

ISSN 2782-3660
eISSN 2782-3679

VERSUS

Том 1 #1 2021



Михаил Ямпольский
Эммануэль Фай
Валерий Анашвили
Владимир Миронов
Ричард Волин
Татьяна Вайзер
Аксель Хоннет
Николас Мирзоев
Мара Полговски Эзкурра
Наталья Лебедева
Александра Курленкова
Александр Бикбов
Марк-Оливье Падис

VERSUS

TOM 1 №1 2021

VERSUS

Издается с 2021 года, выходит 6 раз в год

ISSN 2782-3660, eISSN 2782-3679

Учредители — Илья Калинин, Данила Расков

Издатель — Фонд «Институт экономической политики имени Е. Т. Гайдара»

Том 1 № 1 2021

Главный редактор *Илья Калинин*

Шеф-редактор *Валерий Анашвили*

Заместители главного редактора *Данила Расков, Артем Смирнов*

Редакторы *Илья Мавринский, Илья Утехин*

Заведующий редакцией *Яков Охонько*

Ответственный секретарь *Анна Лаврик*

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Елена Гапова (Каламазу, США), *Артемий Магун* (Санкт-Петербург, Россия), *Кевин Платт* (Филадельфия, США), *Нина Савченкова* (Санкт-Петербург, Россия), *Ирина Сироткина* (Москва, Россия), *Михаил Соколов* (Санкт-Петербург, Россия), *Николай Ссорин-Чайков* (Санкт-Петербург, Россия), *Анна Темкина* (Санкт-Петербург, Россия), *Альмира Усманова* (Вильнюс, Литва), *Игорь Чубаров* (Тюмень, Россия), *Кети Чухров* (Москва, Россия)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Владимир Автономов (Москва, Россия), *Борис Гройс* (Нью-Йорк, США), *Сергей Дробышевский* (Москва, Россия), *Елена Здравомыслова* (Санкт-Петербург, Россия), *Виктор Мазин* (Санкт-Петербург, Россия), *Михаил Маяцкий* (Лозанна, Швейцария), *Виктор Мизиано* (Москва, Россия), *Юлия Синеокая* (Москва, Россия), *Игорь Смирнов* (Москва, Россия), *Александр Степанов* (Санкт-Петербург, Россия), *Сергей Ушакин* (Принстон, США), *Олег Хархордин* (Санкт-Петербург, Россия), *Михаил Ямпольский* (Нью-Йорк, США)

Выпускающий редактор *Елена Попова*; дизайн и верстка *Сергей Зиновьев*; обложка *Владимир Вертинский*; корректор *Ольга Черкасова*

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-81050 от 30.04.2021
Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора
Тираж 600 экз.

E-mail редакции: versusjournal@gmail.com

Facebook: www.facebook.com/versusjournal

125993, Россия, Москва, Газетный пер., д. 3-5, стр. 1

© Фонд «Институт экономической политики имени Е. Т. Гайдара», 2021
www.iep.ru



Содержание

От редакции. Versus, или Ability to do many things well	6
Михаил Ямпольский. Человек и Другой. Дистанция	10

ТЕМНЫЙ ХАЙДЕГГЕР

Эммануэль Фай. Трудовые лагеря, здоровье народа и «суровое племя» в докладах и речах 1933–1934 годов	59
Валерий Анашвили, Владимир Миронов. Философы у трона: а только ли Хайдеггер?	100
Ричард Волин. Об антисемитизме Хайдеггера: дело Петера Травны	122

ПРОЗРАЧНАЯ ДЕМОКРАТИЯ

Татьяна Вайзер. Прозрачная демократия? Феноменология (не)видимого в публичной сфере	158
Аксель Хоннет. Невидимость: об эпистемологии признания	194
Николаас Мирзоев. Право на взгляд	214
Мара Полговски Экурра. Стела света в Мехико: прозрачность, затемнение и разделение видимого в современном мексиканском паблик-арте	253
Наталья Лебедева. Феноменология и социология чужого: как связаны чуждость города и отчуждение людей внутри города	290
Александра Курленкова. Доступность публичной сферы и повестка публичных интернет-площадок, посвященных вопросам незрячих людей	307

ДИАЛОГИ

Александр Бикбов, Марк-Оливье Падис. Материя и дух <i>Esprit</i> : модель интеллектуального журнала	333
-----------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

VERSUS

Published since 2021, frequency — six issues per year

ISSN 2782-3660, eISSN 2782-3679

Vol. 1 #1 2021

Establishers — Ilya Kalinin, Danila Raskov

Editor-in-chief *Ilya Kalinin*

Managing editor *Valery Anashvili*

Deputy editors-in-chief *Danila Raskov, Artem Smirnov*

Editors *Ilya Mavrinsky, Ilya Utekhin*

Head of editorial staff *Yakov Okhonko*

Executive secretary *Anna Lavrik*

EDITORIAL COUNCIL

Igor Chubarov (Tyumen, Russia), *Keti Chukhrov* (Moscow, Russia),
Elena Gapova (Kalamazoo, USA), *Artemy Magun* (St. Petersburg, Russia),
Almira Ousmanova (Vilnius, Lithuania), *Kevin Platt* (Philadelphia, USA),
Nina Savchenkova (St. Petersburg, Russia), *Irina Sirotkina* (Moscow,
Russia), *Mikhail Sokolov* (St. Petersburg, Russia), *Nikolai Ssorin-Chaikov*
(St. Petersburg, Russia), *Anna Temkina* (St. Petersburg, Russia)

EDITORIAL BOARD

Vladimir Avtonomov (Moscow, Russia), *Sergey Drobyshevsky* (Moscow,
Russia), *Boris Groys* (New York, USA), *Mikhail Iampolski* (New York, USA),
Oleg Kharkhordin (St. Petersburg, Russia), *Victor Mazin* (St. Petersburg,
Russia), *Michail Maiatsky* (Lausanne, Switzerland), *Viktor Misiano*
(Moscow, Russia), *Serguei Oushakine* (Princeton, USA), *Julia Sineokaya*
(Moscow, Russia), *Igor Smirnov* (Moscow, Russia), *Alexander Stepanov*
(St. Petersburg, Russia), *Elena Zdravomyslova* (St. Petersburg, Russia)

Executive editor *Elena Popova*, design and layout *Sergey Zinoviev*,
cover *Vladimir Vertinskiy*, proofreader *Olga Cherkasova*

E-mail: versusjournal@gmail.com

Facebook: www.facebook.com/versusjournal

Certificate of registration III № ФC77-81050 от 30.04.2021

All published materials passed review and expert selection procedure

© Gaidar Institute Press, 2021 (www.iep.ru)

Print run 600 copies

Contents

Versus, or The ability to do many things well	6
<i>Mikhail Iampolski</i> . A Man and the Other. Distance	10

DARK HEIDEGGER

<i>Emmanuel Faye</i> . Labor Camps, Human Well-Being and “Severe Tribe” in Proclamations and Speeches of 1933–1934	59
<i>Valery Anashvili, Vladimir Mironov</i> . Philosophers at the Throne: Is It Only Heidegger?	100
<i>Richard Wolin</i> . On Heidegger’s Anti-Semitism: The Peter Trawny Affair	122

TRANSPARENT DEMOCRACY

<i>Tatiana Weiser</i> . Transparent Democracy? Phenomenology of the (In)Visible in the Public Sphere	158
<i>Axel Honneth</i> . Invisibility: On the Epistemology of Recognition	194
<i>Nicholas Mirzoeff</i> . The Right to Look	214
<i>Mara Polgovsky Ezcurra</i> . Stele of Light in Mexico City: Transparency, Blacking-Out and Separation of the Visible in Modern Mexican Public Art	253
<i>Natalia Lebedeva</i> . Phenomenology and Sociology of the Alien: How the Alienation of the City and the Alienation of People Within the City Are Related	290
<i>Aleksandra Kurlenkova</i> . Accessibility of the Public Sphere and the Agenda of Public Internet Sites Dedicated to the Issues of Blind People	307

DIALOGUES

<i>Alexander Bikbov, Marc-Olivier Padis</i> . Matter and Spirit of <i>Esprit</i> : A Model for an Intellectual Magazine	333
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Versus, или Ability to do many things well

От редакции

ХОТЯ со времен, когда единственной формой существования научного журнала была принадлежность к определенной академической или университетской институции, прошло уже три десятилетия, территория независимой социогуманитарной периодики по-прежнему остается довольно просторной, относительно малонаселенной и не слишком изъезженной. Стремление прочертить сквозь нее еще одну борозду (лат. *versus*) в таких условиях кажется скорее насущным, нежели избыточным. Количество журналов на условную единицу площади русскоязычного интеллектуального сообщества таково, что заставляет говорить не столько о конкуренции, сколько о продолжающемся формировании самого рынка, — практик производства и потребления, соответствующих потребностям отдельных групп, отличающихся друг от друга даже не по дисциплинарной принадлежности, а по тем или иным представлениям о задачах, стоящих перед современным социо-гуманитарным знанием, его формах и механизмах функционирования. Иными словами, для того, чтобы внутри данного поля возникла конкуренция, его необходимо сперва структурировать. Появление нового междисциплинарного журнала, интересы которого связаны с социальными и гуманитарными науками, философией и рефлексией об искусстве, воспринимается его создателями как еще один шаг в этом направлении.

У латинского слова *versus* множество значений. И каждое из них можно запрячь в такое средство передвижения, как журнал. Тем более журнал, видящий своей целью проблематизацию границ между различными дисциплинами, равно как и между исследованием и образованием, знанием и воспроизводством условий его производства. Наиболее

распространенным значением, узнаваемым на всех этажах культурного потребления, является указание на соперничество, агон, противостояние (*versus* или сокращенно, *vs* — против). Гнойный *vs* Охххуmiron (2017 год, поединок рэперов, ставший вершиной успеха интернет-шоу *Versus Battle*), Хабиб *vs* Макгрегор (2018 год, смешанные единоборства), Пушкин *vs* Дантес (1837-й, дуэль поэта и повесы), Достоевский *vs* Толстой (спор, разделяющий старшеклассников на два лагеря), Левый фронт искусств *vs* Российская ассоциация пролетарских писателей (организации, определявшие напряжение культурной революции 1920-х), *cultural studies vs* культурология (уходящая корнями в движение новых левых англо-американская интеллектуальная традиция и ее консервативный отечественный аналог), аналоговый *vs* цифровой сигналы (обращенные к ценителям «атмосферы» и ревнителям прогресса), ламповые *vs* транзисторные усилители (вокруг которых выстраиваются партии меломанов и фанатов звукотехники), «Зенит» *vs* «Спартак» (старая история, которую можно иронично обыграть, обратив внимание на географическое распределение сотрудников редакции нашего журнала). Список открыт как жизнь человеческого сознания, склонного членить мир по образцу собственного носителя — человеческого тела, организованного одновременно зеркально и асимметрично.

Однако «против» — не единственный смысл этого слова и уж точно не главный лозунг журнала. Значение слова *versus*, сконденсированная в нем энергия противостояния, — точно так же, как мотивация его выбора в качестве имени журнала, — раскрываются при подключении к смысловой сети, в основе которой лежит пространственная семантика, реализующаяся в предложениях, существительных и глаголах: «по направлению к...», «в сопоставлении с...», «ряд», «линия», уже упоминавшаяся «борозда»; в свою очередь, латинский глагол *vertere* означал «поворачивать/ся», «разворачивать/ся», «обращать/ся». Таким образом, речь идет не об упорстве конфронтации, достойном лучшего применения, но об акцентированном стремлении к структуризации и картографированию, — к логосу, направленному на описание различных ландшафтов, встречающихся ему на пути.

Тому же принципу следуют и более отвлеченные значения этого слова, продвинувшиеся из сферы ориентации в пространстве в сферу овладения телом, языком и знанием. *Versus* — это танцевальная фигура, поворот, зачинающий новую серию движений (этимологически через глагол *ver-*

tere это значение связано с фр. *tour* и англ. *turn*). Не часто встречающееся словоупотребление, но при этом выводящее на столь характерный для современного знания способ позиционирования: лингвистический поворот, визуальный поворот, пространственный поворот, прагматический поворот, etc. Центральное место этого слова в искусстве стихосложения (версификации) и вовсе не требует доказательств: *versus*—это не только борозда, пропаханная по целине, но и стихотворная строка, нанесенная на чистый лист бумаги. Церковнославянские *вириши* и модернистский *верлибр* (фр. *vers libre*, свободный стих) восходят к латинскому *versus*. Наконец, еще одна цепочка значений, которую можно обнаружить в средневековой латыни (*versionem*, *versio*),— обращение, переложение, перевод (пример из старого французского словаря: «La Vulgate, version latine de la Bible»).

Так от бросающегося в глаза вызова («Против!») мы переходим к тому значительно более широкому смысловому горизонту, с которым соотносим наши журнальные задачи: проведение и пересечение различного рода *линий* и *рядов*; *сопоставление* с тем, что уже было, и *поворот* к тому, чего еще нет; описание правил, регулярностей, повторов (*версификация*) и внимание к единичному, освобождающему от рутинизированных ожиданий (*верлибр*); *курс* на новое знание и *перевод* авторитетных традиций, их предъявление в незнакомой *версии*. Надежду на успех в достижении всех этих целей дает еще одно производное от латинского *versus*—английское понятие *versatility*, которое сейчас переводят как изменчивость и разносторонность, а в одном из английских словарей конца XVIII века определяли как «ability to do many things well».

В конце прошлого века влиятельный американский социальный философ и специалист в области управления Гарри Брюер (Garry Brewer) сделал наблюдение, которое за последние десятилетия успело превратиться в поговорку, распространенную внутри академического сообщества: «The world has problems, universities have departments». Журнал избавлен от этой нужды и организован не вокруг факультетов, а вокруг проблем, которые заботят мир. Это не факультет, а скорее—спор факультетов, площадка для дискуссии между представителями различных дисциплин и предметных областей.

Помимо этого, необходимо отметить еще один момент, принципиально важный для нашего журнала. Утверждение междисциплинарности как основы того или иного проекта

давно стало обязательной частью академических ритуалов и общим местом, встроенным в риторику научной коммуникации (отсюда и ощущение стертости приема, запускающее подбор новых конкурентных преимуществ, обнаруживаемых в различных производных: мульти-, кросс-, трансли или постдисциплинарность). В нашем случае решение проблемы связано с обращением к модели либерального образования, которая по-своему решает вопрос междисциплинарности, наделяя его прагматикой воспитания свободного и критически мыслящего гражданина. Речь идет о традиции, уходящей к классической Греции с характерной для нее идеей свободного, самоценного и неутилитарного образования. Дальнейшие вехи ее развития можно обнаружить в средневековом университете, построенном вокруг обучения «свободным искусствам» (*Artes Liberales*); в уставе Вильгельма фон Гумбольдта, рассматривающем исследование и обучение как неотделимые друг от друга траектории университетской жизни, пронизанной совместным поиском истины, в который вовлечены профессора и студенты; в американских *liberal arts colleges*, во второй половине XIX века покрывших большую часть страны и ставших хребтом нации. Эта модель образования, — основанная на взаимной и потому свободной заинтересованности обеих сторон; дисциплинарной широте, позволяющей компенсировать недостатки узкой специализации; на том, что можно назвать «коммуникативным демократизмом», вовлекающим в разговор любого желающего, независимо от уровня и специфики его профессиональной подготовки, — выступает важной точкой сборки для нашего понимания того, как нужно делать журнал.

В работе редакции принимают участие философы, экономисты, филологи, антропологи, историки культуры (коллеги, согласившиеся войти в редакционный совет и коллегию, еще больше расширяют этот список), не одно десятилетие вовлеченные в университетское преподавание и выпуск интеллектуальной периодики. Что делает надежду на успех нового начинания не столь безнадежной и безответственной. С этой надеждой мы и начинаем.

Илья Калинин

Человек и Другой. Дистанция

Михаил Ямпольский

VERSUS

Михаил Ямпольский. Колледж искусств и наук (CAS), Нью-Йоркский университет (NYU), Нью-Йорк, США, mi1@nyu.edu.

Антропология в современном ее понимании изобретена Кантом в его докритический период. Однако сама кантовская «Антропология с прагматической точки зрения» была издана уже в самом конце жизни философа. Мишель Фуко показал возможность интерпретации этого труда как синтеза трансцендентализма и эмпирии, которая искажает всеобщие принципы трансцендентального разума или права. Именно такое искажение универсального в реальности человека, по Канту, позволяет существовать страсти, счастьем и свободе. Это разделение эмпирического и трансцендентального в человеке привело к его удвоению, появлению субъекта Я наряду с объектом Я, которые Кант считал *аналогонами*. Отсюда идет европейская традиция вводить в состав человека Другого, в котором Я отражается как в *alter ego*. Это удвоение вводит в человека дистанцию, которая в дальнейшем постоянно возрастает. Антропология Канта превращается в этнографию, в которой вместо зеркального *alter ego* (Другого) появляется Чужой — представитель иных культур. Появление фигуры Чужого как будто позволяет выйти за рамки удвоений и аналогов и ведет к тому, что Мерло-Понти называл «побочным универсализмом». Отношения удвоения уступают место отношениям различия, инаковости, предполагающим еще большее возрастание дистанции по отношению к той фигуре Чужого, которая формирует идею европейской идентичности. Клиффорд Гирц увидел это соскальзывание в инаковость в переводе дискурса (устного) в текст (письменный), а Пол Рабиноу предложил искать решение этому соскальзыванию в антропологической полифонии. Становление чужести и инаковости сопровождалось идеей дистанцирования чужих культур во времени. Но все эти подходы и идеи стали возможными только в рамках глобализации сознания и установления принципов общего времени и пространства. Парадокс антропологического дистанцирования, затронувший большинство локальных и неевропейских культур, оказывается продуктом расширения поля связей и отношений, составляющих новую сложность фрагментированной всеобщности.

Ключевые слова: Мишель Фуко; Иммануил Кант; философская антропология; другой; чужой.

Текст представляет собой фрагмент новой и еще не завершенной книги Михаила Ямпольского «Формы реальности. Очерки теоретической антропологии».

1. Философия антропологии.

Кант и Фуко

В 1798 году Иммануил Кант опубликовал последнюю свою прижизненную книгу «Антропология с прагматической точки зрения». Книга была опубликована вскоре после официальной отставки Канта с профессорской должности в Кенигсбергском университете. Книга была компендиумом знаменитого кантовского курса лекций, который он читал в университете 24 раза, начиная с 1772/1773 года. *Neues deutsches Merkur* за 1797 год, анонсируя готовящуюся публикацию книги, писал:

В этом году Кант публикует свою «Антропологию». Он держал ее под спудом потому, что из всех его курсов, антропология была наиболее популярным. Теперь, когда он перестал преподавать, он не должен испытывать никаких угрызений, делая этот текст общедоступным¹.

В силу ее необычной истории, эта книга занимает в корпусе кантовских текстов особенное место. С одной стороны, она как будто принадлежит докритическому периоду, предшествующему знаменитому коперниковскому повороту в сторону критической трансцендентальной философии, сформулированной в трех знаменитых «Критиках», с которых в каком-то смысле начинается *современная* западная философия. При этом книга была опубликована уже после завершения героического периода построения кантовской системы и поэтому формально оказывается как бы финальным аккордом всего его творчества.

Крупнейший знаток Канта и, в частности, его докритического периода Джон Заммито без всяких колебаний называет антропологию трудом, не просто завершающим ранний период, но содержащим весь тот комплекс идей, отказываясь от которых Кант решительно повернулся в сторону метафизики. С его точки зрения, ранний Кант был центральной фигурой немецкой философии, пытавшейся противопоставить метафизике Вольфа историзированную антропологию. Продолжателем антропологического направления, создан-

1. Foucault M. Introduction à l'Anthropologie // Kant I. Anthropologie d'un point de vue pragmatique. P.: Vrin, 2008. P. 11.

ного Кантом, он называет Гердера, который вступил в борьбу с кенигсбергским философом и проиграл ее. Заммито пишет:

Становится возможным рассматривать Гердера как человека, исполняющего те обещания, которые сулила дорога, отброшенная Кантом, а потому возникает возможность рассматривать вторую половину XVIII столетия в Германии как период борьбы между двумя философскими перспективами, намеченными Кантом в 1760-х годах².

Речь идет о борьбе между нарождающейся философской антропологией и трансцендентализмом. И все же тот факт, что Кант опубликовал свою «Антропологию» после завершения критического периода, говорит о том, что антропологический путь был отброшен им не так решительно, как на этом настаивает Заммито.

Возникает вопрос: почему вообще Кант выбрал путь трансцендентализма и отказался от антропологического пути, к разработке которого он сам был причастен? Антропология в кантовском понимании является зачатком гуманитарных наук, получивших мощное развитие в XIX веке и до сих пор определяющих наши знания о человеке. Само ее возникновение означало окончательное утверждение человека в качестве основного объекта познания. Мишель Фуко говорит о возникновении человека как центра мироздания в «классическом мышлении», аллегорию которого он увидел в картине Веласкеса «Менины». Центральным для пространственной структуры этой картины он считает наличие перспективы — фиктивного места, занимаемого то художником, то королем, то зрителем³. Но это центральное место отмечено парадоксальностью:

В классическом мышлении тот, для кого существует представление, тот, кто в нем себя представляет, признавая себя образом или отражением, тот, кто воссоединяет все пересекающиеся нити «представления в картине», — именно он всегда оказывается отсутствующим. Вплоть до конца XVIII века человек не существовал. Не существовал, как не суще-

2. *Zammito J. H. Kant, Herder, and the Birth of Anthropology.* Chicago; L.: The University of Chicago Press, 2002. P. 7.

3. *Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук.* СПб.: А-сэд, 1994. С. 41-53.

ствовали ни сила жизни, ни плодотворность труда, ни историческая толща языка. Человек — это недавнее создание, которое творец всякого знания изготовил своими собственными руками не более двухсот лет назад; правда, он так быстро состарился, что легко вообразить, будто многие тысячелетия он лишь ожидал во мраке момента озарения, когда наконец он был бы познан⁴.

До конца XVIII века человек, будучи центром мира, был «пуст» и неконкретен как геометрическая точка потому, что не был наполнен никаким эмпирическим содержанием. Антропология и является как дисциплина, призванная собрать и описать все многообразие фактов конкретного человеческого существования, неотделимого от экономики, традиций, верований, языков, брачных отношений, политики и многого другого. Постепенно границы антропологии расширились настолько, что она утратила всякие внятные очертания. Из нее стали отпочковываться частные антропологические дисциплины. Объем добытых наблюдений постепенно стал столь необъятен: что человек утратил способность сохранять свою центральную позицию, хотя бы в качестве некоего метафизического философского основания.

Хайдеггер, размышляя над отношением Канта к антропологии, справедливо заметил:

Никакое время не обладало столь многими и столь разнообразными знаниями о человеке, как наше. Никакое время не выражало свое знание о человеке столь убедительным образом, как наше. Доселе никакое время не преуспело в столь доступном и легком представлении этого знания, как наше. Но также никакое время не знало менее о том, что есть человек, чем наше. Ни для какого времени человек не становился более проблематичным, чем для нашего⁵.

Кант отчетливо осознавал неразрешимость проблемы позитивного определения человеческой сущности. В конце своей «Антропологии» он ставит этот вопрос в категориях *определения* человека, как некоего рода, то есть определенной

4. Фуко М. Слова и вещи. С. 330.

5. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Русское феноменологическое общество, Логос, 1997. С. 122.

в своем бытии конфигурации, и вынужден признать, что такой подход непродуктивен. Вот ход его рассуждений:

§ 106. Для того чтобы определить характер рода каких-либо существ, требуется, чтобы они были подведены под одно понятие с другими нам известными существами, а то, чем они отличаются друг от друга, было бы выявлено и использовано как особенность (*proprietas*) для различения. — Если же известный нам вид существ (A) сравнивается с другим видом (поп A), нам не известным, то как можно ожидать или требовать, чтобы мы определили характер первого, если для сравнения у нас нет среднего понятия (*tertium comparationis*)? — Допустим, что высшее понятие рода — это понятие земного разумного существа; но мы не можем определить его характер, ибо не располагаем знанием о разумных неземных существах, что позволило бы нам указать на их свойства и таким образом характеризовать земные существа среди разумных существ вообще. Следовательно, проблема определить характер человеческого рода оказывается как будто неразрешимой, поскольку такое решение требует сравнения двух видов разумных существ на основании опыта, который не дает нам для этого данных.

Следовательно, для того чтобы указать человеку его класс в системе живой природы и таким образом характеризовать его, нам остается только одно: утверждать, что он обладает характером, который он сам создает, поскольку он способен совершенствоваться в соответствии с им самим поставленными целями; тем самым он в качестве животного, наделенного способностью разума (*animal rationale*) может делать из самого себя разумное животное (*animal rationale*)⁶.

В этом рассуждении уже содержится ключ к переходу от антропологической эмпирики к трансцендентальной философии, которая, по словам Фуко, была попыткой вывести мысль из «антропологического сна», «столь глубокого, что он парадоксально кажется ей бодрствованием»⁷. Выход из этого сна может состояться только благодаря введению

6. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 7. С. 362.

7. Фуко М. Слова и вещи. С. 362.

в антропологию трансцендентальности. Человек описывается как существо, чей разум порождает ту эмпирическую реальность, в которой оно же и существует. Разнообразие форм существования в эмпирической реальности бесконечно, а потому не может быть успешно постигнуто. Зато сам способ производства этого мира может быть описан, и именно его описание позволяет уйти от хаоса эмпирической антропологии к осмысленности антропологии философской. Эмпирическая природа — это хаос, подчиненный многофакторному физическому детерминизму. Человек вносит в этот мир свой разум, который начинает организовывать реальность в осмысленные порядки, определяющие бытие человека. Именно поэтому описание принципов, по которым разум организует мир, — это единственный выход из «антропологического сна» и единственный путь обретения твердого философского основания. Но именно этим и занят тот кантовский трансцендентализм, который лежит в основе «Критики чистого разума».

Эти априорные принципы разума позволяют преодолеть хаос эмпирии. Но ради этого Канту приходится как бы разделить человека надвое. Одну, универсальную и *трансцендентальную*, часть он отделяет от другой, *эмпирической*, и связь между ними оказывается крайне хрупкой. Каждая существует в режиме своеобразной автономии. Кант различает «низшую», «чувственную познавательную способность» от «высшей» интеллектуальной. Первая пассивна и зависит от ощущений, которые мир предлагает психике, вторая — активна, она оформляет мир, конструирует его. Первую он называет «внутренним опытом», вторую «апперцепцией». Первая относится к психологии, вторая к логике. Первое насыщено содержанием окружающей реальности, второе «пусто» и сводится только к набору конструктивных правил:

...сознание делится на *дискурсивное* (которое в качестве логического, ибо оно дает правило, должно предшествовать) и *интуитивное* сознание; первое (чистая апперцепция деятельности своей души) — простое сознание. Я *рефлексии* не содержит многообразного и во всех суждениях всегда одно и то же, поскольку в нем заключена лишь формальная сторона сознания, напротив, *внутренний опыт* содержит материальную сторону сознания и многообразное [содержание] эмпирического внутреннего созерцания — Я *схватывания* (следовательно, эмпирическую апперцепцию).

Хотя Я как мыслящее существо и Я как существо чувственное — один и тот же субъект, но как объект внутреннего эмпирического созерцания, то есть в той мере, в какой я внутренне аффицирован ощущениями во времени, так как они происходят одновременно или последовательно, я познаю себя лишь таким, как я являюсь самому себе, а не как вещь саму по себе⁸.

Ситуация, описанная Кантом, крайне сложна. Он говорит о том, что мы можем воспринимать себя только в рамках тех логических структур, которые сами для себя организуем и в которых мы даемся себе не как нечто непосредственно схватываемое, но как опосредованный объект эмпирии. Непосредственного сознания самих себя мы не можем достичь, а потому всегда дистанцированы в рефлексии от самих себя, недоступных нам так же, как и любые «вещи-в-себе», притом что мы, пишет Кант, «как мыслящее существо и <...> как существо чувственное — один и тот же субъект». Мы не можем выйти за рамки этого странного удвоения, без которого философское познание человека проваливается в хаос непостижимой эмпирии. Кант говорит о некоем духе (*Geist*), «оживляющем» наше эмпирическое сознание (*Gemüt*), спонтанном конструктивном принципе, вписанном в пассивность эмпирического отношения к миру. И эти две стороны постоянно должны разводиться, дистанцироваться и не смешиваться.

Именно от этого раздвоения Фуко и ведет «появление человека», произошедшее в начале XIX века. Если точку зрения «Менин» можно сопоставить с трансцендентным субъектом, то антропология выводит на авансцену человека во всем его эмпирическом многообразии и неопределимости. Там, где субъект был чистой мнимостью, собственным отсутствием, возникает некое эмпирическое содержание. Вот как описывает Фуко появление вопроса «Что есть человек?»:

...этот вопрос постоянно возникает в мысли с самого начала XIX века: он подспудно и заранее смешивает эмпирическое и трансцендентальное, разрыв которых показан Кантом. Вопрос этот вводит рефлексию некоего смешанного типа, которая характерна для современной философии. Однако

8. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. С. 158–159.

ее забота о человеке, отстаиваемая ею не только на словах, но и во всем ее пафосе, само ее стремление определить человека как живое существо, как трудящегося индивида или говорящего субъекта — все это лишь для прекраснотушних простаков говорит о долгожданном наступлении царства человеческого; на самом деле все это более прозаично и менее высокоэтично: речь идет об эмпирико-критическом удвоении, посредством которого стремятся представить человека, укорененного в природе, обмене или речи, как обоснование его собственного конечного бытия. В этой-то Складке трансцендентальная функция пытается покрыть своей властной сетью инертное и серое пространство эмпиричности, а с другой стороны — сами эмпирические содержания одушевляются, малопомалу расправляются и распрямляются и тут же подчиняются речи, которая разносит вдаль их трансцендентальные претензии. Таким образом, в этой самой Складке философия вновь погружается в сон — только уже не Догматизма, а Антропологии⁹.

Как известно, сам Фуко считал, что выйти из этого «антропологического сна» можно только удалив, изъяв человека из обусловленной им картины мира. И этот «конец человека» он связал с Ницше¹⁰.

В 1961 году Фуко защитил докторскую диссертацию, состоявшую по правилам того времени из основной и «вспомогательной» диссертации. Основная работа появилась в печати под названием «История безумия» и сразу выдвинула соискателя на авансцену интеллектуальной жизни. «Вспомогательная часть» состояла из перевода кантовской «Антропологии» и обширного к ней введения. Научный руководитель диссертации Жан Ипполит¹¹ и участвовавший в защите Морис де Гандийяк уговорили Фуко отделить

9. Фуко М. Слова и вещи. С. 361–362.

10. Ср.: «Первую попытку искоренения Антропологии, без которой, несомненно, не обойтись современной мысли, можно обнаружить в опыте Ницше: через филологическую критику, через биологизм особого рода Ницше достиг той точки, где человек и бог сопринадлежны друг другу, где смерть бога синонимична исчезновению человека и где грядущее пришествие сверхчеловека означает прежде всего неминуемость смерти человека. Тем самым Ницше, предрекая нам это будущее одновременно и как исход, и как цель, отмечает тот порог, за которым только и способна начать мыслить современная философия» (Там же. С. 362).

11. Во время защиты Ипполит между прочим пронизательно заметил, что

вступление от перевода и разработать намеченные в нем идеи в самостоятельное эссе. Фуко последовал их совету. В результате этих доработок и появилась на свет знаменитая книга «Слова и вещи». Само «Введение» было опубликовано только в 2008 году. Можно предположить, что «Слова и вещи», первоначально задумывавшиеся как развитие идей «Введения», в какой-то момент радикально отклонились от линии более раннего исследования. Возможно, ключевым моментом тут было столкновение с холстом Веласкеса, перед которым Фуко долго стоял в Прадо в 1963 году. Именно в этот момент могла зародиться идея перехода от эпохи репрезентации к эпохе антропологии. Во «Введении» же Фуко еще полагает, что возможен синтез трансцендентального и эмпирического на путях, предложенных Кантом. Именно поэтому он считает «Антропологию» Канта трудом, в котором трансцендентальная философия ищет соединения с эмпирическим. Именно поэтому Фуко выражает особую заинтересованность в этом труде Канта.

Он обращает особое внимание на переписку Канта с философом и математиком Якобом Сигизмундом Беком. 17 июня 1794 года Бек сообщил Канту¹², что работает над трудом, в котором разрабатывает, по его мнению, центральное для «Критики чистого разума» понятие «*Ursprüngliche Beilegung*» (в русском переводе «первоначального полагания»), не существующее в тексте Канта, но, по мнению Бека, центральное для понимания «Критики». Речь идет о зависимости субъекта репрезентации от той репрезентации объекта, которую он порождает. Субъект немислим вне репрезентации, но эта репрезентация, в свою очередь, немислима без связи с репрезентируемым объектом. И эта связь, собственно, и позволяет первоначальным, пустым интуициям трансцендентального субъекта превратиться в практику познания объекта. Речь идет именно о немислимой связи трансцендентального и чисто логического с эмпирическим. Кант в своем ответе (1 июля 1794) определяет бековское полагание следующим образом: «отношения представления как определения субъекта к отличающемуся от этого представления объекту, вследствие чего представление становится

текст «Введения» был в большей мере вдохновлен Ницше, нежели Кантом. См.: *Eribon D. Michel Foucault*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991. P. 114.

12. Письмо Бека опубликовано в: *Kant I. Correspondence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 479–481.

элементом познания, а не только чувством»¹³. Кант в своем ответном письме, однако, вносит существенную поправку. С его точки зрения, объект репрезентации никак не участвует в самообнаружении субъекта. Трансцендентальный субъект продолжает оставаться абсолютно оторванным от объекта. Вот что он пишет Беку:

...собственно говоря, нельзя утверждать, что представление связано с другой вещью, но что оно для того, чтобы стать элементом познания, должно быть связано лишь с отношением к чему-то другому (вне субъекта, которому оно присуще), благодаря чему становится возможным сообщать его другим¹⁴.

Не объект участвует в процессе коммуникации, а тот способ, каким мы по правилам познающего разума соединяем элементы ощущений в комплексы, которые мы можем потом связать с понятиями. Но эти комплексы не существуют в реальности, не имеют за собой вещей-в-себе, они являются конструктами нашего спонтанного трансцендентального разума:

Соединение мы не можем воспринимать как нечто данное, мы должны произвести его сами, мы должны соединять, если хотим представить себе нечто как соединенное (даже если это пространство и время). Только при условии такого соединения мы можем сообщать друг другу наши представления¹⁵.

Иными словами, в коммуникации с другими субъектами мы можем транслировать только некие пустые структуры, некие комплексы, которые создает наш разум, но которые не имеют необходимой связи с вещами и объектами эмпирической реальности. В письме Иоханну Плюкеру Кант выразит эту мысль с предельной ясностью: «Только то, что сами способны произвести, мы способны благодаря этому понять»¹⁶. Коммуникация лежит не в области эмпирических объектов, но в области композиции, которая прямо отсыла-

13. Письмо Канта Беку от 1 июля 1794 (*Кант И.* Соч.: В 8 т. Т. 8. С. 558).

14. Там же. С. 558.

15. Там же. С. 559.

16. *Kant I. Correspondence*. P. 483. Там же Кант утверждает, что в воспринятом от других мы никогда не можем быть уверены.

ет к рассудку. В сущности, мы можем обмениваться по преимуществу пустыми структурами, а не их содержанием¹⁷.

После этой переписки Бек направил Канту еще несколько писем, на которые тот не дал ответа¹⁸. По мнению Фуко, однако, «подлинный ответ можно найти в „Антропологии“, частично в опубликованном тексте, частично в большом фрагменте рукописи, который был опущен в финальной версии»¹⁹. И решение это лежит именно в сфере различения конструктивной апперцепции композиции и ансамблей и «внутреннего чувства», которому принадлежит область эмпирической разнородности. Как говорил Кант, речь шла об «удвоении сознания Я», способности быть одновременно продуктивным активным субъектом и пассивным эмпирическим субъектом внутреннего чувства. Речь шла о раздвоении Я — на *Я-объект* и *Я-субъект*, который его детерминирует. Или, иными словами, о самодетерминации пассивного субъекта активным. Фуко так определяет эту ситуацию: «этот Я-объект, данный ощущениям в форме времени, не чужд детерминирующему субъекту; так как в конечном счете он является не чем иным, как субъектом аффицированным самим собой»²⁰. Эта сложная ситуация удвоения субъекта, в котором он являет себя сначала как трансцендентальная детерминирующая инстанция, а затем как эмпирический объект (в терминах «Слов и вещей» — как «человек»), определяется Фуко как *фундаментальное определение антропологии*. Именно в антропологии появляется человек, заполняющий собой сцену гуманитарных наук XIX века:

17. В более раннем письме Беку от 20 января 1792 года Кант уже касался вопроса о композициях в контексте производства познания. Приведу большой фрагмент этого примечательного письма: «Для того чтобы из этих двух элементов познания произвести познание, требуется еще один акт — соединить это многообразное содержание, данное в созерцании, сообразно синтетическому единству сознания. Поскольку же это соединение не дано в объекте или в представлении о нем в созерцании, а может быть только произведено, оно основывается на чистой спонтанной способности рассудка создавать понятия объектов вообще (соединять данное нам многообразное содержание). Но так как понятия, которым не может быть дан соответствующий им объект, которые, следовательно, вообще не имеют объекта, не были бы даже понятиями (это — мысли, посредством которых я ничего не мыслю), то для этих априорных понятий также должно быть априорно дано многообразное содержание; поскольку же оно дано априорно, то оно дано в созерцании без вещи в качестве предмета, то есть в форме чистого созерцания, которое только субъективно (пространство и время)» (Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 8. С. 543).

18. Причины охлаждения отношений с Бекем отражены в письме Канта Иоганну Генриху Тифтунку от 12 июля 1797 года (Там же. С. 570–571).

19. Foucault M. Introduction à l'Anthropologie. P. 22.

20. Ibid. P. 23–24.

«мы видим, как тут намечено собственное поле антропологии, где конкретное единство синтеза и пассивности, аффицированного и конституирующего, даны как феномены в форме времени»²¹.

Механизм антропологического подхода Фуко иллюстрирует на примере кантовского анализа места женщины в обществе, — темы, которая в рамках проблематики родства, брака, обмена будет в дальнейшем одной из центральных для антропологических исследований. Фуко показывает практическое разворачивание социологической программы, отталкиваясь от письма Канта Кристиану Готтфриду Шютцу от 10 июля 1797 года, то есть как раз того времени, когда философ завершал работу над рукописью «Антропологии». Анализируя это письмо, он пытается показать, каким образом принципы, связанные с разумом, вступают во взаимодействие с эмпирической реальностью человеческого существования. Шютц спрашивал Канта о том, как понимать брачное право, разрешающее в соответствии с законом сексуально овладевать женщиной, то есть превращать ее в объект, доставляющий удовольствие. Кант замечает в своем письме, что, хотя муж через брачное законодательство получает право на сексуальные отношения с женой, он не может быть приравнен каннибалу, который превращает другого человека в прямой объект своего потребления. «Безусловно, женатые люди не становятся взаимозаменяемыми вещами [*res fungibilis*], только оттого что они вместе спят»²². Кант объясняет, что удивительным образом превращение человека в предмет возникает не через формальное применение права, а, скорее, вне закона, вне законного брака. Он объясняет, что доктрина права подчиняется принципу *entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*²³, то есть знаменитому *принципу экономии*, который не позволяет учитывать всего многообразия жизненных ситуаций, а потому не следует считать, что все, что возможно в рамках закона, им дозволено.

Фуко объясняет, что, кроме принципа права, возводимого к чистому разуму, в жизненных ситуациях участвуют и другие принципы, например универсальные правила морали, которые закрепляют за человеком неотчуждаемую

21. Foucault M. Introduction à l'Anthropologie. P. 24.

22. Kant I. Correspondence. P. 521.

23. «Сущности не следует умножать без необходимости» — одна из формулировок «бритвы Оккама».

от него свободу. Фуко замечает: «Именно антропология должна показать, каким образом юридические отношения владения собственностью, то есть *jus rerum*, умудряются сохранять нравственное ядро человека, предполагающее в нем свободного субъекта»²⁴.

Кант показывает несовпадение эмпирии с формирующими ее трансцендентальными принципами. Так, говоря о браке, он замечает: «Для единства и неразрывности связи недостаточно простого соединения двух лиц; одна сторона должна быть подчинена другой и одна из них должна чем-то превосходить другую, чтобы иметь возможность обладать ею или править»²⁵. Казалось бы, этот прагматический принцип соединения двух лиц выражен в праве, закрепляющем право мужчины владеть женщиной. В некоем воображаемом «естественном состоянии» все так и есть: «В грубом, естественном состоянии... женщина — домашнее животное. Мужчина с оружием в руках идет впереди, а женщина следует за ним, нагруженная его домашним скарбом»²⁶. Но в любом мало-мальски развитом обществе этот принцип нарушается: «Но даже там, где варварское гражданское устройство допускает по закону многоженство, женщина, пользующаяся наибольшей благосклонностью в своем затворе (который называется гаремом), умеет добиться власти над мужчиной»²⁷. Более того, антропологически распределение ролей между полами прямо противоположно детерминирующим его принципам: «Женщина хочет повелевать, мужчина хочет подчиняться (главным образом до брака). Отсюда галантность старого рыцарства. — Женщина рано приобретает уверенность, что она может нравиться. Молодой человек всегда боится, что может не понравиться»²⁸. В этом же контексте противостояния эмпирии принципам права следует рассматривать и женское кокетство: «...своей благосклонностью к мужчинам женщина притязает на свободу и вместе с тем на завоевание всего мужского пола»²⁹.

Кокетство — это способ выхода за рамки предполагаемой правом объектности, способ утверждения свободы, то есть неотъемлемого морального принципа, конституирующего личность. Кокетство и вероятная в его ореоле измена вы-

24. Foucault M. Introduction à l'Anthropologie. P. 26.

25. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. С. 340.

26. Там же. С. 341.

27. Там же. С. 341–342.

28. Там же. С. 344.

29. Там же. С. 342.

зывают ревность, способную довести до оправдываемого законом убийства. Тут речь, казалось бы, идет о радикальной объективации женщины, окончательном превращении ее в собственность мужчины, который может эту собственность уничтожить. Но, как замечает Фуко, «...только отсутствие ревности может превратить женщину в товар, которым можно обмениваться с другим. Право на ревность — вплоть до убийства — это признание свободы женщины»³⁰.

Область этих искаженных принципов и их взаимодействия с реальностью существования и есть область антропологии. Фуко пишет:

Вся сеть отношений сплетена таким образом, что ни закон, ни мораль не присутствуют в чистом виде, но именно их пересечение создает то пространство, где разыгрываются человеческие отношения, их конкретные координаты. Это не уровень основополагающей свободы, но и не господство права. В результате возникает своего рода прагматическая свобода, которая вся сводится к видимостям, хитростям и сокрытию, тайным попыткам овладеть контролем и достичь компромиссов³¹.

Речь идет именно о прагматике. Не случайно Кант уточнил название своего труда: «Антропология с прагматической точки зрения». Трансцендентальные принципы здесь никогда не реализуются до конца, хотя и сохраняют странную детерминистскую способность. Фуко говорит о «торговле свободы с самой собой, об обнаружении собственной ограниченности тем самым движением, которое ее утверждает»³².

Согласно Канту, только понимание человека как арены взаимодействия противоречивых детерминирующих принципов может привести к пониманию «сути» человека в его эмпирической конкретике. Более того, этот конфликт создает одну из самых фундаментальных антропологических черт — страсть, которой наделены только люди. И самой сильной страстью человека он называет жажду свободы:

Это самая сильная страсть из всех у близкого к природе человека в том состоянии, когда он не может избежать столкновения своих притязаний с притя-

30. Foucault M. Introduction à l'Anthropologie. P. 26.

31. Ibid. P. 27.

32. Ibidem.

занятиями других. Тот, кто может быть счастливым только по выбору другого (при всем благоволении этого другого), с полным основанием чувствует себя несчастным³³.

Счастье, собственно, и есть результат конфликта детерминирующих принципов.

Даже самая сильная склонность животных (например, к совокуплению) не называется страстью, ибо у них нет разума, который один только обосновывает понятие свободы и в столкновение с которым вступает страсть; стало быть, только у человека бывают страсти.—Хотя говорят о людях, что они страстно любят те или иные вещи (например, пьянство, игру, охоту) или страстно их ненавидят (например, мускус, водку), но эти различные склонности или антипатии не называются страстями, так как они не более чем различные инстинкты, то есть различные чисто пассивные [явления] в способности желания, и поэтому их следует классифицировать не по объектам способности желания как вещам (которых бесчисленное множество), а по принципу, согласно которому люди взаимно используют свою личность и свою свободу или злоупотребляют ими, когда человек делает другого человека только средством для своей цели.—Страсти имеют своим объектом, собственно, только людей и могут найти свое удовлетворение только через них³⁴.

В той степени, в какой человек может быть объектом, то есть чистой пассивностью, он не знает страсти, которая возникает только в момент отрицания этой пассивности, то есть только тогда, когда человек становится не только *Я-объектом*, но и детерминирующим его *Я-субъектом*. А это в конечном счете значит, что без удвоения и разделения человека на два несоединимых принципа, человека нет как такового. Внутренняя дистанция себя от себя самого становится основой антропологии, из которой возникает современный человек.

33. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. С. 303.

34. Там же. С. 305.

2. От Другого к Чужому

В кантовской антропологии человек изначально возникает как две несоединимые до конца инстанции, между которыми существует *дистанция*. Эта дистанция проникает внутрь человека и, по существу, конституирует его. Но эти две инстанции сосуществуют, однако, в рамках одного и того же живого существа, наделенного разумом и свободой воли. Необходимость этого дистанцирования и разделения коренится в нашей неспособности воспринимать себя в собственной эмпирической данности. Я доступен собственному сознанию, только если я сам себя для себя репрезентирую, то есть превращу себя в дистанцированную видимость.

В этом раннем антропологическом контексте, репрезентируя «себя», человек дается самому себе в категориях Другого (*heteron, aliud*). Другой может быть подведен под то же понятие, что репрезентирующий его субъект. Он объединяется с ним в некоем третьем члене. Так яблоки отличаются от груш, но принадлежат общей категории фруктов. Другой в такой паре просто позволяет дифференцировать и уточнить характеристики одного и другого специфического фрукта, а также прояснить сущность того вида, которому они принадлежат. Различие *Я-объекта* и *Я-субъекта* в конечном счете позволяет уточнить конфигурацию моего существа. Как замечает Бернхард Вальденфельс: «Эта антитеза возникает в процессе *ограничения*, которое всегда протекает с точки зрения опосредующего третьего»³⁵.

Известно, что Другой стал важнейшим элементом философской рефлексии в XX веке от Гуссерля до Мерло-Понти и Левинаса. Я коротко остановлюсь на Гуссерле, у которого само наличие «других» субъектов обеспечивает существование для нас того, что можно назвать «объективным миром». В знаменитой «Пятой медитации» «Картезианских медитаций» Гуссерль излагает свое понимание роли Другого, интерсубъективных отношений. Первоначально Гуссерль рекомендует подвергнуть мир операции редукции, изымающей из него все чужое, принадлежащее другим. С помощью такой редукции, как он считает, мы остаемся в мире *одни*, но мир от этого не исчезает, он сам редуцируется. Он стано-

35. Waldenfels B. Threshold Experiences // Between Urban Topographies and Political Spaces: Threshold Experiences / F. Vighi et al. (eds). Lanham, MD: Lexington Books, 2014. P. 4.

вится миром, целиком зависимым от конституирующей его активности моего трансцендентального эго. Этот мир связан со мной, как с некой монадой:

В результате этого своеобразного смыслового исключения Чужого посредством абстрагирования у нас еще остается некий вид «мира», природа, редуцированная к специфически собственной сфере, встроенное в нее посредством телесной плоти психофизическое Я с телом и душой, а также личностным Я — совершенно уникальными элементами этого редуцированного «мира»³⁶.

