что можно (не без иронии) назвать Великой постъевропейской сферой сопроцветания, которая, разумеется, далека от национального государства, но в конечном счете остается воплощением все той же идеи единого как блага.

Оставив в стороне грезы о великом синтезе, вспомним о том, что Китай, как и Европа, — всего лишь примеры локальностей, поэтому, модифицировав вопрос Кластера, спросим: в каких локальностях возможно помыслить как благо *не-единое*? И как это выражается в (космо)эстетическом опыте? Я предложу один из возможных ответов, оттолкнувшись от недавней статьи Жюльена Паллотта³⁰, где вопрос о космоэстетике ставится в контексте амазонского народа яномами, представители которого понимают космос как *urihia* («лесную землю»). Эстетизис яномами глубинным образом связан с восприятием силы бесконечной множественности существ, населяющих и составляющих лес, который, таким образом, и сам оказывается множественностью — но, как объясняет Эдуарду Вивейруш де Кастру, множественность множественности рознь:

...множественность можно считать определенным типом плюральности — например, множественность культур, отсюда замечательное культурное разнообразие. Или же, напротив, рассматривать множественность *внутри* самой культуры, а культуру — *в качестве* множественности³¹.

Несмотря на оговорку о множестве локальностей внутри Китая, эпистемологический плюрализм Хуэя склоняется к первому типу множественности, тогда как индигенный космоэстетизис позволяет нащупать другую логику, в которой единство (культуры и/как космоса), похоже, не играет решающей роли. Следует отметить, что интерес к другой логике продиктован именно подходом Хуэя, кото-

²⁹ Przedpełski R. Cosmic Hunt, Copper Electroplating, Chaomic Transduction: Chaomotechnics of Molecular Collaboration in Matthew Barney's Redoubt Project (2016–21) // Text Matters. — 2023. — No. 13. — P. 237. Курсив мой — Д. Ш.

³⁰ Pallotta J. Indigenous cosmo-aesthetics and cosmopolitics: From the Yanomami case // Alienocene. — 2025. — Stratum 15. — [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://alienocene.com/2025/04/04/indigenous-cosmo-aesthetics-and-cosmopolitics-from-the-yanomami-case/>. (Дата обращения: 28.05.2025).

³¹ Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. — М.: Ad Marginem, 2017. — ISBN: 978-5-91103-379-8. — С. 41. Слова де Кастру перекликаются с различием Аннамари Мол между «многочисленным» и «множественным», где последний термин используется для обозначения того, что «больше, чем одно, и меньше, чем множество». Мол А. Множественное тело: онтология в медицинской практике. — Пермь: Hyle Press, 2017. — 254 с.

рый трактует эстетику не в качестве «низшей ступени познания», а переносит в область логики; а кроме того, этот поиск альтернативных космо-логик проводит намеченную самим Хуэем линию расхождения³². И, возможно, логика *urihi a* позволяет провести эту линию дальше, чем *шань-шуй*, ведь, как пишет Хилан Бенсусан, мысль об *urihi a* изначально дивергентна³³, а следовательно, ан-архична, где *an-arché* понимается как «бездна встречи с другим»³⁴. Смысл этой бездны — в контингентности, так как встреча неотделима от случайности и неопределенности. Но если в рекурсивной модели «контингентность ожидается в качестве необходимости»³⁵ (а значит, встречаемый другой в некотором роде нужен для того, чтобы вернуться к себе), то ан-архе-ология³⁶, которую развивает Бенсусан, комментируя мысль об *urihi a*, подталкивает к вопросу: как насчет неожиданного?

Этот вопрос обретает особое звучание в обсуждении Вивейрушем де Кастру «онтологического анархизма» — понятия, которое он заимствует у Хакима Бея, но переосмысляет на свой манер, соотнося с «эстетико-метафизической характеристикой мышления индейцев», которую де Кастру называет «некоторостью», подразумеваемая под последней «показательно малозначительную роль, которую в индигенной логике играет квантор всеобщности»³⁷. Приведя несколько примеров (в частности, отрывок из статьи Ирвинга Халлоуэлла, который, спросив у старика-оджибва об одушевленности камней, получил ответ: «не все камни живые, но некоторые живые»), де Кастру заключает:

³² Хуэй Ю. Искусство и космотехника. — М.: АСТ, 2024. — ISBN: 978-5-17-152584-2. — С. 17; «...мы должны стремиться к расхождению». Мечта о космотехнике. Беседа Юка Хуэй и Евгения Кучинова о технологических утопиях // EastEast. — 2020. — [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://easteast.world/posts/220> (Дата обращения: 28.05.2025).

³³ «[М]ысль о лесе, который яномами обозначают выражением *урихи а*, дивергентна, стереоскопична, полна призраков и отголосков. Лес — это перекрестья непроясненных видимостей». Бенсусан Х. Материализм, заблудившийся в лесах // Imnt. — 2021. — № 2. — [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: <http://imnt.space/portfolio/materialism-lost-in-the-woods/> (Дата обращения: 28.05.2025).

³⁴ Бенсусан Х. An-arché, Xeinos, urihi a: изначальный Другой в космополитическом лесу // Неприкосновенный запас. — 2022. — № 3 (143). — С. 137. Тогда как лес — место встречи, или, как говорит Бенсусан, микшируя Дави Копенаву с Квентином Мейясу, «*urihi a* предстает сценой Великого Внешнего».

³⁵ Хуэй Ю. Рекурсивность и контингентность. — М.: V-A-C press, 2020. — ISBN: 978-5-907183-12-4. — С. 29. Курсив мой — Д. Ш.

³⁶ То есть исследование безосновного. См: Bensusan H. Being up for Grabs: On Speculative Anarcheology. — London: Open Humanities, 2016. — ISBN 978-1-78542-029-0. — P. 67.

³⁷ Вивейруш де Кастру Э. О моделях и примерах: инженеры и бриколеры в антропоцене // Неприкосновенный запас. — 2022. — № 3 (143). — С. 85.

Не существует твердого правила (возможно, даже правила о том, что всегда есть исключение из правила), устанавливающего, что является тем или иным во веки веков в каждом конкретном случае: живым или неживым, человеком или нечеловеком и так далее. Решающий фактор — опыт... [...] А опыт учит нас, что мы не можем обобщать... [...] Для меня это признак онтологического анархизма — нет Всего, нет Единого, нет Целого. [...] Дело не в том, что Многое должно занять место Единого, просто нам следует приглядеться к не-единому, не-всему — к некоторым. *Онтологическая анархия — это напоминание о том, что всегда следует оставлять какую-то дверь открытой, хотя бы одну — ту, что становится дырой в Едином [the one that punctures the One].* [...] «Некоторость» есть форма распредсказывания мира³⁸.

Итак, войдя в эту дверь, мы возвращаемся к вопросу о противостоянии детерминизму: в «Искусстве и космотехнике» Хуэй сетует на то, что «научно-технический прогресс [...] привел к желанию сделать мир предсказуемым и очевидным»³⁹, но, возможно, чтобы этот мир распредсказать, стоит отвлечься от поиска универсального и приглядеться к дырам в едином (начав с Китая).

Библиография

1. Хуэй Ю. Пост-Европа. — М.: Ad Marginem, 2025. — 176 с. — ISBN: 978-5-91103-823-6.
2. Симондон Ж. Индивид и его физико-биологический генезис. — М.: ИОИ, 2023. — 483 с. — ISBN: 978-5-7312-0916-8.
3. Жюльен Ф. Великий образ не имеет формы, или Через живопись — к не-объекту. — М.: Ad Marginem, 2014. — 368 с. — ISBN: 978-5-91103-184-8.
4. Хуэй Ю. Искусство и космотехника. — М.: АСТ, 2024. — 384 с. — ISBN: 978-5-17-152584-2.
5. Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. Статьи. — СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 1999. — 190 с. — ISBN 5-89329-149-2.
6. Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Республика, 1993. — 447 с.

³⁸ Хуэй Ю. Искусство и космотехника. — М.: АСТ, 2024. — ISBN: 978-5-17-152584-2. — С. 26

³⁹ Хуэй Ю. Искусство и космотехника. — М.: АСТ, 2024. — ISBN: 978-5-17-152584-2. — С. 267.

— ISBN: 5-250-01496-8.

7. Симондон Ж. Суть техничности // Синий диван. — 2013. — № 18. — С. 93–114.

8. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. — М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2017. — 288 с. — ISBN: 978-5-88373-062-6.

9. Хуэй Ю. Вопрос о технике в Китае. Эссе о космотехнике. — М.: Ad Marginem, 2023. — 320 с. — ISBN 978-5-91103-637-9.

10. Латур Б. Где приземлиться? Опыт политической ориентации. — СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2019. — 202 с. — ISBN: 978-5-94380-281-2.

11. Кластр П. Общество против государства // Стадис. — 2019. — № 1. — С. 38–54.