Гуссерль называет этот мир миром «*принадлежности*», он целиком зависит от меня и строится вокруг моего тела и его активности в этом мире. Он целиком сконструирован моим трансцендентальным эго. Гуссерль называет этот мир, непосредственно примыкающий ко мне и создающий сферу моего личного опыта, «слоем трансцендентального коррелята». Этот слой основополагающ для нашего опыта мира, потому что именно в нем мир дается как область *моего* опыта.

И хотя этот условный мир принадлежит мне, и мной конституирован, опыт в нем может полноценно разворачиваться только в силу признания его *реальности*, независимости от меня. Гуссерль говорит о неизбежном появлении «объективного» мира внутри этого субъективного конструктора. И этот отпочковывающийся объективный мир неотвратимо приводит к тому самому удвоению Я, о котором говорил Кант. Я расщепляется на трансцендентальное Я интенциональности и эмпирическое Я этого мира:

...конституируется новый смысл бытия, который выходит за пределы исключительно собственной сферы (*Selbsteigenheit*) моего монадического Эго, конституируется некое Эго не как Я-сам, но как такое, которое отражается в моем собственном Я, в моей монаде. Однако это второе Эго не просто присутствует здесь и само не дано непосредственно, но оно конституируется как *alter ego*; причем Эго, выделяемое в этом выражении *alter ego* как момент, — это Я-сам в своей специфической сфере.

36. Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический проект, 2010. С. 126.

Другой, согласно смыслу своего конституирования, отсылает ко мне самому, другой есть отражение меня самого [der Andere ist Spiegelung meiner selbst]; и все же не отражение в собственном смысле; он — аналог [Analogon] меня самого, и опять же не аналог в обычном смысле»³⁷.

Гуссерль говорит о способности человека производить свое собственное Я как «другого», как чужое ему существо внутри собственного мира — «...mein ego innerhalb seiner Eigenheit unter dem Titel „Fremderfahrung“ eben Fremdes konstituieren kann»³⁸. Мы имеем здесь все то же кантовское дистанцирование себя от себя. Речь идет как бы об *alter ego*, то есть о двойнике, почти зеркальном отражении, существующем в режиме идентичности, повторения и самовоспроизводства. Это *alter ego* «отражается» (то есть зеркально повторяется) во мне, как в монаде. Но это *alter ego* легко переходит в статус аналога — *Analogon*. Как бы отдельного от меня симулякра, который отделяется от меня до такой степени, что становится *чужим*.

Тут очень важно то, что внутри принадлежащего мне, абсолютного моего мира возникает Другой, чья отдельная от меня интенциональность как бы смешивается с моей и до конца от нее не отделяется. Происходит странный синтез моего и чужого. Это внутреннее дистанцирование меня от меня же как Другого открывает путь для интересубъективности. Иные субъекты, заселяющие внешний мир, присваиваются мной как «аналоги» меня самого, отчужденного от себя. Присвоение Другого, чужой интенциональности, ее вбирание в собственную и производит, по мнению Гуссерля, несомненность объективного мира, в равной мере доступного всем и предназначенного всем: «Факт опыта относительно Чужого (Не-Я) предстает как опыт некоторого объективного мира и при этом опыт Другого (Не-Я в форме: Другое Я)»³⁹.

Реальность становится независимой от нас, объективной, только за счет удвоения собственного Я, которое позволяет вобрать в себя Другого, но «в форме: Другое Я». В конеч-

37. Гуссерль Э. Указ. соч. С. 122.

38. Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge/S. Strasser (Hg. u. eingel.). Dordrecht: Springer Netherlands, 1991. S. 126. Ср.: «...как же может мое Его внутри специфически собственной сферы конституировать (называя это „опытом чужого“) именно Чужое» (Гуссерль Э. Указ. соч. С. 122).

39. Гуссерль Э. Указ. соч. С. 136.

ном счете речь идет о мнимости чужеродности Другого, он всегда, при всем своем отличии и дистанцировании, только дублирует меня. Гуссерль совершенно не в состоянии выйти за рамки умножения Аналогов. Очень показательно в этой связи его обращение к теме культуры, которая производит отпечатки разнообразных сознаний и интенциональностей, но в конечном счете универсальных по своему смыслу, обращенных ко всем своим многочисленным аналогам:

...к миру опыта относятся объекты с *духовными* предикатами, которые, по своему смыслу и происхождению, отсылают к субъектам и в общем к другим (fremd) субъектам и к их активной конституирующей интенциональности: так обстоит дело с любыми объектами культуры (книгами, инструментами, произведениями всякого рода [искусств] и т. д.), которые при этом вместе с собой привносят одновременно в опыт смысл: *Наличие-для-каждого* (а именно: для каждого из соответствующей культурной общности [Kulturgemeinschaft], например европейской или, возможно, более узко — французской общности, etc.)»⁴⁰.

Тут крайне характерно понимание культуры как области общности субъектов, зеркально воспроизводящих друг друга, а потому и способных конституировать некую однородную национальную культуру.

Гуссерль, конечно, сознает наличие иных культур, но не очень понимает, как мыслить доступ к ним в рамках собственной модели. Каждый человек — монада, заключенная в своего рода «монадную» культуру: «Каждый человек понимает прежде всего свой конкретный окружающий мир, исходя из некоторого ядра и [еще] не раскрытого горизонта этого мира — и, соответственно, свою культуру, именно как человек, принадлежащий к общности, исторически формирующей эту культуру»⁴¹. Человек в системе удвоений не может выйти из «исходно-первичного» мира: «мир культуры ориентированно дан по отношению к некоторому нулевому члену, или к личности. Я и моя культура исходно-первичны здесь по отношению к любой чужой культуре. Мне и разделяющим мою культуру (Kulturgenossen) она доступна только в виде опыта чужого, в некотором *вчувствовании* [Einfüllung]

40. Гуссерль Э. Указ. соч. С. 120.

41. Там же. С. 170.

в чужое»⁴². Вчувствование, конечно, всегда останется интуицией, на которой не может строиться ни intersubjectивность, ни объективность мира.

Я обратился к Гуссерлю потому, что он прямо продолжает кантовскую антропологию, пытаясь еще более последовательно развернуть ее в рамках философского трансцендентализма. Но именно он показывает, до какой степени подобный опыт плохо согласуется с эмпирической реальностью человека. Параллельно философской антропологии прикладные науки разворачивали свой «антропологический сон», который с максимальной остротой развернулся в области этнографии, получившей большое развитие благодаря колониальной политике европейских держав. Этнография интересна тем, что она вынуждена выйти за рамки простых удвоений и философской проблематики Другого. С самого начала она столкнулась с фигурой *Чужого*, радикально отличного, сопротивляющегося роли аналога или эмпирического *alter ego* трансцендентального *ego*. Этнография резко усиливает ту дистанцию, которая ложится в основу философской антропологии. Человек тут предстает не просто как серия двойников, способных установить контакт пусть даже с помощью невнятного *вчувствования*, но как театр фигур, доступ к внутреннему миру которых часто закрыт.

Речь идет об уничтожении тавтологии идентичностей, позитивного утверждения совпадения с собой. Отказ от принципа *alter ego* заключен в самом сдвиге от человека к структуре, в котором Фуко видел спасение от «антропологического сна». Гуманитарные науки долгое время строились на том, что любой феномен можно исчерпать с помощью его максимально полного описания. До сих пор в филологии, например, господствует идея, что понимание текста равнозначно установлению всех заключенных в нем подтекстов и прояснению тех реалий, которые недоступны современному читателю. Текст обретает позитивную и конечную значимость с помощью его наполнения дескриптивным знанием. То же самое можно сказать о классической этнографии, которая мыслила себя в категориях максимально полного и непредвзятого описания представителей других культур.

Сдвиг от позитивности «антропологического сна» к структуре уже очевиден у такого крупного феноменолога

42. Гуссерль Э. Указ. соч. С. 172.

и последователя Гуссерля, как Морис Мерло-Понти. Мерло-Понти был дружен с Клодом Леви-Строссом, основоположником структурной этнологии. Размышляя над методом этнологии, он признает его значимость для философии, прежде всего, там, где этнология понимает социальные обмены как проявление структур, которые заставляют отказаться от идеи *позитивного социального факта*, то есть *факта, который может быть описан*:

Структурой социальная антропология станет называть способ организации обмена в отдельной части общества или в обществе в целом. Социальные факты не есть ни вещи, ни идеи, они — структуры. Это слово, которое сегодня широко употребляется, с самого начала имело строго определенный смысл. Оно служило психологам для обозначения конфигураций перцептивного поля, его целостностей, выделенных с помощью определенных силовых линий, где любое явление получало от них свое локальное значение. В лингвистике структура также есть конкретная, воплощенная система. Соссюр говорит, что лингвистический знак диакритичен — то есть что он действует только благодаря своему отличию, в силу определенного расхождения между ним и другими знаками, а не потому, что вызывает в представлении определенное позитивное значение⁴³.

Такой взгляд на смысл социальных фактов толкает Мерло-Понти к отказу от гуссерлевской идентичности в сторону признания зависимости человека от иного, *отлично* от него, а не от его трансцендентальной копии. Философ считает, что следует уйти от поиска позитивного универсального в сторону того, что он называет «побочным универсальным»,

...которого мы достигаем благодаря этнологическому опыту, непрерывно воздействующему на опыт Я через другого и на опыт другого через Я. Речь идет о построении системы общих отсылок, где могли бы найти свое место точка зрения туземца, точка зрения цивилизованного человека и заблуждения одного относительно другого, о конституиро-

43. Мерло-Понти М. От Мосса к Клоду Леви-Строссу // Он же. Знаки. М.: Искусство, 2001. С. 132.

вании расширенного опыта, который был бы в принципе доступен людям разных стран и разных времен⁴⁴.

Это столкновение с *иным* не нейтрально, и оно не предполагает «вчувствования», оно ведет к *изменениям нас самих. Мы оказываемся зависимыми не просто от Другого, но от Чужого.* Он говорит о «методе» нового отношения к миру:

Метод этот весьма своеобразен: речь идет о том, чтобы научиться видеть то, что считается нашим, как чуждое нам, а то, что считалось нам чуждым, — как наше. Мы не можем довериться даже нашему видению того, что является нам чуждым: само наше желание начать исследование имеет свои основания, которые могут искажать свидетельство⁴⁵.

Любое «позитивное описание» — это уже искажение, заданное нашей позицией и воздействием на нас Чужого.

В конце концов, отношения различия и отношения к чужому привели к предсказанному Фуко исчезновению «человека». В начале 1970-х годов Жан-Мари Бенуа предложил Леви-Строссу провести в Коллеж де Франс семинар по идентичности, что тот и сделал в 1974–1975 годах. Бенуа в изданной по материалам семинара книге оправдывал его нарастающей тревогой по поводу исчезновения позитивной идентичности человека и испытываемой многими нуждой «обрести уверенность в существовании природы человека, то есть универсальной идентичности Человека равного самому себе, в крайнем случае в форме трансцендентальной субъективности»⁴⁶. Он же писал о нарастающей «гомогенизации культурных различий, поглощаемых идентичностью типа кантовской трансцендентальной»⁴⁷.

Кризис идентичности — это и кризис определенного типа (кантианского⁴⁸, гуссерлевского) разума. И этот кри-

44. Мерло-Понти М. От Мосса к Клоду Леви-Строссу. С. 136.

45. Там же.

46. Benoist J.-M. Facettes de L'identite//L'identite: Séminaire interdisciplinaire Dirigé par Claude Lévi-Strauss, professeur au Collège de France, 1974–1975. P.: PUF, 1983. P. 14.

47. Ibid. P. 15.

48. О неспособности Канта мыслить радикально чужое см.: Clark D. L. Kant's Aliens: The Anthropology and Its Others//The New Centennial Review. 2001. Vol. 1. № 2. P. 201–289.

зис, прежде всего, характеризуется внедрением непреодолимой *дистанции* внутрь самого понимания человека. Антропология противопоставляется философии как авангард такого внутреннего дистанцирования, за которым философия вынуждена следовать. Уже Левинас подчеркивает радикальную чуждость другого, с которым не возникает симметрии, как в примитивном обмене дарами: «В отношении с другим, не существует слияния, отношения с другим понимаются как инаковость. Другой — это инаковость»⁴⁹. Отношения с другим как с радикальной инаковостью и становятся на долгое время главным объектом антропологии.

Alter ego, Другой тут постепенно подменяется Чужим. Тем самым дистанция более решительно вводится в понимание человека. Различие между Другим (*anders, other*) и Чужим (*fremd, alien*) было осмыслено немецким феноменологом Бернхардом Вальденфельсом, который связал это различие с понятием порядка. По его мнению, границы возникают в процессе упорядочивания явлений и помогают отделить онтологически различное — людей от минералов, растений и животных. Первым типом порядка без внешних границ Вальденфельс полагает греческий космос, который не знает ограничений извне и весь основывается на внутренних дифференциациях и разграничениях: «В таком космосе каждое создание получает свою собственную ограничивающую форму (*πέρας*), границы которой отделяют это создание в качестве самого себя от его окружения»⁵⁰. Отвлекаясь от размышлений Вальденфельса, можно сказать, что греческий космос похож на мир примитивных культур, в котором человек полностью поглощен порядком, не имеющим никакой внешней границы. И хотя он отделяет себя от зверей, растений или представителей иных племен, он не отделен от них принципиальными барьерами. Все они принадлежат одному порядку.

Современность в самом широком смысле слова — это процесс отрицания тотальности любого всеобъемлющего порядка. Ошибкой греческого созерцателя космоса (*kosmotheoros*) оказывается восприятие себя как интегральной части того, что он созерцает. Тотальность мира разваливается. Меняется и ощущение границ:

49. Levinas E. *Alterity and Transcendence*. L.: The Athlone Press, 1999. P. 103.

50. Waldenfels B. *Phenomenology of the Alien: Basic Concepts*. Evanston: Northwestern University Press, 2011. P. 9.

Я, живущее в собственной сфере и подчиненное собственному культурному порядку, даже в области языка и ощущений, больше не сводится к чему-то равному себе, отделенному от другого в контексте универсальности. Сфера Я и моего оказывается результатом проведения границ, отделяющих внутреннее от внешнего, и, таким образом, они принимают очертания *включения* и *исключения*. Мое возникает тогда, когда что-то из него изымается, и именно то, что изымается, мы воспринимаем как чужое и разнородное⁵¹.

Другой все еще относится к сфере кантовской универсальности. Другой отличен от меня, но принадлежит к тому же миру, что и я. Именно поэтому он может быть моим *alter ego*, которое способно соединиться с иными Другими, так же отмеченными универсальностью трансцендентального эго. Посткантовская антропология уходит от Другого к Чужому, определяющему Я европейца своей исключенностью из его культуры и способа бытования.

Вся история антропологии — это история дистанцирования антрополога от объекта своего изучения. Вот как представил эту историю Джеймс Клиффорд. Первыми антропологами были любители из числа путешественников и миссионеров. В момент же возникновения профессиональной антропологии остро встал вопрос об отношении к автохтонным культурам. Одной из наиболее колоритных фигур ранней антропологии был Фрэнк Хамильтон Кашинг, который прожил среди индейцев зуни в Нью-Мексико с 1879 по 1884 год. Сначала его едва не казнили (так как его попытки вывести сакральные тайны были восприняты как вражеские действия), но затем он прошел инициацию и стал полноправным членом племени и даже получил туземное имя Тенатсали, то есть «лечебный цветок». Его тексты, окрашенные в тона авантюрного романа, быстро вызвали неприятие среди антропологов, которые не без оснований подвергали сомнению их объективность. Проблема Кашинга состояла именно в том, что он пересек «порог», отделяющий *свое* от *чужого*, и утратил дистанцию, которая очень скоро стала важным академическим критерием.

Арнальдо Момильяно когда-то показал, что современная историография основана на подавлении непосредствен-

51. Waldenfels B. Phenomenology of the Alien: Basic Concepts. P. 11.

ного свидетельства участников событий и постепенном выделении позиции ученого-историка как дистанцированной от них фигуры:

Весь современный метод исторического исследования основан на различии между первичными и вторичными источниками. Под первичными мы понимаем заявления свидетелей, документы, а также иные сохранившиеся материалы, современные тем событиям, о которых они свидетельствуют. Под вторичными источниками мы имеем в виду произведения историков или летописцев, рассказывающие и рассуждающие о событиях, которым они не были свидетелями, но о которых они узнали или умозаключили, прямо или косвенно, из первоисточников⁵².

Но это наблюдение Момильяно, безусловно, не в меньшей степени относится и к этнографам.

Эмблематической фигурой следующего за Кашингом поколения был Бронислав Малиновский, непревзойденный мастер полевых наблюдений. Он ввел в оборот термин «участвующее наблюдение», примером которого стала его книга «Аргонавты Западного Тихого океана» (1922) — энциклопедическое описание культуры Тробрианских островов, возникшее в результате нескольких лет жизни в Меланезии. Метод Малиновского основывался на почти сплошном *описании* всех доступных его неусыпному и внимательному наблюдению фактов, предъявляемых читателю вместе с передачей личного опыта этнографа. Он построен на постоянном переходе от личного биографического к безличному «фактографическому». И этот переход в значительной мере отражает идею участника, неотделимого от наблюдателя. Почти сразу возникла проблема селекции материала и его организации. Этнограф, принадлежащий к поколению Малиновского, похож на антиквара, собирающего все доступные ему древности без разбору. В дневниках Малиновского хорошо видно, как трудно ему давалось погружение в жизнь туземцев. Он постоянно жалуется на охватывающую его «тупость», «вялость», усталость и депрессию и находит спасение только в чтении романов — от Конрада

52. Момильяно А. Древняя история и любители древностей (1950) // Науки о человеке: история дисциплин / Сост. и отв. ред. А. Н. Дмитриев, И. М. Савельева. М.: ИД ВШЭ, 2015. С. 605.

и Киплинга до Дюма. Малиновский испытывал непреодолимое желание отделить себя от жителей деревни. И он находит частичное решение проблеме наблюдателя-участника в выборе для себя жилища: «Я нахожусь в палатке из пальмовых листьев, собранных вместе над шатким полом из палок. Открытая ее сторона смотрит на деревню примерно в 60 метрах от меня, подо мной, как на моей ладони»⁵³. Эта позиция умеренного дистанцирования отличает Малиновского от Кашинга. А 60 метров, отделяющие его от деревни, выглядят как символический порог, за которым возникает фигура Чужого.

Следующее поколение этнографов предпочитает значительно сократить время полевых исследований до одного-двух лет. Кроме того, оно отказывается от идеи глубокого знания местного языка, обычно ограничиваясь небольшим набором слов. Такое сокращение срока погружения в чужое, компенсируется более осознанным выбором цели и объекта изучения. Теперь антрополог изучает не всю культуру, но структуру власти, религиозные культы или систему родства. Клиффорд пишет о выработке взгляда, основанного на «ощущении» чужого контекста, особой чувствительности к формам, тону, жестам, стилю поведения и т. д. Он сравнивает этот подход с типом понимания, описанным Вильгельмом Дильтеем, который пытался уловить появление «объективных форм знания» из опыта совместного бытия, очерчивающего контуры «общей сферы»:

Этот процесс вживания в чужой экспрессивный мир всегда по природе своей субъективен, — пишет он, — но очень скоро он начинает зависеть от того, что Дильтей называет «постоянно закрепленными выражениями» (*permanently fixed expressions*) стабильных форм, к которым понимание может возвращаться. Толкование этих закрепленных форм порождает содержание любого систематического историко-культурного знания⁵⁴.

53. *Malinowski B. A Diary in the Strict Sense of the Term.* L.: The Athlone Press, 1989. P. 88. По мнению Джорджа Стокинга, это жилище, расположенное вне туземной деревни, выражает всю амбивалентность этнографической позиции Малиновского (*Stocking G. W. Jr. The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski // History of anthropology. Vol. 1: Observers observed. Essays on Ethnographic Fieldwork / G. W. Stocking, Jr. (ed.). Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 1983. P. 97*).

54. *Clifford J. The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988. P. 36.

Такой метод похож на эстетический подход или, как пишет Клиффорд, на формы интуитивного гадания, зависящие от остроты взгляда этнографа, способного зафиксировать значимые стабильные формы. Он цитирует рецензию Альфреда Луиса Крёбера на книгу Маргарет Мид 1931 года, где рецензент специально подчеркивает удивительную остроту взгляда Мид и ее «дар интеллектуализированной, но сильной чувствительности», принадлежащей «высшему разряду интуиции»⁵⁵.

Следующий этап развития антропологии, по мнению Клиффорда, связан с применением к этнографическому материалу филологического подхода (этот метод, как он считает, характерен для Гирца, Рабиноу, Виннера, Спербера и др.) и получает максимальное развитие в 1970–1980-е годы. В сущности, речь идет о структурной антропологии. Материал тут перестает быть объектом едва ли не эстетической, «проницательной», интуиции, предполагающей, несмотря на известную дистанцированность, момент почти сверхъестественного *контакта, проникновения*.

Клиффорд Гирц, создавший манифест этой антропологической филологии и герменевтики, прямо указывает, что ее источником были работы Поля Рикёра, специально интересовавшегося тем, что он называл переводом дискурса в текст. Понятие дискурса он позаимствовал у Эмиля Бенвениста, который подчеркивал фундаментальную связь дискурса с моментом высказывания и наличием человека, который это высказывание производит. Именно поэтому дискурс — это прописанное во времени событие:

дискурс всегда реализуется темпорально и в настоящем времени, тогда как время как лингвистическая система виртуальна и вневременна. <...> если язык является лишь условием коммуникации, которой он предоставляет коды, то именно в дискурсе происходит обмен всеми сообщениями. В этом смысле один лишь дискурс относится не только к миру, но и к *другому* — иному человеку, к собеседнику, которому он адресован⁵⁶.

Текст же возникает благодаря письменной фиксации дискурса, в результате которой исчезает как момент высказы-

55. Ibidem.

56. Рикёр П. Модель текста: осмысленное действие как текст // Социологическое обозрение. 2008. Т. 7. № 1. С. 26.

вания, так и фигура говорящего. По мнению Рикёра, вся письменная культура человечества переводит высказывания в тексты, при этом под высказываниями могут пониматься любые наполненные смыслом действия. Гирц подхватил эти идеи, превратив этнографа в воплощение развитой письменной культуры: «Этнограф „фиксирует“ социальный дискурс; записывает его. Тем самым он превращает его из проходящего события, которое существует только в момент свершения, в отчет, который существует в записи и к которому можно многократно возвращаться»⁵⁷.

Превращение антропологического материала в текст отрывает его не только от коммуникационного контекста и от высказываний тех информаторов, которые снабжали этнографа фактами. Оно постулирует в качестве своего источника некоего «абсолютного субъекта». В таких интерпретациях затухает и голос, и биография самого антрополога. Оторвавшись от дискурсивной ситуации, в которой только и бытует культура, текст утрачивает связь с временем и по воле антрополога передвигается по временной шкале. От этого дистанция по отношению к чужой культуре и *чужо-му* еще больше возрастает. Такого рода антропологическую филологию Клиффорд называет «интерпретативной». Ей на смену, по его мнению, приходит новейшая антропология, к которой Клиффорд причисляет и самого себя. Эту новую школу Клиффорд связывает с идеей полифонии (по Бахтину). Речь идет о преодолении позиции абсолютного субъекта, которую обычно присваивает себе этнограф-филолог. «В насыщенном отношениями власти поле дискурсивных позиций, в меняющейся матрице отношений различных „я“ и „ты“, не существует нейтральных позиций»⁵⁸ — формулирует платформу новой антропологии Клиффорд. В этой новой «эпистеме», как сказал бы Фуко, антрополог должен отчетливо понимать ангажированность и ограниченность своего взгляда, одного из многих взглядов, из которых соткано поле культурных отношений.

Одной из важных фигур перехода от герменевтики к полифонии был Пол Рабиноу. В принципиальной для его методологических поисков книге «Размышления о полевых исследованиях в Марокко» он с самого начала определяет свой метод как феноменологический и отсылает к автори-

57. Гирц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. С. 27.

58. Clifford J. The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. P. 42.

тету Рикёра, который, по его признанию, дал ключ к его работе: «Следуя Полю Рикёру, я определяю проблему герменевтики <...> как понимание себя в обход, через понимание другого»⁵⁹. Станным образом, отправляясь в Марокко на поиск Другого, он постоянно обнаруживает конфигурацию своего собственного культурного и социального Я. Он рассказывает о том, что, — как ему казалось, — у него установились отношения симметрии и дружбы с одним из местных жителей, неким Ибрагимом, и только потом он осознал, что Ибрагим видит в нем не друга, но «ресурс»: «Я занялся антропологией в поисках Инаковости. Столкновение с ней на уровне опыта было шоком, заставившим меня фундаментально переосмыслить социальные и культурные категории»⁶⁰. Рабиноу показывает, как установление по видимости бесконфликтных отношений устойчивого взаимопонимания на деле часто оказывается лишь пеленой, прикрывающей собой глубокие конфликты, неожиданно разрушающие иллюзию взаимопонимания. Он приходит к выводу о крайней хрупкости «общего смысла» жестов и поступков: «Ибрагим и я принадлежали разным культурам, и те выводы, которые мы в Марракеше делали относительно повседневной жизни, были бесконечно далеки друг от друга»⁶¹.

Новый подход к культуре еще больше укрепляет дистанцию между Я и Чужим. Речь идет об окончательном отказе от всякой нейтральной почвы и трансцендентальной позиции объективного наблюдателя, как будто достигаемой филологией культур как текстов. Как только мы возвращаемся от текста в область дискурсивного, уязвимая универсальность герменевтических процедур, которые использует этнограф, становится очевидной. Полифоническая антропология, как будто преодолевает пропасть между мной (претендующим на культурную нормативность) и чужим. Но в действительности она еще больше дистанцирует меня от Другого.

59. Rabinow P. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley, LA: University of California Press, 1977. P. 5.

60. Ibid. P. 29

61. Ibid. P. 30.

3. Пространство и время дистанцирования

Другой возможен только при условии существования некой универсальной сферы, внутри которой он соотносится с такими, как он. Назовем эту универсальную сферу трансцендентальностью. Когда всякий призрак универсальности исчезает, изгоняется из оборота и получает разнообразные ярлыки — от *доминантности* до *привилегированности*, поле «человеческого» заполняется *чужими*, которые знают только отношения дифференциации и различия. Клиффорд называет эту многоголосицу чужих «полифонией». Собственно, именно это и происходит в тех областях, которые мы понимаем как области постколониального и гендерного. Универсальное тут подвергается сомнению как призрак доминантной универсальности, под которой скрываются частные интересы господствующей группы. Такую критику универсальности можно найти еще в ранних работах Маркса и Энгельса, например в «Немецкой идеологии», где под идеологией понимается представление интересов одного господствующего класса как всеобщего интереса:

...всякий новый класс, который ставит себя на место класса, господствовавшего до него, уже для достижения своей цели вынужден представить свой интерес как общий интерес всех членов общества, то есть, выражаясь абстрактно, придать своим мыслям форму всеобщности, изобразить их как единственно разумные, общезначимые. Класс, совершающий революцию, — уже по одному тому, что он противостоит другому классу, — с самого начала выступает не как класс, а как представитель всего общества; он фигурирует в виде всей массы общества в противовес единственному господствующему классу⁶².

Гегельянство раннего марксизма, однако, предполагало возможность достижения по мере развития общества и отмирания классов утраченной общечеловеческой универсаль-

62. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 3. С. 47.

ности⁶³. В полифонической антропологии в самом широком смысле глобализация ведет только к еще большей фрагментации идентичностей и обнаружению различий. Чужой не может войти в состав «всеобщего человека».

Вальденфельс, комментируя «третью фазу» развития антропологии по Клиффорду, говорит о том, что в ее основе лежит понятие «производства инаковости», показывающее, что фигура Чужого не дается нам в процессе некоего феноменологического самопредставления, но активно производится⁶⁴. Этот процесс прежде всего выражается в ограничении сферы *себя*, которая подвергается дистанцированию. Между тем новейшие тенденции, о которых я говорю, заключают в себе стремление выйти за рамки чистого превращения Другого в Чужого. Прежде всего, это выражается в критике письма как производства текста, в котором радикально отчуждается живой дискурс. Само понятие «производства инаковости» Вальденфельс позаимствовал у голландского антрополога Йоханнеса Фабиана, который радикально поставил вопрос о необходимости преодоления превращения дискурса в текст в антропологическом письме.

Фабиан привлек внимание к тому, что он назвал «антропологическим репрезентативизмом». В своей наиболее влиятельной книге «Время и Другой: как антропология создает свой объект» он показал, что сама практика репрезентации является инструментом дистанцирования. С его точки зрения, репрезентация — это подавление *присутствия*. Фабиан утверждал, что репрезентирующее дистанцирование Другого должно быть заменено такой техникой письма, которая бы хорошо адаптировалась к дискурсивной ситуации, а не к структурам текста, то есть разворачивала бы антропологический опыт «здесь» и «теперь». Репрезентация лучше всего обслуживается литературной техникой «реализма». Фабиан говорил о «кризисе реализма» как жанра. Письмо в такой перспективе должно было стать ча-

63. «Вся эта видимость, будто господство определенного класса есть только господство известных мыслей, исчезнет, конечно, сама собой, как только господство классов перестанет вообще быть формой общественного строя, как только, следовательно, исчезнет необходимость в том, чтобы представлять особый интерес как всеобщий или „всеобщее“ как господствующее» (Там же. С. 48).

64. Waldenfels B. Paradoxes of Representing the Alien in Ethnography // *Anthropology and Alterity. Responding to the Other* / B. Leistle (ed.). N.Y.; L.: Routledge, 2017. P. 57.

стью антропологической практики, а не позднейшей записью и обработкой: «Практика, как преобразование, — это условие установления отношений с Другим. Производство инаковости в смысле «производства Другого» — это способ, с помощью которого такая особая форма межкультурных отношений, как этнография, имеет место в реальном пространстве и реальном времени, а не (используя выражение Мишеля Фуко) в «пространстве таблиц» (*tabular space*) заранее заготовленных систем репрезентации⁶⁵.

Возможность преодолеть репрезентативизм Фабиан видел в использовании имитирующей дискурсивности и оральности диалогической форме, а также в создании своего рода антропологической поэзии. Речь шла о попытках восстановить поэтику непосредственного присутствия, окончательно утраченного этнографами-филологами. Мне, однако, кажется, что эти надежды Фабиана с самого начала были окрашены в утопические тона и сегодня главным образом интересны как свидетельство острого желания одновременно производить Чужого и не допустить его бесповоротного отчуждения. Эта противоречивость в высшей степени характерна для многих исследований и попыток апроприации чужести в практиках освоения гендерной и постколониальной проблематики в том числе.

Диалогизм в концепции Фабиана важен еще и потому, что он создает то, что теоретик называл *coevalness* (*равенство* или *ровесничество*), — факт пребывания в едином времени, возникающем в момент прямой коммуникации. В книге «Время Другого» он развернул впечатляющий анализ дистанцирования, производимого определенными концепциями времени, на которых строилась антропология. Эти идеи Фабиана заслуживают отдельного рассмотрения.

В самом начале книги он формулирует свой тезис так: «...не существует знания о Другом, которое бы также не было темпоральным, историческим и политическим действи-

65. Fabian J. Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing // *Critical Inquiry*. 1990. Vol. 16. № 4. P. 763. «Пространство таблиц», о котором говорит Фабиан, неоднократно возникает в его книге «Время и Другой» (1983), где оно связывается с семиотической текстологизацией опыта у Леви-Стросса и Фуко: «Для Леви-Стросса пространство является тем, что М. Фуко любит называть „пространством таблиц“, то есть своего рода таксономическим пространством, неизбежно возникающим там, где культурные различия понимаются как система семиологических конструктов, организованных логикой оппозиций» (Fabian J. Time and the Other. How Anthropology Makes its Object. N.Y.: Columbia University Press, 2014. P. 54).

ем»⁶⁶. Антропология, по его мнению, возникает в результате выработки идеи универсального секулярного времени, порывающего с религиозной эсхатологией. Одним из важных кодификаторов нового понимания истории был, как считает Фабиан, Боссюэ, связавший становление всеобщего времени с возникающей способностью размещать вещи в последовательности (создавать *suite des choses*), которые производят «порядок времени». Сам порядок вещей, однако, открывается наблюдателю в категориях эпохи, некоего среза времени, отмеченного специфическими чертами. Эпоха — это своего рода конденсат истории.

Линеарность времени подкрепляется путешествиями, приобретающими в XVIII веке большую популярность. В сфере антропологии важную роль тут сыграл Жозеф Мари де Жерандо, напечатавший в 1800 году «Наблюдения над диким человеком». Жерандо был одним из первых мыслителей, провозгласивших для наук о человеке необходимость придерживаться метода естественных наук, который сводился к накоплению фактов и их сравнению⁶⁷. Лучший же материал для сравнения дает сравнительное рассмотрение «цивилизованных» людей с дикарями, живущими в дальних уголках земли:

Тут мы будем способны построить точную шкалу различных степеней цивилизации и приписать каждой ее характеристики; мы сможем узнать, какие нужды, идеи и обычаи произвели различные эры в человеческом обществе. <...> Философский путешественник, отправляясь на другой конец земли, в действительности путешествует во времени; он изучает прошлое. Каждый совершаемый им шаг равнозначен протеканию целого периода⁶⁸.

Таким образом, по отношению к Чужому удаленность в пространстве начинает превращаться в удаленность во времени. И время оказывается более важным фактором дистанцирования, чем пространство. Можно даже сказать, что, выходя из «первичного», «райского», «примитивного» со-

66. Fabian J. Time and the Other. How Anthropology Makes its Object. P. 1.

67. О Жерандо и его методе см.: Stocking G. W. Jr. French Anthropology in 1800 // Isis. 1964. Vol. 55. № 2. P. 137–142.

68. Degerando J.-M. The Observation of Savage Peoples // Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader / A. Robben, J. A. Sluka (eds). Oxford: Blackwell Publishing, 2007. P. 34.

стояния и входя в современность, человек уходит от вечных и воспроизводимых ценностей бытия в историю. Погружение в историю становится не просто способом дистанцирования от первичности, но и способом достижения современности. Как замечают антропологи Джон и Джин Комарофф:

Восхождение Запада, согласно нашей космологии, парадоксально сопровождается Грехопадением. Ценой рационального прогресса было наше бесповоротное изгнание из священного сада, прочь от магического способа познания и бытия. Только естественный человек, не испорченный прикосновением Мидаса современности, мог пребывать в уюте убаюкивающей его самоочевидности⁶⁹.

Но такое превращение путешествия в пространстве в путешествие во времени было бы невозможно, если бы в конце XVIII — начале XIX веков не сформировалось естественно-историческое представление о времени, возникшее в недрах зарождающегося эволюционизма. Фабиан отмечает тут роль Карла Линнея и Чарлза Лайеля. В процессе этой «натурализации времени» впервые совершенно разнородные явления природы вдруг обрели смысловую взаимосвязь. Именно Лайель впервые предложил картину течения времени, откладывающего видимые глазу следы в геологических слоях, выступающих как напластования изменений, и «натурализовал время» в его пространственных диаграммах. Дарвин, признававший свой долг перед Лайелем, писал:

...нужно видеть собственными глазами огромные толщи нагроможденных один на другой слоев, наблюдать ручейки, несущие вниз мутный ил, волны, подтачивающие обрывы морского берега, чтобы сколько-нибудь понять течение времен, памятники которых мы видим повсюду вокруг нас⁷⁰.

Лайель сформулировал доктрину униформизма, которая позволяла объединить все множества явлений через их участие в едином потоке времени. В этой доктрине уже таились возможности перехода от идеи непрерывного временного континуума к идее соприсутствия и взаимной взаимосвязи

69. Comaroff J., Comaroff J.L. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press, 1992. P. 4.

70. Дарвин Ч. *Происхождение видов путем естественного отбора*. Л.: Наука, 1991. С. 267.

различных явлений в некоем порядке иного образца — прерывистом и фрагментарном. Фабиан вслед за Фуко называет такое время «табличным». Эта модель позволяет производить эволюционные классификации. Организация таблиц разрывает движение времени и позволяет извлечь из него целостный органический образ. Фуко обнаружил эту систему разрывов в сравнительной анатомии Кювье:

Если для мысли XVIII века ископаемые были только предвосхищением теперешних форм животных, указывавшим на великую связь времен, то ныне они указывают на тот целостный образ, которому они принадлежали. Анатомия не только разбила однородное тождественное пространство таблицы, она разорвала при этом и временной ряд, предполагавшийся ранее непрерывным⁷¹.

То, о чем говорит Фуко, это возможность перехода от континуума к классификации, от линейности к пространству таблиц. Континуум тут переходит в генеалогическое древо, в котором процесс эволюции расщепляется на множественность ветвей и видов. Фуко говорит о новом времени — «зарегистрированном» и «разбитом на квадраты», из которого вырастает новая концепция истории, предвосхищаемая

...созданием каталогов, репертуаров, инвентариев, которые представляют собой в конце классической эпохи нечто большее, чем просто новую восприимчивость ко времени, к своему прошлому, к глубинным пластам истории; это способ введения в уже сформировавшийся язык и в оставленные им следы того же самого порядка, который устанавливают между живыми существами. Именно в этом зарегистрированном времени, в этом разбитом на квадраты и пространственно-локализованном становлении историки XIX века возьмутся за написание наконец «верной» истории, то есть освобожденной от классической рациональности, от ее упорядоченности и от ее теодицеи, — истории, отданной во власть неистовой силы вторгающегося времени⁷².

Эта органика связей между фрагментами необходима для возникновения истории, как движения времени. Но в на-

71. Фуко М. Слова и вещи. С. 295.

72. Там же. С. 161.

блюдении Фуко важно и то, что только тогда, когда фрагментарное и разобщенное прошлое превращается в тексты, оседающие в архивах и каталогах, из них можно собрать всеобъемлющий текст всеобщей истории как такого потока времени, в котором сосуществуют и соотносятся «примитивные народы» и большие цивилизации. Без этого потока невозможно и дистанцирование, всегда предполагающее общность. Таксономическая связь разнородного — это уже связь в единстве истории. Табличное время неотделимо поэтому от времени линейного, как это очевидно в понимании органики у Кювье.

Фабиан приходит к сходному выводу:

...темпоральный дискурс антропологии, как он окончательно сформировался в рамках парадигмы эволюционизма, опирался не только на секуляризованную и натурализованную концепцию Времени, но и на опространствованное Время. Я утверждаю, что с тех пор попытки антропологии выстроить отношения с Другим с помощью временных механизмов предполагали отвержение различия как *дистанции*⁷³.

И действительно, создание общего временного потока для всех жителей планеты, как бы далеко они ни отстояли друг от друга, необходимо для того, чтобы их *различать*, отчуждать и мыслить в категориях инаковости. Только на основе исторической всеобщности была возможна антропологическая компаративистика, без которой эта дисциплина немислима. Сравнивать можно только то, что принадлежит общему феноменальному полю. Но само по себе установление всеобщей истории было не чем иным, как утверждением европейской телеологической историографии в качестве главного направления исторического развития мира, которое маргинализировало все остальные цивилизации, превратив их в тупиковые или ретроградные ветви эволюции. Произошло то, что Джек Гуди назвал «похищением истории»⁷⁴. Только превращение западной цивилизации в основное направление планетарного исторического развития могло привести к системе символического дистанцирования, на котором основана антропология. Такая европоцентрическая история создала ось, по отношению к которой стало

73. Fabian J. Time and the Other. How Anthropology Makes its Object. P. 16.

74. Гуди Дж. Похищение истории. М.: Весь мир, 2015.

возможным отсчитывать масштабы дистанцирования и чужести других культур.

Благодаря изобретению общей хронологии все культуры могли быть размещены на общей временной шкале, на которой они приобрели статус: современных, развитых, примитивных, архаических и т.д. То есть сосуществующие в едином пространстве культуры, они дистанцировались друг от друга так, как если бы они принадлежали разным эпохам. Именно в силу этого этнографические экспедиции превратились в погружение в глубь времен, в путешествия к истокам нашей собственной культуры. Собираение же этнографических коллекций стало подобным собиранию археологических или палеонтологических коллекций.

Я хочу еще раз подчеркнуть тот факт, что дистанцирование и производство чужести стало возможным только на фоне глобализации и сближения человечества в рамках всеобщей истории и хронологии. В этом смысле кантовская антропология с ее утверждением трансцендентального общего ядра человечества может пониматься как необходимый этап в развитии нарастающего дистанцирования. Это сближение разных народов в рамках единого времени накладывалось на проникновение единой модели цивилизации в разные уголки мира благодаря развитию колониализма и капитализма. Уже в «Манифесте Коммунистической партии» Маркс и Энгельс говорили о неотвратимой силе товарно-индустриальной цивилизации, перед которой не смогут устоять никакие локальные культуры:

Буржуазия быстрым усовершенствованием всех орудий производства и бесконечным облегчением средств сообщения вовлекает в цивилизацию все, даже самые варварские, нации. Дешевые цены ее товаров — вот та тяжелая артиллерия, с помощью которой она разрушает все китайские стены и принуждает к капитуляции самую упорную ненависть варваров к иностранцам. Под страхом гибели заставляет она все нации принять буржуазный способ производства, заставляет их вводить у себя так называемую цивилизацию, то есть становиться буржуа. Словом, она создает себе мир по своему образу и подобию⁷⁵.

75. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 4. С. 428.

Циркуляция товаров и денег, которая сметает все особенности локальных культур, в чем-то напоминает циркуляцию письменных знаков и текстов. И то и другое понимается как неистребимая сила современности, повернутая вспять к своим доисторическим истокам, которые она сокрушает. Замечательный американский антрополог Маршал Салинс вспоминал, что, когда он был студентом, его преподаватели-этнографы говорили о скором уничтожении всех локальных культур под напором буржуазной «цивилизации», сметающей все «китайские стены». Движение казалось направленным только в одну сторону — из современности в прошлое, имеющее облик примитивных сообществ. В каком-то смысле это было движение, дистанцирующее, удаляющее иные культуры в прошлое, то есть в метафизическом плане делающее их недоступными. Но с другой стороны, это движение было и приближающим, так как в конечном счете вело к стиранию различий и поглощению прошлого настоящим.

Самым неожиданным в этом сценарии оказалось то, что локальные культуры, до этого не знавшие никакой установки на дистанцирование, начали сами дистанцироваться от сглаживающей различия «цивилизации». Это вторичное дистанцирование в каком-то смысле было подражанием первичному, исходившему из имперских и экономических центров. Салинс по этому поводу замечал:

Ирония заключается в том, что в момент, пока западные ученые трудятся, разрабатывая теории глобальной интеграции, этот «новый мировой порядок» разваливается на мелкие сепаратистские движения, марширующие под знаменами культурной автономии. Или, может быть, эти требования «этнической идентичности» — просто, если использовать фрейдовскую характеристику Балкан, — нарциссизм маргинальных различий? <...> Культурное самосознание, развивающееся среди жертв империализма, — это один из самых примечательных феноменов мировой истории в конце XX века⁷⁶.

Это развитие локальных идентичностей в значительной мере связано с заимствованием ими западных моделей,

76. *Sahlins M. Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History // The Journal of Modern History. 1993. Vol. 65. № 1. P. 3.*

например способов конструирования культурной памяти и идентичности, которая на ней прорастает. В последнее время внимание исследователей привлекла тема *традиции*. На первый взгляд кажется, что традиция как некая форма кодификации неизменности и воспроизводства прошлого в высшей степени характерна именно для «традиционных», как их называют, культур, погруженных в архаику постоянного ритуального воспроизводства одного и того же, а потому не знающих исторического развития.

В действительности, как становится понятно, традиции играют в «традиционных обществах» гораздо меньшую роль, чем в обществах «современных», придумавших историю, а следовательно, и культурную память. Традиция становится возможной только тогда, когда общество приобретает средства для ее фиксации, то есть письмо и письменную историографию. Глубина культурной памяти «примитивных» народов гораздо менее глубокая, так как в ней нет нужды. Жан Пуйон обратил внимание на то, что мнемотехника (как явствует из работ Фрэнсис Йейтс) была изобретена греками, которые имели письменность, то есть лучшее из возможных средств фиксации прошлого, в то время как народы без письменности не интересовались мнемотехническими подспорьями. Он объясняет это тем, что устная культура не нуждается в точном запоминании. Отсюда каждый пересказ мифа превращается в изобретение его нового варианта (на что особое внимание обратил Леви-Стросс). Пуйон называет такую форму импровизированного обновления одного и того же «генеративной коммеморацией», основанной на постоянном творчестве. По его мнению, появление письма фиксирует каноническую модель, по отношению к которой и приобретает смысл идея «ошибочности» и «коррекции»:

Как только возникает модель, все меняется: можно с ней соотноситься, оценивать тексты на соответствие ей и элиминировать неправильные версии <...>, различия перестают быть приемлемыми именно потому, что возникает возможность их измерять⁷⁷.

77. Pouillon J. Plus c'est la même chose, plus ça change // Nouvelle Revue de Psychanalyse. 1977. № 15. P. 207. То же относится и к культуре религий откровения, тесно связанных со священными текстами. Когда откровение фиксируется в «Писании», возникает феномен ереси, отклонений от установленной доктрины, совершенно неизвестный более древним религиям.

Вместе с тем, как это ни странно, мифы утрачивают внятность и становятся отчужденными, дистанцированными культурными объектами. Именно вариативность выявляет существо текста, его значимость. Пуйон пишет:

Я прослушал множество рассказов об основании этой деревни: они никогда не повторялись, но их смысл был более чем очевиден, не потому что вариации имели второстепенное значение, но, наоборот, потому что они выявляли смысл⁷⁸.

Фиксация приводит к возникновению традиций, которые, в свою очередь, требуют сохранения и архивирования. Архивное накопление документов прошлого в какой-то момент обесмысливает само себя. Невозможность сохранять все (к чему тяготеет культура модерности) приводит к разрастающейся сфере забывания. Инновация в современных обществах становится функцией забвения, вычеркивания и реаранжировки прошлого.

Пуйон справедливо замечает, что кодификация традиции и необходимость ее трансформировать приводит к переворачиванию временной перспективы. Мы постоянно находим себе новых предков, по отношению к которым выстраиваем новые генеалогии нашего культурного наследия:

В наших грамотных, а потому и консервативных сообществах вес прошлого значительно ощутимей; именно поэтому, несомненно в порядке компенсации, мы так высоко ценим изменения. Но в конечном счете, потому что мы сохраняем все, мы должны выбирать. Традиция для нас ретро-проективна: мы выбираем то, что, по нашему мнению, нас сформировало, мы представляем себя в качестве наследников тех, кого мы превратили в наших предков⁷⁹.

Настоящая волна изобретения традиций началась в Европе только в XIX столетии, то есть одновременно с кодификацией всемирной истории, которая обнаружила известную слабость в соотнесении современности с прошлым. Эту связь стали устанавливать с помощью новых выдуманных тради-

78. Pouillon J. Plus c'est la même chose, plus ça change. P. 207.

79. Pouillon J. Traditions in French Anthropology // Social Research. 1971. Vol. 38. № 1. P. 78.

ций. Так, например, основная часть ритуалов, сопровождающих британскую монархию, была изобретена только в конце XIX века. То же самое относится и к знаменитым традициям старинных английских университетов. Традиции были призваны кодифицировать связь с прошлым и придать ей видимость незыблемости. Но такая ритуальная повторяемость была чрезвычайно важна для установления устойчивых идентичностей, в сущности основанных на тавтологии. Можно сказать, что изобретение традиций сопровождается рост неустойчивости и изменчивости социальных образований.

Такие идентичности чаще всего складывались вокруг идеи нации, государства, лояльности по отношению к власти или общественным институтам. Эрик Хобсбаум выделяет три основных и взаимосвязанных типа новых традиций:

а) те, что устанавливают или символизируют социальное единство или членство в группах, реальных или искусственных сообществах, б) те, что утверждают и легитимизируют институты, статус или отношения власти, и с) те, чья основная задача — социализация, внедрение представлений, системы ценностей или условностей поведения⁸⁰.