12. Przedpełski R. Cosmic Hunt, Copper Electroplating, Chaosmic Transduction: Chaosmotechnics of Molecular Collaboration in Matthew Barney's Redoubt Project (2016–21) // Text Matters. — 2023. — No. 13. — pp. 231–256.

13. Pallotta J. Indigenous cosmo-aesthetics and cosmopolitics: From the Yanomami case // Alienocene. — 2025. — Stratum 15. — [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://alienocene.com/2025/04/04/indigenous-cosmo-aesthetics-and-cosmopolitics-from-the-yanomami-case/> (Дата обращения: 28.05.2025).

14. Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. — М.: Ad Marginem, 2017. — 200 с. — ISBN: 978-5-91103-379-8.

15. Мол А. Множественное тело: онтология в медицинской практике. — Пермь: Hyle Press, 2017. — 254 с. — ISBN: 978-5-9906611-7-2.

16. Мечта о космотехнике. Беседа Юка Хуэя и Евгения Кучинова о технологических утопиях // EastEast. — 2020. — [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://easteast.world/posts/220> (Дата обращения: 28.05.2025).

17. Бенсусан Х. Материализм, заблудившийся в лесах // Imnt. — 2021. — № 2. — [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: <http://imnt.space/portfolio/materialism-lost-in-the-woods/> (Дата обращения: 28.05.2025).

18. Бенсусан Х. An-arché, Xeinós, uríhi a: изначальный Другой в космополитическом лесу // Неприкосновенный запас. — 2022. — № 3 (143). — С. 117–138.

19. Хуэй Ю. Рекурсивность и контингентность. — М.: V-A-C press, 2020. — 400 с. — ISBN: 978-5-907183-12-4.

20. Bensusan H. Being up for Grabs: On Speculative Anarcheology. — London: Open Humanities, 2016. — 238 p. — ISBN 978-1-78542-029-0.

21. Вивейруш де Кастру Э. О моделях и примерах: инженеры и бри-
колеры в антропоцене // Неприкосновенный запас. — 2022. — № 3
(143). — С. 59–87.

Mountain, Water and Anarchy

Denis Shalaginov — PhD, senior research fellow of the Center for scientific research work of the department of scientific activity of RSUH. 125047, Russian Federation, Moscow, Miusskaya Square, bld. 6. E-mail: deterritorisation@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-0820-5583

Keywords: recursivity, contingency, cosmotechnics, cosmos, art, epistemological pluralism, ontological anarchism, not-one

The article is a detailed review of Yuk Hui's book «Art and Cosmotechnics» (2021). The review opens with a consideration of one of the major analytical decisions and conceptual innovations in Hui's work: the division of recursive logic into tragic and Daoist one. The reviewer then focuses on Hui's key concept of cosmotechnics, understood as the unification of the cosmic and moral order in technical activity, and points out how this concept is specified in «Art and Cosmotechnics». Reflecting on the need to clarify what is meant by «cosmos» in this context and how this cosmos relates to the function of art, the reviewer draws a line that in its own way supplements Hui's approach: whereas Hui emphasizes recursivity (and unity), the reviewer emphasizes contingency (and not-one). This reaccentuation also leads to a shift from Hui's claimed epistemological pluralism to ontological anarchism. After pointing to Hui's general intension and clarifying both the function of aesthetic thinking and the understanding of the cosmos in the conception of cosmotechnics, the reviewer problematizes the aspect of Hui's project consisting in the search for the universal, and for this purpose turns to an indigenous cosmo-aesthetics.

References

1. Hui Y. Post-Evropa [Post-Europe]. — Moscow: Ad Marginem, 2025. — 176 p. — ISBN: 978-5-91103-823-6. (In Russian).
2. Simondon G. Individ i ego fiziko-biologicheskij genezis [The individual and its physical and biological genesis]. — Moscow: IOI, 2023. — 483 p. — ISBN: 978-5-7312-0916-8. (In Russian).

3. Jullien F. Velikij obraz ne imeet formy, ili Cherez zhivopis' — k neob'ektu [The Great Image Has No Form, or On the Nonobject through Painting]. — Moscow: Ad Marginem, 2014. — 368 p. — ISBN: 978-5-91103-184-8. (In Russian).

4. Hui Y. Iskusstvo i kosmotekhnika [Art and cosmotekhnics]. — Moscow: AST, 2024. — 384 p. — ISBN: 978-5-17-152584-2. (In Russian).