С помощью производства таких идентичностей и такой формализованной связи с прошлым Западная цивилизация эффективно дистанцировалась по отношению к «примитивным» народам, которые, как выяснилось, не знали канонизированных традиций (этот факт так никогда до конца и не был осознан колонизаторами), но существовали в режиме относительно неформализованного отношения к прошлому. Хобсбаум, кстати, настаивает на необходимости отличать обычаи, в рамках которых мы все существуем, от традиций, формализующих связь с конструированным прошлым. Леви-Стросс показал, например, что в классических ритуалах жертвоприношений дописьменных культур господствует принцип свободных подмен, не исключających, однако, известного принципа соотношения ценностей: Жертвоприношение «допускает непрерывный переход между терминами: в качестве приносимого в жертву огурец имеет ценность яйца, яйцо — цыпленка, цыпленок — кури-

80. Hobsbawm E. Introduction: Inventing Traditions // The Invention of Tradition / E. Hobsbawm, T. Ranger (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1983. P. 9.

цы, курица — козы, коза — быка. С другой стороны, эта градация ориентирована: при недостатке быка приносят в жертву огурец, но инверсия была бы абсурдом»⁸¹.

Традиция устраняет эту свободу, царящую в рамках обычаев, и кодифицирует строгий порядок поведения, задаваемый воображаемым отношением к прошлому. Прошлое начинает пониматься как детерминирующее настоящее, хотя, конечно, само прошлое есть лишь продукт нашего конструирования в меняющемся настоящем. Смысл таких кодификаций через конструирование историй и генеалогий заключается, прежде всего, в установлении устойчивых *идентичностей* и в отделении цивилизации, принадлежащей современности, от этносов, «не знающих истории». Парадокс этого антропологического дистанцирования заключается в том, что «примитивные народы», «не знающие истории», также получают свою идентичность через воображаемую традицию, которая является суррогатом истории, хотя и интерпретируется как форма отрицания истории, то есть изменений и эволюции.

Теренс Ренджер подробно проанализировал то, каким образом европейские традиции, по преимуществу складывавшиеся между 1870 и 1890 годами в рамках утверждения имперской культуры, столкнулись с относительной слабостью традиций в колониях, в частности в Африке. Ренджер пишет:

Так как между британской и африканской политическими, социальными и юридическими системами было мало общего, британская администрация принялась за изобретение африканских традиций для африканцев. Их собственное уважение к «традиции» располагало к благосклонному отношению к тому, что они приняли за традиции в Африке. Они занялись кодификацией и продвижением этих

81. *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. М.: ТЕРРА — Книжный клуб; Республика, 1999. С. 290. Пуйон иллюстрирует это наблюдение Леви-Стросса забавным эпизодом из собственного опыта: «Однажды в Кодебо (Чад) вождь поселения предупредил меня, что завтра рано утром он убьет быка в рамках церемонии *margaï* [Речь шла о наиболее могущественном духе этого поселения, способном вселиться в человека. — М.Я.]. Я явился к нему на восходе солнца, но он все еще спал, и мне сказали, что церемония состоится в полдень, и добавили, что у вождя нет денег на быка и бык будет заменен козленком; в полдень вождя не было, и все было перенесено на вечер. И действительно, вечером он произвел жертвоприношение по всем правилам, но убил всегонавсего цыпленка» (*Pouillon J.* Plus c'est la même chose, plus ça change. P. 210).

традиций, то есть трансформацией гибких обычаев в жесткие предписания⁸².

Ренджер описывает, каким образом англичане придумывали африканские монархии в виде ритуализированных институций, способствовавших продвижению Британской империи и форм ее правления на континент. Первоначально колониальные власти воздавали почести таким «сконструированным» монархам, утверждая их легитимность, а затем переставали их признавать, интегрируя созданную «монархическую» локальную традицию в аппарат собственного господства. Ренджер замечает: «Самым интересным тут было то, как утратившие свои корни африканцы использовали европейские неотрадиции, в которых они нуждались для построения нового общества»⁸³. Сам по себе вопрос о племенной идентичности не ставился в «примитивных» сообществах в категориях традиции. Пьер Кластр показал, что внутренняя солидарность таких сообществ и их способ отделять себя от соседей заключался в постоянном состоянии войны (механизм, который до сих пор широко используется разнообразными диктатурами) и только вторично в ситуациях обмена:

Логика примитивного общества, являющаяся логикой различия, противоречила бы логике всеобщего обмена, которая является логикой идентичности и одновременно — логикой идентификации. А именно это больше всего и отвергает примитивное общество — идентификацию с другими, в которой и утрачивается само их бытие и их различие⁸⁴.

Кластр утверждает, что безостановочная племенная война производит различие, не допуская складывания идентичностей. Тогда же, когда утверждается европейская гегемония над «традиционными» обществами, война исключается из обихода, и ей на смену приходит другой принцип дистанцирования, основанный на формировании идентичностей, которые не были значимы для примитивных народов. По-разному, с какой жадностью этносы, считавшиеся архаи-

82. Ranger T. The Invention of Tradition in Colonial Africa//The Invention of Tradition. P. 212.

83. Ibid. P. 237.

84. Clastres P. Archeology of Violence. L.A.: Semiotext(e), 2010. P. 263.

ческими, начинают конструировать свои традиции, восходящие чуть ли не к сотворению мира, и начинают строить идентичности по западной модели. Кластер начинает свои рассуждения о войне в племенном обществе с констатации практического отсутствия исследований на эту тему в западной этнографии, где главным архаическим механизмом социализации с легкой руки Марселя Мосса считается обмен. С его точки зрения, эта ситуация объясняется не изначальным отвращением «диких народов» к войне и насилию, но именно их трансформацией под влиянием западной культуры идентичностей.

Парадокс взрывного умножения политики идентичностей среди маргинализированных западным господством этнических групп, с моей точки зрения, и может объясняться тем, что эти группы, отчужденные и дистанцированные западной установкой на чужест и инаковость, использованной как способ самоопределения, переняли в господствующей культуре установку на самоопределение через дистанцирование от всеобщего. Теперь меньшинства категорически отрицают всякий антропологический универсализм и утверждают свою доминантную особость, сколь бы малочисленной ни была та или иная группа. Любопытно, что эта тенденция проникает и внутрь самой западной цивилизации, где женщины и сексуальные меньшинства все более активно утверждают свою радикальную инаковость от мужчин, как исторически сложившихся носителей универсальности. Речь идет о буквальном зеркальном возвращении западной культуре карикатурной парадигмы Чужого и удаленного.

Библиография

- Гирц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004.
Гуди Дж. Похищение истории. М.: Весь мир, 2015.
Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический проект, 2010.
Дарвин Ч. Происхождение видов путем естественного отбора. Л.: Наука, 1991.
Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 7.
Кант И. Соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 8.
Леви-Строс К. Первобытное мышление. М.: ТЕРРА — Книжный клуб; Республика, 1999.
Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 3.
Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 4.
Мерло-Понти М. От Мосса к Клоду Леви-Строссу // Он же. Знаки. М.: Искусство, 2001.
Момильяно А. Древняя история и любители древностей (1950) // Науки о чело-

- веке: история дисциплин / Сост. и отв. ред. А. Н. Дмитриев, И. М. Савельева. М.: ИД ВШЭ, 2015.
- Рикёр П. Модель текста: осмысленное действие как текст // Социологическое обозрение. 2008. Т. 7. № 1. С. 25–43.
- Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сэд, 1994.
- Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Русское феноменологическое общество, Логос, 1997.
- Benoist J.-M. Facettes de L'identite // L'identite: Séminaire interdisciplinaire Dirigé par Claude Levi-Strauss, professeur au Collège de France, 1974–1975. P.: PUF, 1983.
- Clark D. L. Kant's Aliens: The Anthropology and Its Others // The New Centennial Review. 2001. Vol. 1. № 2. P. 201–289.
- Clastres P. Archeology of Violence. LA: Semiotext(e), 2010.
- Clifford J. The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.
- Comaroff J., Comaroff J. L. Ethnography and the Historical Imagination. Boulder: Westview Press, 1992.
- Degerando J.-M. The Observation of Savage Peoples // Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader / A. Robben, J. A. Sluka (eds). Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- Eribon D. Michel Foucault. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- Fabian J. Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing // Critical Inquiry. 1990. Vol. 16. № 4. P. 753–772.
- Fabian J. Time and the Other. How Anthropology Makes its Object. N.Y.: Columbia University Press, 2014.
- Foucault M. Introduction à l'Anthropologie // Kant I. Anthropologie d'un point de vue pragmatique. P.: Vrin, 2008.
- Goody J. The Theft of History. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Hobsbawm E. Introduction: Inventing Traditions // The Invention of Tradition / E. Hobsbawm, T. Ranger (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge / S. Strasser (Hg. u. eingel.). Dordrecht: Springer Netherlands, 1991.
- Kant I. Correspondence. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Levinas E. Alterity and Transcendence. L.: The Athlone Press, 1999.
- Malinowski B. A Diary in the Strict Sense of the Term. L.: The Athlone Press, 1989.
- Pouillon J. Plus c'est la même chose, plus ça change // Nouvelle Revue de Psychanalyse. 1977. № 15.
- Pouillon J. Traditions in French Anthropology // Social Research. 1971. Vol. 38. № 1. P. 73–92.
- Rabinow P. Reflections on Fieldwork in Morocco. Berkeley, LA: University of California Press, 1977.
- Ranger T. The Invention of tradition in Colonial Africa // The Invention of Tradition / E. Hobsbawm, T. Ranger (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Ricoeur P. The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text // New Literary History. 1973. Vol. 5. № 1. P. 91–120.
- Sahlins M. Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History // The Journal of Modern History. 1993. Vol. 65. № 1. P. 1–25.
- Stocking G. W. Jr. French Anthropology in 1800 // Isis. 1964. Vol. 55. № 2. P. 137–142.
- Stocking G. W. Jr. The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology From Tylor to Malinowski // History of anthropology. Vol. 1: Observers observed. Essays on Ethnographic Fieldwork / G. W. Stocking, Jr. (ed.). Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 1983.
- Waldenfels B. Paradoxes of Representing the Alien in Ethnography // Anthropology and Alterity. Responding to the Other / B. Leistle (ed.). N.Y.; L.: Routledge, 2017.

- Waldenfels B. *Phenomenology of the Alien: Basic Concepts*. Evanston: Northwestern University Press, 2011.
- Waldenfels B. *Threshold Experiences//Between Urban Topographies and Political Spaces: Threshold Experiences* / F. Vighi, A. Nuselovici, M. Ponzi (eds). Lanham, MD: Lexington Books, 2014.
- Zammito J.H. *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. Chicago; L.: The University of Chicago Press, 2002.

A Man and the Other. Distance

Mikhail Iampolski. New York University (NYU), New York, USA, mi1@nyu.edu.

Anthropology in its modern understanding was invented by Kant in his pre-critical period. However, Kant's *Anthropology from a pragmatic point of view* was published at the very end of his life. Michel Foucault showed the possibility of interpreting this work as a synthesis of transcendentalism and empiricism, which distorts the universal principles of transcendental reason or law. It is precisely such a distortion of the universal human in reality, according to Kant, that allows passion, happiness, and freedom to exist. This separation of the empirical and transcendental in man led to its doubling and the emergence of the subject I along with the object I, which Kant considered analogs. This is the origin of the European tradition introducing the Other into the composition of man, in which the Self is reflected as in the alter ego. This doubling introduces distance into a human being, which is constantly increasing in the future. Kant's anthropology turns into ethnography where instead of the mirror alter ego (the Other), the Foreigner appears who is a representative of other cultures. The appearance of the Foreigner figure seems to allow one to go beyond the borders of doubling and analogs. It leads to what Merleau-Ponty referred to as "secondary universalism." Doubling relations gives way to relations of difference, otherness, implying an even greater increase in the distance in regard to the Foreigner, which forms the idea of European identity. Clifford Geertz saw this slide into otherness in the translation of discourse (oral) into text (written), and Paul Rabinow suggested searching for a solution to this slide in anthropological polyphony. The development of foreignness and otherness was accompanied by the idea of distancing foreign culture over time. However, all these approaches and ideas became possible only within the framework of globalization of consciousness and the establishment of common time and space principles. The paradox of anthropological distancing, which has affected the majority of local and non-European cultures, turns out to be a product of expanding the field of connections and relationships that constitute the new complexity of fragmented universality.

Keywords: *Michel Foucault; Immanuel Kant; philosophical anthropology; the Other; alien.*

References

- Benoist J.-M. *Facettes de L'identite. L'identite: Séminaire interdisciplinaire Dirige par Claude Levi-Strauss, professeur au Collège de France, 1974–1975*, Paris, PUF, 1983.
- Clark D.L. Kant's Aliens: The Anthropology and Its Others. *The New Centennial Review*, 2001, vol. 1, no. 2, pp. 201–289.
- Clastres P. *Archeology of Violence*, Los Angeles, Semiotext(e), 2010.
- Clifford J. *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1988.
- Comaroff J., Comaroff J.L. *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press, 1992.

- Darwin Ch. *Proiskhozhdenie vidov putyom estestvennogo otbora*. [On the Origin of Species by Means of Natural Selection], Leningrad, Nauka, 1991.
- Degerando J.-M. The Observation of Savage Peoples. *Ethnographic Fieldwork: an Anthropological Reader* (eds A. Robben, J. A. Sluka), Oxford, Blackwell Publishing, 2007.
- Eribon D. *Michel Foucault*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1991.
- Fabian J. Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing. *Critical Inquiry*, 1990, vol. 16, no. 4, pp. 753–772.
- Fabian J. *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press, 2014.
- Foucault M. Introduction à l'Anthropologie. Kant I. *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 2008.
- Foucault M. Slova i veshchi. Arkheologiya humanitarnykh nauk [Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines], Saint Petersburg, A-cad, 1994.
- Geertz C. Interpretatsiya kul'tur [The Interpretation of Cultures], Moscow, ROSSPEN, 2004.
- Goody J. *Pokhishchenie istorii [The Theft of History]*. Moscow, Ves mir, 2015.
- Heidegger M. *Kant i problema metafiziki*. [Kant und das Problem der Metaphysik], Moscow, Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo, Logos, 1997.
- Hobsbawm E. Introduction: Inventing Traditions. *The Invention of Tradition* (eds E. Hobsbawm, T. Ranger), Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Husserl E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (hrsg. und eingeleitet von Prof. Dr. S. Strasser), Dordrecht, Springer Netherlands, 1991.
- Husserl E. *Kartezijskie meditatsii [Méditations cartésiennes]*, Moscow, Akademicheskii proekt, 2010.
- Kant I. Antropologiya s pragmaticheskoi tochki zreniya [Anthropology from a Pragmatic Point of View]. *Sochineniya v 8 tomakh [Works in 8 vols]*, Moscow, Choro, 1994, vol. 7.
- Kant I. *Correspondence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Kant I. *Sochineniya v 8 tomakh*. [Works in 8 vols], Moscow, Choro, 1994, vol. 8.
- Levinas E. *Alterity and Transcendence*, London, The Athlone Press, 1999.
- Lévi-Strauss C. *Pervobytnoe myshlenie [La Pensée Sauvage]*, Moscow, TERRA — Knizhnyi klub, Respublika, 1999.
- Malinowski B. *A Diary in the Strict Sense of the Term*, London, The Athlone Press, 1989.
- Marx K., Engels F. *Sochineniya [Works]*, Moscow, Gospolitizdat, 1955, vol. 3.
- Marx K., Engels F. *Sochineniya [Works]*, Moscow, Gospolitizdat, 1955, vol. 4.
- Merleau-Ponty M. Ot Mossa k Klodu Levi-Stossu [De Mauss à Claude Lévi-Strauss]. *Znaki [Signes]*, Moscow, Iskusstvo, 2001.
- Momigliano A. Drevnyaya istoriya i lyubiteli drevnostei (1950) [Ancient History and the Antiquarian]. *Nauki o cheloveke: istoriya distsiplin [Human Sciences: History of the Disciplines]* (eds A. N. Dmitriev, I. M. Sveleva), Moscow, HSE Press, 2015.
- Pouillon J. Plus c'est la même chose, plus ça change. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 1977, no. 15.
- Pouillon J. Traditions in French Anthropology. *Social Research*, 1971, vol. 38, no. 1, pp. 73–92.
- Rabinow P. *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1977.
- Ranger T. The Invention of Tradition in Colonial Africa. *The Invention of Tradition* (eds E. Hobsbawm, T. Ranger), Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Ricoeur P. Model teksta: osmyslennoe deistvie kak tekst [The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text]. *Sotsiologicheskoe obozrenie*, 2008, vol. 7, no. 1, pp. 25–43.
- Sahlins M. Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. *The Journal of Modern History*, 1993, vol. 65, no. 1, pp. 1–25.

- Stocking G. W. Jr. French Anthropology in 1800. *Isis*, 1964, vol. 55, no. 2, pp. 137–142.
- Stocking G. W. Jr. The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. *History of anthropology. Vol. 1: Observers observed. Essays on Ethnographic Fieldwork* (ed G. W. Stocking, Jr.), Madison, WI, The University of Wisconsin Press, 1983.
- Waldenfels B. Paradoxes of Representing the Alien in Ethnography. *Anthropology and Alterity. Responding to the Other* (ed. B. Leistle), New York, London, Routledge, 2017.
- Waldenfels B. *Phenomenology of the Alien: Basic Concepts*, Evanston, Northwestern University Press, 2011.
- Waldenfels B. Threshold Experiences. *Between Urban Topographies and Political Spaces: Threshold Experiences* (eds F. Vighi, A. Nuselovici, M. Ponzi), Lanham, MD, Lexington Books, 2014.
- Zammito J. H. *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 2002.

Трудовые лагеря,
здоровье народа
и «суровое племя»
в докладах и речах
1933–1934 годов

Эммануэль Фай

Эммануэль Фай. Руанский университет (UR), Руан, Франция, emmanuel.faye@univ-rouen.fr.

Определенного рода «возрождение» «дела Хайдеггера», связанное с изданием его речей, докладов и публичных заявлений, сделанных в 1933–1934 годах, не только снимает целый ряд вопросов относительно политической и идеологической позиции (здесь, увы, не остается места сомнениям), но и требует пересмотра концептуальных составляющих его философии. Причем такое движение продиктовано, в первую очередь, содержанием указанных текстов, позволяющих сделать вывод о том, что вполне «искренняя» очарованность Хайдеггера и идеями национал-социализма в целом, и фигурой Гитлера в частности, ведет его к вполне определенной экспликации собственной философской позиции. Драматизм ситуации заключается в том, что такого рода экспликация касается ключевых понятий фундаментальной онтологии: бытия, сущего, природы, истины. Анализ изданных текстов показывает наличие прямых расовых коннотаций в ссылках на природу, отождествление сущего и бытия с народом и государством, соответственно, весьма определенный оттенок принимают и такие концепты мыслителя, как «заступающая решимость», «несокрывость», «знание». Речь идет не просто об оправдании трудовых лагерей и рассуждениях о здоровье нации или «суровом племени», уже вызывающих вполне определенную реакцию, но и о конкретном проведении политики Третьего рейха в жизнь в период ректорства, и, что, пожалуй, страшнее всего, о попытках введения в философию основ нацизма и гитлеризма. Иными словами, сейчас вопрос о самой возможности проведения границы между философией и «личными» политическими предпочтениями в связи с наследием Хайдеггера стоит как никогда остро.

Ключевые слова: *Мартин Хайдеггер; трудовые лагеря; философия; здоровье народа; Гитлер; Третий рейх; фундаментальная онтология.*

Перевод с французского Александра Хайцмана под научной редакцией Михаила Маяцкого. Текст представляет собой главу 3 из книги Эммануэля Фая «Хайдеггер, введение нацизма в философию. На материале семинаров 1933–1935 гг.», готовящейся к публикации в Издательском доме «Дело» РАНХиГС. Оригинальное издание см.: Faye E. Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933–1935. P.: Albin Michel, 2005.

В НАСТОЯЩЕЕ время речи, доклады и публичные заявления Мартина Хайдеггера 1933 и 1934 годов были переизданы (а некоторые изданы впервые) в 16-м томе «полного» собрания сочинений. Вместе взятые, они составили более ста страниц ультранацистской прозы. Они ясно показывают, что ни уход с ректорской должности в конце апреля, ни кровавая ночь 30 июня 1934 года не ознаменовали какого-либо перелома в политической траектории Хайдеггера, и доказывают отсутствие у него какого бы то ни было намерения заявить своей отставкой о несогласии с гитлеровской властью. Для анализа убеждений Хайдеггера в этот мрачный период следует прочитать эти тексты. Из них ясно вытекает, что Хайдеггер как на словах, так и на деле являл собой полную противоположность взвешенности и прозорливости суждений, которых мы вправе ожидать от того, кто зовется «мыслителем». Мы уже знаем, что он выражал согласие с новым антисемитским законодательством, сотрудничал с организаторами акции против «негерманского духа» и активно выступал за нацистские преобразования в университетских уставах и внедрение принципа фюрерства в систему высшего образования. В его речах и докладах мы открываем для себя Хайдеггера, который не колеблясь предпринимает полную энтузиазма апологию новых «научных лагерей», превозносит готовое к борьбе «суровое племя», провозглашает расовую концепцию системы здравоохранения и готов перешеголять нацистов в их извращенном истолковании понятий труда, знания и свободы. Отметим также замороженность фигурой Гитлера, звучавшую во всех лекциях и докладах Хайдеггера, по крайней мере до 1936 года включительно, и с таким градусом мощности, подобного которому не найти у других «философов» нацизма за исключением разве что Альфреда Воймлера.

Ректорская речь 27 мая 1933 года

Сразу после своего публичного вступления в НСДАП Хайдеггер адресует 4 мая 1933 года своему брату Фрицу восторженное письмо с наказом безоговорочно присоединиться к «движению»:

Ты должен рассматривать движение в его совокупности не снизу вверх, а исходя из фюрера и его великих задач. <...> думать надлежит отныне боль-

ше не о себе, а только о целом и о судьбе немецкого народа¹.

Спустя два дня, 6 мая 1933 года, новый ректор произносит свою первую публичную речь по случаю зачисления студентов в университет (это происходит в самом начале летнего семестра 1933-го). Начало этого выступления почти идентично прочитанной на этой же неделе лекции под названием «Основной вопрос философии». Начинает он следующими словами: «Немецкий народ в своей совокупности вновь обрел великое водительство (*Führung*). Под этим водительством вернувшийся к себе народ создал собственное государство»². Далее Хайдеггер, как и позднее в ректорской речи, обрушивается на университетскую свободу и на свой лад заново определяет понятие свободы: «Свобода не означает быть свободным *от...* обязательства, порядка и закона. Свобода означает быть свободным *для...* решимости на общую духовную самоотдачу ради немецкой судьбы»³. Так один из главных экзистенциалов «Бытия и времени» — решимость или решительность (*Entschlossenheit*) вновь появляется в его философствовании с нацеленностью исключительно на духовную судьбу немецкого народа, на нечто, выделенное им самим курсивом в этой речи и названное «сообщество борьбы и воспитания». Притом «корень» этого «духа» составляет народное начало, народность, или *Volkstum*⁴ (одно из излюбленных нацистами словечек), а целью того, что Хайдеггер обозначает как «политико-духовное воспитание», является сообщество народа (*Volksgemeinschaft*). В тот же день он направляет Эрнсту Крику во имя их боевого товарищества поздравительное послание по случаю избрания того ректором Франкфуртского университета⁵. Ну а через несколько дней — 20 мая — Хайдеггер телеграфирует Адольфу Гитлеру по поводу «столь необходимого *Gleichschaltung*»⁶ в высшей школе:

Позволю себе нижайше просить о переносе запланированного приема руководящего комитета ассоциа-

1. Heidegger M. In neue Aufgaben hineingestellt (Brief an den Bruder) // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16. S. 93.

2. Heidegger M. Zur Immatrikulation (6. Mai 1933) // Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 95.

3. Ibid. S. 96.

4. Ibid. S. 97.

5. Heidegger M. Glückwünsche und Dank // Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 98.

6. *Gleichschaltung* — термин, который использовался национал-социалистами для обозначения захвата контроля над общественными и политическими процессами. — Прим. ред.

ции немецких университетов на тот момент, когда руководство ассоциацией университетов завершит столь необходимый именно здесь *Gleichschaltung*⁷.

<...> Неделью спустя после того, как он отправил Гитлеру телеграмму, Хайдеггер произносит речь о «Самоутверждении немецкого университета». Слово *Selbstbehauptung* для него крайне важно. Так в семинаре зимнего семестра 1934/1935 года, посвященном гегелевской теории государства, он определяет политическое как «самоутверждение». То есть вопрос ставится не о независимости высшего образования в Германии от национал-социалистической политической власти и тем более не о том, чтобы как-то способствовать духу сопротивления. А как раз наоборот: речь идет об утверждении и принятии политической миссии высшей школы, понимающей себя как нацистское связующее звено между *Führung* и *Gefolgschaft*. Этими словами начинается ректорская речь Хайдеггера, и политическая цель здесь очевидна: речь идет о введении в университетах отношения «вождь — свита», конституирующего и структурирующего способ политического руководства, внедряемого национал-социализмом на всех уровнях государственной жизни. Короче говоря, на повестке дня проведение гляйхшальтунга высшего образования путем введения фюрер-принципа. Поэтому ректорская речь решает определенную политическую задачу, заключающуюся в том, чтобы объявить и заранее оправдать готовящуюся перемену к новому состоянию, в котором Хайдеггер станет одним из главных деятелей, а именно: заставить высшее образование в Германии работать в соответствии с политическими принципами гитлеризма.

В этой связи предпринятая некоторыми апологетами Хайдеггера во Франции попытка представить дело так, будто он ставил целью спасти независимость университетов, не выдерживает проверки ни фактами, ни документами, ни высказываниями самого Хайдеггера. Германист Жак Лакант (Jacques Lacant), назначенный куратором Фрайбургского университета после капитуляции Германии, рассказывает об этом следующее:

Виделся с Хайдеггером, вызвав его к себе.
Он пустился в долгие рассуждения. Он хотел омолодить университет. Полагал, что с нацистами

7. Heidegger M. Telegramm an den Reichskanzler (20 Mai 1933) // Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 105.

у него хватит на это сил. По его мысли, немецкие университеты были не в состоянии реформироваться самостоятельно. <...> требовалась внешняя сила⁸.

Как можно заметить, в 1945 году Хайдеггер пытается оправдаться перед Жаком Лаканом необходимостью «омолодить высшую школу», но при этом не утверждает, что стремился отстоять ее независимость. Напротив, Хайдеггер признает, что хотел опереться на нацистскую власть с целью реформировать высшую школу. Именно это и представляло собой внедрение в университетскую жизнь фюрер-принципа и связки *Führung-Gefolgschaft*, занимающей вне всякого сомнения центральное место в его речи о «Самоутверждении немецкого университета».

Вместе с тем упоминание в речи фигуры Прометея ясно показывает, на какую силу он опирается: ведь к этому греческому мифу нацисты обращались чаще всего, а этот тон задавал Гитлер, заявивший в *Mein Kampf*, что «ариец — это Прометей человечества»⁹. Хайдеггер выстраивает вокруг Прометея определенный властный дискурс. Знание в нем подчинено всевластию (*Übermacht*) судьбы. Слова «всевластие» и «судьба» выходят из-под его пера не впервые: Хайдеггер уже употреблял их вместе в § 74 «Бытия и времени», как раз в том фрагменте, где он вводит понятия общности и народа. Его ректорская речь продолжает также мысли, прозвучавшие впервые еще в 1925 году в Кассельских докладах о «Борьбе за историческое мировоззрение в наши дни». Мы уже видели, что Хайдеггер намеревался заменить мышление, в котором, как у Декарта, центральное место отводится сознанию человека и его Я, поиском некой почвы и центра или сердцевины, позволяющих осмыслить существование уже не как сознание, а как бытие в мире и со-бытие. На этот раз, сославшись на «величие» греческого начала, Хайдеггер возводит этот центр к «внутренне определяющей сердцевине целостного народно-государственного вот-бытия»¹⁰. Мир, которому бытие раскрывается через эту сердцевину есть, уточняет Хайдеггер, «духовный мир народа», понимаемый не как

8. Ministère des affaires étrangères, Colmar, Archives orales, AOR16/a.

9. Hitler A. *Mein Kampf*. München: Franz Eher, 1932. S. 317. По этому вопросу см.: Trierweiler D. Polla ta deina, ou comment dire l'innommable. Une lecture d'Arbeit am Mythos/Archives de philosophie. 2004. № 67. P. 253.

10. Heidegger M. Die Selbstbehauptung der deutschen Universität // Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 110.

«надстройка какой-либо культуры», а как «способность глубочайшего сохранения собственных сил земли и крови»¹¹. Хайдеггеровский дух проникнут землей и кровью в полном контрасте с *mens humana* Декарта, который его всегда относит к мышлению. И эта ссылка на землю/почву и кровь, на *Blut und Boden*, вовсе не единична, как еще в 1960-е годы пытались представить те, кто желал снять с Хайдеггера духовную ответственность за публичное употребление этих типично нацистских понятий. Как раз наоборот: эти два слова вместе неоднократно появляются в его письмах, докладах и выступлениях того времени¹².

Кроме того, стоит прояснить, в каких обстоятельствах Хайдеггер в мае 1933 года дал новое определение задач немецкого студенчества, в котором «служение знанием» оказывается на третьем месте после «трудового» и «оборонного служения».

Трудовое служение помещено Хайдеггером в рамки *Volksgemeinschaft*, то есть спаянного кровью и расой сообщества народа. Об этом Хайдеггер весьма определенно напоминает в зимнем семинаре 1933/1934 года. Кроме того, подчеркнуто высокая оценка нацистами важности труда для народа носит недвусмысленный характер с тех пор, как Гитлер в *Mein Kampf* охарактеризовал свастику как символ «победы идеи созидательного труда, который всегда был антисемитским и навсегда останется антисемитским»¹³. Одним словом, для Гитлера понятие труда — антисемитское уже само по себе, так что невозможно определить труд в рамках «новой немецкой действительности» иначе, как разделяя эту расистскую коннотацию.

Оборонное служение Хайдеггер поместил под знаком чести (*Ehre*), ставшей в глазах нацистов, со времен выхода в свет «Мифа XX века» Розенберга, символом связи между *Gefolgschaft* и *Führung*, выражающим также скрепленное кровью и расой сообщество борьбы. Так, например, преданнейший Хайдеггеру Эрик Вольф, говоря о чести, ссылается при этом именно на Розенберга.

11. Ibidem.

12. См.: Ibid. S. 112; *Heidegger M. Hönigswald aus der Schule des Neukantianismus* // Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 132; *Idem. Aus der Tischrede bei der Feier des fünfzigjährigen Bestehens des Instituts für pathologische Anatomie an der Universität Freiburg (Anfang August 1933)* // Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 151; *Heidegger M. Sein und Wahrheit* / 1. Die Grundfrage der Philosophie (Sommersemester 1933), 2. Vom Wesen der Wahrheit (Wintersemester 1933/34) // Gesamtausgabe. Bd. 36/37. S. 263.

13. *Hitler A. Mein Kampf*. S. 557.

Ну и, наконец, служение знанием воспето им под знаком «духа» и его миссии, но духа, увязанного с кровью и почвой. Так, Хайдеггер сформулировал лишенную оригинальности триаду — народ, государство, духовная миссия, созвучную той, что представил Карл Шмитт в своем труде «Государство, движение, народ». На самом деле подобные тройственные конструкции стали особенно популярными в гитлеровском движении с тех пор, как на процитированной выше странице *Mein Kampf* автор дал свое разъяснение по поводу трех составных частей нацистского знамени со свастикой.

<...>

Апология трудовых лагерей и селекции

Хотя среди произнесенного Хайдеггером его ректорская речь пользуется наибольшей известностью, она отнюдь не единична: за период с мая 1933 года по конец ноября 1934-го, то есть в течение четырех семестров, им было прочитано во Фрайбурге, Гейдельберге, Лейпциге, Тюбингене и Констанце более двадцати докладов и речей, в которых «философия» была полностью поставлена на службу нацизму. Период интенсивного активизма у Хайдеггера выходит далеко за рамки одного года его ректорства, даже если момент обострения приходится на зимний семестр 1933/1934 годов (с ноября по февраль). Более половины этих текстов было опубликовано в разного рода газетах, журналах и коллективных трудах, некоторые из них транслировались по радио. Если в настоящее время ряд этих работ достаточно известен, в частности посвящение Шлагетеру, ставшему культовой фигурой для нацистов, или речи в ноябре 1933 года с призывом к студентам, преподавателям и всему немецкому народу голосовать за Гитлера, то большая часть их пока доступна только на немецком языке. Мы собираемся на них сослаться с упором на еще не переведенные речи и доклады или на те, чей «перевод» мало заслуживает такого названия: в результате можно будет увидеть, до какой степени Хайдеггер проникся всеми ингредиентами нацизма, включая апологию крови и расы.

Датируемая 14 июня 1933 года речь, озаглавленная «Трудовое служение и университет», представляет собой одно из первых свидетельств особой притягательности, которую

приобрел в глазах Хайдеггера нацистский институт трудовых лагерей, ставший для него новым проявлением пресловутой *Volksgemeinschaft*. Отныне учебе уже не отводится исключительная роль в образовании: ведь помимо школы имеется лагерь¹⁴. Одновременно со студенческими трудовыми лагерями появляется еще один вид лагерей, в которых Хайдеггер принимает активное участие: в них на не продолжительное время собирается преподавательский состав нескольких университетов для разных совместных занятий, включая изучение расовой теории под руководством членов СС. Из письма Хайдеггера к Ротхакеру нам известно, что осенью 1934 года, то есть через некоторое время после оставления ректорской должности, ему по-прежнему доводилось руководить такими лагерями. В связи с первым лагерем, проведенным Хайдеггером с 4 по 10 октября 1933 года в Тодтнауберге, неподалеку от его хижины, он приказал преподавателям и студентам отправиться в него из Фрайбурга «пешим строем». Кроме того, все участники были обязаны по этому случаю надеть «форму СА или СС или даже форму „Стального шлема“ с нарукавной повязкой»¹⁵. Можно только догадываться, в какую форму облачился тогда ректор Хайдеггер: вне всякого сомнения, в коричневую форму с нарукавной повязкой нацистской партии. Вряд ли можно себе представить, чтобы он отправился на такой марш в гражданском. Такое предположение выглядит более правдоподобным, чем версия с формой СА, поскольку в этой организации он по-видимому не состоял. Тем не менее в опубликованной еще в 1946 году статье Гюнтер Андерс рассказывает, что в 1933-м во Фрайбурге купил почтовую открытку, на которой изображен ректор Хайдеггер, марширующий во главе городских штурмовиков¹⁶. Со своей стороны, Жак Лакант, следивший в качестве куратора университета за делом Хайдеггера в 1945–1946 годы, утверждает, что, «согласно ряду совпадающих свидетельств, он являлся на лекции в коричневой рубашке и приветствовал студентов кличем *Heil Hitler!*»¹⁷. Эти вопросы по поводу ношения формы, ставшие когда-то предметом жарких спо-

14. *Heidegger M. Arbeitsdienst und Universität*//Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 125–126.

15. Цит. по: *Ott H. Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg 1933–1934*//*Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*. 1984. S. 218.

16. *Die Neue Rundschau*, Stockholm, Oktober 1946; цит. по: *Schneeberger G. Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*. Bern: [Selbstverlag], 1962. S. 266.

17. *Ministère des affaires étrangères*, Colmar, Archives orales, AOR16/a.

ров¹⁸, заслуживают внимания в той мере, в какой свидетельства Андерса и Лакана, а также, конечно, сочинения самого Хайдеггера доказывают, в какой степени он был лично увлечен нацистской милитаризацией университетской жизни.

Неподдельным пафосом исполнены письма Хайдеггера о трудовых лагерях, адресованные его ученику, историку Рудольфу Штадельману. Вот что он пишет ему 11 октября 1933 года по возвращении из Гейдельбергского лагеря: «Атмосфера лагеря была опасной для каждого. Он стал испытанием равно для тех, кто уехал, как и для тех, кто остался»¹⁹. Испытание, которым так восторгается Хайдеггер, заключалось в отборе, то есть в постепенном исключении тех участников, кто оказался не на высоте. Хайдеггер сам занимался этим отбором, и в письме Элизабет Блохман от 16 октября 1933 года он похвально тем, что исключил двадцать человек:

Восемь дней назад у меня был первый лагерь в Тодтнауберге — я *многому* научился. Но в самой середине смены я был вынужден отослать 20 человек, которым там нечего было делать. Такой лагерь — *большое испытание* для каждого — и опасное²⁰.

Обращаясь к речи «Трудовая повинность и университет» и к этим письмам, мы хотели показать, что давало пищу хайдеггеровской патетике и как далеко зашел этот «мыслитель» в своем пристрастии к таким центрам селекции, какими были эти нацистские лагеря. Несомненно, что лагерь лагерю рознь, а лагеря, руководимые Хайдеггером, занимались пропагандистской обработкой людей, что весьма отличало их от множющихся в ту пору лагерей, куда помещали политических оппонентов. Однако невозможно отделаться от мрачного ощущения, которое оставляет апологетика проводимого в лагерях отбора, отчетливо прозвучавшая в высказываниях Хайдеггера в контексте того времени, особенно в сочетании с защитой национал-социалистической концепции труда как основной константы нескольких его речей.

18. См. серию статей, вышедших зимой 1963–1964 гг. в журнале *France-Observateur* после высказывания Этьембля в статье от 28 ноября и короткой публикации в хронике Доминика Жанико от 5.12.1963. Последний не упомянул об этом споре в: *Janicaud D. Heidegger en France, I. Récit. II. Entretiens*. P.: Albin Michel, 2001.

19. *Heidegger M. Das Lager — eine Probe* // Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 174.

20. *Heidegger M. Nicht nach Berlin* // Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 178.

Доклад в Гейдельберге и восхваление «сурового племени»

30 июня 1933 года Хайдеггер получил приглашение прочитать в Гейдельбергском университете первый доклад из «программы политического воспитания», выдвинутой местным студенческим союзом²¹. Ввиду официального характера этого события вся профессура Гейдельберга и представители городских властей были собраны в университетском амфитеатре, чтобы услышать из уст ректора Фрайбургского университета сообщение о «высшей школе в новом рейхе». Лектор начал с того, что немецкая «революция» еще не охватила, по его мнению, университеты, хотя «новая жизнь в трудовых лагерях» открыла ей дорогу. «Университет должен <...> снова стать членом народного сообщества и связаться с государством»²². Таким образом, задача состоит совсем не в защите университетской автономии, а в «ведении суровой борьбы в духе национал-социализма, который нельзя дать задуться принижающими его абсолютный характер мягкотелыми христианскими концепциями»²³. Тем, кто жалуется на то, что оборонное служение чревато потерей времени для обретения знания, Хайдеггер отвечает, что «опасность может исходить совсем не от *труда* на благо *государства*, а только от равнодушия и противодействия»²⁴. Уточняя, что опасность для государства исходит именно от противодействия ему, Хайдеггер демонстрирует, что нисколько не собирается становиться на сторону духовного сопротивления режиму и его партии. Он воспекает такое образование и такую науку, которые укоренены в народе и подчиняются государству²⁵. Речь идет о том, чтобы сражаться подобно «суровому племени», черпая «силы в новом рейхе, который создаст народный канцлер Гитлер».

Антисемитская коннотация призыва к «суровому племени» ясно прозвучала в том самом 1933 году, когда Эрнст Форстхофф в заключении к своему труду, озаглавленному

21. Heidegger M. Die Universität im Neuen Reich (30. Juni 1933) // Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 761–763.

22. Ibid. S. 761.

23. Ibid. S. 762.

24. Ibidem.

25. Ibid. S. 763.

«Тотальное государство», говорил именно о нынешнем «суровом племени», борющемся против Версальского договора и «международного еврейства», готовя наступление «лучшего будущего»²⁶.

Призывы к «суровому племени»²⁷, к «грядущему германскому племени»²⁸ или к «нашему племени»²⁹ (GA 16: 282) были лейтмотивом речей Хайдеггера. Гейдельбергский доклад, с его апологией новой студенческой жизни в трудовых лагерях, оборонной службы и решимости быть «суровым племенем» в «духе» национал-социализма, завершает первый семестр при Третьем рейхе и показывает, на что именно была направлена ректорская речь Хайдеггера. Он предвосхитил также то, чему было суждено в следующем семестре господствовать в немецкой академической жизни, а именно превращение университетского образования в курс политического воспитания. В этом отношении Хайдеггер не замедлит себя проявить.

<...>

Хайдеггер, здоровье народа и нацистская медицина

Летом 1933 года Хайдеггер стремится распространить свою деятельность на юридический и медицинский факультеты. Письмо Карлу Шмитту от 22 августа, которое мы рассмотрим подробно и в котором появляется личность Эрика Вольфа, вписывается в его тактику сближения с юристами. Но Хайдеггер обращается также и к медикам. Это особенно заметно в речи, которую он произнес во фрайбургском Институте патанатомии в августе 1933 года. Обращаясь к медикам, «философ» поддерживает нацистскую точку зрения, для которой разница между здоровым и больным зависит не от самого человеческого существа, а от принадлежности или непринадлежности к определенному народу. По этому поводу Хайдеггер пишет: «Но главное и поразительное—это то, что сущность здоровья никоим образом не определялась

26. Forsthoff E. Der Totale Staat. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1933. S. 48.

27. Heidegger M. Die Universität im nationalsozialistischen Staat // Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 772.

28. Heidegger M. Die Notwendigkeit der Wissenschaft (22. Februar 1934) // Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 251.

29. Heidegger M. 25 Jahre nach unserem Abiturium. Klassentreffen in Konstanz am 26./27. Mai 1934 // Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 282.

одинаково во все времена разными народами»³⁰. Один-единственный критерий «сущности здоровья» состоит в способности действовать на благо государства. Хайдеггер также утверждает, что

...например, для греков «здоровый» означает не более и не менее, чем готовый и сильный для действия в государстве. Тех, кто больше не отвечал таким условиям дееспособности, лекарю было запрещено навещать, даже в случае их «болезни»³¹.

Когда всякое уважение к человеческому существу оказывается таким образом изжито, соображения государственной пользы допускают применение евгеники в самом жестком ее варианте. Как и другие нацистские доктринеры до него (вспомним, например, книгу расоведа Ганса Ф. К. Гюнтера «Платон как хранитель жизни»), Хайдеггер использует «Государство» Платона для придания своим тезисам философской авторитетности. На самом деле речь идет о замене гуманного понятия здоровья расовой концепцией «здоровье народа», составляющей суть нацистской расовой теории (*Rassenkunde*), весьма далекой от Платона. Здесь рассуждения Хайдеггера недвусмысленны. И продолжает он в следующих выражениях:

В отношении того, что считать здоровым или болезненным, народ и время сами себе пишут закон в зависимости от внутреннего величия и пространства их существования. Немецкий народ переживает теперь возвращение собственной сущности в стремлении быть достойным своей великой судьбы. Наш великий вождь и канцлер Адольф Гитлер создал в результате национал-социалистической революции новое государство, благодаря которому народ должен вновь обрести уверенность в длительности и постоянстве собственной истории. <...> Для любого народа главный гарант его аутентичности и величия заключается в его крови, почве и телесном росте. Если он утрачивает это благо или хотя бы позволит ему существенно ослабеть, любое государственно-политическое усилие, любая хозяйственная и тех-

30. Heidegger M. Aus der Tischrede bei der Feier des fünfzigjährigen Bestehens des Instituts für pathologische Anatomie an der Universität Freiburg (Anfang August 1933). S. 150.

31. Ibidem.

ническая умелость, любое духовное действие окажутся со временем негодными и пустыми³².

Хайдеггер полностью принимает гитлеровскую точку зрения, согласно которой политика и экономика зависят в конечном счете от «здоровья народа», понимаемого строго в расовом смысле, то есть в соотношении с кровью и почвой. С такой позиции от крови зависит даже «дух». С еще большей очевидностью он это подтверждает в (не вошедшем в «полное» собрание сочинений) семинаре, датируемом зимой 1933/1934 года, в шестом занятии которого Хайдеггер открыто увязывает «здоровье народа» с единством крови и расы. Он прямо заявляет, что в выражении «здоровье народа» чувствуется «связь единства крови и племени, расы»³³.

Помимо этого, в своей речи перед медиками Фрайбургского университета Хайдеггер, исходя из подобной расовой концепции здоровья, намеревается обосновать германскую геополитическую экспансию: немецкий народ должен суметь обеспечить не только собственную долговечность, но и «протяженность»; докладчик подводит слушателей к выводу о том, что «телесный рост» немецкого народа позволяет ему расширять собственное жизненное пространство. Однако в этой речи он еще не возводит в теорию связь народа с его пространством (эта тема получит развитие в семинаре 1933–1934 годов), а ограничивается подготовкой к событию, которое произойдет осенью 1933-го: к выходу Германии из Лиги наций (в семинаре он пойдет еще дальше).

К тому же с недавних пор нам известно, что Хайдеггер не ограничился «философской» поддержкой евгенизма нацистской медицины. Как ректор, он сам активно содействовал официальному введению во Фрайбургском университете постоянного преподавания расовой теории, учредив соответствующую кафедру с ординарным профессором. 13 апреля 1934 года, за несколько дней до вступления в силу его отставки с ректорской должности, то есть когда ничто не заставляло Хайдеггера проявлять какую-либо активность, он обращается с письмом в министерскую инстанцию в Карлсруэ с требованием создания, которого, напоминает

32. *Heidegger M. Aus der Tischrede bei der Feier des fünfzigjährigen Bestehens des Instituts für pathologische Anatomie an der Universität Freiburg (Anfang August 1933). S. 151.*

33. Заключение шестого занятия, *Heidegger-Jahrbuch 4: Heidegger und der Nationalsozialismus I / A. Denker, H. Zaborowski (Hg.). Freiburg; München: Karl Alber, 2010. S. 73.*

он, добивается «уже месяцы», «кафедры ординарного профессора расовой теории и биологии наследственности»³⁴. Поскольку прежний преподаватель «расовой гигиены» Альфред Ниссле был отстранен в 1933 году, Хайдеггер начал лично подыскивать ему замену и нашел ее в лице медицинского советника Паркхайзера из Карлсруэ, начальника районного отделения ассоциации нацистских врачей, согласившегося в обмен на оплату проезда по железной дороге приезжать во Фрайбургский университет преподавать «национал-социалистическое мировоззрение и расовую мысль»³⁵. Письмо Хайдеггера привело к назначению на должность ординарного профессора Хайнца Риделя, члена НСДАП, бывшего руководителя расового управления СС во Фрайбурге и протеже Ойгена Фишера³⁶. Тем самым Хайдеггер лично способствовал введению преподавания расовой доктрины нацизма во Фрайбургском университете. По этому поводу следует напомнить о дружбе Хайдеггера с самим Ойгеном Фишером, врачом-евгенистом и расологом, стоявшим рядом с ним 11 ноября 1933 года в Лейпциге во время «изъявления преданности Адольфу Гитлеру преподавателей-национал-социалистов». Ойген Фишер, возглавлявший Берлинский институт, в котором будет обучаться врач из Аушвица Менгеле, окажет свое покровительство Хайдеггеру в 1944 году, когда того призовут вместе с резервистами его возраста в оборонительную службу «Фольксштурм». По-видимому, эта протекция сыграла решающую роль, так как Хайдеггер был почти сразу освобожден от службы. Довольно жалкое зрелище представлял собой тот, кто столько лет учил своих студентов духу самопожертвования и ставил на одну доску «служение в обороне» и «служение знанием», а теперь так поспешно пытался получить освобождение от воинской обязанности. Хайдеггер и после 1945 года будет поддерживать дружескую переписку с Ойгеном Фишером и наносить ему визиты³⁷.