5. Deleuze G. Marsel' Prust i znaki. Stat'i [Marcel Proust and signs. Articles]. — Saint Petersburg: Laboratoriya metafizicheskikh issledovanij filosofskogo fakul'teta SPbGU; Aletejya, 1999. — 190 p. — ISBN 5-89329-149-2. (In Russian).

6. Heidegger M. Vremya i bytie [Time and being]. — Moscow: Respublika, 1993. — 447 p. — ISBN: 5-250-01496-8. (In Russian).

7. Simondon G. Sut' tekhnichnosti [The essence of technicity] // Sinij divan. — 2013. — No. 18. — pp. 93–114. (In Russian).

8. Wittgenstein L. Logiko-filosofskij traktat [Tractatus Logico-Philosophicus] / L. Wittgenstein. — Moscow: Kanon + ROOI «Reabilitaciya», 2017. — 288 p. — ISBN: 978-5-88373-062-6. (In Russian).

9. Hui Y. Vopros o tekhnike v Kitae. Esse o kosmotekhnike [The question concerning technology in China: an essay in cosmotekhnics]. — Moscow: Ad Marginem, 2023. — 320 p. — ISBN: 978-5-91103-637-9. (In Russian).

10. Latour B. Gde prizemlit'sya? Opyt politicheskoy orientacii [Where to land? The experience of political orientation]. — SPb.: Izdatel'stvo Evropejskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 2019. — 202 p. — ISBN 978-5-94380-281-2.

11. Clastres P. Obshchestvo protiv gosudarstva [Society against the state] // Stadis. — 2019. — No. 1. — pp. 38–54. (In Russian).

12. Przedpełski R. Cosmic Hunt, Copper Electroplating, Chaomic Transduction: Chaosmotekhnics of Molecular Collaboration in Matthew Barney's Redoubt Project (2016–21) // Text Matters. — 2023. — No. 13. — pp. 231–256.

13. Pallotta J. Indigenous cosmo-aesthetics and cosmopolitics: From the Yanomami case // Alienocene. — 2025. — Stratum 15. — [Web resource]. — Available at: <https://alienocene.com/2025/04/04/indigenous-cosmo-aesthetics-and-cosmopolitics-from-the-yanomami-case/>. (Accessed: 28.05.2025).

14. Viveiros de Castro E. Kannibal'skie metafiziki. Rubezhi poststruktornoj antropologii [Cannibal metaphysics. Lines of a post-structural anthropology]. — Moscow: Ad Marginem, 2017. — 200 p. —

ISBN: 978-5-91103-379-8. (In Russian).

15. Mol A. Mnozhestvennoe telo: ontologiya v medicinskoj praktike [Body multiple: ontology in medical practice]. — Perm: Hyle Press, 2017. — 254 p. — ISBN: 978-5-9906611-7-2. (In Russian).

16. Mechta o kosmotekhnike. Beseda Yuka Hueya i Evgeniya Kuchinova o tekhnologicheskikh utopiyah [The Dream of Cosmotechnics. Yuk Hui and Eugene Kuchinov discuss technological utopias] // EastEast. — 2020. — [Web resource]. — Available at: <https://easteast.world/posts/220>. (Accessed: 28.05.2025). (In Russian).

17. Bensusan H. Materializm, zabludivshijsya v lesah [Materialism lost in the woods] // Imnt. — 2021. — No. 2 — [Web resource]. — Available at: <http://imnt.space/portfolio/materialism-lost-in-the-woods/>. (Accessed: 28.05.2025). (In Russian).

18. Bensusan H. An-arché, Xeinos, urihi a: iznachal'nyj Drugoj v kosmopoliticheskom lesu [An-arché, Xeinos, urihi a: The Primordial Other in a Cosmopolitical Forest] // Neprikosnovennyj zapas. — 2022. — No. 3 (143). — pp. 117–138. (In Russian).

19. Hui Y. Rekursivnost' i kontingentnost' [Recursivity and contingency]. — Moscow: V-A-C press, 2020. — 400 p. — ISBN: 978-5-907183-12-4. (In Russian).

20. Bensusan H. Being up for Grabs: On Speculative Anarcheology. — London: Open Humanities, 2016. — 238 p. — ISBN 978-1-78542-029-0.

21. Viveiros de Castro E. O modelyah i primerah: inzhenery i brikolery v antropocene [On Models and Examples: Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene] // Neprikosnovennyj zapas. — 2022. — No. 3 (143). — pp. 59–87. (In Russian).

Подписано в печать 30.06.2025

Тираж 300 экз.

Типография «Наука»

Москва, Шубинский переулок, д. 6