34. *Heidegger M. Bitte von Ausdehnung des Lehrauftrages abzusehen// Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 269.*

35. *Seidler E. Die Medizinische Fakultät zwischen 1926 und 1948// Die Freiburger Universität in der Zeit des Nationalsozialismus/ John E. et al. (Hg.). Freiburg im Breisgau; Würzburg: Ploetz, 1991. S. 84.*

36. См.: *Münster A. Heidegger, la «science allemande» et le national-socialisme. P.: Kimé, 2002. P. 29.*

37. О посещении Ойгена Фишера Хайдеггером после 1945 г. см. свидетельство Гертруды Фишер в: *Müller-Hill B. Murderous Science, Elimination by Scientific Selection of Jews, Gypsies, and Others. Germany 1933–1945. N.Y.: Plainview, 1988. P. 108.*

Нацификация труда, знания и свободы

Зимний семестр 1933/1934 года был самым активным периодом хайдеггеровского ректорства, когда «философия» полностью переориентировалась на политическое «воспитание» в духе национал-социализма. Показательно в этом отношении письмо, адресованное Хайдеггером 3 ноября 1933 года министерству земли Баден в Карлсруэ с требованием изменения профиля экстраординарной кафедры педагогики и философии, на которую объявляется конкурс. Он требует: «обязательно преобразовать общий характер этой кафедры в смысле нацеленности преподавания на совокупность политической педагогики»³⁸.

Это происходит накануне референдума 12 ноября 1933 года, повестка которого включала одновременно такие вопросы, как выход Германии из Лиги наций, вотум доверия немецкого народа канцлеру Гитлеру и голосование за единый список нацистских кандидатов на выборах в рейхстаг. В трех речах, произнесенных Хайдеггером 3, 10 и 11 ноября этого года, он призывает к мобилизации студентов, преподавателей и всего немецкого народа в поддержку Гитлера. Эти речи, переизданные уже в начале 1960-х годов в Швейцарии и во Франции, известны. Следует, однако, отметить их новую тональность, по сравнению с майскими и июньскими докладами того же года. В первую очередь обращает на себя внимание ужесточение словаря: вместо слова *volklich* Хайдеггер пользуется термином *völkisch*, имевшим в то время еще более выраженную расистскую коннотацию. В *völkisch* выражается расовая трактовка народа. У нас есть на сегодняшний день бесспорное доказательство того, что Хайдеггер понимает его именно в этом смысле, о чем неопровержимо свидетельствует его курс лекций летнего семестра 1934 года. Еще один важный элемент: главные термины учения Хайдеггера — «сущность», «сущее», «бытие» — оказались призваны им на службу нацизму. И, наконец, в наброске того, что станет хайдеггеровской «философией права» — как назовет ее в 1934 году Эрик Вольф, хотя слово «философия» в этом высказывании может быть истолковано только антифрастически, — он несколько раз использует слово «закон» (*Gesetz*),

38. Heidegger M. Extraordinariat für Pädagogik und Philosophie // Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 186.

чтобы объявить, что «только фюрер и он один *есть* настоящая и будущая немецкая действительность и ее закон»³⁹, и рассуждать об «основном законе чести», в силу которого «немецкий народ сохраняет благородство и решимость своей сущности»⁴⁰. Поставив таким образом в один ряд слова «честь», «закон», «народ» и «сущность», Хайдеггер, как и его ученик юрист Эрик Вольф, сближается с позициями Розенберга и Шмитта.

Бесспорно, что эти речи, произнесенные в ноябре 1933 года, свидетельствуют о безусловной и полной преданности Хайдеггера тому, что он называет «новой немецкой действительностью». Ну а как же философия? Мы наблюдаем, объявляет Хайдеггер, «конец философии», боготворившей «мысль, лишенную почвы и силы»⁴¹. Что остается вместо этой философии? «Возврат к сущности бытия», открывающий дорогу к «исконно-народной науке» (*eine völkische Wissenschaft*), и верность народного сообщества фюреру. То, что Хайдеггер вводит в философию основы нацизма и гитлеризма, и вправду знаменует конец философии, причем, как мы вскоре увидим, до такой степени, что слова «сущее» и «бытие» станут означать народ и государство.

После референдума 12 ноября 1933 года Хайдеггер ставил себе целью, одновременно с руководимым им семинаром по политическому воспитанию, разъяснять в ряде произнесенных и опубликованных (с конца ноября 1933-го по конец февраля 1934-го) речей и докладов твердо разделяемую им нацистскую концепцию труда и знания. Первая — всяма развернутая — речь из этого ряда носила название «Немецкий студент как рабочий» и была произнесена в субботу 25 ноября 1933 года в день зачисления новых студентов по случаю начала нового зимнего семестра 1933/1934 года. Хайдеггер придумал и организовал церемонию, соединив зачисление новых студентов с празднованием годовщины сражения при Лангемарке⁴², ставшего для нацистов симво-

39. Обращение к студентам 3.11.1933: *Heidegger M. Zum Semesterbeginn vgl. Universitätsführer Wintersemester 1933/34//Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 184.*

40. Речь в Лейпциге 11.11.1933: *Heidegger M. Ansprache am 11. November 1933 in Leipzig//Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 190.* В варианте, опубликованном Шнеебергом, напечатано «*seines Lebens*» вместо «*seines Wesens*», *Schneeberger G. Nachlese zu Heidegger. S. 148.*

41. *Heidegger M. Ansprache am 11. November 1933 in Leipzig//Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 192.*

42. Битва под Лангемарком — сражение 10 ноября 1914 г. возле бельгийского села Лангемарк, в котором сошлись 4 немецкая армия, во многом укомплектованная студентами-добровольцами, и кадровыми частями британ-

лом самоотверженности немецкой молодежи⁴³. Речь ректора Хайдеггера была намечена на 11 часов в университетском зале «Прометей». После его речи собравшиеся должны были запеть «Хорст Вессель» — песню, ставшую официальным гимном нацистской партии. Задуманная ректором программа церемонии предполагала следующий порядок проведения шествия студентов и преподавателей к памятнику студентам, погибшим в боях: во главе пойдут СА, за ними СС, следом «Стальной шлем» и знамена университета⁴⁴. Следует добавить, что эту речь транслировала радиостанция *Südwest-deutsche Rundfunk*, и она таким образом прозвучала по всему юго-западу страны — от Фрайбурга через Штутгарт, Франкфурт и Кассель до Трира и Кёльна — и была в сокращенном виде опубликована в прессе. Иными словами, аудитория получилась немалая.

В этой своей речи Хайдеггер стремится показать, что «новая немецкая действительность» потрясла «до основания» государство и его взаимоотношения с университетом, которые отныне не могут быть такими, какими их задумал Гумбольдт в 1810 году. Согласно либеральной концепции XIX века, чем меньше государство вмешивается в университетские дела, тем лучше. Отныне все идет по-другому, из чего Хайдеггер делает все необходимые выводы в отношении жизни «нового немецкого студента». В самом деле, «*бытие* немецкого студента также становится иным», и «даже его зачисление меняет смысл»⁴⁵. Новая немецкая действительность требует от студента нового самопожертвования в духе «героев Лангемарка». Тут Хайдеггер прибегает к ставшим для его речей того времени привычными риторике и патетике: он описывает нынешнее состояние и утверждает, что этого недостаточно и что теперь нужна еще более высокая «решимость». Так, «теперь немецкий студент проходит через трудовое служение и состоит при СА. <...> Вот это и есть новое». Ну а «учеба называется отныне „служение знанием“» (Ibidem). Однако этого недостаточно. Это еще не новая действительность немецкого студента, гово-

ских и французских вооруженных сил; вошло в историю под названием «Kindermord». — Прим. ред.

43. План церемонии приводится в: Heidegger M. *Feierliche Immatrikulation* // Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 196–197.

44. Ibid. S. 197.

45. Heidegger M. *Der deutsche Student als Arbeiter. Rede bei der feierlichen Immatrikulation 25. November 1933* // Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 199.

рит Хайдеггер, это еще не *наша действительность*. Что же происходит? Немцы становятся историческим народом. Историческое бытие заключается в знании. «Это знание реализуется в государственном становлении народа, это знание есть *государство*»⁴⁶. Таким образом проводится тождество между государством и знанием немецкого народа как народа исторического. Отныне государство и знание, *Staat* и *Wissen*, станут неразрывными.

Далее следует абзац, имеющий решающее значение для понимания того, что именно Хайдеггер вкладывает в головы студентов и преподавателей Фрайбургского университета. К понятиям истории и государства он добавляет понятие природы; взятые вместе, они составляют название семинара зимы 1933/1934 года «О сущности понятий природы, истории и государства». Какая роль отводится природе, когда речь заходит о понятиях истории и государства? Как мы увидим, и в речи, и в семинаре ссылка на природу не лишена расовых коннотаций.

Предназначение государства состоит в использовании сил природы в существовании народа: «Государство *становится* и оно *есть* в той мере, в какой оно проводит в существование народа великие силы человеческого существа». Вот как звучит данный тезис:

Так, например, *природа* становится явной как пространство некоторого народа, как ландшафт и родина, как основа и почва. Природа освобождается как мощь и закон этой скрытой передачи наследования (*Vererbung*) сущностных предрасположенностей и безотчетных порывов. Природа становится мерустанавливающим правилом в качестве *здоровья* (*Gesundheit*). Чем свободнее вершит природа, тем грандиознее и сдержаннее ставится ей на службу формообразующая мощь подлинной *техники*. Именно посредством своей связи с природой, несомая и осеняемая ею, ею воспламеняемая и вместе с тем ограничиваемая, осуществляется *история* народа. Именно в борьбе за то, чтобы проторить его сущности *путь* и обеспечить его *устойчивость*, народ постигает свою самость в растущем государственном устройстве. В борьбе за то, чтобы представить себе возможность своего величия и свою судьбу как сущностную истину, народ аде-

46. Ibid. S. 200.

кватно представляет себя в *искусстве*. Искусство приходит к высокому стилю, только вовлекая все существование (*Dasein*) народа в запечатление (*Prägung*) его собственной сущности⁴⁷.

В этом абзаце Хайдеггер, желая выразить мощь природы, проявляющуюся в передаче того, что глубоко сокрыто в народе, и когда государство использует это в технике и в искусстве, употребляет термины самые что ни на есть характерные для той стилизованной расовой доктрины, которую разработали Клаусс и Ротхакер: «наследование» (*Vererbung*), «стиль» (*Stil*) и «запечатление» (*Prägung*). Термин *Vererbung*, применительно уже не только к индивидууму, а к какому-либо народу, в высшей степени характерен для расового учения нацизма. Позаимствованное у Ницше слово *Stil* использовалось, в частности, Ротхакером для обозначения расовых характеристик. Ну а *Prägung*, как мы знаем, фигурирует в подзаголовке «Нордической души» Людвига Клаусса. Расовая сущность находит подтверждение и в том, как Хайдеггер употребляет в этой речи слово «здоровье», говоря о характере народа. То, что он рассматривает «здоровье народа» через призму расовой евгеники, заметно как в его выступлении в патологоанатомическом институте, так и в зимнем семинаре 1933/1934 года, где это понятие увязывается с единством крови и линии рода (*Stamm*), с расой (*Rasse*).

Важнейшая для здоровья народа скрытая передача наследственных признаков и составляет единство народа, основанное на крови и расе. Эта скрытая основа проявляется в технике, искусстве, становлении государственности, в государственном устройстве народа, где «устройство» обозначает уже не совокупность юридических норм, а форму, которую принимает народ в государстве, его «отпечаток».

В этом абзаце мы действительно находим в сжатом виде самое основное в учении Хайдеггера. С одной стороны, это (на тот момент) явно навеянная Юнгером крайне высокая оценка техники как проявления естественного могущества народа; такую же оценку мы встретим и в лекциях о Ницше (отношение Хайдеггера к технике изменится только после поражения нацистского рейха). С другой стороны, это его понимание искусства и государства как проявлений истины данного народа, ставшее центральной темой его лек-

47. Heidegger M. Der deutsche Student als Arbeiter. S. 200–201.

ций о сущности истины, об истоке произведения искусства и лекций 1934–1935 годов о Гёльдерлине. И действительно, именно об «истине» идет здесь речь. Вот как об этом пишет Хайдеггер в следующих двух абзацах:

Что происходит в становлении народа государством? Эти силы — природа, история, искусство, техника, само государство — будут *посредством* закона и его осуществления *заклучены* в собственных пределах. И так становится открытым-очевидным именно то, что делает народ уверенным в себе, светлым и сильным. А открытость этих сил есть не что иное, как сущность *истины*.

В осуществлении этих сил становящееся государство отсылает народ в пределы его действительной *истины*⁴⁸.

Для Хайдеггера сущность истины заключается в проявлении сил, составляющих становление народа государством: природа, история, искусство, техника, само государство. Так, два понятия, которым посвящены много раз прочитанные при нацистах доклады, — искусство и истина — неотделимы от его учения о становлении народа государством, описанном ранее в общих для Хайдеггера, Ротхакера и Клаусса расовых терминах: наследственность, стиль, чекан-отпечаток (*Prägung*), позиция-выдержанность (*Haltung*)⁴⁹. И самое основное философское понятие — истина — оказывается здесь подпорченным стремлением стилизовать расовое содержание народа. Переход от скрытого (*verborgen*) к его открытому проявлению (*Offenbarkeit*) означает на самом деле тот момент, когда скрытая передача наследственности народа проявляется в большом стиле искусства, понимаемом как запечатление сущности всего бытия народа. Таким образом, Хайдеггер, характеризуя истину как несокрытость (*alētheia*), в действительности говорит о переходе от скрытой передачи наследственности (*Vererbung*) к «запечатлению» (*Prägung*) народа, проявляющегося в его искусстве и государственном устройстве. Если прочитать подряд данные отрывки из речи о «студенте как рабочем» и процитированную нами фразу из семинара этого периода, то пропускает

48. Ibid. S. 201.

49. Слово «выдержанность» (*Haltung*), будучи, как уже говорилось, ключевым в расовой доктрине Ротхакера и получившим одобрение Хайдеггера, завершает его речь на церемонии записи в студенты (Ibid. S. 208).

вся расовая подкладка хайдеггеровской концепции истины как несокрытости.

Весьма характерно, что после того, как он вывел под именем «истины» переход от скрытых наследственных признаков к выраженному отпечатку народа, что немало напоминает столь дорогое для расовой теории Ротхакера различие между генотипом (передаваемым скрытно) и фенотипом, или видимым признаком, Хайдеггеру не остается сказать ничего существенно важного, и его язык превращается в жаргон. И вот как он рассуждает далее:

Именно из этой истины вырастают подлинная способность к знанию, долг знания и воля к знанию. Но знать означает овладеть в полной ясности сущностью вещей и, в силу этой способности, исполниться решимостью к действию⁵⁰.

Это определение «знания», где говорится о сущности, ясности, силе, действии и решимости, весьма показательно для *Lingua Tertii Imperii* или LTI, «Языка Третьего рейха», так искусно проанализированного Виктором Клемперером⁵¹. Такое «знание» растворено в чем-то, что никак не является познанием или мышлением. А внимающему Хайдеггеру студенту остается лишь пафос действия и решимости, иными словами, полная противоположность тому, чем обычно для философа является знание.

Начиная с этого момента, его речь делается все более резкой и жесткой. Ведь по образцу ставших привычными выступлений гаулейтеров перед молодежью полагалось нагнетать эмоции и напряжение вплоть до момента зачисления в студенты, превращаемого в церемонию посвящения в нацистский орден. Хайдеггер начинает со ссылки на то, где «народ с его еще непочатыми силами обращается к корням своего существования»: «немецкая молодежь. У нее нет никакого выбора. Она должна»⁵². Подобная обязанность — извращенно истолкованный кантовский императив — постоянно присутствует в нацистском пафосе. Что же касается «решения», оно никоим образом не является фактом индивидуального выбора. Хайдеггер не оставляет никаких неясностей

50. Heidegger M. Der deutsche Student als Arbeiter. S. 201.

51. Klemperer V. LTI — Notizbuch eines Philologen. Leipzig: Reclam, 1975; Клемперер В. LTI. Язык Третьего рейха. Записная книжка филолога / Пер. А. Б. Григорьева. М.: Прогресс-Традиция, 1998.

52. Heidegger M. Der deutsche Student als Arbeiter. S. 202.

на этот счет. Студент подчиняется велению новой немецкой действительности. «Студент досаждает нам вопросом: какова твоя позиция по отношению к *государству*?»⁵³. О таком студенте скажут: «Какой примитив!», но Хайдеггер оборачивает это в доблесть: «Да, конечно, „примитивный“, и к счастью!»⁵⁴. И продолжает далее:

В этом досаждении воля молодежи *открылась* государствообразующим силам. В этом досаждении она *следует* за водительством (*Führung*) своего твердого желания. В этом следовании (*Gefolgschaft*) индивидуум уже более не мыслим как отдельная личность: собственную волю он отдал властвующим силам⁵⁵.

Здесь налицо тот лейтмотив нацизма, который был воспринят Хайдеггером целиком, без всяких нюансов, предпосылки чего можно найти в «Бытии и времени»: полный отказ от существования и свободы личности в пользу сообщества, структурируемого исключительным образом отношением *Gefolgschaft* к его *Führung*. В таком разрезе труд предстает уже не как индивидуальное усилие, а как бытийный модус народа, равно, уточняет Хайдеггер, как и озабоченность. Следовательно, именно в тот момент, когда студент отрекается от собственной воли, он и становится «рабочим» в этом смысле слова. Так *Gefolgschaft* превратилось в *Kameradschaft*.

Здесь нужно уточнить, что на языке нацистов того времени слово *Kameradschaft* означало не просто «товарищество» в обычном понимании, а созданные в 1933 году студенческие общежития, плотно контролируемые нацистским студенческим союзом и такими организациями НСДАП, как СА. Именно такое понимание этого слова со всей очевидностью продемонстрировал нацистский филолог Вольфганг Шадевальдт в самом начале опубликованной им в газете *Freiburger Studentenzeitung* 27 июля 1933 года статьи, озаглавленной «Новый немецкий студент». Неудивительно и то, что Шадевальдт эксплицитно ссылается на ректорскую речь Хайдеггера в своем представлении тройственной «формы» (*Gestalt*) «общности» (*Gemeinschaft*), соответствующей трем видам «служения» по Хайдеггеру: «общность рода (*Stamm*) и народа» в служении трудом, «общность нашей судьбы» в оборон-

53. Ibid. S. 203.

54. Ibid. S. 202.

55. Ibid. S. 203–204.

ном служении и «общность немецкого духа» в служении знанием. Вернемся к Хайдеггеру; вот какими словами он описывает нового немецкого студента:

Именно *следование* создает товарищество, а не наоборот. Именно такое товарищество воспитывает этих не имеющих ни имени, ни звания вождей, которые больше *действуют*, потому что они больше выносят и большим жертвуют.

Товарищество накладывает на личность отпечаток, уводящий ее по ту сторону ее самой, и оставляет на ней отметку, столь свойственную молодым бойцам. Нам знакома уверенность их лиц, суровая ясность взгляда, твердость рукопожатия, безоглядность речи.

Чудик-одиночка так же, как не познавшая ни выучки, ни водительства масса, будут сметены ударной силой этой породы молодых людей. Эта порода студентов больше не «учится», то есть она уже больше не *сидит* где-то в безопасности, чтобы только *«стремиться»*, сидя там, попасть оттуда куда-то еще. Эта новая порода желающих знать всегда в пути. В силу этого такой студент становится *рабочим*⁵⁶.

Здесь мы обнаруживаем, будь то в глагольной (*prägen*) или в субстантивированной (*Gepräge*) форме, тот самый «отпечаток», который новая немецкая действительность накладывает на студента как на «рабочего». Хайдеггер позволяет себе вдоволь поиграть со словом *Schlag*, которое может означать одновременно и «отметину», и «удар», и «биение», и, — как и слово *Art*, — «породу». С наступлением «новой немецкой действительности» не должны ли мы признать, что «*сущность труда и рабочего изменилась*»?⁵⁷ Труд больше не означает какой-либо вид деятельности индивидуума, но так же, как и озабоченность, новый модус бытия (*Seinsart*) существования.

То, как Хайдеггер соотносит труд и заботу, заслуживает особого внимания. Поскольку «сущность труда» определяет существование человека *начиная с его основы*⁵⁸, «наше существование начинает смещаться в сторону иного мо-

56. Heidegger M. Der deutsche Student als Arbeiter. Rede bei der feierlichen Immatrikulation 25. November 1933. S. 204.

57. Ibidem.

58. Ibid. S. 205.

дуса бытия, который я годами ранее охарактеризовал как *заботу*»⁵⁹. Это уточнение в высшей степени важно для понимания того, как Хайдеггер соотносит «Бытие и время» и «новую немецкую действительность», наступившую только в 1933 году, хотя взятие власти подготавливалось в течение всего периода 1920-х годов. Забота, согласно Хайдеггеру, не обозначает некий «экзистенциал», свойственный человеческому существованию как таковому, а новый модус бытия, появившийся на свет только в 1933 году вместе с изменением сущности труда, запечатленной в новой «расе» «рабочих». Для Хайдеггера это утверждение также дало повод показать, что он предвосхитил Юнгера и что фигура рабочего, выведенная последним в одноименной книге только в 1932 году, была лишь повтором определения, данного Хайдеггером еще в 1927-м под названием «забота».

Как бы то ни было, Хайдеггер четко определяет нацистское значение, которое отныне надлежит вкладывать в понятие труда. И вот что он пишет:

Труд помещает народ в поле действия повелевающих им всех сущностных сил бытия. Само себя в труде и как труд формирующее сочленение исконно-народного (*völkischen*) существования и есть *государство*. Национал-социалистическое государство есть государство труда⁶⁰.

Яснее и не скажешь! Отметим также, что государство представляет здесь сущностные силы бытия. Тем самым Хайдеггер сообщает о том, что будет им сформулировано в семинаре февраля 1934 года, в котором он прямо отождествил государство с бытием, а народ — с сущим. Понятие труда впредь становится исконно-народным. Отсюда недалеко и до *Mein Kampf*, где Гитлер утверждает, что творческий труд есть и всегда будет антисемитским. И знание тоже превратилось в исконно-народное понятие, которому теперь должно будет подчиниться новое студенчество. Вот что говорит Хайдеггер:

Новый студент становится частью нового порядка государственного существования и его исконно-народного (*völkisch*) знания, причем он со своей сторо-

59. Ibidem.

60. Ibid. S. 205–206.

ны сам должен содействовать построению этого нового порядка⁶¹.

По мере приближения к финалу Хайдеггер с еще большей силой предается мифотворчеству в стремлении превратить студента в рабочего. «Новый студент *есть рабочий*. Но где нам найти такого студента? Может быть, в каждом университете найдется таких с *полдюжины*, а может и *еще* меньше, и в итоге меньше чем те *семь*, с которыми фюрер когда-то начал *свое* дело»⁶². Само упоминание цифры 7 показывает, до какой степени Хайдеггер примыкает к гитлеровскому культу фюрера. Последний и в самом деле рассказывает в *Mein Kampf*, что в марте 1920 года, когда он подал заявление о вступлении в Немецкую рабочую партию Антона Дрекслера, из которой позднее сложится НСДАП, он получил «временный партбилет под номером 7»⁶³. Это стало, как пишет Гитлер, «самым определяющим решением его жизни»⁶⁴. Упоминание цифры 7 возвращает в «героические» времена основания нацизма и делает студентов причастными к этой легенде.

В действительности пресловутый номер семь — это не что иное, как «сознательная ложь» Гитлера, пущенная в ход с целью «создания легенды», которая «в значительной степени способствовала возникновению культа Гитлера после выхода в свет первого тома *Mein Kampf*»⁶⁵. Гитлер был не седьмым, а пятьдесят пятым по порядку членом Немецкой рабочей партии, а на его партбилете был проставлен номер 555. Цифра 7 была им выбрана для того, чтобы внушить мысль о неких «мистических отношениях», связывающих между собой основоположников движения. Такой выбор показывает, что в гитлеровском понятии «рабочего» не содержалось ничего социалистического и что оно так же, как и столь дорогая Юнгеру «форма (*Gestalt*) рабочего», предполагала некую мифическую и мистическую «аристократию» с ее культом вождя и его приближенных.

Речь Хайдеггера должна была внушить мысль, что мифический новый студент, понимаемый как «труженик», вскоре придет на смену, чтобы преподавать самому и присоединиться к «трудовому фронту новой корпорации препода-

61. Heidegger M. Der deutsche Student als Arbeiter. S. 207.

62. Ibid. S. 206.

63. Hitler A. Mein Kampf. S. 244.

64. Ibidem.

65. Maser W. Mein Kampf d'Adolf Hitler. P.: Plon, 1966. P. 158–159.

вателей». Отныне, заключает Хайдеггер, «экзамен для нового студента будет проводиться уже не *в конце* срока обучения, а *в начале*»⁶⁶. Естественно: надо с самого начала убедиться, во-первых, что зачисленный в студенты действительно является *Volksgenosse*; это слово (столь же непере译имое, как и термин *völkisch*) обозначало на языке тогдашних нацистов исключительным образом собрата по расе: «еврей» никогда не станет *Volksgenosse* для «арийца», и, во-вторых, что этот свежеиспеченный студент готов подчиниться «новым государственным властям» национал-социалистического государства.

Помянув родной Шварцвальд, ректор Хайдеггер в продолжение церемонии зачисления приглашает выйти вперед студента философского факультета Фишера. И обращается к нему со следующими словами:

Я обязую вас чтить волю и дело нашего фюрера Адольфа Гитлера. Скрепляю вас законом существования нового немецкого студента. Я требую от вас дисциплинированности, серьезности и твердости к самому себе. Я требую от вас воли к самопожертвованию и примерной выдержки (*Haltung*) по отношению ко всем товарищам по немецкому народу (*Volksgenossen*).
Хайль Гитлер⁶⁷!

Пятью днями позже, 30 ноября 1933 года, Хайдеггер выступает в Тюбингене с докладом, озаглавленным «Университет в национал-социалистическом государстве». Пространный отчет о ней выходит на следующий день в газете *Tübinger Chronik*. В нем Хайдеггер предстает как «один из сильнейших инициаторов борьбы за национал-социализм среди немецких ученых»⁶⁸. Ориентация доклада та же, что и в предыдущей речи: новый университет должен представлять собой «часть национал-социалистического государства»⁶⁹. Здесь Хайдеггер в очередной раз высказывает нечто полностью противоположное тому, во что хотят заставить нас поверить его апологеты, утверждающие, будто он хотел спасти университетскую автономию от нацистской власти. В этой речи он выразил собственные взгляды, по поводу которых

66. *Heidegger M. Der deutsche Student als Arbeiter. S. 207.*

67. *Ibid. S. 208.*

68. *Heidegger M. Die Universität im nationalsozialistischen Staat. S. 765.*

69. *Ibidem.*

Карл Лёвит заметил, что они радикальнее, чем у господ Розенберга и Крика. Хайдеггер и в самом деле утверждал, что революция в высшей школе еще не начиналась и что для нее еще понадобится вырастить «суровое племя».

Как раз в это самое время, 13 декабря 1933 года, Хайдеггер рассылает письмо деканам Фрайбургского университета, предписывающее им подписать «Заключительный манифест» памятного издания «Заявления профессоров немецких университетов и вузов о поддержке Адольфа Гитлера и национал-социалистического государства», оглашенного в Лейпциге 11 ноября 1933 года (к этому дню относится фотография, на которой Хайдеггер запечатлен на фоне стоящих в ряд знамен СА со свастикой, сидящим сбоку от своего друга Ойгена Фишера, специалиста по евгенике и расовой теории). В своем письме Хайдеггер перенимает антисемитскую терминологию нацизма, употребив термин «неарийский»: «Излишне напоминать, что неарийцы не должны быть указаны в списке подписавшихся»⁷⁰.

Исключение «неарийцев» подано как нечто само собой разумеющееся, не нуждающееся в напоминании. Документ, подписать который Хайдеггер призывает преподавателей «арийцев», был издан Союзом национал-социалистических преподавателей (NSLB) на пяти языках: немецком, английском, итальянском, французском и испанском с целью распространения по всей Европе. В этой книге содержится, следовательно, один из самых первых и, похоже, распространенных по всему континенту французских переводов хайдеггеровских текстов. В том виде, в каком он вышел из-под пера переводчика — явно не француза, в этом «кредо» Хайдеггера говорится о «расцвете целого поколения подростков, очищенных до самой глубины собственных корней» от «вялого идолопоклонства мышлению, лишенному основы и силы, чья философия, как мы надеемся, исчезнет», «не пасующих ни перед террором остервенелого врага, ни перед мраком тьмы», и восхваляется «национал-социалистическая революция», вносящая «в наше существование трансформацию столь же полную, сколь и радикальную»⁷¹. Кроме этого, следует отметить, что два главных ученика Хайдеггера нееврейского происхождения: Ганс-Георг Гада-

70. Heidegger M. Der Ruf an die Gebildeten der Welt//Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 217.

71. Bekenntnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat, Überreicht vom Nationalsozialistischen Lehrerbund. Dresden, 1934. S. 83–84.



Хайдеггер на демонстрации поддержки Гитлера
«немецкой наукой» в Лейпциге, 11 ноября 1933 года

мер и Герхардт Крюгер — входили в число тех немногих философов, чьи имена фигурируют в конце издания в списке преподавателей, присоединившихся к этому «выступлению в защиту» Гитлера. Именно их — Гадамера и Крюгера — Хайдеггер порекомендует в 1945-м г-ну Штадельманну⁷² для замены на кафедре философии в Тюбингене Теодора Гёринга, которому, как активному нацисту, было запрещено преподавать в университете, что вскоре случится и с самим Хайдеггером.

Но вернемся к началу 1934 года. Уже 22 января Хайдеггер выступает с речью на открытии курса, предназначенного для мобилизованных на общественные работы жителей Фрайбурга — «рабочих в силу необходимости» (*Notstandsarbeiter*). В этой речи, а также в той, которую он на следующий день посвятил призыву к «трудовому служению», проявилось самым недвусмысленным образом предпринятое нацистами искажение понятий труда, знания и свободы, которые

72. Письма к Штадельманну от 20.07.1945 и 01.09.1945, *Heidegger M. Nachsinnen über das geschichtliche Selbstbewusstsein* // *Gesamtausgabe*. Bd. 16. S. 371; *Heidegger M. Empfehlungen für Gadamer, Krüger und Löwith* // *Gesamtausgabe*. Bd. 16. S. 395.

взял на вооружение Хайдеггер, следуя примеру «фюрера нашего нового государства»⁷³. То, что мы называли до сего дня знанием, наукой и трудом, говорит он, принимает другое значение⁷⁴. Ради какой цели? Чтобы «набраться сил для полноценного существования как *Volksgenosse* в сообществе немецкого народа»⁷⁵, что предполагает, в частности, понимание «значения будущего оздоровления тела народа» и «того факта, что 18 миллионов немцев принадлежат как раз-таки немецкому народу, но, проживая вне границ рейха, не принадлежат рейху»⁷⁶. Здесь Хайдеггер предвосхищает основные меры, которые впоследствии будут приняты новым рейхом: закон о защите немецкой крови, который станет частью Нюрнбергских законов, аншлюс Австрии и расширение рейха, в который вскоре войдут Судеты и Данцигский коридор. Говоря о «рабочих» и о «труде», следует иметь в виду то, как «национал-социализм понимает эти слова»⁷⁷, то есть рассматривать трудовой уклад именно так, как это делает НСДАП. Здесь снова рушится легенда о Хайдеггере как оппоненте нацистской партии. Вот что он утверждал на самом деле:

Существует лишь *один-единственный* немецкий «жизненный уклад». Это глубоко укорененный в сознании народа и свободно встроенный в историческую волю государства *трудовой уклад*, запечатленный в движении национал-социалистической партии *немецких рабочих*⁷⁸.

Хайдеггер демонстрирует здесь полную лояльность нацистскому движению в лице его партии. Теперь трудно утверждать, что его целью было избавить университеты от засилья партии, как он пытался утверждать после 1945 года. Сказанное им по поводу предварительно сформированного НСДАП «состояния жизни» близко тому, что в это же время утверждал в своей «Философии истории» Ротхакер о «стиле жизни», которым немцы, по его мнению, обязаны «духу» НСДАП. Кроме того, Хайдеггер соединил в одном абзаце

73. Heidegger M. Zur Eröffnung der Schulungskurse für die Notstandsarbeiter der Stadt an der Universität (22. Januar 1934) // Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 232.

74. Ibid. S. 234.

75. Ibid. S. 233.

76. Ibidem.

77. Ibidem.

78. Heidegger M. Der Ruf zum Arbeitsdienst // Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 239.

шмиттовскую триаду: народ, государство, движение. Так что свобода, на которую он ссылается, имеет здесь весьма своеобразный смысл: она уже таковой не является, поскольку «отпечаток» состояния труда был предварительно сформирован НСДАП. И если труд делает свободным, то такая свобода здесь означает только рабство и полное подчинение партии. Более радикального извращения понятий труда и свободы невозможно представить.

Выступая в Констанце в конце мая 1934 года (то есть уже после отставки с ректорской должности), Хайдеггер подтвердил свое весьма своеобразное понимание свободы: «свобода <...> означает *обязанность по отношению к самому сокровенному закону* и велениям нашей сущности»⁷⁹. Текст доклада ясно показывает, что закон нашей «сущности» следует понимать в смысле исконно-народном и расовом. Здесь ставится вопрос о «здоровье исконно-народного жизненного порыва», а благодаря определению, данному Хайдеггером в семинаре того периода, нам известно эксплицитно расовое значение, которое он, подобно всем национал-социалистам, вкладывал в понятие «здоровья народа». Отныне свобода больше означает не самостоятельную волю гражданина, но кровные узы, скрепляющие между собой немецких *Volksgenossen* в единстве *Volksgemeinschaft* и в общей преданности фюреру.

<...>

Тайная Германия, «благоговение» и гитлеровская триада поэта, мыслителя и политическое деяние

Отставка с ректорской должности 23 апреля 1934 года в связи, как это доказал Хуго Отт, с радикализмом Хайдеггера и его ученика Эрика Вольфа знаменовала собой отнюдь не завершение публичной деятельности Хайдеггера на службе гитлеровского *Führung*, а, наоборот, ее «углубление». Отныне у Хайдеггера появляется время для более развернутых докладов и текстов, таких, например, как доклады от 15 и 16 августа 1934 года «О немецком университете», работа об «Учреждении школы для преподавателей», адресованная 29 августа того же года д-ру Штуккарту, и доклад от 30 ноя-

79. Heidegger M. 25 Jahre nach unserem Abiturium. Klassentreffen in Konstanz am 26/27. Mai 1934. S. 281.

бря 1934 года о «Нынешнем состоянии и будущей задаче немецкой философии».

Теперь нам известно, что попытка самооправдания в 1945 году представляла собой лишь набор лживых заявлений: так Хайдеггер утверждал, что с апреля 1934 года он больше не занимался университетскими делами⁸⁰. На самом деле, по просьбе статс-секретаря Вильгельма Штуккарта, высшего партийного сановника, близкого к Гитлеру и Гиммлеру, первого президента Немецкой ассоциации расовой гигиены, он согласился принять участие в формировании новой школы для преподавателей рейха. Поднимался даже вопрос о том, чтобы он возглавил ее лично.

Но в 1945 году Хайдеггер писал, что после 30 июня 1934 года «тот, кто соглашался занять какую-либо должность в руководстве университета, мог определенно знать, с кем он связывал себя»⁸¹. Так что 29 августа 1934 года, вручая министру свой проект по учреждению этой новой Академии профессуры, Хайдеггер отдавал себе отчет, с кем он продолжал поддерживать связи⁸².

И в самом деле, его августовские лекции 1934 года о «немецком университете» не говорят о каком-либо смягчении позиции. Хайдеггер начинает со следующего утверждения: «Наше немецкое настоящее наполнено великим потрясением, которым проникнуто все историческое бытие нашего народа. Мы видим начало этого потрясения в национал-социалистической революции»⁸³. Затем следует исторический экскурс об основании немецкого университета и его развитии в XIX веке. Предназначение и роль немецкого университета в нем чрезвычайно переоценено: если взглянуть не на внешний облик, а на «сокровенную сущность» немецкого университета, то становится очевидным, что его история есть история немецкого духа, совпадаю-

80. *Heidegger M. Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken (1945) // Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 389.*

81. *Ibid. S. 390.*

82. Герман Хайдеггер переиздал текст, обнаруженный Виктором Фариасом, но без текста письма Хайдеггера к Вильгельму Штуккарту от 28.08.1934. См.: *Heidegger M. Zur Einrichtung der Dozentenschule // Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 308; Heidegger M. Professor im Dritten Reich. 1934–1945 // Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 801; Farías V. Heidegger et le nazisme. P.: Verdier, 1987. P. 221. Мы не будем разбирать текст Хайдеггера, уже прокомментированный Фариасом.*

83. *Heidegger M. Die deutsche Universität (Zwei Vorträge in den Ausländerkursen der Freiburger Universität, 15. und 16. August 1934) // Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 285–286.*

шая с судьбой немецкого народа⁸⁴. Если добавить к этому, что Хайдеггер видит в философском факультете «несущую и определяющую среду нового университета»⁸⁵, то лучше понимаешь, почему он считал себя хранителем «духовного» водительства и судьбы немецкого народа. И дело здесь не только в личной гордыне, но и (если посмотреть на это в коллективном плане) в том неопиcуемо прискорбном факте, что «предназначение» (*Sendung*), которое Хайдеггер намерен вменить немецкому народу, отождествляется у него с «трудом» и «честью» в том толковании, которое им придает нацизм. Согласно представленной им схеме, именно три таких понятия, как труд, честь и призвание-предназначение (*Arbeit, Ehre, Sendung*), позволяют народу быть вознесенным государством к «знанию» и «науке»⁸⁶. Здесь, несомненно, он излагает в сжатом виде свой семинар 1933–1934 годов о «народе и науке», по поводу которого в 1945-м он не преминул напомнить, что он был «весьма посещаем»⁸⁷. Хайдеггер принимает понятия нацизма, на которых строили свои теории Гитлер и Юнгер (о труде) и Розенберг (о чести). Так, он повторяет, в частности, тезис о «работнике кулака» и «работнике лба»⁸⁸, давно ставший общим местом в речах Гитлера⁸⁹.

Однако к понятиям труда и чести Хайдеггер добавил «благоговение» (*Ehrfurcht*), производное от *Ehre* (честь, почет) и определяемое им в соответствии с собственными экзистенциалами как «забота (*Sorge*) о благородстве и сущностной решимости» народа. Такая «озабоченность исторической определенностью народа» остается, как он пишет, тайной (*Geheimnis*), скрываемой (*verborgen*) и хранимой народом⁹⁰. Об этой решимости он заговорил в то же самое время, когда в своем лекционном курсе о пещере Платона он соотносил бытие с тем, что спрятано и скрыто от глаз, а истину с тем, что несокрыто (*Unverborgenheit*). Хайдеггер возвращается к теме «тайной Германии» (*geheimen*

84. Ibid. S. 285.

85. Ibid. S. 292.

86. Указанная схема: Ibid. S. 304.

87. Heidegger M. Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken (1945). S. 373.

88. Heidegger M. Die deutsche Universität (Zwei Vorträge in den Ausländerkursen der Freiburger Universität, 15. und 16. August 1934). S. 303.

89. См., например: Völkischer Beobachter, 5.07.1921.

90. Heidegger M. Die deutsche Universität (Zwei Vorträge in den Ausländerkursen der Freiburger Universität, 15. und 16. August 1934). S. 303.

Deutschland)⁹¹, навеянной кругом Штефана Георге и докладами Норберта фон Хеллинграта о Гёльдерлине, единственно для того, чтобы представить ее как источник «истины» и самую сокровенную определенность сущности немецкого народа.

Не какую-то философию или мысль стремится учредить Хайдеггер, но именно тайный культ и почитание немецкого народа как обладателя скрытой сущности. В этом смысле он нисколько не пытается дистанцироваться от национал-социализма. Свою пищу он нашел в оккультной основе нацизма. Сущность, о которой у него идет речь, это «сущность национал-социалистической революции», задуманной как «преобразование (*Verwandlung*) немецкой действительности»⁹². Описывая «тайную Германию», в начале XIX века продолжавшую жить невзирая на «политическое бессилие» немецкой нации перед наполеоновскими победами, Хайдеггер напоминает о создании слова *Volkstum*, связанного, в свою очередь, со словом *Volksgeist*, понимаемом в его «естественной исторической сущности»:

Сущность человека определяется естественной и исторической сущностью *народного духа* (*Volksgeist*), а не умственными правилами голого рассудка и не расчетами некоего свободно парящего всеобщего разума. Именно тогда появляется, причем неслучайно, слово *Volkstum*. Это новое знание и эта новая воля закономерно применимы также и к государству <...>, осознанному как живой порядок и закон, в котором и посредством которого сам народ находит собственное единство и уверенность в своей долговечности⁹³.

Этот текст Хайдеггера, начало которого очень близко по смыслу с приведенным нами выше отрицательным отзывом на Хёнигсвальда, вызывает в памяти опубликованные немногим ранее Ротхакером в его «Философии истории» рассуждения по поводу «редуцирования существования к *Volkstum* и к расе». Здесь Хайдеггеру ничего не нужно добавлять: достаточно ссылки на *Volkstum* и на честь (которая,

91. Это выражение было действительно употреблено в начале лекции (*Heidegger M. Die deutsche Universität. S. 290*), а тема тайны (*Geheimnis*) будет впоследствии не раз появляться: см.: *Ibid. S. 298, 303*.

92. *Ibid. S. 298, 302*.

93. *Ibid. S. 291*.

как всем национал-социалистам, начиная с Розенберга, известно, отождествлялась с мифом о крови), чтобы понять, что он имеет в виду, говоря о «почитании».

Переписывая историю германского университета на свой лад под знаком «тайной Германии», Хайдеггер имеет в виду долгосрочную перспективу: на момент написания (август 1934 года) он исходит не из сиюминутных соображений, а из непреходящего характера гитлеровского государства. Во введении к зимнему семинару, озаглавленному «Гегель. Государство», он именно так ставит задачу — в данном случае речь идет о создании «новой высшей школы духа»⁹⁴, — не выполнимую пока, но «может быть, через 50 лет»⁹⁵. Затем следует апология «величия», включающая восхваление фюрера. Таким образом можно заметить, куда ведет хайдеггеровское почитание, то есть благоговение перед тем, что следует полагать «великим»: сегодня — это культ фюрера, завтра — того, кто служит этому культу. И в самом деле, «кто хочет увидеть великое воочию, должен сам обладать величием»⁹⁶. Вот как далеко могут завести пафос «величия» и цепочка «почитания», которые сыграют не последнюю роль в восприятии и культе «мастера» из Мескирха. Например, Эльфриде Хайдеггер характеризует Фредерику де Товарниcki своего мужа так: «Он слишком велик».

Что же касается проекта новой высшей школы духа, задуманного Хайдеггером в качестве задачи для настоящего и будущего германского университета, ее роль ясно очерчена им:

*Воспитание народа государством ради народа — таков смысл национал-социалистического движения, такова сущность нового государственного образования. В таком воспитании самого высокого знания состоит задача нового университета*⁹⁷.

Это лишний раз доказывает полное отсутствие у Хайдеггера какого-либо намерения отстаивать университетскую автономию по отношению к «движению», то есть к нацистской

94. В этом смысле обе лекции представляют собой «доктринальное» обоснование проекта учреждения имперской учительской академии, направленного тогда же в августе 1934 г. Вильгельму Штуккарту.

95. *Heidegger M. Die deutsche Universität. S. 306.*

96. *Ibid. S. 307.*

97. *Ibidem.*

партии и государству. Наоборот, это новое воспитание задумывается им как воспитание политическое. Семинар зимы 1933/1934 года подтверждает этот факт.

Мы не будем сейчас вдаваться в подробности последнего большого доклада 1934 года, прочитанного Хайдеггером 30 ноября, о «нынешней ситуации и будущей задаче немецкой философии». Отметим лишь два важных момента в его заключении. Прежде всего вызывающую удивление фразу о тождестве между государством и историческим бытием, и между народом и сущим. Вот что говорит Хайдеггер: «Государство *есть* только за счет того, что оно *становится, становится тем историческим бытием* сущего, которое называется *народом*»⁹⁸.

Поразительно, как онтологическое отличие бытия и сущего, всегда представляемое как стержень «учения» Хайдеггера и которое его апологеты тщательно оберегают от какой-либо связи с политическим, оказывается перенесенным на отношение народа к государству. В не вошедшем в «полное» собрание сочинений зимнем семинаре 1933/1934 года мы находим развернутое подтверждение того, что высказано здесь только один раз. Это позволяет увидеть в совершенно новом свете теснейшую связь, если не сказать отождествление, онтологического и политического у Хайдеггера.

Второй важный момент состоит в том, что Хайдеггер завершает свой доклад цитатой из Гёльдерлина об отчизне и представляет этого поэта как «наиболее немецкого из немцев»⁹⁹. К своему чувству благоговения перед сущностью тайной Германии он приходит через культ Гёльдерлина, возведенного со времен Хеллинграта в ранг певца и пророка этой «тайной Германии».

И, наконец, Хайдеггер конструирует триаду, которую мы снова встретим в курсе того же семестра о Гёльдерлине¹⁰⁰: поэзия, мысль и политическое действие творца государства¹⁰¹. Установив тем самым неразрывную связь между поэтом, мыслителем и политическим действием, Хайдеггер обрядил Германию, традиционно считавшуюся народом поэтов и мыслителей, в нацистское облачение. Так, он

98. Heidegger M. Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie (30. November 1934) // Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 333.

99. Ibid. S. 333–334.

100. Heidegger M. Lebenslauf (Zur Habilitation 1915) // Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 39.

101. Heidegger M. Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie (30. November 1934). S. 318.

дословно воспроизводит Гитлера, который, напомним, говорит в конце *Mein Kampf* о поэтах (*Dichter*) и мыслителях (*Denker*), ведущих к действию (*Tat*)¹⁰². А это значит, что хайдеггеровская триада в точности повторяет триаду Гитлера.

Библиография

- Клемперер В. ЛТИ. Язык Третьего рейха. Записная книжка филолога / Пер. А. Б. Григорьева. М.: Прогресс-Традиция, 1998.
- Bekenntnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat, Überreicht vom Nationalsozialistischen Lehrerbund. Dresden, 1934.
- Fariás V. Heidegger et le nazisme. P.: Verdier, 1987.
- Faye E. Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933–1935. P.: Albin Michel, 2005.
- Forsthoef E. Der Totale Staat. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1933.
- Heidegger M. 25 Jahre nach unserem Abiturium. Klassentreffen in Konstanz am 26./27. Mai 1934 // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.
- Heidegger M. Ansprache am 11. November 1933 in Leipzig // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.
- Heidegger M. Arbeitsdienst und Universität // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.
- Heidegger M. Aus der Tischrede bei der Feier des fünfzigjährigen Bestehens des Instituts für pathologische Anatomie an der Universität Freiburg (Anfang August 1933) // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.
- Heidegger M. Bitte von Ausdehnung des Lehrauftrages abzusehen // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.
- Heidegger M. Das Lager — eine Probe // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.
- Heidegger M. Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken (1945) // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.
- Heidegger M. Der deutsche Student als Arbeiter. Rede bei der feierlichen Immatrikulation 25. November 1933 // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.
- Heidegger M. Der Ruf an die Gebildeten der Welt // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.
- Heidegger M. Der Ruf zum Arbeitsdienst // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.
- Heidegger M. Die deutsche Universität (Zwei Vorträge in den Ausländerkursen der Freiburger Universität, 15. und 16. August 1934) // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.
- Heidegger M. Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie (30. November 1934) // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.

102. В конце *Mein Kampf* Гитлер действительно добавляет к списку из восемнадцати «героев», погибших 9 ноября 1923 г. в Мюнхене в ходе неудачной попытки переворота, имя своего наставника и друга Дитриха Эккарта, сопроводив это следующими словами: «Вместе с ними я хочу поставить в один ряд, как одного из лучших, человека, посвятившего свою жизнь пробуждению своего народа, нашего народа, поэзией и мыслью и в конечном итоге действием» (*Hitler A. Mein Kampf. S. 781*).

- Heidegger M. Die Notwendigkeit der Wissenschaft (22. Februar 1934) // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.
- Heidegger M. Die Selbstbehauptung der deutschen Universität // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.
- Heidegger M. Die Universität im nationalsozialistischen Staat // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.
- Heidegger M. Die Universität im Neuen Reich (30. Juni 1933) // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.
- Heidegger M. Empfehlungen für Gadamer, Krüger und Löwith // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.
- Heidegger M. Extraordinariat für Pädagogik und Philosophie // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.
- Heidegger M. Feierliche Immatrikulation // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.
- Heidegger M. Glückwünsche und Dank // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.
- Heidegger M. Hönigswald aus der Schule des Neukantianismus // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.
- Heidegger M. In neue Aufgaben hineingestellt (Brief an den Bruder) // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.
- Heidegger M. Lebenslauf (Zur Habilitation 1915) // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.
- Heidegger M. Nachsinnen über das geschichtliche Selbstbewusstsein // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.
- Heidegger M. Nicht nach Berlin // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.
- Heidegger M. Professor im Dritten Reich. 1934–1945 // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.
- Heidegger M. Sein und Wahrheit / 1. Die Grundfrage der Philosophie (Sommersemester 1933), 2. Vom Wesen der Wahrheit (Wintersemester 1933/34) // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2001. Bd. 36/37.
- Heidegger M. Telegramm an den Reichskanzler (20. Mai 1933) // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.
- Heidegger M. Zum Semesterbeginn vgl. Universitätsführer Wintersemester 1933/34 // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.
- Heidegger M. Zur Einrichtung der Dozentenschule // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.
- Heidegger M. Zur Eröffnung der Schulungskurse für die Notstandsarbeiter der Stadt an der Universität (22. Januar 1934) // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.
- Heidegger M. Zur Immatrikulation (6. Mai 1933) // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16.
- Heidegger-Jahrbuch 4: Heidegger und der Nationalsozialismus I / A. Denker, H. Zaborowski (Hg.). Freiburg; München: Karl Alber, 2010.
- Hitler A. Mein Kampf. München: Franz Eher, 1932.
- Janicaud D. Heidegger en France, I. Récit. II. Entretiens. P.: Albin Michel, 2001.
- Klemperer V. LTI – Notizbuch eines Philologen. Leipzig: Reclam, 1975.
- Maser W. Mein Kampf d'Adolf Hitler. P.: Plon, 1966.
- Ministère des affaires étrangères, Colmar, Archives orales, AOR16/a.
- Müller-Hill B. Murderous Science, Elimination by Scientific Selection of Jews, Gypsies, and Others. Germany 1933–1945. N.Y.: Plainview, 1988.
- Münster A. Heidegger, la «science allemande» et le national-socialisme. P.: Kimé, 2002.
- Ott H. Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg 1933–1934 // Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins. 1984.

- Schneeberger G. Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken. Bern: Selbstverlag, 1962.
- Seidler E. Die Medizinische Fakultät zwischen 1926 und 1948//Die Freiburger Universität in der Zeit des Nationalsozialismus/John E. et al. (Hg.). Freiburg im Breisgau; Würzburg: Ploetz, 1991.
- Trierweiler D. Polla ta deina, ou comment dire l'innommable. Une lecture d'Arbeit am Mythos//Archives de philosophie. 2004. № 67.

Labor Camps, Human Well-Being and “Severe Tribe” in Proclamations and Speeches of 1933–1934

Emmanuel Faye. University of Rouen Normandy (UR), Rouen, France,
emmanuel.faye@univ-rouen.fr.

A certain «resumption» of «Heidegger's work» related to the publication of his speeches, reports, and public statements made in 1933–1934 not only eliminates a number of questions regarding the political and ideological position (here, alas, there is no room for doubt), but also requires a revision of the conceptional components of his philosophy. Moreover, such a movement is primarily dictated by the content of these texts, which allows us to conclude that Heidegger's completely «sincere» fascination with the ideas of national socialism overall, and the figure of Hitler in particular, leads Heidegger himself to a very distinct explication of his own philosophical position. The dramatic nature of the situation lies in the fact that this kind of explication concerns the key concepts of fundamental ontology: being, existence, nature, and truth. An analysis of the published texts shows the presence of direct racial connotations in references to nature, the identification of existence and being with people and the state, respectively. Heidegger's concepts of «interceding domination,» «unconcealment,» and knowledge take on a definite connotation. This is not simply about justifying labor camps and arguments about the health of people or the «harsh tribe» already causing a specific reaction, but also about the concrete implementation of the Third Reich's policy during the rector period, and, perhaps worst of all, about attempts to introduce the foundations of Nazism and Hitlerism into philosophy. In other words, the question of the very possibility of drawing the line between philosophy and «personal» political preferences in connection with Heidegger's legacy is now more acute than ever.

Keywords: *Martin Heidegger; labor camps; philosophy; Hitler; Third Reich; fundamental ontology*

References

- Bekennntnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat, Überreicht vom Nationalsozialistischen Lehrerbund*, Dresden, 1934.
- Fariás V. *Heidegger et le nazisme*, Paris, Verdier, 1987.
- Faye E. *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933–1935*, Paris, Albin Michel, 2005.
- Forsthoef E. *Der Totale Staat*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1933.
- Heidegger M. 25 Jahre nach unserem Abiturium. Klassentreffen in Konstanz am 26./27. Mai 1934. *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.
- Heidegger M. Ansprache am 11. November 1933 in Leipzig. *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.

- Heidegger M. Arbeitsdienst und Universität. *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.
- Heidegger M. Aus der Tischrede bei der Feier des fünfzigjährigen Bestehens des Instituts für pathologische Anatomie an der Universität Freiburg (Anfang August 1933). *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.
- Heidegger M. Bitte von Ausdehnung des Lehrauftrages abzusehen. *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.
- Heidegger M. Das Lager — eine Probe. *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.
- Heidegger M. Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken (1945). *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.
- Heidegger M. Der deutsche Student als Arbeiter. Rede bei der feierlichen Immatrikulation 25. November 1933. *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.
- Heidegger M. Der Ruf an die Gebildeten der Welt. *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.
- Heidegger M. Der Ruf zum Arbeitsdienst. *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.
- Heidegger M. Die deutsche Universität (Zwei Vorträge in den Ausländerkursen der Freiburger Universität, 15. und 16. August 1934). *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.
- Heidegger M. Die Notwendigkeit der Wissenschaft (22. Februar 1934). *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.
- Heidegger M. Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie (30. November 1934). *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.
- Heidegger M. Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.
- Heidegger M. Die Universität im nationalsozialistischen Staat. *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.
- Heidegger M. Die Universität im Neuen Reich (30. Juni 1933). *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.
- Heidegger M. Empfehlungen für Gadamer, Krüger und Löwith. *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.
- Heidegger M. Extraordinariat für Pädagogik und Philosophie. *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.
- Heidegger M. Feierliche Immatrikulation. *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.
- Heidegger M. Glückwünsche und Dank. *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.
- Heidegger M. Hönigswald aus der Schule des Neukantianismus. *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.
- Heidegger M. In neue Aufgaben hineingestellt (Brief an den Bruder). *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.
- Heidegger M. Lebenslauf (Zur Habilitation 1915). *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.
- Heidegger M. Nachsinnen über das geschichtliche Selbstbewusstsein. *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.
- Heidegger M. Nicht nach Berlin. *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.
- Heidegger M. Professor im Dritten Reich. 1934–1945. *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.
- Heidegger M. Sein und Wahrheit/1. Die Grundfrage der Philosophie (Sommersemester 1933), 2. Vom Wesen der Wahrheit (Wintersemester 1933/34). *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.

- Heidegger M. Telegramm an den Reichskanzler (20. Mai 1933). *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.
- Heidegger M. Zum Semesterbeginn vgl. Universitätsführer Wintersemester 1933/34. *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.
- Heidegger M. Zur Einrichtung der Dozentenschule. *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.
- Heidegger M. Zur Eröffnung der Schulungskurse für die Notstandsarbeiter der Stadt an der Universität (22. Januar 1934). *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.
- Heidegger M. Zur Immatrikulation (6. Mai 1933). *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16.
- Heidegger-Jahrbuch 4: Heidegger und der Nationalsozialismus I (Hg. A. Denker, H. Zabowski), Freiburg, München, Karl Alber, 2010.
- Hitler A. *Mein Kampf*, München, Franz Eher, 1932.
- Janicaud D. *Heidegger en France, I. Récit. II. Entretiens*, Paris, Albin Michel, 2001.
- Klemperer V. *LTI – Notizbuch eines Philologen*, Leipzig, Reclam, 1975.
- Klemperer V. *LTI. Yazyk Tret'ego reikha. Zapishnaya knizhka filologa* [LTI – Notizbuch eines Philologen] (trans. A. B. Grigoreva), Moscow, Progress-Traditsiya, 1998.
- Maser W. *Mein Kampf d'Adolf Hitler*, Paris, Plon, 1966.
- Ministère des affaires étrangères, Colmar, Archives orales, AOR16/a.
- Müller-Hill B. *Murderous Science, Elimination by Scientific Selection of Jews, Gypsies, and Others. Germany 1933–1945*, New York, Plainview, 1988.
- Münster A. *Heidegger, la «science allemande» et le national-socialisme*, Paris, Kimé, 2002.
- Ott H. Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg 1933–1934. *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, 1984.
- Schneeberger G. *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern, Selbstverlag, 1962.
- Seidler E. Die Medizinische Fakultät zwischen 1926 und 1948. *Die Freiburger Universität in der Zeit des Nationalsozialismus* (Hg. John E. et al), Freiburg im Breisgau, Würzburg, Ploetz, 1991.
- Trierweiler D. Polla ta deina, ou comment dire l'innommable. Une lecture d'Arbeit am Mythos. *Archives de philosophie*, 2004, no. 67.

Философы у трона: а только ли Хайдеггер?

Валерий Анашвили
Владимир Миронов

VERSUS

Валерий Анашвили. Российская академия народного хозяйства и государственной службы (РАНХиГС), Москва, Россия, valery.anashvili@gmail.com.

Владимир Миронов. Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (МГУ), Москва, Россия, professormironov@gmail.com.

Фигура Хайдеггера, через которую во многом осмысляются философские парадигмы XX века, не позволяет игнорировать вопрос о коренной, глубинной, почвенной, связи философии и политики. Вопрос этот разворачивается и в плоскости взаимовлияния, и в плоскости требований, предъявляемых к философской позиции в ее рефлексии власти, истории, расы, народа, и в плоскости судьбы и самой возможности философии. «Дело Хайдеггера» позволяет поставить вопрос о слове в публичном пространстве, возможностях понимания и перевода философских концептов на язык «неподготовленного» слушателя, равно как и о самом слушателе. Немецкие рабочие того времени вполне были способны слышать речь Хайдеггера и вдохновиться ей, напротив, Ясперс, отдавая должное мощи хайдеггеровской мысли, изначально считал, что именно поэтому не стоит допускать к ней недостаточно подготовленных слушателей — студентов. Вопрос о том, кто способен, готов и может расслышать смысл философской речи, проблематизирует всеобщность философии, вызывает подозрения и упреки в элитарности, угрожает профанацией философской мысли. Публикация «Черных тетрадей» Мартина Хайдеггера требует определенного смещения акцентов в попытках ответа на эти вопросы. Тон здесь задает то, что публикация хайдеггеровского наследия — продуманный им самим и, без сомнения, выверенный жест. В таком случае мы можем задаваться вопросом, в какой степени этот жест связан с ответом на постмодернистский тезис о смерти автора, ведь именно то, что эти работы увидели свет, требует переосмысления всего корпуса хайдеггеровских текстов. Вслед за этим неизбежным становится и вопрос о судьбе философии: не вытекает ли из проекта деконструкции западноевропейской метафизики проект деконструкции самой философии? Наконец, философия как таковая обладает собственными логикой, порядком движения, возможностями сопротивления. Не попадаем ли мы в попытки отказа от философии, замены ее метаполитикой в ловушку самой философии, которая не позволяет уйти от философии субъекта, оставляя Хайдеггера наедине с его собственной мыслью, и, таким образом, не только утешает, но и побеждает? Эти и другие вопросы находятся в центре разговора Владимира Миронова (1953–2020) и Валерия Анашвили.

Ключевые слова: *Мартин Хайдеггер; философия XX века; «Черные тетради»; Dasein.*

Текст представляет собой переработанную расшифровку беседы, состоявшейся в библиотеке им. Достоевского (Москва) 23 ноября 2017 года в рамках цикла встреч и дискуссий «Реплики», организованного Институтом философии РАН (проект «Анатомия философии: как работает текст»). Ведущим встречи выступила профессор РАН Юлия Синеокая. Публикуемая версия беседы значительно отличается от уже изданной в книге: Реплики: философские беседы / Автор идеи, сост. и отв. ред. Ю. В. Синеокая. М.: Издательский дом ЯСК, 2021.

ВАЛЕРИЙ АНАШВИЛИ: То, что «Черные тетради» вышли по-немецки и были переведены и изданы нами по-русски, для исследователей хорошо, но для Хайдеггера, скорее, плохо: эти тексты бросают тень на все его наследие. Об этом интересно поговорить — зачем вообще Хайдеггеру понадобилось доводить до публикации «Черные тетради», которые раскрыли то, что он, вообще-то, во всех ранее опубликованных произведениях всегда старался скрыть?

Для начала у меня вопрос такой. *Dasein* у Хайдеггера — как можно его охарактеризовать, к чему оно относится, к какой-то общности или, скорее, к индивидуальному?

ВЛАДИМИР МИРОНОВ: К общности, наверное, все-таки. Да. Правда, *Dasein* он использует, между прочим, даже в своих речах, которые не рассчитаны на философское сообщество, даже на публику выбрасывает, смешивает с трудовыми вещами, как это ни странно.

В. АНАШВИЛИ: Я сейчас поясню, в связи с чем был задан этот вопрос. В общем, мы начнем и, наверное, будем преимущественно говорить о Мартине Хайдеггере, потому что это крайне любопытный случай, на котором проверяются многие философские парадигмы XX века.

Как выясняется по выходу «Черных тетрадей», с Хайдеггером все обстоит очень непросто. Вы наверняка слышали отголоски дискуссий, о том, как же теперь относиться к его наследию. Если вдруг он оказался настолько радикальным антисемитом, расистом и настолько симпатизировал нацизму, можно ли ныне всерьез воспринимать, например, «Бытие и время»? Кто-то говорит: «Какое отношение имеет его антисемитизм к „Бытию времени“? Не трогайте великий труд XX века». Многие философы, в том числе те, на которых я буду опираться, считают, что все наследие Хайдеггера, начиная с 1919 года, — это путь к нацизму, к которому он имплицитно склонялся и который был эксплицирован в «Черных тетрадях», и поэтому не стоит утверждать, что «Бытие и время» или другие его работы — это невинный и лишь «философский» дискурс... Владимир Васильевич об этом хорошо писал и наверняка что-то добавит сегодня.

О *Dasein*. Вы же наверняка пришли слушать про Хайдеггера — на афише ведь написано: «Хайдеггер». Уже погуглили, что такое *Dasein*? В 20–30-е годы Хайдеггер связывал *Dasein* с человеком, человеческим существованием. В лекции «Что такое метафизика?» (по-русски эта лекция вышла в переводе

Владимира Вениаминовича Бибихина), которую Хайдеггер прочитал при вступлении в должность профессора философии Фрайбургского университета в 1929 году, он произнес:

Чтобы как отношение бытия к существу человека, так и сущностное отношение человека к открытости («Вот») бытия как такового схватить одновременно и в одном слове, для сущностной области, в которой стоит человек как человек, было избрано имя «присутствие» (*Dasein*)¹.

В «Основных проблемах феноменологии» (книга вышла в переводе Алексея Григорьевича Чернякова) Хайдеггер пишет:

Но для нас слово *Dasein* обозначает, напротив, не способ бытия природной вещи, как у Канта. Оно вообще обозначает не способ быть, а определенное сущее, которое есть мы сами, человеческое *Dasein*. Мы всегда — некоторое *Dasein*. Это сущее, *Dasein*, как и всякое другое, имеет специфический способ быть. <...> *Dasein* конституируется не с помощью своей *чтойности*, но, если позволительно употреблять подобное выражение, — *чтойности*².

Помню, как на одной из наших переводческих конференций в Германии, Алексей Черняков объяснял, что, по Хайдеггеру, «*Dasein* = das Sein, das da ist». «Бытие, которое есть тут», причем это бытие взаимосвязано, интегрировано с индивидуальным человеческим существованием.

Теперь обратимся к первым строкам первого тома «Черных тетрадей».

Что вообще такое «Черные тетради» Мартина Хайдеггера? Мартин Хайдеггер написал очень много текстов. Полное собрание его сочинений — это сто томов. Хайдеггер незадолго до своей смерти дал указания, в какой последовательности издавать его труды: после выхода в свет других его работ приступить к опубликованию записей, которые он делал на протяжении примерно сорока лет. Эти заметки, собранные в восемь томов (четыре из которых уже были опубликованы) и подготовленные самим философом к печати, по словам Петера Травны, директора Института Мартина

1. Хайдеггер М. Введение к «Что такое метафизика?» // Время и бытие: ст. и выступ. М.: Республика, 1993. С. 30–31.

2. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А.Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 32, 170.

Хайдеггера и редактора «Черных тетрадей»³, составляли полноценный философский труд.

К опубликованию полного собрания сочинений Хайдеггера, включающего и «Черные тетради», немецкое издательство «Клостерманн» приступило в 1973 году — когда Хайдеггер еще был жив. Тетради, как и завещал Хайдеггер, начали выходить только в 2014 году, после публикации других его текстов. Причем Хайдеггер завещал, что «Тетради» никто не должен видеть до тех пор, пока они не выйдут из печати. То есть почти сорок лет эти тексты лежали под спудом, недоступные для изучения. Желающие смогли ознакомиться с ними только после опубликования. Когда эти тетради вышли, председатель Общества Мартина Хайдеггера, Гюнтер Фигаль, подал в отставку, объяснив в интервью радиостанции SWR свое решение тем, что был шокирован антисемитскими высказываниями Хайдеггера — и больше не может представлять ни его, ни общество, названное его именем. Он также отметил, что «участие Хайдеггера в национал-социализме оказалось намного больше, чем мы могли себе представить до сих пор, а это значит, что нужно заново изучить период 1930-х годов»⁴. Вслед за Фигалем многие другие последователи Хайдеггера отвернулись от него. Вот что такое «Черные тетради» в современном хайдеггероведении.

Итак, «Черные тетради» — это корпус текстов, которые вышли после всего собрания сочинений и которые должны были, наверное, подвести итог его работы. Итог получается такой... Вы правильно сказали про *Dasein*, а теперь слушайте, что Хайдеггер пишет в начале первого тома «Черных тетрадей»:

Что нам следует делать? Кто мы есть? Почему мы должны быть? Что есть сущее? Почему свершается бытие?⁵

Вам не кажется тут странным повторение слова «мы»? Этот вопрос отсылает нас, разумеется, к кантовским вопросам,

3. Тетради, в которых он делал эти заметки, были в обложках черного цвета, отсюда и название.

4. Vorsitzender der Heidegger-Gesellschaft zurückgetreten // Presseportal.de. 16.01.2015. URL: <https://presseportal.de/pm/7169/2927823>.

5. Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938) / Пер. с нем. А. Б. Григорьева; под науч. ред. М. Маяцкого. М.: Издательство Института Гайдара, 2016. С. 11.

где человек фигурирует в единственном числе как некая индивидуальная сущность, связанная с вопрошанием.

Но здесь Хайдеггер, отсылая к Канту и от него отталкиваясь, везде употребляет слово «мы». А что это за «мы»? Это какое такое «мы»? Ведь именно в вопрошании подобного рода, но всегда и исключительно по отношению к единственному числу первого лица и состоит философствование. И как это — философ говорит о «мы» и говорит, что это и есть философствование?

Здесь и начинаются те вопросы, которые проходят через все «Черные тетради». Давайте я вам немного зачитаю одно исследование о Хайдеггере, которое было выпущено в нашем издательстве:

В том же году, что Давосский семинар и книга о Канте, в своем курсе лекций зимнего семестра 1929/1930 годов, озаглавленном «Основополагающие понятия метафизики: мир, конечность, одиночество», он внезапно пускается в откровенности, хотя пока еще не полностью, заговорив о «нашей нынешней ситуации». «Какой настрой должны мы пробуждать <...> Кто же такие *мы*? Что мы подразумеваем, говоря „мы“ <...> как немцы?..», — вопрошает он.

Все становится ясно именно в курсе под общим заголовком «О сущности истины», прочитанном после прихода к власти национал-социалистов зимой 1933/34 годов. Ректор Хайдеггер в своих лекциях призывает изучающих философию студентов «поставить перед собой как далекую цель» «полное истребление [внутреннего] врага», «внедрившегося в глубочайшие корни народа». В этом курсе он снова возвращается к вопросу, поставленному Кантом: «Что есть человек?», для того чтобы на этот раз приступить к ответу:

Человек есть тот, чья *история* представляет *наступление истины*. <...> На этот вопрос можно ответить только тогда, когда он *правильно представлен*. Надлежит всегда сначала спросить: *Кто мы есть?* <...> Вопрос, кто есть человек, есть, таким образом, вопрос пра-собственного характера.

Теперь уже четко проявляется идентитарное и дискриминирующее измерение такой постановки вопроса. Единственное, что заслуживает называться человеком, это общее *Dasein* — *мы*, чье историческое существование ведет к наступлению

«истины». И наоборот: в том же курсе лекций Хайдеггер утверждает, что «истина есть всегда истина для нас»⁶.

Из этого следует, что речь идет о народно-националистическом (*völkisch*) присвоении истины. Сейчас поясню, откуда этот *völkisch* берется.

Если в курсе лекций зимы 1933/34 годов наконец эксплицитно поставлен вопрос «*Кто есть человек?*» и если отныне такое вопрошание заменяет вопрос «*Что есть человек?*», считавшийся Кантом направляющим для философии вопросом, то уже в следующем семестре Хайдеггер дает на него ответ. По правде говоря, он сначала переиначивает вопрос: вместо «*Кто есть человек?*» он вопрошает: «*Кто есть мы сами?*». И, на этот раз, отвечает: «„*Мы*“ есть народ».

На этом он не останавливается. То, что Хайдеггер отныне называет *Werfrage*, взывает к народу самой постановкой вопроса. Как он поясняет, «здесь также, для того чтобы прийти к универсальному определению, мы должны задать вопрос не „Что есть народ?“, а „Кто есть *этот* народ, который есть мы сами?“»⁷.

Для нашей аргументации этот переход важен — потому что некоторые защитники Хайдеггера считают, что это неприципиально.

Здесь нам полезно вспомнить Канта.

Согласно «Критике чистого разума», три направляющих вопроса: «Что я могу знать? Что я должен знать? На что мне позволено надеяться?» — встают перед каждой разумной личностью и касаются любого человека. Они предполагают принятие во внимание истории человечества, в которой можно найти соответствующие моральным принципам действия⁸.

У Канта возникает вопрос — что есть человек в антропологическом измерении?

6. Фай Э. От категорий к экзистенциалам. Запрограммированная деструкция философии в метаполитическом проекте Мартина Хайдеггера // Хайдеггер, «Черные тетради» и Россия / Под ред. М. Ларюэль, Э. Фая; пер. под науч. ред. М. Маяцкого. М.: Дело, 2018. С. 44–45.

7. Там же. С. 46.

8. Там же. С. 47.

Еще в октябре 1931 года первая из опубликованных «ЧТ» открывается серией вопросов, по поводу которых можно сказать, что они подменяют собой вопросы Канта. <...> Вместо второго вопроса Канта «Что я должен делать?» (Was soll ich thun?) появляется вопрос, поставленный Хайдеггером первым: «Что мы должны делать?» (Was sollen wir tun?)⁹.

Это странно для философа, правда? Откуда возникает такое долженствование от лица «мы»? И какого рода действия призывает совершать философ, начиная колоссальный корпус текстов, который составляют «Черные тетради», образующий совершенно гомогенную цельность, невероятно интересную.

В. МИРОНОВ: От имени всей философии — видимо, логика такая, поэтому «мы». Конечно, ни о каком человечестве речи не идет, потому что для Хайдеггера есть только немецкий народ. Хайдеггер говорит:

Что мы должны делать? (Was sollen wir tun?). Таким образом, речь идет уже не о я [как у Канта], а о *мы*: то есть не о разумном индивидуальном сознании, а о некоей бытийной совокупности — о сообществе¹⁰.

И ясно, что здесь уже Хайдеггер, как философ, ступает на очень скользкую почву, потому что любое сообщество должно отграничиваться от других сообществ. И ни один философ — до Хайдеггера — в философии процедуру разграничения сообществ не осуществлял. Именно поэтому в случае с Хайдеггером возникает такой скандал. Вы не сможете назвать ни одного философа, который философствует с точки зрения сообщества. Или сможете? Пожалуйста. Когда философ размышляет не с точки зрения либо универсальной сущности, либо монады, условно говоря, а с точки зрения именно сообщества. У Хайдеггера это прямо звучит, просто я не буду сейчас...

В. АНАШВИЛИ: Зафиксируем эту мысль. Хайдеггер впервые вводит в философию понятие общности или некоего сообщества, отграниченного от других сообществ. Философское мышление от имени сообществ — это пример «скандала в философии».

9. Там же.

10. Там же.

В. МИРОНОВ: Очень интересно, спасибо.

Я бы что хотел сказать. Вообще, конечно, это интригующая вещь, «Черные тетради»: тут есть очень большой аспект вот этой черноты, но есть и любопытные загадки, абсолютные загадки, которые сегодня разгадываются. Я для себя, например, одну из загадок ставлю очень просто. Хайдеггер сконструировал эту ситуацию, совершенно заведомо ее сконструировал. По сути, выходом этих «Черных тетрадей» он ударил по тезису постмодернизма о смерти автора. То есть своим возвращением, причем без возвращения как такового, он показал, что «нет, ребята, не надо автора хоронить, вам придется с автором разбираться. Причем меня как автора нет, а мои тексты остались. Но я, как автор, вас заставлю их читать по-другому». Фантастическая вещь! При чем можно доказать, что он это делал специально.

Я упомянул одно интервью, интервью, которое он дал в 1966 году и которое десять лет лежало¹¹. Это была первая проба, я думаю, еще никто не знал, о чем «Тетради». А в этом интервью, в очень откровенном интервью, где он превозносит роль национал-социализма, вообще принципы фюрерства и так далее, Хайдеггер как раз говорит о том, что на самом деле ничего плохого в национал-социализме как в революционном движении не было, просто немецкий народ не смог этим воспользоваться. Это я почти цитирую. Если кто не верит, я могу это прочесть.

Смотрите, какая интрига. Возникает проблема — как же это решить? На самом деле, если серьезно и долго с этим разбираться, нам понадобилось бы несколько фигур, нам нужен Ясперс, нам нужна Ханна Арендт и нам нужны некоторые компоненты, которые сопровождали бы всю эту интригу.

Я приведу одну цитату, Валера ее знает, мы недавно с ним об этом беседовали. Эта цитата о многом скажет. Это уже после Ясперс вспоминает. Кстати, это тоже очень интересно: Ясперс времен Хайдеггера, времен до наступления нацизма, и Ясперс, который вспоминает об этом периоде уже после войны, — это тоже два разных Ясперса, между прочим. Это особый вопрос.

Маленькая-маленькая дискуссия, о которой вспоминает Ясперс. Ясперс задает такой вопрос (они вместе сидят, опять подружились): «Как может такой необразованный че-

11. Хайдеггер М. «Только Бог сможет еще нас спасти...» // Медиа портал «Агентство Творческих Событий». 10.09.2013. URL: <https://creativpodiya.com/posts/4792>.

ловек, как Гитлер, управлять страной?»¹² Ответ Хайдеггера, красивейший ответ: «Образование совершенно неважно. Вы только посмотрите на его великолепные руки»¹³. Я, кстати, потом специально посмотрел. Есть несколько фотографий рук Гитлера. Он очень любил позировать и демонстрировать свои руки. Действительно, фотографии фантастичны, они о многом говорят, это надо смотреть. Красивые. Действительно, красивые. Действительно, все прекрасно. Суть-то в чем? Смотрите, какой ответ. Личностная характеристика может быть связана с тем, что Валера сейчас говорил. Она очень важна. Это первый момент. Второй момент. Я уже сказал, что Хайдеггер сам это спровоцировал. А почему сегодня это все возникло, еще раз? Когда-то мы с Дагмар, моей женой, все это анализировали, и мы видели, что на самом деле 16-й том этого знаменитого собрания сочинений Хайдеггера, гораздо круче, чем «Черные тетради». Вы даже не представляете, что там содержится! «Черные тетради» — это размышления, где Хайдеггер пишет сам, а в 16-м томе описываются все события вокруг самого Хайдеггера.

По сути, Хайдеггер на этом вот примере, сознательно или нет, пытается провести этот эксперимент. Действительно, я умираю как автор. Что вы будете делать с моими работами? Он пытается эту модель продемонстрировать.

Конечно, Хайдеггер уверен в том, что нет альтернативы нацистскому движению. Более того, национальная установка для него является важной. Когда потом появились вот эти вещи, стали Хайдеггера защищать и говорить о том, что это было временное увлечение...

Кстати, там есть интересный термин, у Ясперса, точнее, было два термина. Первое понятие было — «опьянение философа», опьянен близостью к власти и так далее. А Ясперс предложил ему другой термин — типа «маленький ребенок»... или как там правильно звучит этот термин?¹⁴... Хайдеггеру это нравилось больше, то есть он не признавал, что было опьянение, а, скорее, признавал детские заблуждения. Есть целый ряд свидетельств, что эта его вера была достаточно глубока.

12. Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка 1920–1963/Пер. с нем. И. Михайлова; под ред. Н. Федоровой. М.: Ad Marginem, 2001. С. 347.

13. Там же.

14. Имеется в виду термин *Ein Knabe, der träumt* («Мечтательный мальчик»). Подробнее об этом см.: Рыклин М. Метаморфозы великих гномов // Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка 1920–1963/Пер. с нем. И. Михайлова; под ред. Н. Федоровой. М.: Ad Marginem, 2001. С. 34.

Теперь давайте посмотрим, как развивались события, очень бегло. Прежде всего, эти идеи овладели Хайдеггером (об этом было сказано), конечно, задолго до наступления нацизма. Более того, вы, наверное, знаете, что *Mein Kampf* была опубликована тоже задолго до наступления нацизма. Понятно, что тут разные точки зрения. Безусловно, Хайдеггер читал и использовал эти вещи. Но что интересно? Дело в том, что Хайдеггер и больше всех пострадал. Это парадоксальная вещь, которую я хотел бы подчеркнуть.

Дело в том, что мы нашли такие любопытные факты. А как вообще немецкая профессура восприняла все это? Мы говорим — Хайдеггер, Хайдеггер. Там ведь был не один Хайдеггер. Вот мы нашли, буквально, статистику. До 1933 года в Германии было порядка 56 профессоров философии. Когда мы нашли эту цифру, она меня поразила по размаху профессуры (у меня на факультете больше профессоров): во всей Германии было 56 профессоров! Из них порядка двадцати, могу чуть-чуть ошибиться, уехали из Германии в связи с гонениями, среди них известные — Кассирер, Плеснер, Рейхенбах и так далее. Остальные остались.

Причем среди людей, которые уехали, были тоже очень странные фигуры, были очень любопытные фигуры, например одна фигура, которую сегодня представляют как альтернативу фашизму, — это Адорно. Адорно тоже уехал. Но, оказывается (это зафиксировано в переписке у Ханны Арендт¹⁵), Адорно, перед тем как уехать, очень долго писал письма и просил, доказывал, что он не еврей, а полуеврей, и просил оставить его в Германии, чтобы работать на благо страны. Ему не разрешили, и он уехал. Потом, кстати, он вернулся и был одним из тех, кто резко набросился на Хайдеггера. Интересный просто компонент. И Ханна Арендт, которая пыталась все время Хайдеггера защищать, она как раз пишет о том, что многие люди, которые потом вернулись, первыми набросились на Хайдеггера.

Второй момент, тоже очень важный, — как Хайдеггер вступил в партию. Это вообще фантастическая история. Почему она фантастическая? Кстати, любопытный день, его легко запомнить: он вступает в партию 1 мая (в Германии это праздник труда). Более того, он вступает в партию не просто так. Перед этим его уговаривают вступить в партию. Там чистая тактика. Оказывается, для того, чтобы стать

15. Арендт Х., Ясперс К. Письма 1926–1969 / Пер. с нем. И. Ивакиной. М.: Издательство Института Гайдара, 2021.

ректором, нужно именно в этот день вступить. Более того, в это время уже прекратился прием в партию, потому что желающих и так много. Для него делают специальное исключение. Но этим не кончается. Он вступает в этот день вместе с супругой, превращая акт вступления в партию еще в некий интимный акт. Представляете себе — вступить в нацистскую партию вместе с супругой. Но и это еще не конец. В этот же день он пишет совершенно фантастическое письмо своему брату, где говорит, что тот безусловно должен вступить в партию и не обращать внимания на то, что ему говорят по этому поводу, потому что сейчас для Германии важен только фюрер¹⁶. Это все происходит за очень короткий промежуток.

Соответственно, он вступает в партию. Он ректором-то был... Неудобно об этом говорить (в следующем году у меня будет двадцать лет деканства), но Хайдеггер был ректором меньше года, реально даже полгода, а не год, хотя говорят про год. За эти полгода он произнес шестнадцать речей, на которых собирались до шестисот человек. Он блестящий, конечно, оратор. Не хватало аудитории, он читал лекции студентам, профессорам, безработным, после некоторых речей люди выходили на улицу...

В. АНАШВИЛИ: Рабочим.

В. МИРОНОВ: Рабочим, да. И маршем шли по улице. Аудитории были огромные, которые он собирал. Читал фантастически. Эти речи есть, они есть, где-то в полном виде, где-то в неполном, разные переводы и так далее.

Первая знаменитая речь, вызвавшая споры у нас, — связана с реформой университета, которую они, кстати, с Ясперсом готовили. Это очень интересный момент: после прочтения этих речей вы никогда не поверите, что человек говорил это не искренне. Там каждая речь, понятно, кончается известными фразами. Во всех этих речах он практически проводит идею, что национал-социализм — это революция, это революция, которая требует студентов, она требует студентов не как студентов, которые должны учиться, а как студентов, которые должны быть работниками. Кстати, он все время опирался на студентов — и пострадал от студентов, между прочим.

16. *Heidegger M. In neue Aufgaben hineingestellt (Brief an den Bruder)*//Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16. S. 93.

Я вернусь к другой вещи. После войны... Извините, я прочитаю.

В 1932 году призыв в пользу НСДАП подписали два философа, в 1933-м — восемь. В ноябре 1933 года был подготовлен документ-призыв к «Признанию себя сторонниками Адольфа Гитлера и национал-социалистического государства профессоров немецких университетов и вузов», подписанный 22 философами, среди которых были столь известные персоны, как Ганс Фрейер, Ганс-Георг Гадамер, Арнольд Гелен, Йоахим Риттер. После 1933 года 22 философа стали членами НСДАП¹⁷.

Там происходят любопытные вещи: когда война кончилась, пострадали только двое — Хайдеггер и Боймлер, еще один философ из Берлина. Возникает любопытная проблема: а что же было с остальными? Получается, Хайдеггер оказался более честным. Хайдеггер корректировал, наверняка, «Черные тетради», но он не переписал ни одной своей работы, то есть как он написал, так и написал. А здесь начались фантастические вещи. Дело в том, что надо же было работать. Работает комиссия, которая определяет, кто был связан с нацизмом, а кто не связан. Тройки такие, условно говоря. Удивительная вещь: философы, которые были на службе Третьего рейха, возглавляют опять кафедры. Более того, они делают удивительные вещи — они переписывают свои работы. Есть ряд имен (они здесь у меня зафиксированы). Они в работах, которые были изданы, допустим, в 1933 году, убирают нацистские идеи и издают (до сих пор их издают в новой редакции). А Хайдеггер пострадал. И от кого пострадал? Это вообще фантастика! Хайдеггер, когда комиссия начала работать (это был 1945 год; комиссия была большая; там был скандал с супругой, с его жильем), он, поскольку все-таки был в хороших отношениях с Ясперсом, сказал: «Спросите Ясперса». Запрашивают Ясперса. Ясперс дает ответ: высочайшая оценка Хайдеггера как философа, как главного философа мира. И концовка: и именно поэтому господина Хайдеггера нельзя допускать до преподавания¹⁸. Это был, ко-

17. Миронов В., Миронова Д. Ein Knabe, der träumt, или Опьянение властью // Логос. 2018. Т. 28. № 3. С. 159.

18. Об этом см.: Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка 1920–1963. С. 363–367. Точная цитата звучит так: «Пока в преподавателе [Хайдеггере] не произойдет подлинного возрождения, которое будет заметно в творчестве, его, на мой

нечно, шок. Причем они ведут переписку, она возобновляется. При этом Хайдеггеру запрещено преподавать, поэтому один раз в год только он читает лекции, на которые собираются толпы людей. Это особенная история, которую тоже можно было бы рассказать.

Потом Хайдеггера возвращают к преподаванию. По рекомендации кого? Ясперса. Ясперс пишет письмо (1949), которое один в один повторяет прежнее письмо, только без прежнего вывода. Вывод другой: «На мой взгляд, немецкий университет не может более оставлять Хайдеггера в стороне. Поэтому я горячо поддерживаю ходатайство восстановить Хайдеггера в правах... профессора»¹⁹. И его допускают. Фантастическая сама по себе вещь, которая, кстати говоря, заставляет поговорить о Ясперсе. Это особый вопрос, которого я сейчас не хочу касаться.

Смотрите, какая интересная вещь. Возникает проблема. Несет ли мыслитель ответственность? Есть у нас один мой коллега, с нашего как раз факультета, который, упрекая одного француза, который выступал против Хайдеггера, говорит: «вы приведите хотя бы один пример, что, почитав Хайдеггера, люди вступали в нацистскую партию». Как с этим быть? Здесь верифицировать очень трудно. Но мы же должны различать. Одно дело — сложнейшее произведение Хайдеггера, которое, вообще-то говоря, мало кто прочитает до конца, другое — очень популярные вещи, где все эти идеи, включая и *Dasein*, один к одному фигурируют, но фигурируют для обычных людей. Более того, две речи он читал по радио. Опять же, разговоры о том, что его не очень хорошо знали... Но все-таки радио не каждому дают выступать. Вы представьте — по радио прочитать лекции! Это все было ему разрешено, позволено. У него была идея стать министром (эта идея в некоторых письмах проходит).

Дальше он покидает пост ректора — опять интриги студентов, — записывает в дневнике, который тоже есть, что посредственность победила. Но при этом в своем дневнике он говорит о том, что он порывает со своим увлечением, что он был не прав и так далее. Но уже после того, как он уходит с поста ректора, следуют еще три речи, причем тоже обращенные к огромному количеству людей. Одна из речей связана с обращением к иностранным студентам, которых до-

взгляд, нельзя допускать к молодежи, ныне почти беззащитной внутренне». Там же. С. 366. — *Прим. ред.*

19. Там же. С. 371.

статочно много там училось, где он опять высказывает все прежние идеи — революция, студенты и так далее.

В. АНАШВИЛИ: Не будем далеко отходить, чтобы проинтерпретировать то, что говорит Владимир Васильевич и вообще говорят сейчас о Хайдеггере в связи с «Черными тетрадами».

Итак, кратко. Прозвучал тезис, что Хайдеггер очень часто поднимал в своих речах темы, которые были для него важны и которые он разрабатывал в своих текстах. Просто чтобы было понятно: Хайдеггер — «великий философ XX века», его тексты считаются квинтэссенцией философии XX века. Теперь нужно учесть следующее: на самом деле Хайдеггер в своих текстах не касался ничего ключевого для XX века и ничего важного лично для него.

Давайте я вам зачитаю две цитаты. В письме своей жене, — где шла речь о книге 1929 года, посвященной Канту, в которой Хайдеггер сменил программу метафизики *Da-sein*, более эксплицитно назвав ее метафизикой немецкого *Dasein*, — он пишет следующее: «Когда заходит речь о великих делах, следует хранить молчание как можно дольше»²⁰. Просто чтобы было понятно, о чем речь, вот еще одна цитата... (Это напоминает Витгенштейна, правда? Последний тезис «Логико-философского трактата». Но совсем, совсем в другом смысле...)

В одном из писем Курту Бауху, с которым Хайдеггер вел переписку, он пишет: «Различие между бытием и сущим». (Да, здесь нужно пояснить: чтобы вы понимали, все 90-е годы в Российской Федерации прошли под знаком битв нескольких выдающихся переводчиков, которые переводили Хайдеггера. Перевод понятий «сущее» и «бытие» — был одним из самых важных вопросов современности, это касалось не только перевода Хайдеггера на русский язык, но и на все языки мира.) Итак, Хайдеггер пишет о том, что различие между бытием и сущим он нередко использует как формулу или иносказание²¹.

20. Фай Э. От категорий к экзистенциалам. Запрограммированная деструкция философии в метаполитическом проекте Мартина Хайдеггера. С. 51.

21. Давайте вспомним и о главном тексте Хайдеггера — «Бытие и время». Что такое «Бытие и время»? Это недописанный текст. В восьмом параграфе чернового варианта рукописи содержится развернутый план работы, где Хайдеггер указывает, что «Разработка бытийного вопроса разветвляется на две задачи; им отвечает расчленение трактата на две части» (Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Библихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 39). Затем он публикует трактат, в который вошли только первые два раздела первой части.

Вот эта фраза из письма его супруге, что о важном нужно «хранить молчание как можно дольше»²², — это ключевая вещь, проливающая свет на то, что мы видим в «Черных тетрадах». Хайдеггер начиная с 1919 года в своих текстах пишет о важном, о философском, но он пишет, подразумевая совершенно иное. А самое важное для себя — он утаивает! Но позвольте, как это — философ пишет о бытии, о сущем, но о том, что считает самым существенным, не говорит? Возникает вопрос: так что же тогда такое — это важное? И вот мы подступаем к «Черным тетрадам». Это как раз то, что он создал как цельный корпус, тотальное высказывание, со всеми ключевыми вопросами и самыми важными ответами, который завещал опубликовать после всех своих остальных работ, *чтобы дать ключ к их реинтерпретации*. И этот ключ — то, что появляется (проявляется) в этих «Черных тетрадах»: *völkisch*, «мы» как немецкий народ и тому подобное.

В. МИРОНОВ: Современный немецкий философ Маркус Габриель, молодой философ, но очень известный, — когда-то сказал, что есть такая гипотеза, что, действительно, Хайдеггер как философ, с одной стороны, кончается в 33 году, а с другой стороны, понятно, что одновременно он концептуально создает — и тогда понятна вторая линия «Черных тетрадей» — антифилософию, то есть антифилософию как текст антифилософии.

В. АНАШВИЛИ: Это у самого Хайдеггера говорится, что он создает антифилософию. Здесь можно вспомнить о связи Хайдеггера с Ницше. Хайдеггер боролся с несколькими вещами, пытаясь создать свою философию. Я их называл: платонизм, неокантианство, феноменология, экзистенциализм. Но то новое, о чем он говорит в «Черных тетрадах» и чего не было раньше, особенно принимая во внимание то, что в статье «Мой путь в феноменологию» (которую я когда-то переводил) Хайдеггер пишет, сколь многим он обязан своему като-

То есть от изначально запланированного объема текста в итоговый вариант трактата вошла примерно треть. И этим текстом мы пользуемся с тех пор, как он вышел в 1927 г. Хайдеггер — непревзойденный мистификатор, он поступил так: напечатал треть текста, будто бы уже существующего, и объявил: «В этом тексте есть начало моей философии, но оставшиеся две трети я пока не печатаю. Вы можете экстраполировать то, что я написал в этой трети на две другие». А в этих двух третях — ненапечатанных — оказывается все то, о чем мы здесь и говорим.

22. Фай Э. От категорий к экзистенциалам. Запрограммированная деструкция философии в метаполитическом проекте Мартина Хайдеггера. С. 51.

лическому воспитанию и какой существенный вклад католики внесли в философию,— и это действительно так (в этой статье Хайдеггер ссылается на Франца Brentano, а Brentano был католическим философом, опирающимся на схоластику)²³. Так вот, только из «Черных тетрадей» мы узнаем, что, оказывается, задачей Хайдеггера было уничтожить католичество,— и это выясняется после того, как мы прочитали весь корпус его текстов. Он пишет, что католичество и еврейство — это то, что приводит к ничтожности современную цивилизацию, еврейство — одним способом, католичество — другим, и Хайдеггер бесконечно и с разных сторон пытается это аргументировать. В этом смысле для него Ницше был крайне важной фигурой. Теперь мы понимаем, почему он так много писал о Ницше: потому что это борьба с католицизмом. Он просто поднял знамя, выпавшее из рук Ницше, но поднял тайно.

В. МИРОНОВ: Теперь по поводу *Dasein*. Просто случайно открылось — я просто страницы перелистывал. Итак, *Dasein* в речах. Действительно, берется это *Dasein*, очень малопонятное. Итак, какие разные варианты! Валера прав — как только его здесь можно ни употреблять. *Dasein* — сила существования продолжает накапливаться для будущей реформы высшей школы Германии. *Dasein* как сила существования. Далее интересно, что он не хочет участвовать в этой работе (это когда он уже уходит с поста ректора), он пишет: «Мы останемся в невидимом фронте тайной духовной Германии»²⁴. Следующая фраза: *Dasein*, как «структура народно-государственного существования <...> создает Движение в соответствии с организационным методом, определенным солдатами и инженерами»²⁵ (хочется сказать — солдатами и матросами). Данный вариант *Dasein* — это своеобразные временные жертвы ради будущего, которые не все осознают. Он остается бойцом невидимого фронта. Дальше, еще одну цитату приведу. Хайдеггер, исходя из этого *Dasein*, исходя из сильной воли, обосновывает необходимость лидера национал-социалистической революции. Напоминаю: я сейчас цитирую его речь уже после того, как он ушел с поста ректора, то есть когда, официально, он уже разочаровался. «Фюрер как лич-

23. См.: Хайдеггер М. Мой путь в феноменологию / Пер. с нем. В. В. Анашвили // Логос. 1995. № 6. С. 303–309.

24. Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938). С. 177.

25. Там же. С. 178.

ность способен слушать и слушаться, а значит, руководить. Фюрер — не тот, кто посажен впереди других, а тот, кто вместе с другими может слушать более безусловно и более решительно слушаться закона. Фюрер — тот, кто делает больше других, потому что он больше выдерживает, больше отваживается и большим пожертвует»²⁶.

Он фактически оценивает самого себя, потому что, когда он был ректором, любая должность, скажу вам как администратор, связана с выполнением большого количества функций, над вами всегда есть начальник. Выполнять эти функции можно по-разному. Хайдеггер в этом смысле немислимо опередил желания начальников. Например, никто не говорил, что в университете надо вводить нацистское приветствие, а он вводит. Он упрекает профессуру за то, что они не так понимают «Песню Хорста Весселя»²⁷. Он дает философское обоснование того, что должна означать эта песня, что этот гимн означает единство народа. Здесь ни о каком случайном явлении и речи быть не может. Все время идет обоснование. Более того, он говорит удивительную вещь, что мы должны иметь не просто фюрера как личность, а мы, по сути, должны молиться на него, потому что только любовь к фюреру является истинным чувством, полным растворением. Это удивительно. Действительно, две линии. Одна линия — классические работы, которые всем известны: по отношению к ним мы можем сказать, что «автор умер», мы их читаем и штудлируем. С другой стороны — происходит возвращение автора, который мало того, что дает другую линию, но вынуждает нас перечитывать свои уже, казалось бы, известные работы.

В. АНАШВИЛИ: Добавлю к вашему высказыванию о *Dasein*:

Лишь тогда, когда это изначальное одиночество *Dasein* будет познано и пока оно познается, может вырасти подлинная общность на основе почвенности. <...> Таково тайное посвящение индивида ради его народа. <...> Только немец может заново творить бытие с самого истока (*ursprünglich*) и говорить»²⁸.

26. Heidegger M. Die deutsche Universität (Zwei Vorträge in den Ausländerkursen der Freiburger Universität, 15. Und 16. August 1934) // Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 300.

27. Песня, которая с 1929 г. была маршем СА, позже, в 1930–1945 гг., являлась официальным гимном Национал-социалистической немецкой рабочей партии (НСДАП). — Прим. ред.

28. Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938). С. 71, 34.

На следующей странице Хайдеггер уже может перейти от «бытия» к «нашему бытию», то есть к бытию немцев. Как известно, Хайдеггер не считал, что некоторые другие народы имеют право на бытие, во всяком случае на говорение о бытии.

Здесь очень важная вещь. Мы тут сидим, говорим и инкриминируем что-то Хайдеггеру, а именно — нацистского типа высказывания, но при этом остается неясным, что это дает для понимания философии Хайдеггера — что мы можем отбросить и что следует оставить. Ясно ведь, что Хайдеггер не является партийным нацистским философом.

Это сложный вопрос. Все, что мы говорили, — это одно. Но мы можем занять какую-то метапозицию, — на которую, кстати, и пытался встать Хайдеггер в «Черных тетрадах» и в текстах после 1933 года, стараясь сделать все, чтобы уничтожить современную философию дискурсивно — и поставить на ее место свою философию. Но в каком виде? Как он это называл? Это называлось метаполитикой. То есть Хайдеггер строил не философию, а метаполитику²⁹.

Этот философ мыслил философию как некое политическое высказывание, которое трансформирует все в некую тотальность. Это удивительно. В этом смысле, конечно, Хайдеггера дико интересно читать. Вынеся за скобки разного рода странные антисемитские высказывания, вернее не странные, а естественные для Хайдеггера и его жены Эльфриды (как вы знаете, она была бытовой антисемиткой)... оставив это в стороне, очень интересно наблюдать, как человек выстраивает философию, которая стирает весь платонизм, пытается вычеркнуть феноменологию Гуссерля и разрушить современную философию — и строит на этом освободившемся месте нечто настолько масштабное, отчего у тех, кто слушал эти шестнадцать его публичных речей, просто захватывало дух. Вы понимаете, что такое немецкий рабочий в 30-е годы? Он сидит в зале, слушает Хайдеггера, у него просто перехватывает дыхание от таких масштабов, которые широко набрасывает перед его внутренним взором Хайдеггер, и он идет на улицу — маршировать и петь гимны.

В. МИРОНОВ: Так и было.

В. АНАШВИЛИ: Невероятно — наблюдать за развитием его мысли. В этом смысле, конечно, Хайдеггер один из величайших философов

29. См.: *Gabriel M. Der Nazi aus dem Hinterhalt*//Welt. 08.03.2014. URL: http://welt.de/print/die_welt/literatur/article125569713/Der-Nazi-aus-dem-Hinterhalt.html.

XX века, потому что такого масштаба мысли нельзя больше ни у кого встретить, или почти ни у кого.

При этом, кажется, труды Хайдеггера обнаруживают, что у него, на мой взгляд, получилось ровно обратное тому, чего он хотел добиться. То есть философствование все равно не может исходить из общности, из «мы», философствование всегда индивидуально. Хайдеггер, пытаясь мыслить от имени «мы», не в состоянии это сделать. Даже читая «Черные тетради», которые очень глубоки на самом деле, мы видим, что философствует отдельный субъект, то есть *Dasein* не может мыслиться через «мы» — какое бы насилие над ним ни осуществлялось и как бы ни хотел этого автор. Философия — удивительная вещь, которая оказалась сильнее Хайдеггера, — ему не удалось изменить ее, перестроить в соответствии со своими представлениями, она все равно остается философией субъекта, автора (оставим пока в стороне тезис Барта), а *Dasein* оказывается индивидуальной сущностью, — если не использовать здесь терминологию Хайдеггера.

Это очень важный результат от чтения «Черных тетрадей» — странная трансформация, когда философия побеждает автора, ставя капкан индивидуации там, где он этого не ждет.

Библиография

- Арендт Х., Ясперс К. Письма 1926–1969 / Пер. с нем. И. Ивакиной. М.: Издательство Института Гайдара, 2021.
- Миронов В., Миронова Д. Ein Knabe, der träumt, или Опьянение властью // Логос. 2018. Т. 28. № 3. С. 149–179.
- Рыклин М. Метаморфозы великих гномов // Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка 1920–1963 / Пер. с нем. И. Михайлова; под ред. Н. Федоровой. М.: Ad Marginem, 2001. С. 11–54.
- Фай Э. От категорий к экзистенциалам. Запрограммированная деструкция философии в метаполитическом проекте Мартина Хайдеггера // Хайдеггер, «Черные тетради» и Россия / Под ред. М. Ларюэль, Э. Фая; под науч. ред. М. Маяцкого. М.: Дело, 2018. С. 29–58.
- Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А. Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.
- Хайдеггер М. «Только Бог сможет еще нас спасти...» // Медиа портал «Агентство Творческих Событий». 10.09.2013. URL: <https://creativpodiya.com/posts/4792>.
- Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Биbihина. М.: Ad Marginem, 1997.
- Хайдеггер М. Введение к «Что такое метафизика?» // Время и бытие: ст. и выступ. М.: Республика, 1993.
- Хайдеггер М. Мой путь в феноменологию / Пер. с нем. В. В. Анашвили // Логос. 1995. № 6. С. 303–309.
- Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938) / Пер. с нем. А. Б. Григорьева; под науч. ред. М. Маяцкого. М.: Издательство Института Гайдара, 2016.
- Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка 1920–1963 / Пер. с нем. И. Михайлова; под ред. Н. Федоровой. М.: Ad Marginem, 2001.

- Gabriel M. Der Nazi aus dem Hinterhalt // Welt. 08.03.2014. URL: http://welt.de/print/die_welt/literatur/article125569713/Der-Nazi-aus-dem-Hinterhalt.html.
- Heidegger M. Die deutsche Universität (Zwei Vorträge in den Ausländerkursen der Freiburger Universität, 15. Und 16. August 1934) // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16. S. 285–307.
- Heidegger M. In neue Aufgaben hineingestellt (Brief an den Bruder) // Gesamtausgabe. Fr.a.M.: Klostermann, 2000. Bd. 16. S. 93.
- Vorsitzender der Heidegger-Gesellschaft zurückgetreten // Presseportal.de. 16.01. 2015. URL: <https://presseportal.de/pm/7169/2927823>.

Philosophers at the Throne: Is It Only Heidegger?

Valery Anashvili. Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA), Moscow, Russia, valery.anashvili@gmail.com.

Vladimir Mironov. Lomonosov Moscow State University (MSU), Moscow, Russia, professormironov@gmail.com.

The figure of Heidegger, through which the philosophical paradigms of the XX century are largely comprehended, does not allow for ignoring the question about the vital and ingrained connection between philosophy and politics. The question here unfolds both in the perspective of mutual influence and requirements applied to the philosophical position in its reflection of power, history, race, people, and in the perspective of fate and the possibility of philosophy. The “Heidegger case” allows us to raise the question of the word in public space, the possibilities of understanding and translating philosophical concepts into the language of an “unprepared” listener, as well as about the listener himself. German workers of that time were capable of hearing Heidegger’s speech and were inspired by it. Jaspers, on the contrary, paying tribute to the power of Heidegger’s thought, initially believed that it was precisely for this reason that insufficiently prepared students should not be granted access to it. The question of who is capable, ready, and can make out the meaning of philosophical speech problematizes the universality of philosophy, arouses suspicion and reproaches of elitism, and threatens to profanate philosophical thought. The publication of Martin Heidegger’s *Black Notebooks* makes it possible to require a certain shift in emphasis when attempting to answer these questions. The tone here is set by the fact that the publication of Heidegger’s legacy was thought out by him himself and, without a doubt, it was a calculated gesture. In this case, we can pose the question to what extent this gesture is related to the response to the post-modern thesis about the author’s death, because it is precisely the fact that these works have been published which requires a rethinking of the entire corpus of Heidegger’s texts. Following this, the question about philosophy’s fate becomes inevitable: does not the project of Western European metaphysics’ deconstruction stem from the project of philosophy’s deconstruction itself? Finally, philosophy as such has its own logic, order of movement, and possibilities of resistance. In our attempts to abandon philosophy, and replace it with metapolitics, do we not fall into the trap of philosophy itself, which does not allow us to turn away from the philosophy of the subject, leaving Heidegger alone with his own thoughts? In this manner, philosophy not only consoles, but triumphs. Precisely this aspect is discussed in the conversation between Vladimir Mironov and Valery Anashvili.

Keywords: *Martin Heidegger; 20th-century philosophy; the Black Notebooks; Dasein.*

References

- Arendt H., Jaspers K. *Pis'ma 1926–1969* [Correspondence, 1926–1969] (trans. I. Ivakina), Moscow, Gaidar Institute Press, 2021.
- Faye E. Ot kategorii k ehkzistentsialam. Zaprogrammirovannaya destruktsiya filosofii v metapoliticheskom proekte Martina Khaideggera [From Categories to Existentialia: The Programmed Destruction of Philosophy in Martin Heidegger's Metapolitical Project]. *Khaidegger, "Chernye tetrady" i Rossiya* [Heidegger, "Black Notebooks" and Russia] (comp. ed. M. Laruelle, E. Faye; sc. ed. M. Maiatsky), Moscow, Delo Publishing House, 2018, pp. 29–58.
- Gabriel M. Der Nazi aus dem Hinterhalt. *Welt*. 08.03.2014. URL: http://welt.de/print/die_welt/literatur/article125569713/Der-Nazi-aus-dem-Hinterhalt.html.
- Heidegger M. "Tol'ko Bog smozhet eshchyo nas spasti..." ["Only a God Can Save us..."]. *Media portal "Agentstvo Tvorcheskikh Sobytiy"* [Media portal "Agency of Creative Events"], 10.09.2013, URL: <https://creativpodiya.com/posts/4792>.
- Heidegger M. *Bytie i vremya* [Sein und Zeit] (trans. V. V. Bibikhin), Moscow, Ad Marginem, 1997.
- Heidegger M. Die deutsche Universität (Zwei Vorträge in den Ausländerkursen der Freiburger Universität, 15. Und 16. August 1934). *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16, S. 285–307.
- Heidegger M. In neue Aufgaben hineingestellt (Brief an den Bruder). *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, Bd. 16, S. 93.
- Heidegger M. Moi put' v fenomenologiyu [My Way to Phenomenology] (trans. V. V. Anashvili). *Logos*, 1995, no. 6, pp. 303–309.
- Heidegger M. Osnovnye problemy fenomenologii [Die Grundprobleme der Phänomenologie] (trans. A. G. Chernyakov), Saint Petersburg, Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola, 2001.
- Heidegger M. *Razmyshleniya II–VI (Chernye tetrady 1931–1938)* [Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)] (trans. A. B. Grigor'ev, ed. M. Maiatsky), Moscow, Gaidar Institute Press, 2016.
- Heidegger M. Vvedenie k "Chto takoe metafizika?" [Introduction to «What Is Metaphysics?»]. *Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya* [Time and Being. Articles and Speeches], Moscow, Respublika, 1993.
- Heidegger M., Jaspers K. *Perepiska 1920–1963* [Correspondence, 1920–1963] (trans. I. Mikhailov, ed. N. Fedorova), Moscow, Ad Marginem, 2001.
- Mironov V., Mironova D. Ein Knabe, der träumt, ili Op'yanenie vlast'yu [Ein Knabe, der träumt, or Intoxication of Power]. *Logos*, 2018, vol. 28, no. 3, pp. 149–179.
- Ryklin M. Metamorfozy velikikh gnomov [Metamorphosis of the Great Dwarfs]. Heidegger M., Jaspers K. *Perepiska 1920–1963* [Correspondence, 1920–1963] (trans. I. Mikhailov, ed. N. Fedorova), Moscow, Ad Marginem, 2001, pp. 11–54.
- Vorsitzender der Heidegger-Gesellschaft zurückgetreten. *Presseportal.de*, 16.01.2015. URL: <https://presseportal.de/pm/7169/2927823>.

Об антисемитизме Хайдеггера: дело Петера Травны

Ричард Волин

VERSUS

Ричард Волин. Городской университет Нью-Йорка (CUNY), Нью-Йорк, США, rwolin@gc.cuny.edu.

Публикация «Черных тетрадей» М.Хайдеггера вскрыла целый ряд проблем наследия мыслителя. Проблемы эти не только ставят под вопрос текстуальную достоверность продолжающего выходить в свет собрания сочинений и степень приверженности (и вовлеченности) Хайдеггера идеологии Третьего рейха, но и позволяют искать и проследивать связь между упомянутой идеологией и философским проектом, заявленным преимущественно в «Бытии и времени». Разумеется, «казус Хайдеггера» породил целый ряд попыток «оправдания», «смягчения», «ретуширования» столь постыдной связи, что требует открытой критики, немедленного разоблачения и бескомпромиссного отвержения. Таким образом, в публикуемом материале исследование антисемитизма Хайдеггера, основанное на различного рода высказываниях мыслителя, тесно переплетается с критикой современных попыток (прежде всего, Петера Травны) сгладить углы и снять всю остроту вопроса. Поскольку же неловкие попытки обелить Хайдеггера и выставить его в лучшем свете, чем это имело место на самом деле, идут много дальше неадекватных переводов и замалчиваний, зачастую намекая на омонимию хайдеггеровской терминологии и риторики национал-социализма, постольку важным оказывается дать ответ и на эти мыслительные уловки. Хвалы, которые расточает Хайдеггер Гитлеру и Муссолини, прослеживаются вплоть до их связи с хайдеггеровским концептом историчности, как вскрывая его идеологический и политический фундамент, так и показывая риски подобной концептуальной работы.

Ключевые слова: *Черные тетради; Мартин Хайдеггер; Петер Травны; Третий рейх; антисемитизм; фундаментальная онтология.*

Перевод с английского Алексея Салина. Впервые опубликовано в: © Wolin R. On Heidegger's Antisemitism. The Peter Trawny Affair//Antisemitism Studies. 2017. Vol. 1. № 2. P. 245–279. Печатается с сокращениями с любезного согласия автора.

История публикаций работ Мартина Хайдеггера — это отчасти история выборочных и значительных умалчиваний. Только недавно, после публикации «Черных тетрадей» стало ясно, что многие пронацистские и антисемитские заявления Учителя систематически изымались из опубликованных версий его лекционных курсов и семинаров. Данная статья рассматривает эту проблему в связи с недавно опубликованными Петером Травны апологиями Хайдеггера: «Хайдеггер и миф всемирного еврейского заговора» и «Свобода заблуждаться: анархия Хайдеггера»¹.

С начала 1950-х вводящая в заблуждение и ложная редакционная политика коверкала историю публикаций работ Хайдеггера. Теперь стало ясно, что множество редакторов и распорядителей литературного наследия систематически пытались спрятать следы пронацистских и антисемитских убеждений философа². После публикации в 2014–2015 годах первых четырех томов так называемых Черных тетрадей (тома 94–97 его Собрания сочинений)³ центральное идеологическое положение этих элементов в мысли Хайдеггера стало несомненным. Поэтому сегодня мы знаем, в какой степени философ «временности» и «историчности» приписывал национал-социализму главную роль в своем метанарративе об истории бытия.

По сути, Хайдеггер верил, что национал-социализм — это *Ereignis*, или событие, которое определит, свершится ли переход от «греческого начала» к тому, что он таинственно называл «другим началом». Так, в 1934 году он заявлял следующее:

1. См.: Trawny P. *Freedom to Fail: Heidegger's Anarchy*. Cambridge: Polity Press, 2015; *Idem*. *Heidegger and the Myth of a Jewish World Conspiracy* / A. Mitchell (trans.). Chicago: University of Chicago Press, 2015.

2. См. важную статью Адама Собочински: Soboczynski A. Was heisst 'N. soz.'// Die Zeit. 2015. № 13. Также см. комментарий и разоблачительную статью бывшего студента Хайдеггера, Райнера Мартена: Marten R. Gralshüter mit letzter Treuebereitschaft// Die Zeit. 2015. № 11.

3. На данный момент в переводе на русский вышли первые три тома: Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938) / Пер. с нем. А. Б. Григорьева; под науч. ред. М. Маяцкого. М.: Издательство Института Гайдара, 2016; *Он же*. Размышления VII–XI (Черные тетради 1938–1939) / Пер. с нем. А. Б. Григорьева; под науч. ред. М. Маяцкого. М.: Издательство Института Гайдара, 2018; *Он же*. Размышления XII–XV (Черные тетради 1939–1941) / Пер. с нем. А. Б. Григорьева; под науч. ред. М. Маяцкого. М.: Изд-во Института Гайдара, 2020. При переводе отдельных терминов, выражений и цитат из «Черных тетрадей» в данном тексте используются эти издания. — Прим. пер.

Когда сегодня Фюрер говорит о пере-образовании на основе национал-социалистической картины мира, это не случайные призывы. Напротив, речь идет о полном преобразовании, проектировании мира, на основе которого он пере-образует Народ (*Volk*). Национал-социализм — это не случайная доктрина, но, скорее, коренное преобразование всего немецкого, а равно и европейского мира⁴.

Как бы то ни было, только недавно стал известен тот факт, что благодаря обширной редакции текстов Хайдеггера предлагался очищенный вариант его мысли — версия хайдеггеровской философии, которая по большей части была лишена своего идеологического клейма⁵.

Эти чистки начались в 1950-х, с первой публикации довоенных лекционных курсов Хайдеггера. В 1953 году *Max Niemeyer Verlag* опубликовало хайдеггеровский лекционный курс 1935 года «Введение в метафизику», который заканчивался сомнительным гимном «внутренней истине и величию» национал-социализма. В этот момент ученым пришлось столкнуться с хайдеггеровской практикой серьезной переработки своих ранних текстов, пребывающей под сенью молчания.

В этом конкретном случае, впоследствии приобретшем дурную славу, при подготовке лекционного курса к публикации Хайдеггер попытался прояснить свое утверждение о «внутренней истине и величии» национал-социализма, добавив в скобках, что они связаны с «сопряжением планетарно предназначенной техники и человека Нового времени»⁶. Хайдеггер, вероятно, думал, что, отредактировав этот пас-

4. См.: *Heidegger M. Sein und Wahrheit*/1. Die Grundfrage der Philosophie (Sommersemester 1933), 2. Vom Wesen der Wahrheit (Wintersemester 1933/34)//*Gesamtausgabe*. Fr. a. M.: Klostermann, 2001. Bd. 36/37. S. 225.

5. В комментарии, опубликованном в немецком философском журнале *Hohe Luft*, я пытался продемонстрировать недостатки различных изданий Хайдеггера. См. мою статью: *Wolin R. J'accuse: Eine Antwort an Vittorio Klostermann*// *Hohe Luft Magazine*. 2.11.2015. Более широкое рассмотрение систематических промахов в практике редакции Собрания сочинений (*Gesamtausgabe*, GA) см.: *Kiesel T. Heidegger's Gesamtausgabe: An International Scandal of Scholarship*// *Philosophy Today*. 1995. № 39. P. 3–13. Понятие «скандала» в связи с редакторскими практиками, порочащими GA, недавно снова всплыло в статье философа Райнера Мартена: *Marten R. Gralshüter mit letzter Treuebereitschaft*. Как отмечает Мартен, «годами редакторы GA держали работы Хайдеггера в заложниках. Это скандал, который нужно прекратить».

6. См.: *Хайдеггер М. Введение в метафизику*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 270–271. — *Прим. пер.*

саж через какие-то восемь лет после падения национал-социализма, он сделал свою приверженность режиму менее выраженной, а равно и менее заметной⁷. Как бы то ни было, в этом конкретном случае равное значение имело и стремление Хайдеггера «оформить задним числом» свою критику нововременной техники, создав видимость, что эти темы были ключевыми в его работах 1930-х годов, тогда как в действительности он всерьез развивал их только в послевоенный период⁸.

Одна из причин, по которым эти вводящие в заблуждение практики оказались столь значительными и столь сомнительными, заключается в том, что, оформляя задним числом свою критику техники, Хайдеггер пытался обманом изобразить себя скорее *критиком*, а не *сторонником* национал-социалистического проекта панъевропейской расовой гегемонии. (Здесь стоит отметить, что и в «Черных тетрадах» искушенные читатели отметили частую практику Хайдеггера без пояснений исправлять ранние пассажи.) В результате степень, в которой Хайдеггер, по словам философа из Зигенского университета Сидони Келлерер, пытался «перефразировать прошлое», стала известной только недавно⁹.

Хайдеггеровская практика настойчивого и незаметного «ретуширования» поставила под вопрос текстуальную достоверность *Gesamtausgabe* в целом. В то же время стало ясно, почему к концу жизни Хайдеггер систематически отвергал идею «критического издания», то есть издания, которое задокументировало бы текстуальную историю его рукописей. Ведь критическое издание выявило бы послевоенные потуги Хайдеггера «доработать» свою критику техники так, чтобы казалось, будто она началась в 1930-е как проявление его разочарования в национал-социализме.

Редакционные попытки замаскировать увлеченность Хайдеггера национал-социализмом и итальянским фашизмом продолжились в 1971 году, во время публикации его лекционного курса 1936 года «Трактат Шеллинга о сущно-

7. Heidegger M. Einführung in die Metaphysik. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953; См. статью Райнера Мартена: Marten R. Ein rassistisches Konzept von Humanität // Badische Zeitung. 1987. № 293. S. 19–22. В этой статье Мартен, который был ассистентом Хайдеггера в то время, открыто заявляет, что в его присутствии философ редактировал и тем самым сфальсифицировал рукопись лекции так, как это описано здесь.

8. См.: Kellerer S. Rewording the Past: The Postwar Publication of a 1938 Lecture by Martin Heidegger // Modern Intellectual History. 2014. № 11 (3). S. 575–602.

9. См.: Blum E. Die Marke Heidegger // Die Zeit. 2014. № 47.

сти человеческой свободы». В этом случае распорядители литературного наследия и издатель сговорились изъять элегию философа в адрес «Гитлера и Муссолини», которых Хайдеггер восхвалял за «создание альтернативы [европейскому] нигилизму»¹⁰. Это заявление Хайдеггера имеет первостепенное значение, поскольку оно показывает суть его идейной приверженности нацизму.

По сути, Хайдеггер понимал фашизм в его немецком и итальянском изводах как онтолого-исторический ответ на дилемму «европейского нигилизма», диагностированную Ницше в конце 1880-х годов. Так, хвалы Хайдеггера фашистским диктаторам — людям «действия», которые полагались на свою харизму и при этом еще и являлись «вождями», которые открыто превозносили использование силы (*Gewalt*), чтобы пробудить массы от летаргии буржуазной повседневности, — выявляют его понимание нацизма как спасительного политического ответа или «альтернативы» «закату Европы», выявленному Освальдом Шпенглером и другими титанами межвоенной немецкой *Kulturkritik*.

По этим причинам хайдеггеровские хвалы Гитлеру и Муссолини имеют значение не как случайный политический выбор, но, скорее, потому что они выявляют нечто существенное в его учении об «историчности». Так, по мнению Хайдеггера, Гитлер и Муссолини были примерами политической подлинности (*Eigentlichkeit*). Их методы политического господства порывали с выхолощенным и нигилистическим буржуазным континуумом «прогресса» во имя антилиберальной семантики «опасности» и «риска». Как объясняет Хайдеггер в 1934 году, «когда поворачивается пропеллер аэроплана, ничего не свершается или не имеет места в подлинном смысле. Но когда тот же аэроплан доставляет Фюрера к Муссолини, тогда свершается нечто историческое. Тогда сам аэроплан попадает в историю и, возможно, однажды его будут хранить в музее. Исторический характер аэроплана зависит не от поворота пропеллера, но от того, что породит будущее этой встречи»¹¹. Поэтому, встраиваясь в драму «историчности», неодушевленные объекты вроде пропеллера, в противном случае, говоря языком хайдеггеровской *Existenzphilosophie*, всего лишь *наличные*, сами при-

10. Heidegger M. Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) // Gesamtausgabe. Bd. 42. S. 40.

11. Heidegger M. Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache (Sommersemester 1934) // Gesamtausgabe. Bd. 38. S. 83.

нимают подлинно историческую форму. Или, как беспечно заявляет Хайдеггер, при некоторых обстоятельствах они могут оказаться в музее.

<...>

Мировое еврейство и «планетарная преступность»

Недавно стало известно, что *Gesamtausgabe* пострадало от сходных редакторских искажений, запустивших описанную выше схему идеологических манипуляций. Два года назад американский исследователь, изучавший текстовую историю лекционного курса Хайдеггера 1934–1935 годов «Гимны Гёльдерлина „Германия“ и „Рейн“»¹², обнаружил, что в попытке спасти Учителя от идеологического клейма аббревиатуры *N. soz.* — общепринятое сокращение для «национал-социализма» — неправильно расшифровали как «естественная наука»¹³. Читатели Хайдеггера в течение тридцати четырех лет после публикации данного курса лекций не знали об этом подлоге.

Поэтому встает вопрос: как могут исследователи трезво оценивать хайдеггеровские моральные и политические действия во времена нацизма, если в столь многих случаях критические свидетельства систематически изымались, подменялись или утаивались? Какие еще разоблачения в области редакторских манипуляций и текстовых недомолвок ждут нас в будущем?

В 2014 году ученые узнали, что еще один яркий пассаж был намеренно изъят из тома *Gesamtausgabe*. Пропуск был совершен в полугодовом курсе лекций 1938 года *Die Geschichte des Seyns* («История бытия»), опубликованном в 1998 году. Пассаж, о котором идет речь, одновременно шокирует и разоблачает. Он показывает, что Хайдеггер подписался под мировоззрением «элиминационистского антисемитизма»¹⁴: точкой зрения, согласно которой выживание немецкости

12. Хайдеггер М. Гимны Гёльдерлина «Германия» и «Рейн» / Пер. Д. В. Смирнова // *VOX*. 2007. № 2. — *Прим. пер.*

13. См.: *Soboczynski A.* Was heisst «N. soz.»; также см.: *Ireland J.* Naming Physics and the «Inner Truth of National Socialism»: A New Archival Discovery // *Research in Phenomenology*. 2014. № 44. P. 315–346.

14. «Eliminationist antisemitism», крайняя форма антисемитизма, утверждающая, что евреев необходимо полностью исключить из общества, в том числе посредством геноцида. — *Прим. пер.*

(*Deuschtum*), а значит, и эсхатологический приход «другого начала», зависит от уничтожения «мирового еврейства». Поэтому Хайдеггер сообщает как нечто почти само собой разумеющееся: «Стоило бы исследовать уникальную предрасположенность мирового еврейства к планетарной преступности»¹⁵.

Хайдеггер прямо заявил это, будучи платящим взносы членом нацистской партии. Несколько месяцев спустя в своей речи от 30 января 1939 года по случаю шестой годовщины захвата власти Гитлер провозгласил следующее роковое пророчество:

[И сегодня я опять буду пророком:] если международные еврейские финансисты в Европе и за ее пределами сумеют еще раз втянуть народы в мировую войну, то результатом будет не большевизация мира и вместе с этим победа еврейства, а уничтожение еврейской расы в Европе!¹⁶

В рассматриваемом историческом контексте высказывание Хайдеггера о врожденной склонности мирового еврейства к «планетарной преступности» равносильно призыву к геноциду¹⁷. В конце концов, как еще можно избавиться от «расы», чьи представители стали главными носителями махинации (*Machenschaft*), которую Хайдеггер определяет как непрестанное технологическое разорение земли и ее обитателей? Как отмечает Хайдеггер в «Черных тетрадах», «временное усиление власти еврейства связано с тем, что метафизика Западной Европы <...> предоставляла исходное место для распространения некоторой (впрочем, пустой) рациональности и расчетливости, которые на таком пути обретали прибежище в „духе“, не будучи сами способными постичь скрытые сферы решения»¹⁸.

Ученым, ответственным за это серьезное текстуальное изъятие, был редактор «Черных тетрадей» Петер Травны —

15. Heidegger M. Die Geschichte des Seyns // Gesamtausgabe. Bd. 69.

16. Цит. по: Kershaw I. Hitler: A Biography. N.Y.: W.W.Norton, 2010. P. 469. В русском переводе цит. по: Ицхак А. Катастрофа евреев на оккупированных территориях Советского Союза (1941–1945). Днепропетровск; М.: Центр «Ткума»; Центр «Холокост», 2007. С. 72.

17. См. мою статью: Wolin R. J'accuse: eine Antwort auf Vittorio Klostermann.

18. Хайдеггер М. Размышления XII–XV (Черные тетради 1939–1941). С. 62–63; см.: Hitler. Reden und Proklamationen 1932–1945. Kommentiert von einem deutschen Zeitgenossen / M.Domarus (Hg.). Mundelein, IL: Bolchazy Carducci, 1988. Bd. 4. S. 1663.

этот факт неизбежно бросает тень на проведенную им редактуру. По иронии судьбы сам Петер Травны в работе «Хайдеггер и миф всемирного еврейского заговора» открыл миру пропуск рассматриваемого пассажи в томе *Gesamtausgabe*, который он сам и редактировал¹⁹.

Как можно объяснить эту резкую перемену в действиях Травны: решение восстановить компрометирующий пассаж о «предрасположенности мирового еврейства к планетарной преступности», который он сам шестнадцать лет назад сознательно опустил в изначальном издании *Die Geschichte des Seyns* 1998 года? Может быть, дело в страхе разоблачения? В конце концов, практически все оригиналы рукописей Хайдеггера теперь доступны интересующимся исследователям в Немецком литературном архиве (DLA) в Марбахе. К тому же в последние годы многие подобные текстуальные изъятия и пропуски стали общеизвестными, вызвав смятение и тревогу среди хранителей хайдеггеровского наследия (*Nachlass*).

<...>

«Онтолого-исторический антисемитизм»: Хайдеггер как нацистский диссидент

В книге «Хайдеггер и миф всемирного еврейского заговора» Травны мог бы предложить решительную и прямую оценку участия Хайдеггера в национал-социализме, равно как и честное обсуждение того, насколько политические предпочтения Учителя были укоренены в его философии — факта, ставшего бесспорным после публикации «Черных тетрадей»²⁰. Как заявляет Хайдеггер в конце 1930-х:

Мысля чисто «метафизически» (то есть бытийно-исторически), я в 1930–1934 годы считал национал-социализм возможностью перехода в другое начало <...> Тем самым это «движение» было неверно понято и недооценено в отношении его подлинных сил и внутренних необходимостей <...> Только

19. Trawny P. Heidegger and the Myth of a Jewish World Conspiracy.

20. См., например, мою статью: Wolin R. Heideggers Schwarze Hefte: Nationalsozialismus, Weltjudentum, und Seinsgeschichte // Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte. 2015. № 3. S. 379–411. См. также важное собрание критических эссе: Martin Heideggers «Schwarze Hefte». Eine philosophisch-politische Debatte / M. Heinz, S. Kellerer (Hg.). B.: Suhrkamp, 2016.

из полного понимания прежней иллюзии в отношении сущности и исторической сущностной силы национал-социализма вытекает необходимость его приятия (*Bejahung*), причем по мыслительным причинам²¹.

Как бы то ни было, в этой довольно поверхностной и наспех составленной работе Травны решил пойти совсем другим путем.

Для начала Травны пытается отделить антисемитизм Хайдеггера от национал-социалистического мейнстрима, определяя его как «онтолого-исторический антисемитизм». Как заявляет Травны, «на определенном этапе пути философ принял антисемитизм в своем мышлении; точнее, он принял *бытийно-исторический антисемитизм*»²². Размышляя так, Травны пытается охарактеризовать антисемитизм Хайдеггера как совершенно самобытный и идиосинкратический феномен, настолько, что его почти невозможно принимать всерьез. В итоге выходит, что Травны «разоблачает» хайдеггеровский антисемитизм с целью уловки — то есть только затем, чтобы еще более эффективно его скрыть²³.

Исследователи Третьего рейха уже давно убедительно продемонстрировали, что нацистская идеология на самом деле была очень многогранной. Так, сегодня хорошо известно, что она изменялась в зависимости от обстоятельств и содержала множество порой конфликтующих тенденций²⁴. В связи с этим взгляды Хайдеггера, представленные, например, в политических текстах, которые он публиковал в 1930-х, ни в коем случае нельзя назвать маргинальными или идиосинкратическими. Наоборот, они полностью соответствовали национал-социалистическому мейнстриму²⁵.

Более того, поскольку содержание и тон антисемитизма Хайдеггера совершенно не воспрепятствовали его про-

21. Хайдеггер М. Размышления VII–XI (Черные тетради 1938–1939). С. 471–472.

22. Trawny P. Heidegger and the Myth of a Jewish World Conspiracy. S. 2.

23. См.: Cohen-Halimi M., Cohen F. Le Cas Trawny: à propos des cahiers noirs de Heidegger. P.: Sens et Tonka, 2016. P. 12: «La révélation de l'antisémitisme inscrit dans l'oeuvre de Heidegger est d'autant plus affirmée par lui qu'il a secrètement pour dessein d'en dissimuler les enjeux» [«Разоблачение антисемитизма, содержащегося в работах Хайдеггера, подтверждается тем сильнее, чем больше он пытается скрыть его суть»].

24. См. эссе Мартина Брозата (*Brozsat M. Die Völkische Ideologie und der Nationalsozialismus*// *Deutsche Rundschau*. 1958. № 84. S. 53–68), которое показывает принципиальную пористую природу национал-социалистической идеологии.

25. Большая часть этих текстов представлена в: *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*/R. Wolin (ed.). Cambridge: MIT Press, 1993; особенно p. 29–66.

фессиональному росту во времена нацистской диктатуры, заявления Травны кажутся сомнительными. В равной мере якобы «слабый», нонконформистский характер антисемитизма Хайдеггера не мешал ему принимать жесткие антиеврейские меры и положения на посту ректора Фрайбургского университета. Напротив, как было хорошо задокументировано, Хайдеггер на совесть исполнял свои административные обязанности. В своем служении национал-социализму Хайдеггер не знал ни робости, ни промедлений. Как мы знаем по крайней мере после выхода объемной биографии Хайдеггера, подготовленной Хуго Оттом, когда доходило до проведения национал-социалистической политики, Хайдеггера сложно было охарактеризовать иначе как «истинно верующего»: *plus royaliste que le roi*²⁶.

Таким образом, хотя Травны с легкостью признает, что Хайдеггер был антисемитом, он всеми силами пытается отделить природу хайдеггеровского антисемитизма от той неистовой и бескомпромиссной ненависти к евреям, которая вылилась в «окончательное решение» (*Endlösung*). Как замечает Травны, «предикат „антисемитский“ особенно опасен, потому что по большей части его используют для указания на идеологическую связь с Шoa. Всякий ли антисемитизм ведет к Освенциму? Нет. Этиология геноцида всегда проблематична, потому что она всегда множественна. Высказывания Хайдеггера о евреях невозможно связать с Освенцимом»²⁷. Благодаря изобретательному «деконструктивному прочтению» Травны — «этиология геноцида <...> всегда множественна» — торжествует «неопределенность» и Хайдеггер чудом оказывается оправдан. Тем самым любая возможная семантическая близость между антисемитизмом Хайдеггера и нацистским *Endlösung* объявляется Травны незначимой.

В строках, которые я только что процитировал, есть кое-что особенно смехотворное. С одной стороны, Травны всячески настаивает на «опасной» природе антисемитизма. Как бы то ни было, в действительности Травны пытается сказать, что антисемитизм опасен *не для евреев*, а для *репутации Хайдеггера*. То есть Травны реально беспокоит то, что хайдеггеровская «связь с Шoa» может стать известной. Тем более что клеймо антисемитизма представляет еще и серь-

26. «Большой роялист, чем сам король» (фр.). — Прим. пер. См.: Ott H. Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie. Fr.a.M: Fischer Verlag, 1988.

27. Trawny P. Heidegger and the Myth of a Jewish World Conspiracy. P. 4.

езную угрозу для «культурного капитала», который хайдеггерианцы вроде Травны годами накапливали с таким трудом, раболепно почитая философа.

Одна из причин, по которым заявления Травны о не-геноцидной природе хайдеггеровского антисемитизма остаются неубедительными, заключается в том, что в «Черных тетрадах» Хайдеггер постоянно определяет «мировое еврейство» как основного носителя технологического разложения сущего. На взгляд Хайдеггера, исключительность мирового еврейства в этом вопросе направила нововременной Запад на апокалиптический путь шпенглеровского *Untergang*. Эта тенденция или это событие составляют первоочередное препятствие для достижения обетованной земли «другого начала». В связи со всем этим взгляды Хайдеггера на иудаизм и мировое еврейство легко вплетаются в «истребляющий» антисемитизм, определявший национал-социалистическое мировоззрение²⁸. В итоге евреи должны умереть, чтобы Германия и немцы могли выжить и исполнить свою спасительную миссию в мировой истории. Или, как Хайдеггер высказывается в «Черных тетрадах», «момент решения о сущности истории — приписан немцам»²⁹.

Недавно в результате публикации переписки философа с его братом Фрицем появилось еще одно явное свидетельство глубины и размаха хайдеггеровского антисемитизма. Так, теперь стало ясно, что приверженность Хайдеггера нацистскому *Weltanschauung* возникла гораздо раньше, чем считалось до сих пор.

В декабре 1931 года Хайдеггер на Рождество подарил Фрицу экземпляр *Mein Kampf*. В сопроводительном письме он восхвалял Гитлера за «исключительные и верные политические инстинкты». А в апреле 1933-го — за месяц до официального вступления в НСДАП — Хайдеггер с трудом мог сдержать свой энтузиазм по поводу уникальных перспектив национального возрождения, которые открыл новый политический режим. Как он отмечает, «с каждым днем мы видим, как Гитлер становится Великим Государственным Деятелем. Мир нашего *Volk* и нашего Рейха полностью перестраивается; всех, у кого есть глаза, чтобы видеть, уши, чтобы слышать и сердцебиение — чтобы действовать, захваты-

28. См. далее мое интервью: Wolin R. Heidegger hielt «Endlösung» für notwendig // Hohe Luft. 27.03.2015.

29. Heidegger M. Überlegungen XII–XV // Gesamtausgabe. Bd. 96. S. 235; [Хайдеггер М. Размышления XII–XV (Черные тетради 1939–1941). С. 280.]

вает поток истинного и бездонного энтузиазма». Даже после войны, когда были разоблачены ужасы национал-социалистического *Endlösung*, антисемитизм Хайдеггера остался без изменений. Как он пишет в апреле 1946 года Фрицу, изгнание немцев с восточных территорий превосходит по своей «организованной жестокости и преступности» все, что происходило до 1945-го. И, наконец, по поводу очищения Германии от еврейского влияния, на взгляд Хайдеггера, вряд ли стоит жалеть. Как он пишет Фрицу в июле 1945 года, «Я считаю, что улица Генриха Гейне в Месскирхе одновременно бессмысленна и не нужна»³⁰.

С одной стороны, Травны готов признать, что Хайдеггер был полностью осведомлен об *Окончательном решении*. По этому вопросу его держал в курсе его близкий друг Ойген Фишер, хорошо и печально известный директор нацистского Института расовой гигиены в Берлине³¹. Ни в переписке, ни в «Черных тетрадах» Хайдеггер не высказывает ни малейших сомнений по поводу этих мер. В равной мере Хайдеггер не решился отойти от режима и после войны. Наоборот, как показывают «Черные тетради», Хайдеггер всегда опасался, что национал-социализм окажется *недостаточно радикальным*. Как он замечает в одном месте, «Национал-социализм — варварский принцип. Это его сущностное свойство и его возможное величие. Опасность представляет не он сам — но то, что его умаляют до проповеди истинного, доброго и прекрасного»³². Опять же, в данных политических и идеологических обстоятельствах обвинять целый народ — «мировое еврейство» — в «планетарной преступности» равносильно смертному приговору — «ордеру на геноцид». Как и в случае «рационального антисемитизма», отстаиваемого Гитлером в *Mein Kampf* и воспетого Генрихом Гиммлером в его печально известной Познаньской речи, тут, кажется, никаких оговорок не предполагается.

И все же, вопреки колебаниям и увиливаниям Травны, благодаря публикации 97 тома *GA (Anmerkungen I–V из «Черных тетрадей»)* у нас наконец-то есть сведения о взглядах

30. Heidegger und der Antisemitismus: Positionen im Widerstreit/W. Homolka, A. Heidegger (eds). Freiburg: Herder Verlag, 2016. См. также: Soboczynski A., Cammann A. Martin Heidegger: Ein moralisches Desaster// Der Spiegel. 12.10.2016.

31. Подробнее о Фишере см.: Ott H. Unterwegs zu seiner Biographie. S. 155, 282. Как показывает Отт, именно Фишер похлопотал о судьбе Хайдеггера, чтобы освободить его от участия в *Volksturm* — ополчения, набравшегося из возрастных людей, чьими жизнями безответственно разбрасывались в конце войны.

32. Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938). С. 218.

Хайдеггера на холокост из первых рук. Вполне ожидаемо, что для этих взглядов характерны вытеснение и отрицание: сплошное *mauvaise foi*³³. Хайдеггер называет холокост актом еврейского самоуничтожения — то есть он, попросту говоря, претенциозно и неуклюже утверждает, что *Освенцим был судьбой, которую евреи в конечном счете сами на себя навлекли*.

Его доводы? Опираясь на достопочтенные антисемитские предрассудки, Хайдеггер заявляет, что исторически евреи выступали главными носителями «инструментального разума», или *Machenschaft*, господство которой неизбежно привело к «выкорчевыванию всего сущего из бытия». Как он декларирует в *Überlegungen XII–XV*, «вопрос о роли мирового еврейства — не расовый, но метафизический вопрос о таком роде человечества, который может абсолютно бесцеремонно заняться — как всемирно-исторической задачей — выкорчевыванием всего сущего из бытия»³⁴. Поэтому, став жертвой промышленных массовых убийств в Освенциме и других *Vernichtungslager*, «мировое еврейство» всего лишь не устояло перед судьбой, которую оно само же и породило.

Уделив внимание этой довольно прозрачной попытке «обвинения жертвы», мы можем узнать много важного об обманчивом характере хайдеггеровской критики техники — парадигмы, за которую его, как ни парадоксально, часто восхваляли. Так, согласно идее «истории бытия», провал национал-социализма совершенно не был связан с принципиально зверской и деспотической природой нацистского проекта. Наоборот, нацизм в итоге пал, не устояв перед неподконтрольными ему силами и тенденциями. Его стремление к историческому «величию» прежде всего было подорвано гнусными «западными» и «еврейскими» влияниями — влияниями, потворствовавшими технологическим манипуляциям с бытием в его целостности, как часто отмечал Хайдеггер. Согласно этой схеме *неудачи национал-социализма полностью были виной Запада*. В результате, с точки зрения Хайдеггера, «внутренняя истина и величие» национал-социализма, по сути, так и остались незапятнанными.

Поэтому Хайдеггер неоднократно утверждал, что «зачаток немецкой сущности» был единственным препятствием для «окончательного самоопустошения совокупного новоев-

33. «Лицемерие» (фр.). — Прим. пер.

34. См.: Хайдеггер М. Размышления XII–XV (Черные тетради 1939–1941). С. 289.

ропейского человечества»³⁵. Как бы то ни было, глядя назад, можно с уверенностью сказать, что Хайдеггер использовал все это во вред. Именно нацистская идеология «германоцентризма» вызвала небывалые бедствия Второй мировой войны. А после войны «поворот к Западу», сделанный Германией, произвел благоприятный эффект, исцелив немецкую политическую культуру от ее прежнего хищнического и шовинистического вырождения.

Мало того, что работа «Хайдеггер и миф всемирного еврейского заговора» была написана наспех, — ее центральный аргумент о бесславной подделке «Протоколы собраний сионских мудрецов» еще и исторически неточен. С одной стороны, несомненно, что в определенный момент «Протоколы» предоставили общую рамку для разрозненных направлений европейского антисемитизма. Но в то же время реальный вклад «Протоколов» в формирование нацистского мировоззрения не очевиден. Так, неясно, читал ли Гитлер когда-либо этот текст. В *Mein Kampf*, написанной Гитлером в ландсбергской тюрьме в 1924 году, они упоминаются всего один раз — да и то мимоходом. Настаивая на убедительности «Протоколов» — «то, что многие евреи делают неосознанно, в них сознательно представлено», — следующим шагом, оценивая их, Фюрер отмечает, что они лишь подтверждают широко известные факты о еврейском образе жизни³⁶. Гитлер ссылается на «Протоколы» в 1940-х, в беседах, изданных после войны как «Застольные беседы Гитлера»³⁷. Но в остальных томах его речей и текстов они не упоминаются.

Проблема в том, что «Протоколы» не имеют того объяснительного веса для формирования гитлеровского мировоззрения, который Травны пытается им придать. Как было хорошо задокументировано, юдофобия Гитлера выкристаллизовалась за те пять лет, что он был странствующим молодым художником в довоенной Вене (1908–1913). Тогда он и ушел с головой в мистические доктрины ариософии, которая провозглашала арийское превосходство и подогревала страхи перед расовой угрозой, представляемой европейскими евреями. Как утверждает Ян Кершоу в своей прекрасной биографии Гитлера,

35. Хайдеггер М. Размышления XII–XV (Черные тетради 1939–1941). С. 300–301.

36. Hitler A. *Mein Kampf*/R. Manheim (trans.). Boston: Mariner Books, 1971. P. 307.

37. Тревор-Роупер Х. Застольные беседы Гитлера, 1941–1944 гг. М.: Центрполиграф, 2004. — Прим. пер.

[Вена] была одним из самых вопиюще антиеврейских городов Европы. Это был город, где на рубеже веков радикальные антисемиты выступали за то, чтобы сексуальные отношения между евреями и не-евреями наказывались как содомия, и за то, чтобы во время Пасхи за евреями устанавливался надзор для предотвращения ритуальных детоубийств. <...> Отъявленно антисемитская газета, которую Гитлер читал и особенно выделял, *Deutsches Volksblatt*, расхаживавшаяся приблизительно по 55 тысяч копий в день, описывала евреев как агентов разложения и порчи и постоянно связывала их с сексуальными скандалами, извращениями и проституцией. Рассказы Гитлера о том, как антисемитская бульварная пресса постепенно подталкивала его к глубоким антиеврейским предрассудкам и влияла на него в венский период его жизни, явно перекликаются со всем этим³⁸.

Слова Кершоу подтверждают заявление Гитлера в *Mein Kampf* о том, что убежденным антисемитам «Протоколы» не сообщили ничего нового, а, скорее, просто напомнили хорошо известные «истины» о дьявольских наклонностях и особенностях евреев.

Был ли Хайдеггер трагическим героем? (Что зовется «заблуждением»?)

После публикации книги «Хайдеггер и миф всемирного еврейского заговора» Травны написал еще одну книгу *Irrnisfuge: Heideggers Anarchie* («Фуга заблуждения: Анархия Хайдеггера»). По всей видимости, оригинальный немецкий заголовок был признан неудобоваримым для англоязычного читателя. Переводчик и издатель нашли довольно странную и неудачную замену — «Свобода заблуждаться: анархия Хайдеггера»³⁹.

Цель данной книги ясна уже из ее подзаголовка. Называя философию Хайдеггера «ан-архичной», Травны пытается представить такую версию хайдеггеровского мышления, которая полностью противоречила бы ярой и теперь уже хо-

38. Kershaw I. Hitler: A Biography. P. 42–43.

39. Trawny P. Irrnisfuge: Heideggers Anarchie. B.: Mathes & Seitz, 2014; Idem. Freedom to Fail: Heidegger's Anarchy. Cambridge: Polity Press, 2015.

рошо задокументированной приверженности философа национал-социализму. Как бы то ни было, проблема в том, что эти попытки философского ревизионизма плохо согласуются со многими глубинными тенденциями хайдеггеровской *Seinspolitik*: прежде всего, с постоянным упованием на такие концепты, как «стояние-на-почве» (*Bodenständigkeit*), «земля» и «мир», политика пространства (*Raumpolitik*) — нацистский эвфемизм для экспансионистских планов Третьего рейха⁴⁰. В словаре фундаментальной онтологии все эти понятия в той или иной степени отсылают к проявлениям подлинности. В «Черных тетрадах» и других текстах эти хайдеггеровские «экзистенциалы» противопоставляются природе еврейского *Dasein* — «лишенного корней» (*entwurzelte*), неприкаянного и космополитического.

Можно сформулировать основной аргумент Травны следующим образом: *нельзя быть настоящим «нацистом» и «анархистом» одновременно*. Но определять концепцию Хайдеггера — доктрину, считавшую учения ионийских досократиков источником и происхождением (*fons et origo*) философской подлинности, — как «ан-архичную» — уже в достаточной мере анахронизм и преднамеренное искажение. Даже если «анархия» понимается скорее в философском, чем в политическом смысле, учитывая, что семантические смешения двух этих сфер неизбежны⁴¹.

В итоге, если совместить два текста Травны, выйдет весьма нелепое зрелище. Тогда как в «Хайдеггере и мифе всемирного еврейского заговора» он намеревался продемонстрировать сходства между мышлением Хайдеггера и бесславными «Протоколами собраний сионских мудрецов», в «Свободе заблуждаться» он ревностно придерживается диаметрально противоположной тактики: в последнем тексте он главным образом стремится снять с Хайдеггера любую моральную ответственность за политическую и философскую поддержку национал-социализма и его кровавых геополитических целей. (Разумеется, приверженцам «постмодернистского Хайдеггера» говорить о «морали»

40. О влиянии *Raumpolitik* на нацистское мировоззрение см.: Murphy D. T. The Heroic Earth: Geopolitical Thought in Weimar Germany, 1918–1933. Kent: Kent University Press, 1997.

41. Модель и вдохновение для этой интерпретации были предоставлены Райнером Шурманом в: Schurmann R. Heidegger on Being and Acting: From Principles. Bloomington: Indiana University Press, 1987. Хотя основной тезис Шурмана об «ан-архичной» природе хайдеггеровского мышления ошибочен, детали этой интерпретации тем не менее поучительны и содержательны.

покажется прошлым веком⁴².) Таким образом, неподготовленного читателя не может не шокировать удивительная перемена: многие критические замечания, которые Травны представил в «Хайдеггере и мифе всемирного еврейского заговора», он пытается оспорить или взять назад в «Свободе заблуждаться».

Выбор словосочетания «Свобода заблуждаться» в качестве англоязычного заголовка также философски и этически нагружен. Он открыто опирается на семантические ассоциации и терминологические смешения, чтобы сбить с толку существующее в нас чувство морального и политического долга и развенчать общепринятое представление о том, что Хайдеггер был «виноват» в активной поддержке преступного политического режима до его самого конца. Так, Травны часто принимает позу ложной скромности, по сути, заявляя: *кто мы такие, чтобы судить?* Намекая, что с точки зрения светского лютеранства мы все «виновны», он стремится оспорить и развеять обвинения и претензии, направленные главным образом против действий Хайдеггера. Действуя таким образом, Травны следует достойной «деконструктивной» стратегии, размывая смысловые различия до такой степени, что рушится сама идея вынесения четких моральных и политических суждений. Подобные суждения и утверждения обвиняются в потворстве «авторитарному» нарушению «диссеминации» и лингвистической «свободной игры». В результате этого концептуального маневра хулители Хайдеггера сами обвиняются в нетерпимости в связи с их желанием сдержать лингвистическую неопределенность. А защитники Хайдеггера, наоборот, предстают защитниками «свободы», поскольку они настаивают на дерридианских грамматологических правах на семантическую амбивалентность.

В конечном итоге благодаря деконструктивной технике «двойного сеанса» очевидные на самом деле злодеяния и преступления — например, реализация Хайдеггером законодательной базы нацификации на посту ректора Фрайбургского университета — выставляются безобидными⁴³.

42. Разоблачение постмодернистского Хайдеггера см. в: *Fritzsche J. From National Socialism to Postmodernism: Löwith on Heidegger // Constellations*. 2009. Vol. 16. № 1. P. 85–105.

43. См. эссе «Двойной сеанс» в: *Деррида Ж. Диссеминация*. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 219–232. Также см.: *Cohen-Halimi M., Cohen F. Le Cas Trawny: à propos des cahiers noirs de Heidegger*. P. 28: «Цель Травны заключается в искажении и де-реализации языка, семантики, в которую глубиннейшим

Тем самым Учитель волшебным образом реабилитируется и освобождается от ответственности. В англоязычном заглавии книги Травны есть элемент жульничества: критики Хайдеггера обвиняются в «иллиберализме», поскольку они выступают против «свободы», понимаемой Травны как «свобода заблуждаться». И наоборот, сторонники Хайдеггера оказываются подлинными поборниками толерантности, поскольку, пытаясь не судить слишком скоро, они проявляют широту взглядов и свою «либеральность».

<...>

Искупление связью

Книга Травны использует сомнительную интерпретативную стратегию, которую можно назвать «искуплением связью». Сторонники этого подхода считают, что, раз Хайдеггер в разные периоды своей жизни оказывался в окружении известных евреев, этой близости достаточно для того, чтобы наделить его титулом почетного филосемита⁴⁴. Например, аллюзия на стих Целана⁴⁵ о холокосте в оригинальном немецкоязычном заглавии книги — часть этой стратегии, жульнической постольку, поскольку она превращает одну из главных слабостей Хайдеггера — его нечувствительность к «еврейскому вопросу», не говоря уже о поддержке режима, пытавшегося сформулировать и воплотить так называемое *Endlösung* — в мнимую силу или добродетель. Хотя *Todtnauberg*, помимо своих эстетических достоинств, сви-

образом вписана история нацистского варварства. Он стремится освободить слова от их истории, чтобы вместо этого заставить их говорить на [хайдеггеровском] языке „историчности“».

44. Также см. эссе Бабетты Бабиш: *Babich B. Heidegger et ses Juifs // La Règle du Jeu. Heidegger et les Juifs / J. Cohen, R. Zagury-Orly (eds). P.: Grasset. 2015. № 58/59. P. 627–652.*

45. *Celan P. Todesfuge // Lyrikline. URL: <https://lyrikline.org/en/poems/todesfuge-66?showmodal=ru>*. Речь идет о стихотворении Пауля Целана «Фуга смерти» («Todesfuge»). Хорошо известно, что Целан зачитывался Хайдеггером и именно в его мысли искал спасительное Слово, ответ на опыт холокоста. Встреча Хайдеггера и Целана произошла в 1967 г., в шварцвальдской деревне Тодтнауберг. Продолжением именно этой встречи стало стихотворение «Тодтнауберг». О важности этого стихотворения для Целана свидетельствует то, насколько ревностно он относился к его изданию. Стихотворение предназначалось друзьям, несколько экземпляров попало в библиотеки и ни одно не поступило в продажу. Согласно Лаку-Лабарту, Целан стремился разорвать связь этого стихотворения с Хайдеггером (см.: *Лаку-Лабарт Ф. Поэзия как опыт. М.: Три квадрата, 2015*).

детельствует о моральных недостатках Хайдеггера — поэт ждет хотя бы слова раскаяния, которого он тем не менее так и не услышал в ту незадавшуюся встречу, — моральное изменение работ Хайдеггера затушевывается в целях канонизации фрайбургского мудреца как родоначальника исследований постхолокоста.

Как бы то ни было, тактика «искупления связью» с легкостью обходит молчанием тот факт, что практически во всех случаях еврейские мыслители, оказывавшиеся в кругу Хайдеггера (Ханна Арендт, Эмманюэль Левинас, Карл Лёвиг, Герберт Маркузе и Лео Штраусс), предлагали детальную и показательную критику моральных и философских недостатков и слабостей Хайдеггера — просчетов, которые сыграли решающую роль для его энтузиазма в отношении национал-социалистической политики с позиции силы (*Machtspolitik*)⁴⁶. Так, основываясь на падении Веймарской республики и исторической ретроспективе, они видели несомненные сходства между хайдеггеровским мышлением и «немецкой идеологией».

Например, в «Что такое экзистенциальная философия?» Арендт утверждает, что с помощью таких будоражающих концептов, как «заброшенность», «толки» и «падение», экзистенциальная онтология Хайдеггера превозносила жесткий гоббсовский функционализм, диаметрально противоположный кантианским идеям о человеческой автономии и спонтанности⁴⁷. Сходным образом в позднем интервью о «Политике Хайдеггера» Маркузе отметил, что пропитанная тревогой (*Angst*) безрадостная *Existenzphilosophie* все равно что воздух для авторитарной личности⁴⁸. На данный мо-

46. Я затронул эту тему в: Wolin R. Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse. Princeton: Princeton University Press, 2015. В дополненном предисловии ко второму изданию я также рассмотрел в этой связи фигуры Франца Розенцвейга, Эмманюэля Левинаса и Лео Штраусса.

47. Арендт Х. Что такое экзистенциальная философия? // Она же. Опыты понимания, 1930–1954. Становление, изгнание и тоталитаризм. М.: Издательство Института Гайдара, 2018. С. 318–319: «За онтологическим подходом Хайдеггера стоит функционализм, не отличающийся от реализма Гоббса. <...> И функционализм Хайдеггера, и реализм Гоббса в итоге предлагают модель человеческого бытия, согласно которой в предопределенном мире человек будет функционировать даже лучше, потому что тогда он будет „освобожден“ от всякой спонтанности».

48. Маркузе Г. Политика Хайдеггера: интервью с Гербертом Маркузе // Критическая теория общества: избр. раб. по филос. и соц. критике. М.: АСТ: Астрель, 2011. С. 217: «если взглянуть в его [Хайдеггера] видение человеческого существования, бытия-в-мире, то обнаруживается его в высшей степени

мент эту критику уже широко представили, рассмотрели и обсудили. Тем не менее кажется, что Травны всеми силами замалчивает эту острую и компетентную критику, представленную к тому же «инсайдерами» Хайдеггера⁴⁹. Здесь, кажется, уместна одна из максим Ницше: «Плохо отплачивает учителю тот, кто всегда остается только учеником»⁵⁰.

Сходным образом Травны мог бы рассмотреть критические замечания, которые сформулировал учитель Хайдеггера Эдмунд Гуссерль в 1920-х, внимательно прочитав «Бытие и время». В своих заметках на полях Гуссерль выражает острое чувство философского предательства от осознания того факта, что Хайдеггер уступил проект трансцендентальной феноменологии демонам *Lebensphilosophie* (философии жизни). Ведь чем еще можно было объяснить такие философские концепты, как мгновение ока, зов совести или *einen Helden zu wählen* (избрание себе в герои), каждый из которых занимает видное место во втором разделе «Бытия и времени»? В лекции «Феноменология и антропология» Гуссерль критикует Хайдеггера за его идею о том, что «подлинное основание философии» можно вывести из *Jemeinigkeit*: «из эйдетического учения о своем собственном конкретном существовании в мире». Идея Гуссерля была в том, что, решительно обесценив понятия «сознания» и «мыслящей субстанции», Хайдеггер слишком опустил планку трансцендентальной феноменологии, по сути, отказавшись от эпистемологической миссии первой философии в пользу антропологии. Тем самым Хайдеггер пожертвовал целями эйдетической феноменологии в пользу серии грубых, необоснованных эмпирических понятий — так называемых экзистенциалов. На взгляд Гуссерля, отход Хайдеггера к *Existenzphilosophie* был равносильным эпистемическому регрессу, поскольку он отбросил идею трансцендентальной субъективности в пользу *Dasein*-как-такового или просто «фактической жизни»⁵¹.

репрессивное, угнетающее толкование. <...> „болтовня, любопытство, двусмысленность, заброшенность, забота, бытие к смерти, тревога, ужас, скука“ и так далее. Возникает картина, которая играет на страхах и разочарованиях мужчин и женщин в репрессивном обществе — безрадостное существование: в тени смерти и тревоги; человеческий материал для авторитарной личности».

49. См., например, сборник: Heidegger, die Juden, noch einmal // Heidegger Forum 11 / P. Trawny, A. Mitchell (Hg.). Fr. a. M.: Klostermann, 2015.

50. Ницше Ф. Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 4. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. М.: Культурная революция, 2007. С. 81. — Прим. пер.

51. Добавим, что реакция учителя Хайдеггера Эдмунда Гуссерля по обстоятельном прочтении «Бытия и времени» летом 1929 г. также достойна вни-

Порой, защищая наследие фрайбургского философа любой ценой, Травны своими замечаниями заводит апологию Хайдеггера еще дальше. Например, Травны заявляет, что «история бытия» — это онтолого-историческая репродукция «истины» и «заблуждения». В итоге выходит, что в вопросах практического разума ум и ответственность человека имеют ничтожное влияние на исход дела. Вслед за Хайдеггером Травны полагает, что «события», имеющие место в подлунной сфере человеческих дел, в конечном счете определяются загадочными и неисповедимыми вмещениями⁵² бытия (*Schickungen des Seins*). Именно в этом духе Травны в следующем пассаже поясняет лейтмотив *Irrnisfuge* или «свободы заблуждаться» в связи с хайдеггеровской философией: «В связи с истиной бытия заблуждение (*Irre*) не только неизбежно, оно принадлежит к сущностной возможности самой исти-

мания. Общая цель, или телос, гуссерлевской феноменологии заключалась в защите автономии разума. Он совершенно ясно утверждает это в своей поздней работе (Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: введение в феноменологическую философию. СПб.: Владимир Даль, 2004), а также в венской лекции 1936 г. (Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. 1986. № 3. С. 101–116). В частности, в лекции «Феноменология и антропология» 1931 г. Гуссерль критиковал Хайдеггера за его убеждение, что «подлинное основание философии» можно вывести «из эйдетического учения о своем собственном конкретном существовании в мире». Иными словами, отвергнув «сознание» и *res cogitans*, Хайдеггер слишком опустил планку трансцендентальной феноменологии. Как и предполагает заглавие лекции Гуссерля, принимая бытие-в-мире за точку отсчета, Хайдеггер отказался от первой философии в пользу антропологии, и, на взгляд Гуссерля, этот ход был равносителен регрессу, поскольку он отбросил трансцендентальную субъективность в пользу *Existenz*, или «фактической жизни». Но не заключается ли вся суть первой философии в преодолении простого существования в пользу «достоверности» и «истины», то есть в своего рода поднятии планки? В январе 1931 г. Гуссерль писал философу Дитриху Манке: «Я пришел к выводу, что феноменология [Хайдеггера] не имеет ничего общего с моей и что я вижу в его псевдонаучности препятствие для развития философии <...> Я полностью отделяю свою феноменологию от так называемой феноменологии Хайдеггера» (*Husserl E. Briefwechsel. Band III: Die Göttinger Schule // Husserliana Dokumente III / K. Schuhmann* (Hg.). Dordrecht: Springer, 1994. S. 473). См.: *Husserl E. Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927–1931) / T. Sheehan, R. E. Palmer* (trans.). Dordrecht: Kluwer, 1997. Лекция Гуссерля «Философия и антропология» включена в приложение к этому сборнику (*Ibid.* P. 485–501). Он также содержит маргиналии Гуссерля к «Бытию и времени», а также к «Введению в метафизику».

52. Букв. «посланиями» («sendings»), но в переводе Бишихина термин «послание» зарезервирован для *Geschick* (букв. «судьба», «назначение») и *Seinsgeschick* (букв. «судьба бытия», «назначение бытия»), тогда как *Schickung* передается как «вмещение» (См.: Хайдеггер М. Время и бытие // Время и бытие: ст. и выступ. М.: Республика, 1993. С. 396). — Прим. пер.

ны. <...> Верность мышлению (*Denken*) есть верность заблуждению»⁵³. По размышлении утверждение Травны предстанет одновременно как стратегия защиты от критики и способ уйти от ответа. Травны так и не объясняет, почему «заблуждения» можно простить Хайдеггеру, но нельзя — мыслителям менее значимым?

Как пронизательно заметил философ Ульрих Грайнер, «Высказывание [Хайдеггера «Великий мыслитель обречен на великие заблуждения»] свидетельствует не о раскаянии, а о чванливом высокомерии»⁵⁴. Неприглядные последствия его упования на понятия судьбы (*Schicksal*) и исторического пути (*Geschick*)⁵⁵ — «экзистенциалов», которые занимают видное место во втором разделе «Бытия и времени», — как на объяснительные концепты несложно увидеть или распознать. Основываясь на таких «экзистенциалах», практически невозможно следовать «этике ответственности», которую Макс Вебер отстаивал в «Политике как призвании и профессии»⁵⁶. Или, как заметила Ханна Арендт в «Что такое экзистенциальная философия?», в конечном счете хайдеггеровское отвращение к кантианской «автономии разума» фетишизирует человеческую несамостоятельность. Тем самым оно оказывается онтологическим следствием из формулы Гоббса в «Левиафане»: *Auctoritas non veritas facit legem* («Авторитет, а не истина рождает закон») ⁵⁷. Арендт была права, считая «онтологический фатализм» Хайдеггера од-

53. Trawny P. Irrnisfuge: Heideggers Anarchie. S. 23, 30 (курсив мой. — Р.В.). Можно только гадать, как примирить верность Хайдеггера Третьему рейху — который, в конце концов, был политической диктатурой — с содержащимся в подзаголовке книги Травны утверждением, что философию Хайдеггера надо понимать как «ан-архичную». Философия, которая постоянно подчиняет «события» — *Seinsgeschick* (посланию бытия) не может обоснованно считаться «ан-архичной». В английском переводе см.: Trawny P. Freedom to Fail: Heidegger's Anarchy. P. 50.

54. Greiner U. Darf gross irren, wer gross dichtet? // Die Zeit. 2006. № 24.

55. Букв. «судьбы» и «назначения» (англ. fate и destiny). В тексте используется библихинский перевод этих терминов в «Бытии и времени» (см.: Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 384–386), поскольку далее текст ссылается именно на «Бытие и время». К сожалению, переводы Библихина не всегда позволяют увидеть переключку между разными текстами Хайдеггера, в частности в данном случае — переключку *Seinsgeschick* («послание бытия») во «Времени и бытии» с *Geschick* («исторический путь») в «Бытии и времени». — Прим. пер.

56. См.: Вебер М. Политика как признание и профессия // Избр. произв. М.: Прогресс, 1990. С. 696–697. — Прим. пер.

57. «...делает закон не *jurisprudencia* (юриспруденция) или мудрость подчиненных судей, а разум и приказание нашего искусственного человека — государства» (Гоббс Т. Левиафан. М.: РИПОЛ классик, 2017. С. 251). — Прим. пер.

ним из центральных недостатков его философии. Как раз поэтому «Свобода заблуждаться» настолько разочаровывает и обескураживает: Травны принимает и восхваляет именно этот аспект хайдеггеровской мысли.

Если, как часто заявлял Хайдеггер, все определяется скорее «вмещениями бытия», а не ясностью человеческого разума, то вопросы моральной и политической ответственности оказываются несущественными. Пользуясь именно этой стратегией, Хайдеггер оправдывал себя после войны, когда его философия совершила «поворот» от решимости к отрешенности⁵⁸.

Сам Хайдеггер предлагает понимать историю как «заблуждение»⁵⁹. Или, как, вторя Учителю, Травны заявляет в «Свободе заблуждаться»: «В истине бытия заблуждение не только неизбежно; оно принадлежит самой истине как сущностная возможность»⁶⁰. Тем самым Травны подражает попыткам Хайдеггера окружить свою достаточно грубую политическую «ошибку» аурой метафизической псевдоглубины *qua Irrnis*. Хайдеггеровская склонность онтологически превозносить обыденное говорит о практике само-мистификации — привычке, которую Гюнтер Андерс метко критиковал в «О псевдоконкретности хайдеггеровской философии» и которую Теодор Адорно искусно изобличил в «Жаргоне подлинности»⁶¹.

Прибегая к *Irrnis* как к своего рода онтолого-историческому оправданию, Травны утверждает, что Хайдеггера нужно не критиковать или осуждать за его политическую ошибку, а восхвалять как «трагического героя». На деле, осуществляя что-то вроде интерпретативного *Flucht nach vorne* (лучшая защита — это нападение), он в итоге провозглашает Хайдеггера Эдипом нашего времени. В следующем замечании Травны сложно увидеть что-то кроме примера вопиющей недалёковидности в суждениях: «Если бы Эдип не совершил ошибку, весь сюжет и его действия не были бы

58. См.: *Morat D. Von der Tat zur Gelassenheit: Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger and Georg Friedrich Jünger, 1920–1960* // Reihe: Veröffentlichungen des Zeitgeschichtlichen Arbeitskreises Niedersachsen. Bd. 24 / B. Weisbrod (Hg.). Göttingen: Wallstein Verlag, 2007.

59. *Heidegger M. Building, Dwelling, Thinking?* // Poetry, Language, Thought / A. Hofstadter (ed.). N.Y.: Harper Row, 1971.

60. *Trawny P. Freedom to Fail: Heidegger's Anarchy*. P. 50.

61. *Stern (Anders) G. On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy* // Philosophy and Phenomenological Research. 1948. Vol. 8. № 3. P. 337–371. См.: Адорно Т. Жаргон подлинности. О немецкой идеологии. М.: Канон+, 2011.

трагическими». Иными словами, Эдип в Фивах, Хайдеггер в Нюрнберге: *même combat*⁶².

Травны настолько одурманен псевдоглубиной хайдеггеровского мышления, что фундаментальные различия между Эдипом и Хайдеггером ускользают от него. Тогда как ошибки Эдипа были всего лишь литературным вымыслом, ошибки Хайдеггера, наоборот, были слишком реальными. Более того, в случае Хайдеггера речь идет о причастности философа к геноцидному по своей природе режиму, для которого «преступления против человечности» стали одобренной государством повседневной практикой. С исторической точки зрения сложно было бы провести параллели с жестокостью *Einsatzgruppen*, которых нацисты натравили на земли Восточной Европы. Как бы то ни было, как я отмечал ранее, Хайдеггера обуревал высказанный им в «Черных тетрадах» страх о том, что преступления национал-социализма *не зайдут достаточно далеко*, что его жестокость будет предана в угоду более возвышенным философским идеалам⁶³.

Топорно сопоставляя Хайдеггера с протагонистом литературного шедевра Софокла, Травны на самом деле утверждает, что слепая судьба преподала Хайдеггеру урок смирения, как было и в случае Эдипа. Но параллель быстро становится неубедительной, поскольку причастность Хайдеггера к нацизму была далеко не «ошибкой» или судьбоносным *Ereignis*, а его осознанным решением. Иными словами, если это и была «судьба», то судьбу эту Хайдеггер сам сознательно выбрал. Идея восхваления Хайдеггера как трагического героя — пример пошлой апологетики. Как таковая, она бесчестит трагедию, а равно и «героизм» как проявление человеческого достоинства. Характеру Хайдеггера не хватало благородства, необходимого для трагичности. Как отметила Ханна Арендт в письме Карлу Ясперсу, Хайдеггер «откровенно лжет всегда и везде, когда он может»⁶⁴. Как политический деятель он был безыскусным и недалеким. Как высказался Карл Лёвит, Хайдеггер «не заметил разрушительный радикализм всего [национал-социалистического] движения и мелкобуржуазный характер всех его институтов „силы через

62. «Одно и то же сражение» (фр.). — Прим. пер.

63. Heidegger und der Antisemitismus: Positionen im Widerstreit / W. Homolka, A. Heidegger (eds); См. также: Soboczynski A., Cammann A. Martin Heidegger: Ein moralisches Desaster.

64. См.: Ettinger E. Hannah Arendt / Martin Heidegger. New Haven: Yale University Press, 1995. P. 27.

радость“ (*Kraft durch Freude*)⁶⁵, потому что он сам был радикальным мелким буржуа»⁶⁶.

Чтобы считаться «трагическим», надо упасть с великих высот. Тем не менее Хайдеггер никогда не был настолько возвышенным героем. По правде говоря, не так уж много «трагического» можно увидеть в его готовности содействовать режиму, который «истребил миллионы евреев — просто потому, что они были евреями, — который превратил террор в повседневный феномен и который превратил все связанное с идеями духа, свободы и истины в их кровавую противоположность»⁶⁷. Жалкого — да. Трагического — вряд ли.

В «Свободе заблуждаться» Травны также бурно прославляет готовность Хайдеггера «пойти на риск». Как бы то ни было, восхвалять рискованность саму по себе в отрыве от конкретных целей, на которые риск направлен, — это, попросту говоря, «децизионизм». Децизионизм требует абстрагироваться от конкретных целей действий. Он предлагает не судить о действиях по таким альтруистическим критериям, как золотое правило, а ставить выше всего *силу воли, которая принимает решение*. В связи с распространившимся у представителей потерянного поколения⁶⁸ разочарованием в высоких идеалах, в 1920-х децизионизм нашел широкий отклик у «консервативных революционеров» среди интеллектуалов и публицистов⁶⁹.

Продолжая свою элегию Хайдеггеру «Рискующему», Травны создает еще один слой мистификаций, превознося Хайдеггера как «философа ан-архичной свободы». Как отмечает Травны,

ан-архичная свобода мышления, будучи ан-архичным вопрошанием, требует «свободы заблуждаться». Осмелиться на эту свободу значит освободиться от науки — для истории. Ан-архичное мышление

65. «Сила через радость» — национал-социалистическая организация, отвечавшая за организацию досуга в Третьем рейхе. — *Прим. пер.*

66. Löwith K. My Last Meeting with Heidegger in Rome, 1936 // *The Heidegger Controversy: A Critical Reader* / R. Wolin (ed.). Cambridge: MIT Press, 1993. P. 142.

67. Marcuse H. Letter from Marcuse to Heidegger of August 28, 1947 // *The Heidegger Controversy: A Critical Reader* / R. Wolin (ed.). Cambridge: MIT Press, 1993. P. 162.

68. *Front Generation*, букв. «фронтовое поколение». Поколение людей, чье взросление пришлось на годы Первой мировой войны. — *Прим. пер.*

69. См. классическое исследование Кристиана графа фон Крокова: *Krockow C. G. von. Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*. Fr. a. M.: Campus Verlag, 1990 (1958).

отправляется в одиссею [*Irrfahrt*]. <...> Не заблуждаться значит выполнять техническую рутину, в которой исчезает мышление⁷⁰.

От философской напыщенности в этом пассаже просто дух захватывает. Да, это резкие слова; но в данных обстоятельствах иначе и не скажешь.

По сути, Травны разделяет историю философии на двое. Подходы, которые отказались пойти на тот (в ретроспективе — очень глупый) риск, на который Хайдеггер пошел в 1930-х, предаются низменным регионам «технической рутины». Почти в тот же момент Травны утверждает, что *Irrnisfahrt* Хайдеггера — эвфемизм для участия философа в национал-социализме — вела от «Науки» (плохой) к обетованной земле «Истории» (хорошей). Как бы то ни было, в виду исторических выборов, сделанных Хайдеггером в 1930-х, поводов для радости тут, кажется, мало. Снова и снова, вместо того чтобы признать промахи Хайдеггера, Травны превозносит их, наделяя их онтологическим достоинством, которого они совершенно не заслуживают. В этом и в других отношениях «Свобода заблуждаться» отказывается от претензий серьезного академического исследования в пользу культа героя.

Вместе с тем любопытно было бы знать, на какой основе можно посчитать «анархичной» или хоть в каком-то смысле ориентированной на «свободу» философию наподобие хайдеггеровской, которая всеми силами восхваляет формы онтологического фатализма? Как мы видели, одна из главных целей *Dasein-Analyse* в «Бытии и времени» заключается в том, чтобы подчинить стремление к теоретической и моральной автономии ряду определенных и неизбежных онтолого-исторических препятствий. Несмотря на заверения Травны в обратном, в экзистенциальной онтологии Хайдеггера стремление к человеческой свободе систематически подавляется, поскольку подлинная самость и бытие-с-другими постоянно приносятся в жертву судьбоносным требованиям *Seinsgeschichte*.

Другой ученик Хайдеггера, Ханс Йонас, ясно показал недостатки работ Хайдеггера в этом отношении, охарактеризовав «историю бытия» как «судьбоносную во всех отношениях». Йонас подводит итог, метко отмечая, что «ни раньше, ни теперь мысль Хайдеггера не предоставляла нор-

70. См.: Trawny P. Freedom to Fail: Heidegger's Anarchy. P. 63.

мативного основания для ответа на такие вызовы»⁷¹. Для тех, кто до сих пор в этом не разобрался, «Черные тетради» могут послужить хорошим примером «хайдеггерианской нормативности».

Чтобы вызвать дополнительную симпатию к Хайдеггеру, Травны изображает его как «жертву» историчности: как пешку исторических сил, ему самому неподконтрольных. Травны пишет:

Кто они, что «поистине падают» [*untergehen*]? Те, кто в хореографии трагического бытия осознает, что закат [*Untergang*] неизбежен. Падающие подчиняются, они внемлют поэтическому ритму бытия, они созрели <...> для жертвоприношения⁷².

Здесь Травны имеет в виду, что благородство Хайдеггера вытекает из его подчинения всемирно-историческому процессу «заката», описанному Шпенглером и подобными ему *Zivilisationskritiker*. «Трагической» судьбу Хайдеггера делает то, что он в итоге пал жертвой исторического пути или *Geschick*, который простые смертные не способны обуздать или выдержать. По этим причинам Травны пытается внушить нам, à la Ницше, что дело Хайдеггера находится «по ту сторону добра и зла». Поэтому в конечном счете о его действиях нельзя судить в соответствии со стандартами, применимыми к простым людям, или *hoi polloi*⁷³. Поэтому критики, пытающиеся возложить на него ответственность за его действия, оказываются в ловушке устаревшей до-хайдеггерианской парадигмы «метафизики субъективности».

В поддержку своих идей Травны ссылается на учение Хайдеггера о *Seinsgeschick* (послании бытия). Согласно этой идее, спасение и геенна огненная являются элементами извечного *polemos*⁷⁴, или онтологического спора, который, преднамеренно или нет, определяет человеческую ситуацию. Как отмечает Хайдеггер, «то и другое, целительное и яростное, однако, лишь потому могут корениться в бытии, что бытие само есть поле спора»⁷⁵. Таким образом, согласно принципам *Seinsgeschick* ни Хайдеггер, ни его немецкие то-

71. Jonas H. Heidegger and Theology // Idem. The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology. N.Y.: Delta Publishing, 1966. P. 247.

72. Trawny P. Freedom to Fail: Heidegger's Anarchy. P. 46.

73. «Многим» (гр.). — Прим. пер.

74. «Борьба», «вражда», «спор» (гр.). — Прим. пер.

75. Heidegger M. Brief über den Humanismus // Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus. Bern: Verlag A. Francke AG., 1954. S. 112:

варищи не должны брать на себя ответственность за свои действия. Они сами «жертвы».

Как бы то ни было, как подчеркивал философ Вернер Маркс, недостатки, присущие хайдеггеровскому понятию *Irrnis*, непосредственно связаны с вопросом его приверженности национал-социализму. В конце концов, если с онтолого-исторической точки зрения «истина» и «заблуждение» в равной мере изначальны и поэтому неразрывно связаны, то совершенно неясно, почему нужно превозносить «истину» над «заблуждением». Вслед за Ницше перепрочтение Хайдеггером истории философии предполагало, что предпочтение «истины» «заблуждениям» является тлетворным наследием платонизма. Подобно «последнему человеку» Ницше, не способные превзойти этот предрассудок не справятся с задачей «самопреодоления».

В конечном счете, разве не отказ Хайдеггера от традиционных понятий истины, морали и справедливости сыграл важную роль в его симпатиях к нацистскому левиафану как радикальному политическому решению, способному наконец остановить «Закат Европы»? Разве не косное пренебрежение традицией затуманило его способность к политическим суждениям?

В этом отношении хайдеггеровское учение о «заблуждении» не служит для него оправданием, но позволяет нам лучше понять философские мотивы, определившие его судьбоносный политический выбор. Постоянная опасность заключается в том, что если «истина» и «заблуждение», как утверждает Хайдеггер, онтолого-исторически ковалентны, то терпимость к «ошибкам» становится просто ценой, которую мы должны заплатить за подчинение «посланию бытия» qua «заблуждению». Как объясняет Маркс,

Тот факт, что «национал-социалистическая революция» как «полное преобразование нашего немецкого *Dasein*» могла произойти только насильственно и что она была пронизана злом наряду с заблуждением и обманом, таким образом, с точки зрения Хайдеггера, — просто следовал из «события истины». А то, что основатели государства следовали указанию зла, вытекало, на его взгляд, из взаимосвязи добра и зла в просвете [*Lichtung*] бытия, из-за чего он не мог осуждать их на «моральных основаниях».

«Beide, das Heil und das Grimmige, können jedoch im Sein nur wesen, insofern das Sein selber das Strittige ist.»

Эти моменты затрагивают сложную и тревожащую проблему связи [Хайдеггера] с национал-социализмом и эффекта от его соответствующих речей, текстов и действий, поскольку они заставляют усомниться в распространенном мнении, что он «заблуждался» в национал-социалистической революции в связи с ее насилием и злом. Наоборот, он а priori должен был оценивать ее верно, ведь он видел в ней «событие истины»⁷⁶.

Особенно чудовищным предстает тот факт, что, поскольку Хайдеггер считал «мировое еврейство» главным виновником всемирно-исторического процесса «махинации» — технического сведения всего бытия к «состоянию-в-наличии», — Хайдеггер и немцы согласно этой точке зрения оказывались в итоге *жертвами евреев*. Как бы то ни было, размывать таким образом границы между преступниками и жертвами значит практиковать «инверсию холокоста», поскольку здесь намекается на то, что это евреи были «палачами», а «немцы» — их жертвами. Как учит нас история, «инверсия холокоста» — это почти всегда первый шаг на пути к отрицанию холокоста.

Библиография

- Адорно Т. Жаргон подлинности. О немецкой идеологии. М.: Канон+, 2011.
- Арендт Х. Что такое экзистенциальная философия? // Она же. Опыты понимания, 1930–1954. Становление, изгнание и тоталитаризм. М.: Издательство Института Гайдара, 2018.
- Вебер М. Политика как признание и профессия // Избр. произв. М.: Прогресс, 1990.
- Гоббс Т. Левиафан. М.: РИПОЛ классик, 2017.
- Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: введение в феноменологическую философию. СПб.: Владимир Даль, 2004.
- Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. 1986. № 3. С. 101–116.
- Деррида Ж. Диссеминация. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
- Ицхак А. Катастрофа евреев на оккупированных территориях Советского Союза (1941–1945). Днепрпетровск; М.: Центр «Ткума»; Центр «Холокост», 2007.
- Лаку-Лабарт Ф. Поэзия как опыт. М.: Три квадрата, 2015.
- Маркузе Г. Политика Хайдеггера: интервью с Гербертом Маркузе // Он же. Критическая теория общества: избр. раб. по филос. и соц. критике. М.: АСТ: Астрель, 2011.
- Ницше Ф. Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. М.: Культурная революция, 2007.

76. Marx W. Heidegger and the Tradition / Th. Kisiel, M. Greene (trans.). Evanston: Northwestern University Press, 1971. P. 251.

- Тревор-Роупер Х. Застольные беседы Гитлера, 1941–1944 гг. М.: Центрполиграф, 2004.
- Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997.
- Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998.
- Хайдеггер М. Время и бытие // Время и бытие: ст. и выступ. М.: Республика, 1993.
- Хайдеггер М. Гимны Гёльдерлина «Германия» и «Рейн» / Пер. Д. В. Смирнова // VOX. 2007. № 2.
- Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938) / Пер. с нем. А. Б. Григорьева; под науч. ред. М. Маяцкого. М.: Издательство Института Гайдара, 2016.
- Хайдеггер М. Размышления VII–XI (Черные тетради 1938–1939) / Пер. с нем. А. Б. Григорьева; под науч. ред. М. Маяцкого. М.: Издательство Института Гайдара, 2018.
- Хайдеггер М. Размышления XII–XV (Черные тетради 1939–1941) / Пер. с нем. А. Б. Григорьева; под науч. ред. М. Маяцкого. М.: Издательство Института Гайдара, 2020.
- Babich B. Heidegger et ses Juifs // La Règle du Jeu. Heidegger et les Juifs / J. Cohen, R. Zagury-Orly (eds). P.: Grasset. 2015. № 58/59.
- Blum E. Die Marke Heidegger // Die Zeit. 2014. № 47.
- Brozsat M. Die Völkische Ideologie und der Nationalsozialismus // Deutsche Rundschau. 1958. № 84. S. 53–68.
- Celan P. Todesfuge // Lyrikline. URL: <https://lyrikline.org/en/poems/todesfuge-66?showmodal=ru>.
- Cohen-Halimi M, Cohen F. Le Cas Trawny: à propos des cahiers noirs de Heidegger. P.: Sens et Tonka, 2016.
- Ettinger E. Hannah Arendt / Martin Heidegger. New Haven: Yale University Press, 1995.
- Fritsche J. From National Socialism to Postmodernism: Löwith on Heidegger // Constellations. 2009. Vol. 16. № 1. P. 85–105.
- Greiner U. Darf gross irren, wer gross dichtet? // Die Zeit. 2006. № 24.
- Heidegger M. Brief über den Humanismus // Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus. Bern: Verlag A. Francke AG., 1954.
- Heidegger M. Building, Dwelling, Thinking? // Poetry, Language, Thought / A. Hofstadter (ed.). N.Y.: Harper Row, 1971.
- Heidegger M. Die Geschichte des Seyns // Gesamtausgabe. Fr. a. M.: Klostermann, 1998. Bd. 69.
- Heidegger M. Einführung in die Metaphysik. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953.
- Heidegger M. Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache (Sommersemester 1934) // Gesamtausgabe. Fr. a. M.: Klostermann, 1998. Bd. 38.
- Heidegger M. Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) // Gesamtausgabe. Fr. a. M.: Klostermann, 1988. Bd. 42.
- Heidegger M. Sein und Wahrheit / 1. Die Grundfrage der Philosophie (Sommersemester 1933), 2. Vom Wesen der Wahrheit (Wintersemester 1933/34) // Gesamtausgabe. Fr. a. M.: Klostermann, 2001. Bd. 36/37.
- Heidegger M. Überlegungen XII–XV // Gesamtausgabe. Fr. a. M.: Klostermann, 2014. Bd. 96.
- Heidegger und der Antisemitismus: Positionen im Widerstreit / W. Homolka, A. Heidegger (eds). Freiburg: Herder Verlag, 2016.
- Heidegger, die Juden, noch einmal // Heidegger Forum 11 / P. Trawny, A. Mitchell (Hg.). Fr. a. M.: Klostermann, 2015.
- Hitler A. Mein Kampf / R. Manheim (trans.). Boston: Mariner Books, 1971.
- Hitler. Reden und Proklamationen 1932–1945. Kommentiert von einem deutschen Zeitgenossen / M. Domarus (Hg.). Mundelein, IL: Bolchazy Carducci, 1988. Band 4.

- Husserl E. Briefwechsel. Band III: Die Göttinger Schule // Husserliana Dokumente III / K. Schuhmann (Hg.). Dordrecht: Springer, 1994.
- Husserl E. Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927–1931) / T. Sheehan, R. E. Palmer (trans.). Dordrecht: Kluwer, 1997.
- Ireland J. Naming Physis and the «Inner Truth of National Socialism»: A New Archival Discovery // Research in Phenomenology. 2014. № 44. P. 315–346.
- Jonas H. Heidegger and Theology // Idem. The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology. N.Y.: Delta Publishing, 1966.
- Kellerer S. Rewording the Past: The Postwar Publication of a 1938 Lecture by Martin Heidegger // Modern Intellectual History. 2014. № 11 (3). S. 575–602.
- Kershaw I. Hitler: A Biography. N.Y.: W.W.Norton, 2010.
- Kiesel T. Heidegger's Gesamtausgabe: An International Scandal of Scholarship // Philosophy Today. 1995. № 39. P. 3–13.
- Krockow C. G. von Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger. Fr.a.M.: Campus Verlag, 1990 (1958).
- Löwith K. My Last Meeting with Heidegger in Rome, 1936 // The Heidegger Controversy: A Critical Reader / R. Wolin (ed.). Cambridge: MIT Press, 1993.
- Marcuse H. Letter from Marcuse to Heidegger of August 28, 1947 // The Heidegger Controversy: A Critical Reader / R. Wolin (ed.). Cambridge: MIT Press, 1993.
- Marten R. Ein rassistisches Konzept von Humanität // Badische Zeitung. 1987. № 293. S. 19–22.
- Marten R. Gralshüter mit letzter Treuebereitschaft // Die Zeit. 2015. № 11.
- Martin Heideggers «Schwarze Hefte». Eine philosophisch-politische Debatte / M. Heinz, S. Kellerer (Hg.). B.: Suhrkamp, 2016.
- Marx W. Heidegger and the Tradition / Th. Kiesel, M. Greene (trans.). Evanston: Northwestern University Press, 1971.
- Morat D. Von der Tat zur Gelassenheit: Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger and Georg Friedrich Jünger, 1920–1960 // Reihe: Veröffentlichungen des Zeitgeschichtlichen Arbeitskreises Niedersachsen. Bd. 24 / B. Weisbrod (Hg.). Göttingen: Wallstein Verlag, 2007.
- Murphy D. T. The Heroic Earth: Geopolitical Thought in Weimar Germany, 1918–1933. Kent: Kent University Press, 1997.
- Ott H. Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie. Fr.a.M.: Fischer Verlag, 1988.
- Schurmann R. Heidegger on Being and Acting: From Principles. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Soboczynski A. Was heisst «N. soz.» // Die Zeit. 2015. № 13.
- Soboczynski A., Cammann A. Martin Heidegger: Ein moralisches Desaster // Der Spiegel. 12.10.2016.
- Stern (Anders) G. On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy // Philosophy and Phenomenological Research. 1948. Vol. 8. № 3. P. 337–371.
- The Heidegger Controversy: A Critical Reader / R. Wolin (ed.). Cambridge: MIT Press, 1993.
- Trawny P. Freedom to Fail: Heidegger's Anarchy. Cambridge: Polity Press, 2015.
- Trawny P. Heidegger and the Myth of a Jewish World Conspiracy / A. Mitchell (trans.). Chicago: University of Chicago Press, 2015.
- Trawny P. Irrnisfuge: Heideggers Anarchie. B.: Mathes & Seitz, 2014.
- Wolin R. Heidegger hielt «Endlösung» für notwendig // Hohe Luft. 27.03.2015.
- Wolin R. Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Wolin R. Heideggers Schwarze Hefte: Nationalsozialismus, Weltjudentum, und Seinsgeschichte // Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte. 2015. № 3. S. 379–411.
- Wolin R. J'accuse: Eine Antwort an Vittorio Klostermann // Hohe Luft Magazine. 02.11.2015.

On Heidegger's Anti-Semitism: The Peter Trawny Affair

Richard Wolin. City University of New York (CUNY), New York, USA,
rwolin@gc.cuny.edu.

The publication of Heidegger's *Black Notebooks* revealed a number of problems in the thinker's legacy. These problems not only call into question the textual reliability of continuing the publication of collected works and the degree of Heidegger's commitment (and involvement) to the ideology of Third Reich, but also make it possible to search and trace the connection between the mentioned ideology and the philosophical project, declared mainly in *Being and Time*. Of course, "Heidegger's casus" gave rise to a series of attempts to "justify," "soften," and "re-touch" such a shameful connection and it requires open criticism, immediate exposure, and an uncompromising rejection. In the published material, the study of Heidegger's antisemitism, based on various statements by the thinker, is closely intertwined with criticism of contemporary attempts (Trawny) to smooth things over and remove the acuteness of the issue. Since the awkward attempts to whitewash Heidegger and present him in a more favorable light than he deserves goes much further than inadequate translations and suppression, often hinting at the homonymy of his terminology and the rhetoric of national socialism, it is important to provide a response to these mind tricks. The praise that Heidegger showers on Hitler and Mussolini can be traced back to Heidegger's concept of historicity, revealing his ideological and political foundation as well as showing the risks of such conceptual work.

Keywords: *Black Notebooks; Martin Heidegger; Peter Trawny; Third Reich; anti-semitism; fundamental ontology.*

References

- Adorno T. *Zhargon podlinnosti. O nemetskoj ideologii* [Jargon der Eigentlichkeit: zur deutschen Ideologie], Moscow, Kanon+, 2011.
- Arendt H. Chto takoe ehkzistentsial'naya filosofiya? [What is Existential Philosophy?]. *Opyty ponimaniya, 1930–1954. Stanovlenie, izgnanie i totalitarizm* [Essays in Understanding, 1930–1954: Formation, Exile, and Totalitarianism], Moscow, Gaidar Institute Press, 2018.
- Babich B. Heidegger et ses Juifs. *La Règle du Jeu. Heidegger et les Juifs* (eds J. Cohen, R. Zagury-Orly), Paris, Grasset, 2015, no. 58/59.
- Blum E. Die Marke Heidegger. *Die Zeit*, 2014, no. 47.
- Brozsat M. Die Völkische Ideologie und der Nationalsozialismus. *Deutsche Rundschau*, 1958, no. 84, S. 53–68.
- Celan P. Todesfuge. *Lyrikline*. URL: <https://lyrikline.org/en/poems/todesfuge-66?showmodal=ru>.
- Cohen-Halimi M, Cohen F. *Le Cas Trawny: à propos des cahiers noirs de Heidegger*, Paris, Sens et Tonka, 2016.
- Derrida J. *Disseminatsiya*. [La Dissemination], Ekaterinburg, U-Faktoriya, 2007.
- Ettinger E. *Hannah Arendt/Martin Heidegger*, New Haven, Yale University Press, 1995.
- Fritsche J. From National Socialism to Postmodernism: Löwith on Heidegger. *Constellations*, 2009, vol. 16, no. 1, p. 85–105.
- Greiner U. Darf gross irren, wer gross dichtet? *Die Zeit*, 2006, no. 24.
- Heidegger M. Brief über den Humanismus. *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*, Bern, Verlag A. Francke AG., 1954.

- Heidegger M. Building, Dwelling, Thinking? *Poetry, Language, Thought* (ed. A. Hofstadter), New York, Harper Row, 1971.
- Heidegger M. *Bytie i vremya* [Sein und Zeit] (trans. V. V. Bibikhin), Moscow, Ad Marginem, 1997.
- Heidegger M. Die Geschichte des Seyns. *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1998, Bd. 69.
- Heidegger M. *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1953.
- Heidegger M. Gimny Gel'derlina "Germaniya" i "Rein" [Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"] (trans. D. V. Smirnov), VOX, 2007, no. 2.
- Heidegger M. Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache (Sommersemester 1934). *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1998, Bd. 38.
- Heidegger M. *Razmyshleniya II-VI (Chernye tetradi 1931-1938)* [Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)] (trans. A. B. Grigor'ev, ed. M. Maiatsky), Moscow, Gaidar Institute Press, 2016.
- Heidegger M. *Razmyshleniya VII-XI (Chernye tetradi 1938-1939)* [Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)] (trans. A. B. Grigor'ev, ed. M. Maiatsky), Moscow, Gaidar Institute Press, 2018.
- Heidegger M. *Razmyshleniya XII-XV (Chernye tetradi 1939-1941)* [Überlegungen XII-XV Schwarze Hefte 1939-1941)] (trans. A. B. Grigor'ev, ed. M. Maiatsky), Moscow, Gaidar Institute Press, 2020.
- Heidegger M. Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809). *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1988, Bd. 42.
- Heidegger M. Sein und Wahrheit / 1. Die Grundfrage der Philosophie (Sommersemester 1933), 2. Vom Wesen der Wahrheit (Wintersemester 1933/34). *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2001, Bd. 36/37.
- Heidegger M. Überlegungen XII-XV. *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2014, Bd. 96.
- Heidegger M. *Vremya i bytie* [Time and Being]. *Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya* [Time and Being. Articles and Speeches], Moscow, Respublika, 1993.
- Heidegger M. *Vvedenie v metafiziku* [Einführung in die Metaphysik], Saint Petersburg, Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola, 1998.
- Heidegger und der Antisemitismus: Positionen im Widerstreit* (eds W. Homolka, A. Heidegger), Freiburg, Herder Verlag, 2016.
- Heidegger, die Juden, noch einmal. *Heidegger Forum 11* (Hg. P. Trawny, A. Mitchell), Frankfurt am Main, Klostermann, 2015.
- Hitler A. *Mein Kampf* (trans. R. Manheim), Boston, Mariner Books, 1971.
- Hitler. *Reden und Proklamationen 1932-1945. Kommentiert von einem deutschen Zeitgenossen* (Hg. M. Domarus), Mundelein, IL, Bolchazy Carducci, 1988, Band 4.
- Hobbes T. *Leviathan*. Moscow, RIPOL Klassik, 2017.
- Husserl E. Briefwechsel. Band III: Die Göttinger Schule. *Husserliana Dokumente III* (Hg. K. Schuhmann), Dordrecht, Springer, 1994.
- Husserl E. Krizis evropeiskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya: vvedenie v fenomenologicheskuyu filosofiyu [Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ein Einleitung in die Phänomenologische Philosophie], Saint Petersburg, Vladimir Dal', 2004.
- Husserl E. Krizis evropeiskogo chelovechestva i filosofiya [The Crisis of European Humanity and Philosophy]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 1986, no. 3, pp. 101-116.
- Husserl E. *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)* (trans. T. Sheehan, R. E. Palmer), Dordrecht, Kluwer, 1997.
- Ichak A. *Katastrofa evreev na okkupirovannykh territoriyakh Sovetskogo Soyuza (1941-1945)* [The Catastrophe of the Jews in the Occupied Territories of the Soviet Union (1941-1945)], Dnepropetrovsk: Tsentr «Tkuma»; Moscow: Tsentr «Kholokost», 2007.

- Ireland J. Naming Physis and the “Inner Truth of National Socialism”: A New Archival Discovery. *Research in Phenomenology*, 2014, no. 44, pp. 315–346.
- Jonas H. Heidegger and Theology. *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology*, New York, Delta Publishing, 1966.
- Kellerer S. Rewording the Past: The Postwar Publication of a 1938 Lecture by Martin Heidegger. *Modern Intellectual History*, 2014, no. 11 (3), S. 575–602.
- Kershaw I. *Hitler: A Biography*, New York, W.W.Norton, 2010.
- Kiesel T. Heidegger’s Gesamtausgabe: An International Scandal of Scholarship. *Philosophy Today*, 1995, no. 39, pp. 3–13.
- Krockow C. G. von *Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Frankfurt am Main, Campus Verlag, 1990 (1958).
- Lacoue-Labarthe Ph. *Poehziya kak opyt* [La Poésie comme expérience], Moscow, Tri kvadrata, 2015.
- Löwith K. My Last Meeting with Heidegger in Rome, 1936. *The Heidegger Controversy: A Critical Reader* (ed. R. Wolin), Cambridge, MIT Press, 1993.
- Marcuse H. *Politika Khaideggera: interv'yū s Gerbertom Markuze* [Heidegger’s Politics: An Interview with Herbert Marcuse]. *Kriticheskaya teoriya obshchestva: Izbrannyye raboty po filosofii i sotsial'noi kritike* [Critical Theory of Society: Selected Works on Philosophy and Social Critiques], Moscow, AST, Astrel, 2011.
- Marcuse H. Letter from Marcuse to Heidegger of August 28, 1947 *The Heidegger Controversy: A Critical Reader* (ed. R. Wolin), Cambridge, MIT Press, 1993.
- Marten R. Ein rassistisches Konzept von Humanität. *Badische Zeitung*, 1987, no. 293, S. 19–22.
- Marten R. Gralshüter mit letzter Treuebereitschaft. *Die Zeit*, 2015, no. 11.
- Martin Heideggers “Schwarze Hefte”. Eine philosophisch-politische Debatte* (Hg. M. Heinz, S. Kellerer), Berlin, Suhrkamp, 2016.
- Marx W. *Heidegger and the Tradition* (trans. Th. Kiesel, M. Greene), Evanston, Northwestern University Press, 1971.
- Morat D. Von der Tat zur Gelassenheit: Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger and Georg Friedrich Jünger, 1920–1960. *Reihe: Veröffentlichungen des Zeitgeschichtlichen Arbeitskreises Niedersachsen. Bd. 24* (Hg. B. Weisbrod), Göttingen, Wallstein Verlag, 2007.
- Murphy D. T. *The Heroic Earth: Geopolitical Thought in Weimar Germany, 1918–1933*, Kent, Kent University Press, 1997.
- Nietzsche F. *Polnoe sobranie sochinenii: v 13 tomakh. T. 4: Tak govoril Zarathustra. Kniga dlya vseh i ni dlya kogo* [The Complete Works in 13 vols. Vol. 4: Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None], Moscow, Kul'turnaya revolyutsiya, 2007.
- Ott H. *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt am Maine, Fischer Verlag, 1988.
- Schurmann R. *Heidegger on Being and Acting: From Principles*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.
- Soboczynski A. Was heisst ‘N. soz.’. *Die Zeit*, 2015, no. 13.
- Soboczynski A., Cammann A. Martin Heidegger: Ein moralisches Desaster. *Der Spiegel*, 12.10.2016.
- Stern (Anders) G. On the Pseudo-Concreteness of Heidegger’s Philosophy. *Philosophy and Phenomenological Research*, 1948, vol. 8, no. 3, pp. 337–371.
- The Heidegger Controversy: A Critical Reader* (ed. R. Wolin), Cambridge, MIT Press, 1993.
- Trawny P. *Freedom to Fail: Heidegger’s Anarchy*, Cambridge, Polity Press, 2015.
- Trawny P. *Heidegger and the Myth of a Jewish World Conspiracy* (trans. A. Mitchell), Chicago, University of Chicago Press, 2015.
- Trawny P. *Irrnisfuge: Heideggers Anarchie*, Berlin, Mathes & Seitz, 2014.
- Trevor-Roper H. *Zastol'nye besedy Gitlera, 1941–1944 gg* [Hitler’s table talk, 1941–1944], Moscow, Tsentrpoligraf, 2004.

- Weber M. *Politika kak priznanie i professiya* [Politics as Vocation]. *Izbrannye proizvedeniya*. [Selected Writings], Moscow, Progress, 1990.
- Wolin R. Heidegger hielt "Endlösung" für notwendig. *Hohe Luft*, 27.03.2015.
- Wolin R. *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton, Princeton University Press, 2015.
- Wolin R. Heideggers Schwarze Hefte: Nationalsozialismus, Weltjudentum, und Seinsgeschichte. *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, 2015, no. 3, S. 379–411.
- Wolin R. J'accuse: Eine Antwort an Vittorio Klostermann. *Hohe Luft Magazine*, 2.11.2015.

Прозрачная демократия?
Феноменология
(не)видимого
в публичной сфере

Татьяна Вайзер

Татьяна Вайзер. Институт славистики, Дрезденский университет (TUD), Дрезден, Германия, tatiana.vaizer@tu-dresden.de.

Проблематика режимов видимости в политическом пространстве — актуальное и развивающееся направление исследований в современной политической теории, которое, с одной стороны, этически и эпистемологически концептуализирует режимы зрения, а с другой — изучает диспозиции публичных пространств, организуемые этими режимами зрения. Статья представляет собой попытку наметить общие очертания феноменологии (не)видимого в публичной сфере. За точку отсчета берется концепция *общего мира* Ханны Арендт, в которой различение разных значимых других предпослано конституированию публичной сферы и организации политического пространства. Показывается, каким образом это базовое онтологическое различие (наличие многих разных других) может быть деформировано через определенные стратегии властного взгляда. Эти стратегии проблематизируются в современной критике *окулярцентричной парадигмы*, то есть парадигмы, согласно которой взгляд (носитель взгляда или имеющий право на взгляд) имеет в культуре определяющую и доминирующую роль. Таковыми стратегиями являются: 1) объективация (низведение до объектного существования) посредством взгляда; 2) намеренное слияние границ между субъектами, производство зоны неразличимости; 3) создание условий для абсолютной прозрачности (подконтрольности) видимого; 4) выведение субъектов в зону негативной видимости (придание видимому негативного статуса). Через обращение к респонзивной феноменологии Бернхарда Вальденфельса реконструируется тип рациональности, который — отрицая наличие *многих разных других* — производит и уничтожает свое *иное*, в пределе оставаясь к нему безразличным. Статья проясняет концептуальные и методологические основания и ключевые понятия отечественных и западных исследований, включенных в тематическую подборку и проблематизирующих различные аспекты (не)видимости/(не)различимости в публичной сфере.

Ключевые слова: *публичная сфера; общий мир; окулярцентризм; взгляд; (не)видимость; феноменология видимого; (феноменологическое) различение; демократия; Арендт; Вальденфельс.*

Видеть свысока, быть видимым насквозь

ПРОБЛЕМАТИКА режимов видимости в политическом пространстве — актуальное и развивающееся направление исследований в современной политической теории, которое, с одной стороны, этически и эпистемологически концептуализирует режимы зрения, а с другой — изучает диспозиции публичных пространств, организуемые этими режимами зрения. В рамках этой исследовательской традиции ставятся вопросы: Что значит видеть нечто в политическом пространстве? Что именно мы видим, когда думаем, что видим нечто в публичной сфере¹? Как именно мы видим то, что мы видим (кто или что обуславливает наше видение)? Что значит быть (не)видимым в публичной сфере? Какую роль в логике включения и исключения из политического сообщества играет (не)видимость субъектов в публичной сфере?

Публикуемая подборка включает в себя статьи отечественных и зарубежных авторов, посвященные проблематике различения видимого/невидимого в публичной сфере. Эта тематическая линия продолжает тему сенсорной (то есть актуализирующей политическое значение чувств и органов восприятия) демократии, начатую нами в блоке статей и переводов, посвященном проблематике слуха: «Аудиальная демократия: включение неслышимых субъектов в политическое сообщество»². В рамках этой концепции слух рассматривался не как физиологическая способность организма, а как инструмент включения или исключения субъектов из политического сообщества. В развитие этой темы речь пойдет о проблематике зрения не как физиологической способности организма, а как инструмента включения и исключения субъектов из публичной сферы: от того, как и кого мы видим и различаем вокруг себя, зависят границы и характер нашего политического сообщества.

Современная критическая теория *антиокуляроцентризма*, от которой мы будем отталкиваться, прослеживает, каким образом исторически развивалась борьба за обладание

1. Мы исходим из концептуализированной Арендт ассоциации между публичной сферой и пространством политического.

2. Вайзер Т. Аудиальная демократия: включение неслышимых субъектов в политическое сообщество // Логос. 2015. Т. 25. № 6. С. 196–226.

правом на зрение и противостоящее ей движение за право быть видимым (узнанным, опознанным, признанным). *Окулярцентризмом* называют такую парадигму западноевропейской культуры, которая обуславливает главенствующую роль зрения в нашем познании мира, а также иерархические отношения власти, устанавливаемые между вещами посредством обладания правом на взгляд. В критических работах это понятие обычно идет в связке с логоцентризмом, фаллоцентризмом, маскулиноцентризмом и европоцентризмом. Опознание форм обладания взглядом («властного взгляда» или взгляда власти) и форм социальной и политической «невидимости» становится значимой этической и эпистемологической проблемой, требующей своего языка описания, понятийного аппарата, аналитического инструментария.

В рамках этого исследовательского поля, уже довольно развитого в западной политической мысли, можно выделить несколько перспектив:

1) *Историко-культурные реконструкции окулярцентризма* западной культуры. Так, например, свою ставшую классической работу «Взгляд, обращенный вниз: умаление роли видения во французской мысли XX века» (1994) американский историк культуры Мартин Джей начинает с признания того факта, что «даже беглый взгляд на привычно используемый нами язык покажет повсеместность визуальных метафор»³. В первом же параграфе своей книги он насчитывает примерно двадцать одну визуальную метафору, автоматически используемую им в языке описания, — из них только часть опознается как связанные напрямую с визуальными смыслами, остальные же уходят корнями к логике визуального, но обиходно используются вне этой ассоциативной связи. Обращаясь к оптике Платона, Декарта, Батая, Сартра, Фуко, Мерло-Понти, Лакана, Альтюссера, Ги Дебора, Деррида, Барта, Левинаса, Лиотара и Иригари, Джей показывает, как в европейской культуре закрепляется доминирующая роль окулярного восприятия над остальными чувствами и реконструирует истоки, историю и закат окулярцентричной парадигмы.

2) *Критические теории визуального в контексте современных теорий демократии*. Так, например, американский теоретик визуальной культуры Николас Мирзоев в своей программной книге «Право на взгляд» (2011) выстраивает

3. Jay M. Downcast Eyes: the Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought. Berkley: University of California Press, 1994. P. 1.

критическую генеалогию исторически доминирующей парадигмы визуальности (реконструирует рабовладельческую, имперско-колониальную и техногенно-дигитальную парадигмы господствующего взгляда) и противопоставляет ей контрвизуальность. «Контрвизуальность — это утверждение права на взгляд, который ставит под вопрос закон, поддерживающий авторитет визуальности, утверждающей исключительно свое право»⁴. Иными словами, это право на собственный взгляд со стороны того, кто всегда был только молчаливым объектом гегемонии чужого властного зрения. Для Мирзоева притязание на это право равносильно притязанию на автономность, субъективность, политическую субъектность. Борьба за право на взгляд есть борьба за собственное существование. Это «притязание на саму реальность как ключ к демократической политике»⁵.

Сюда же можно отнести *исследования публичной сферы и практик публичной коммуникации в контексте современных теорий демократии*. Работая в рамках постфукольдианской критики паноптической парадигмы современности, они ставят вопрос: приближает ли нас желаемая в современной демократии прозрачность границ к более справедливому обществу или она способствует тотальному контролю? Так, например, авторы и составители сборника «Непрозрачные прозрачности, социальные движения и публичная сфера» (2019) реконструируют этимологию понятия «прозрачность» и противоречивые эффекты самого этого принципа и требования прозрачности в современных демократиях: этот концепт, пишут они, характеризуется сложностью и двусмысленностью, границы понятия размыты, оно может использоваться в разных контекстах с разными, вплоть до противоположных, значениями и политическими импликациями. Обращаясь к истории концепта, они указывают, что в XVIII и раннем XIX веке прозрачность начала ассоциироваться с публичностью и приобретать нормативное измерение. Принцип прозрачности напрямую следовал из просвещенческого требования публичности: «Публичность была метафорически связана со светом и видением, тогда как недостаток таковой отсылал ко тьме и иррациональности»⁶.

4. Mirzoeff N. The Right to Look. A Counterhistory of Visuality. Durham; L.: Duke University Press, 2011. P. 25.

5. Ibid. P. 4. Для подборки была переведена одноименная статья Мирзоева того же года, суммирующая основные положения книги.

6. Contested Transparencies, Social Movements and the Public Sphere. Multi-Disciplinary Perspectives/St. Berger, D. Owetschkin (eds). Springer, 2019. P. 9–10, 12.

Прозрачность становится инструментом в борьбе за политические свободы. Она позволяет политике стать более рациональной и принимать более справедливые политические решения. Она дает доступ к знанию, что, в свою очередь, обеспечивает больший доступ к публичной сфере и к принятию политических решений. Требование большей прозрачности всегда исходило из дефицита публичности и было равносильно требованию демократизировать политику:

Сегодня прозрачность видится решением целого ряда политических, социальных и экономических проблем, лекарством против злоупотребления властью, включая коррупцию, финансовые скандалы и кризисы на предприятиях. Она нередко мыслится находящейся в авангарде «открытого общества». Вместе с тем вера в абсолютно прозрачное общество порождает беспокойство по поводу все возрастающего социального контроля, концентрации власти в руках немногих, эрозии демократии, доверия, социальной связности, свободы и индивидуальности. Если организации и институты, включая государство, должны стремиться к большей прозрачности, чтобы быть более демократичными, индивиды вынуждены защищать себя от абсолютной прозрачности как средства социального контроля⁷.

Авторы сборника показывают, как в век дигитальных технологий и онлайн-медиа прозрачность создает условия для паноптического общества надзора.

3) *Феминистские феноменологические исследования (анти)okuляроцентризма*, которые переопределяют предпосылки феноменологической концептуализации познания и опыта в свете феминистской критики. Так, например, в статье «К феминистской феноменологии видения» (2005) американский философ Келли Оливер оспаривает предпосылки рассуждений тех феминистских философов, которые критикуют главенствующую роль видения в западной философии и культуре, ассоциируя его с фаллоцентризмом. «Эта

7. Ibid. P. 2. О парадоксах принципа прозрачности см. в этом же сборнике, например статьи: *Vogelmann F.* Transparency's Trap: Problems of an Unquestioned Norm // *Contested Transparencies, Social Movements and the Public Sphere. Multi-Disciplinary Perspectives*; *Butler M.* Promises of Transparency, Promises of Participation: On the Ambivalent Rhetoric of the Occupy-Movement // *Contested Transparencies, Social Movements and the Public Sphere. Multi-Disciplinary Perspectives*. P. 199–210.

критика видения, — пишет Оливер, — основывается на допущении, что мужчина является субъектом и, следовательно, обладает взглядом и контролирует его, тогда как женское тело и тело вообще есть только объект этого отчуждающего и объективирующего взгляда»⁸. Подвергая критике феминистскую концепцию господствующего маскулинного взгляда (утверждение феминисток исключительно маскулинной и потому доминирующей функции зрения), она также спорит и с вышеназванной концепцией Мартина Джея, согласно которому роль зрения во французской философии постепенно снижалась. Начиная с субъектоцентрированной феноменологии Гуссерля и следуя через Сартра, Лакана, Мерло-Понти, она приходит к построению иноцентрированной (исходящей из центральной фигуры *иного*) феноменологии «любящего» и «ласкающего взгляда» Левинаса и Иригари.

Мы указали лишь некоторые примеры и направления критики окуляроцентричной парадигмы, в рамках которых в западной мысли написаны десятки и сотни работ. Внутри этого обширного поля проблематизаций нас будет интересовать только одна линия, которая вдохновляется вышеуказанными направлениями, но не исчерпывается ими. А именно — *феноменология (не)видимого в публичной сфере*.

Общий мир, или Что значит видеть других

Чтобы раскрыть проблематику (не)видимого по отношению к публичности, надо прежде всего прояснить значение последнего понятия. Первый, лежащий на поверхности, смысл, который ассоциируется у нас с понятием публичности, — это явленность, проявленность, открытость, видимость общего пространства. Это пространство, в которое мы выходим, чтобы общаться, преодолевая замкнутые границы частных сфер. Почему же нечто может быть невидимым, неявленным или неразличимым в пространстве открытом, видимом и предполагающем явленность нас друг другу? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно обратиться к феноменологии общего, intersубъективно разделяемого мира,

8. Oliver K. Für eine feministische Phänomenologie des Sehens // Feministische Phänomenologie und Hermeneutik / S. Strillerm et al. (Hg.). Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2005. S. 171.

который предпослан публичности. Основание такой феноменологии можно найти у Арендт, которая определяет публичность следующим образом:

Слово «публичный» означает два тесно друг с другом связанных, но все же никак не тождественных феномена. Оно означает, во-первых, что всё являющееся перед всеобщностью для всякого *видно* и *гласно*, так что его сопровождает максимальная открытость.

Что нечто вообще является и может быть воспринято и другими и нами самими как таковое, означает внутри человеческого мира принадлежность к действительности. <...> Предстояние других, которые *видят*, что мы видим, и *слышат*, что мы слышим, удостоверяет нам реальность мира и нас самих...

Понятие публичного означает, во-вторых, самый мир, насколько он у нас общий и как таковой отличается от всего, что нам приватно принадлежит, то есть от сферы, которую мы называем нашей частной собственностью. <...> Совместно жить в мире означает по существу, что некий мир вещей располагается *между* теми, для кого он общее место жительства, а именно в том же смысле, в каком, скажем, стол стоит *между* теми, кто сидит вокруг него; как всякое *между*, мир связывает и разделяет тех, кому он общ.

Публичное пространство, подобно общему нам миру, собирает людей и одновременно препятствует тому, чтобы мы так сказать спотыкались друг о друга. Что делает взаимоотношения в массовом обществе такими труднопереносимыми для всех участников, заключается, по существу, во всяком случае прежде всего, не в самой по себе массовости; дело, скорее, в том, что мир тут утратил свою силу собирания, то есть *разделения и связывания*. Ситуация здесь приближается по своей жутковатости к спиритическому сеансу, на котором собравшаяся вокруг стола группа людей внезапно видит, что стол силою какой-то магии исчез из их среды, так что теперь два сидящих друг против друга лица ничем больше не разделены, но и ничем осязаемым больше не соединены⁹.

9. Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В. Бибикина. СПб.: Алетейя, 2000. С. 66–69. Курсив мой. — Т. В.

Итак, общий мир Арендт (а для нее это мир политический) возможен тогда и только тогда, когда выполняется два условия:

- 1) Это мир видимых и различимых других.
- 2) Это мир отдельных и связанных между собой других.

Видимость, проявленность и признанность других в качестве таковых (отдельных, инаковых) является условием общего мира, — как и политики, как и демократии, — и это условие предпослано публичности: «Пространство явления возникает всегда там, где люди действуя и говоря как-то обходятся друг с другом; как таковое оно *предшествует* любой формальной конституции публичного пространства и различным формам правления, то есть различным формам, в которых может быть организована публичная сфера»¹⁰.

Публичность есть пространственное воплощение нашей способности различать и признавать других. Продолжая Арендт, можно сказать, что взгляд выполняет функцию различения *других* в пространстве и, следовательно, необходим для признания их в качестве сущих, автономных и значимых. Это различие предполагает признание того простого факта, что в мире существует более одного человека, а именно множество разных¹¹.

10. Арендт Х. Указ. соч. С. 28. Курсив мой, перевод изменен. — Т. В. В переводе Бибикина «public realm» переводится как «государственные начала и государственные образования» (Арендт Х. *Vita activa...* 2000). Ср. оригинал: «The space of appearance comes into being wherever men are together in the manner of speech and action, and therefore predates and precedes all formal constitution of the public realm and the various forms of government, that is, the various forms in which the public realm can be organized» (Arendt H. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1973. P. 199). Наш перевод в большей степени отражает тезис, разворачиваемый в этой статье.

11. О феноменологии публичной сферы у Арендт см. также: Moran D. Hannah Arendt: The Phenomenology of the Public Sphere // Idem. *Introduction to Phenomenology*. L.: Routledge, 2000. P. 287–320; Loidolt S. *Phenomenology of Plurality*. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity. L.: Routledge, 2018; Allen W. F. Hannah Arendt: Existential Phenomenology and Political Freedom // *Philosophy and Social criticism*. 1982. Vol. 9. № 2. P. 170–190; Benhabib Sh. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Lanham: AltaMira Press, 2000; Hill A. M. *Hannah Arendt and the Recovery of the Public World*. N.Y.: St Martin Press, 1979; Parekh S. *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: a Phenomenology of Human Rights*. N.Y.: Routledge, 2008; Waldron J. *Arendt on the Foundations of Equality* // *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt* / Sh. Benhabib (ed.). Cambridge, 2010. Из работ, выходящих в России, см.: Russian Sociological Review. Special issue: Arendt and the Boundaries of the Public Sphere. 2018. Vol. 17. № 4.

Но что если некоторые элементы (субъекты, участники) общего мира непроявлены? Являются ли они в таком случае несуществующими? Представляются таковыми? Что позволяет им стать видимыми? Исторически в разные периоды таковыми являлись женщины, дети, слуги, варвары и иностранцы, мигранты, этнические и сексуальные меньшинства. Их видимость (проявленность и различимость в публичности) в том или ином историческом контексте не была самоочевидной данностью, но всегда была следствием долгой и травматичной борьбы за признание, то есть за право быть видимыми. В этом и заключается диалектика развития демократического общества, следующая из кризиса политической репрезентации. Если политическое представительство того или иного общества не выражает интересы определенных групп граждан (а общественное внимание обходит их стороной или старается их не замечать), значит, оно не видит их (или не хочет их видеть), не признает их действительными и политически значимыми. Борьба за проявленность в публичной сфере есть борьба за политическое признание, то есть за статус сущих в общем политическом пространстве, включенных в общее политическое сообщество.

У Акселя Хоннета мы находим подтверждение этой идеи:

В современных обществах, — пишет он, — отношения социального уважения становятся объектом постоянной борьбы, в которой разные группы пытаются, посредством символической силы и с отсылкой к общим целям, повысить ценность свойств, ассоциируемых с их способом существования. Решающее влияние на <...> исход этой борьбы оказывает не только способность этих групп контролировать символические средства борьбы, но также и *атмосфера публичного внимания* <...> Чем более успешно социальные акторы привлекают общественное *внимание в публичной сфере* к тому значению их группы, которым общество пренебрегает, тем больше шансов получает их группа на то, чтобы повысить социальную ценность и достоинство группы¹².

12. Honneth A. Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflict. Cambridge, MA: Polity Press, 1995. P. 127. Курсив мой. — Т. В. Это программная книга Хоннета о феноменологии форм/отношений признания (любовь, право, социальное уважение), или об «эмпирически подкрепленной феномено-

Итак, мы определили, что диспозиция видимых и различных других конституирует общий мир и составляет нормативный идеал (арендтианской, демократически ориентированной, республиканской) публичной сферы. Отдельность и связность (или взаимная соотнесенность) между собой этих разных других создает условия возможности истинной политики. Однако видимость, различимость других, являясь базовой онтологической предпосылкой общего мира, не является также и эпистемической непреложностью нашего зрения и не влечет за собой автоматического признания (долженствования признания) других в качестве видимых. Видимость, различимость, узнаваемость может являться следствием феноменологической работы различения, созерцания сущности вещей в рефлексивном покое или исторически обусловленной борьбы за политическую репрезентацию.

Слияние границ, выведение в негативную видимость

В рамках такого понимания взгляд, зрение не являются только физиологической функцией организма, он(о) является также инструментом различения и выполняет важную политическую функцию: от того, видим ли мы других и как мы их видим в общем для нас пространстве, зависит тип общества, в котором мы живем, форма политического устройства нашего общества. Но равно как взгляд может выполнять функцию различения (многих разных других), так может он и «схватывать» объекты в логике власти, то есть подчинять их логике видимого: видимое в этом смысле есть определенное мной и подчиненное моему контролю. Я придаю ему идентичность и социальный статус, определяю его место, границы и способы отношения к нему окружающих. Я удостоверяю его в качестве сущего или несуществующего. Быть видимым — значит быть уязвимым, зависимым от смыслонаделяющей логики чужого взгляда.

логии» (форм признания). В нашей подборке представлена более поздняя статья Хоннета, где он развивает одну из линий его общей феноменологии — эпистемологию признания воспринимаемого в социальном пространстве субъекта через его видимость или (в зависимости от намерений воспринимающего) невидимость.

Со времен «Надзирать и наказывать» Фуко и его концептуализации «Паноптикона» мы помним и об этой — подчиняющей — функции взгляда: взгляд может превращать субъекта в прозрачный, насквозь видимый и потому подвластный объект. Подобно тому, как со времен Античности право на речь лежало в основании речевой (голосоцентричной) парадигмы, давало повод для доминирования тем, кто этим правом обладал, и вытесняло этику слуха, слышимости¹³, — право на взгляд лежало в основании окуляроцентричной парадигмы. Согласно этой парадигме, зрение является смыслообразующим элементом культуры и познания, которому подчинены все остальные сенсорные каналы восприятия. Мы *видим* мир, мы познаем и конституируем его через видение. Отсюда формула, которую раскрывает изучаемая нами традиция критики окуляроцентризма: кто обладает взглядом, наделен зрением, «естественным» и «закономерным» образом возвышается над остальным миром. Иными словами, кто обладает зрением — обладает властью.

Западная критическая мысль проделала большую работу, распознавая все новые и новые формы доминирования, осуществляемого посредством права на взгляд: паноптический взгляд надсмотрщика на рабовладельческих плантациях; ритуальные зрелищные казни Нового времени; тотализующий взгляд партийного аппарата тоталитарных режимов; дворы сталинских домов, где окна смотрят в окна, и коммуналки, где невозможна приватность¹⁴; новые цифровые технологии — камеры, проникающие через любые препятствия и схватывающие самые потаенные реалии повседневности и т. д. В этом смысле, говоря о функции взгляда, нам важно феноменологически различать:

1) Является ли то или иное видение различающим (то есть отделяющим предметы, сущности, людей друг от друга) или неразличающим (слепым, сливающим воедино) зрением подобно тому железному катку, сдавливающе-

13. См.: Вайзер Т. Аудиальная демократия: включение неслышимых субъектов в политическое сообщество.

14. Об импликациях властного взгляда Другого (или тоталитарного режима) в архитектуре и логике организации жилого пространства см., например: Утехин И. Очерки коммунального быта. М.: ОГИ, 2004; Gerasimova E. Public Spaces in the Communal Apartment // Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs: Zwischen partei-staatlicher Selbstinszenierung und kirchlichen Gegenwelten / G. T. Rittersporn et al. (eds). Fr. a. M.: Peter Lang Verlag, 2003. S. 165–195; Castillo G. Soviet Orientalism: Socialist Realism and Built Tradition // Traditional Dwellings and Settlements Review. Spring 1997. Vol. 8. № 2. P. 33–47.

му воедино все живое, о котором в «Истоках тоталитаризма» пишет Арендт:

...тотальный террор <...> заменяет правовые границы и каналы коммуникаций между людьми постоянной стальными скрепами, которые так сильно *стягивают* их, что людское многообразие как бы *исчезает в одном* человеке гигантских размеров. Убрать все преграды закона между людьми, как это делает тирания, — значит отнять у человека его законные вольности и разрушить свободу как живую политическую реальность, ибо *неприкосновенное пространство* вокруг каждого, огражденное законами, есть жизненное пространство свободы. <...> Сдавливая людей общим гнетом, тотальный террор *уничтожает всякие расстояния* между ними¹⁵.

Если террор есть инструмент тоталитарной системы, то сама тоталитарная система воплощает собой тотальное паноптическое видение, устраняющее границы между разными инаковыми другими. Взгляд, который не нуждается в различениях, слепливает все в одно. Парадокс системы заключается в том, что, видя все, делая все прозрачным и проницаемым, система не видит главного — различий между людьми, их границ. Как если бы эта функция зрения, позволяющая Арендт различить основания общего мира не выходя за пределы собственного сознания, была устранена или деформирована. Мыслить мир границами и отдельностями есть первичная способность чистого неискаженного зрения-зерцания.

2) Являясь различающим, выделяет ли то или иное зрение различия (между предметами, людьми, сущностями), чтобы видеть их в их самоценной отдельности (*этика зрения*), или оно выделяет объект видимого как объект осуждения, преследования и маркирования негативной инаковости (*технология власти зрения*)? Такая инструментальная функция зрения (видеть, чтобы заключать в сферу *негативного, нежелательного*) свойственна тоталитарным, диктаторским и (полу)авторитарным режимам, где плюральность (множество разных других) не является этически необходимой предпосылкой общего мира, где политическая жизнь бед-

15. Арендт Х. Истоки тоталитаризма. М.: Центрком, 1996. С. 604. Курсив мой. — Т. В.

на или приглушена, политическое разнообразие вытравлено, а политическая энергия деполитизирована и где, поэтому, видимый негативный другой нужен для поддержания эффекта борьбы за истину: его наличие в качестве *негативного другого* утверждает меня в моей собственной эгоцентрической правоте.

В такой системе координат потенциально любой может стать инаковым и неугодным. «Преследующее» зрение избирательно и непредсказуемо: оно спонтанно выделяет некое различие из общего, чтобы сделать его, различие, демонстративно преследуемым. Преследование, демонстративное изгнание различия и одновременно удержание его негативного статуса позволяет поддерживать гомогенность однородного поля: *иное* нужно лишь для того, чтобы укрепилась прочность моего собственного мира, исключаящего *иное*. Так, немецкий историк Лоренц Эррен в статье «К истокам особенностей советской партийной публичности. Сталинский верноподданный и „самокритика“ в 1930-е годы» пишет о публичных процессах самокритики и принуждения внутренних оппозиционеров или несогласных к ритуальным публичным покаяниям за отклонения от генеральной линии. Если в конце 1920-х годов действовала установка партии на самокритику как своеобразная форма внутрипартийной демократии (публичная критика недостатков и бюрократизмов системы), то начиная с 1930-х она постепенно сводилась к принудительной критике отдельных личностей: оппозиционеров, несогласных и сомневающихся. При этом неумолимость системы заключалась не только в том, что любой мог поплатиться за несообразные линии партии взгляды, но и в том, что никто не мог предугадать, что именно *его* взгляды окажутся в тот или иной момент оппозиционными или расходящимися с курсом партии. Эррен описывает культурно-политические кампании, в которых

...ученых, писателей, художников принуждали публично дистанцироваться от их взглядов на культуру и науку. В отличие от политических оппозиционеров они едва ли осмыслили свою деятельность в терминах «оппозиционеров» и не могли предугадать, что их теории в один прекрасный день станут «вредительскими». Напротив, они полагали себя находящимися в марксистском авангарде партии. И однако же с 1930-х годов они были принуждены признавать свои «ошибки» и публично отказываться от своих «ложных» или «враждебных

партии» взглядов. Их ошибка состояла не в недостатке послушания, а в недостатке заведомого послушания¹⁶.

Непредсказуемость в выборе и конституировании негативного *иногo, чужогo* работала на поддержание однородного идеологического поля — единство и авторитет партии¹⁷. Само это *выведение иногo, чужогo, инакового в зону видимости* — узнавание его в качестве такового, организация кампаний против него, принуждения к ритуальным покаяниям в (само)заблуждениях, протоколирование партийных собраний (проработок) и т. д. позволяло заполнять пустоту отсутствующей публичности. Вместо публичности в европейском демократическом понимании псевдосамокритика партии и ритуальные покаяния еретиков поддерживали становление принудительной партийной публичности (*erzwingene Parteioffentlichkeit*), сходной по характеру с паноптической тюрьмой Мишеля Фуко¹⁸.

Политический режим в современной, 2000–2020-х годов, России воспроизводит эту схему *выведения иногo, чужогo в область негативной видимости*, но совершенно в другом культурно-политическом контексте и другими средствами. Так, Михаил Ямпольский в книге «Парк культуры. Культура и насилие в Москве сегодня» (2018) описывает общую атмосферу безразличия или неразличения, характерную для центральных публичных пространств Москвы конца 2010-х, которая создает благодатную почву для спонтанного и непредсказуемого насилия со стороны власти. Буржуазная городская публика ресторанов, кафе и клубов, театров и кинозалов наслаждается уютом публичных мест и активностей, «в то время как силовики проводят обыски, задержания и акции запугивания»¹⁹. Это полурасслабленное наслаждение повседневной культурой не кристаллизуется в политическое действие, как, впрочем, и власти невыгодна политика в ее агонистичном понимании честной борьбы, конкуренции

16. Erren L. Zum Ursprung einiger Besonderheiten der sowjetischen Parteioffentlichkeit. Der stalinistische Untertan und die Selbstkritik in den dreißigen Jahren// Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs: Zwischen partei-staatlicher Selbstinszenierung und kirchlichen Gegenwelten. S. 146–147.

17. В терминах Эррена — «советская рулетка» — означала также непредсказуемость исхода таких политических кампаний преследования для преследуемых.

18. Erren L. Op. cit. S. 161–163.

19. Ямпольский М. Парк культуры. Культура и насилие в Москве сегодня. М.: Новое издательство, 2018. С. 167.

и последовательного противостояния сторон. Политический другой (соперник, оппонент) не нужен — нужен политический *иной, чужой, инаковый*, неугодный и нежелательный, который замещал бы отсутствующую фигуру политического оппонента за счет возгонки псевдополитических страстей. Необходимость все время производить нежелательного инакового Другого обусловлена распадом политики, деполитизацией, легитимным отсутствием политических различий:

Так как кодифицированного, «структурного» Другого больше нет, начинается период фантазмирования, придумывания Другого — в виде иностранных агентов или пятой колонны. Это «идеальные» искусственные модели антагонистов, которые позволяют разогнать ненависть до настоящего истерического накала <...> Враги безостановочно формируются, но это враги, как немецкие евреи, невидимые и неразличимые и при этом отмеченные незримой каиновой печатью инаковости, которая призвана стать реальнее, чем сама реальность. <...> Никто, конечно, не воспринимает всерьез навешенный на «Мемориал» или «Левада-центр» ярлык иностранного агента, да и вообще это определение ничего не значит, кроме бюрократической дискриминации той или иной институции.

Можно сказать, что стандартной процедурой нынешнего московского парка культуры²⁰ является маркирование инаковости, производимое насильем, но такое маркирование, которое не может кристаллизироваться в устойчивые оппозиции и конгломераты, из которых... возникает политика. Каждый участник культурного производства как-то помечен, но только так, чтобы избежать создания устойчивых полюсов. [Так,] проблема Навального для власти заключается в том, что он упорно хочет внести в российское публичное пространство политическую дифференциацию — *мы* против *них*. И он единственный игрок на поле, который хочет политизации и формирования внятных групп интересов. Именно поэтому он совершенно неприемлем для власти, но и едва ли приемлем для большинства обитателей парка культуры²¹.

20. Так Ямпольский метафорически обозначает московское городское культурное пространство 2010-х.

21. Ямпольский М. Указ. соч. С. 158, 163, 168.

В этой наблюдаемой Ямпольским области культурно рутинизированного неразличения и безразличия искусственное создание негативного другого, выведение его в зону видимости есть способ поддержания *эффекта* борьбы за истину, но не сама борьба. Видимое (произведенное в качестве видимого, но не увиденное по сути в своем истинном значении) — здесь есть то, что замещает собой отсутствующее (политическое). И тут мы вплотную подходим к парадоксу эффектов зрения в публичном пространстве: почему в одном случае зрение различает многих разных инаковых других? почему в другом случае — оно различает (производит) *инаковое*, чтобы преследовать и уничтожать его? Если в первом случае мы предполагаем чистую неискаженную феноменологическую способность зрения различать (границы, предметы, сущности), чистое *созерцание* вещей в мыслительном покое, то во втором мы говорим о *продуктивном* зрении, зрении, которое *производит* свой предмет посредством искажения реальности, насилия над реальностью, будь то тотальное слияние всех в одно (ср. у Арендт: «тотальный террор... заменяет границы..., стягивает их..., сдавливает... уничтожает расстояния»), или намеренное выделение единичного из общего²².

Видимое как обязательство ответа

Последний вопрос, который нам предстоит поставить, чтобы заострить вышеуказанное различие двух типов зрения (они же — два типа рациональности): если оптика Арендт более или менее понятна (в основании общего мира лежит плюральность многих разных инаковых других, имеющих границы и разделенных пространством между ними), то каково устройство рациональности, которое обуславливает такой тип (гомогенизирующего, сдавливающего, сливающего предметы в одно или искажающего их посредством выделения из общего) зрения, при котором любое инаковое будет видаться нежелательным *чужим*? Почему иное *раздражает* нас своей видимостью? Почему мы предпочли бы не замечать его (как бы растворяя в безликом всеобщем), или, на-

22. Здесь, разумеется, мы не уравниваем тоталитаризм с его «стальными скрепами» и современные полуавторитарные режимы, преследующие инакомыслящих совсем иными средствами, но пытаемся найти общий для них тип рациональности. В основании этого типа рациональности, как мы покажем далее, лежит закрытость системы, которая производит и уничтожает свое *иное*, в пределе оставаясь к нему безразличным.

против, искусственно производить его, чтобы отрицать его право на существование?

Для этого надо хотя бы в общих чертах обратиться к теории респонзивной рациональности немецкого феноменолога Бернхарда Вальденфельса. Его теория не касается напрямую проблематики публичной сферы, однако дает язык для описания определенных проявлений *инаковости* в контексте заданного рационального порядка²³. В нашем случае под таким порядком мы будем понимать смысловую организацию публичной сферы, которая предписывает нам видеть так, а не иначе, выделять одни и затемнять другие объекты зрения, опознания, различения.

Центральным понятием респонзивной феноменологии Вальденфельса является понятие *чужого*:

Немецкое слово *fremd* (чужой, чуждый), которое в классических и современных языках многократно передается различными словами, означает, во-первых, то, что лежит за пределами сферы собственно-го (ср.: *externum*, *foreign*, *étrange*), во-вторых, то, что принадлежит другим (ср.: *alienum*, *alien*), в-третьих, то, что является чем-то иным, необычным, гетерогенным (ср.: *strange*, *étrange*)²⁴.

Понимание (мною другого, чужого, инакового) есть форма присвоения. Интенциональное сознание Гуссерля в интерпретации Вальденфельса нацелено на присвоение, оно схватывает и присваивает чужое, делает его частью смыслового целого. Вальденфельс противопоставляет интенциональной рациональности Гуссерля *респонзивную рациональность* (*response* — ответ, ответственность), которая не может присвоить чужое, — потому что чужое всегда находится *вне* моего ра-

23. О феноменологии чужого у Вальденфельса см.: Waldenfels B. Ordnung im Zwielficht. Fr. a. M.: Suhrkamp, 1987 (*Waldenfels B. Order in the Twilight*. Athens: Ohio University Press, 1996); Idem. Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden. Fr. a. M.: Suhrkamp, 1997; Idem. Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. Fr. a. M.: Suhrkamp, 2006; Idem. Der Stachel des Fremden. Fr. a. M.: Suhrkamp, 1990; Idem. Das Fremde Denken // Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History. 2007. № 4. S. 361–368. О нем см.: Friesen N. Bernhard Waldenfels' Responsive Phenomenology of the Alien: An Introduction and Review // Phenomenology & Practice. 2014. Vol. 7. № 2. P. 68–77. На русском: Вальденфельс Б. «Жало Чуждого» (фрагмент) / Пер. с нем., предисл., послесл. Е. Э. Суровой // Метафизические исследования. Сознание. 1998. № 5. С. 161–184.

24. Вальденфельс Б. Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии / Пер. О. Шпараги // Он же. Мотив чужого: сб. пер. с нем. / Науч. ред. А. Михайлов; отв. ред. Т. Щитцова. Мн.: Прополис, 1999. С. 125.

ционального порядка и не ухватывается привычными ему категориями,— но вынуждена отвечать на него как на вызов, заставляющий порядок рациональности переопределиться²⁵.

Чужое выражает себя в виде притязания (*Anspruch*). Чужое притязание не отсылает к своему, не следует правилу и не имеет для меня смысла (у меня нет структуры предположения чужого, оно совершенно иноположено моему рациональному порядку). Я могу ответить на вызов чужого, и тогда создаются новые смыслы и правила. И только в моем ответе на него чужой конституируется как чужой. Этот ответ не будет исходить из доступной мне зоны смыслов (интенциональной рациональности), а будет переопределять ее: выход за пределы порядка собственной рациональности «совершается в ответе на чужую претензию (*auf einen fremden Anspruch*), которая не только не имеет смысла, но и не следует правилу и, в противоположность [интенциональности или правилам конституирования смысла.— Т. В.] прерывает общепринятые смысло- и правилообразования и пускает в ход новое. То, что я отвечаю, обязано своим смыслом тому, на что я отвечаю»²⁶.

Чужой окликает меня и ставит под вопрос мои собственные возможности. Я могу признать себя окликнутым чужим и позволить переопределить себя этим призывом. Но могу также проигнорировать этот призыв, отказаться видеть или слышать, не отвечать. В этой точке Вальденфельс различает ответ и ответственность: если ответственности на вызов чужого я могу избежать (то есть уклониться от ответственности в юридических категориях), то ситуация принуждения меня к ответу неизбежна: чтобы не ответить, нужно сначала увидеть и услышать то, на что я отвечать не хочу.

Ответ начинается не в речи о чем-то, он вообще не начинается речью, а *видением* и *вслушиванием* (*Hinsehen und Hinhören*), которые имеют свою собственную форму неизбежности. <...> Само не-слушание предполагает слушание, не-видение — видение, так же как нищенское презрение предполагает форму внимания.

25. Свою теорию чужого как вызова, раздражителя порядка Вальденфельс выводит из частного аспекта учения Гуссерля — из понятия раздражения (*Affektion*).

26. Вальденфельс Б. Ответ чужому. С. 131.

И дальше:

Отказ от ответа происходит на уровне события высказывания <...>, а не на уровне содержания высказывания²⁷.

Иными словами, я могу отказаться отвечать на вызов чужого, но не могу не услышать/не увидеть факта притязания на мое внимание с его стороны.

Сообразно моему выбору (отвечать или не отвечать), мой ответ (а он в любом случае будет — как пишет Вальденфельс: «Отсутствие ответа — это тоже ответ») будет продуктивным (то есть переопределяющим мой порядок рациональности) или репродуктивным (сохраняющим мой порядок рациональности нетронутым). Если имеет место продуктивный ответ (то есть изменяющий мой рациональный порядок в ответ на вызов), то можно сказать, что отношение между мной и чужим состоялось:

Содержанием респонзивного опыта «чужого» становится событие «ответа». Событие «ответа» предполагает смену смыслового порядка, поскольку столкновение с «чужим» как «внепорядковым» требует «внепорядкового» «ответа». Если «ответ» не состоялся как событие, то не состоялся и опыт «чужого», поскольку порядок «собственного» был не затронут, «чужое» притязание не принято, не замечено, отклонено²⁸.

Если мы теперь спроецируем теорию Вальденфельса на логику видимости в публичном пространстве, мы обнаружим, что чужой п(р)оявляется как видимое, дает себя (у)видеть, выражает своей видимостью притязание: *увидь меня*. Увидь меня и ответь мне на увиденное, пусть даже это не содержательный ответ, а только признание (взглядом) того, что я есть видимое, что я тобой видим. Устройство современной демократии, однако, включает в себе массу возможностей скрыть, затемнить или не заметить то *другое, инаковое*, права которого она отстаивает.

Обратимся к любопытному диалогу Жан-Люка Нанси и его спутницы Аны Сарамаджии из короткометражно-

27. Там же. С. 132–133 (курсив мой. — Т. В.).

28. Пахолова И. В. Опыт «чужого» в респонзивной феноменологии Б. Вальденфельса // Вестник Самарского государственного университета. 2008. № 1 (60). С. 18.

го фильма Клер Дени (Claire Denis) «Поезд на Нанси» (2002), анализируемого Олегом Аронсоном в его статье «Вторжение в Европу, вторжение в философию» (2005). Фильм длится 10 минут: в поезде едет философ, его спутница, эмигрировавшая во Францию, и случайный чернокожий пассажир, который появляется в кадре только эпизодически, но *незримо* в нем присутствует:

Жан-Люк Нанси: Странно слышать, когда ты говоришь, что хотела быть как можно более незаметной, когда приехала во Францию. Это слово «незаметной» означает, что тебя не видно... Ты хотела, чтобы никто не увидел, что ты иностранка?

Ана Сарамаджия: Я хотела внедриться, чтобы никто не заметил, что я — другая... Не давать повода быть отвергнутой, выдворенной из страны.

По мере разворачивания их диалога Олег Аронсон комментирует происходящее в кадре:

В этот момент в фильме мы впервые видим еще одного персонажа. Это — чернокожий мужчина, смотрящий в окно поезда <...> Его лицо возникает в монтажной склейке, никак не нарушая течение беседы. И поскольку в разговоре речь идет об иностранцах, то этот кадр неминуемо вводит иллюстративный момент. Там — разговор. Здесь — он, иностранец, вторгающийся, оккупант. Тихо стоит в коридоре вагона, один, не участвуя в диалоге никаким образом, кроме как своим телом, своей кожей, своим невидимым присутствием. (Невидимым для кого?)

Далее Нанси продолжает говорить об ассимиляции иностранцев:

Ж.-Л. Нанси: ...любая дискуссия о приемлемости различия, которая имеет своей целью отрицание различий, стремление сделать их незаметными (не видеть различия), сталкивается с тем фактом, что различия существуют. <...> Многие беженцы из других стран Европы и разных частей мира просятся в шенгенскую Европу, хотят гомогенизироваться, но сохранить при этом свою особенность (индивидуальность), то есть сохранить гетерогенность в гомогенности...

А. Сарамаджия: Другими словами, когда вторгается чужой — в гомогенности происходят изменения. Ж.-Л. Нанси: Происходит беспорядок, потрясение, которое подразумевает угрозу. Я заметил, что слово «вторжение» часто употребляется психоаналитиками, когда речь идет о явлениях, которые появляются в сознании или уме человека и вызывают в нем ощущение насилия, угрозы и даже вызывают галлюцинации [входит чернокожий пассажир. — Т. В.]. А. Сарамаджия: Это вторжение постороннего в меня...²⁹

Аронсон комментирует этот диалог так:

Алекс Десказ [актер, играющий чернокожего пассажира. — Т. В.], принципиально видимый — черный, но *невидимый* в качестве собеседника. Сознательно или нет, но отстраненный от беседы. Именно *видимость* цвета его кожи делает его тем чужим, который «принимается», о котором можно говорить, а его молчание становится тем местом, откуда исходит угроза вторжения. Чтобы этой угрозы не было, надо заговорить. На французском, без акцента, а еще лучше на интеллектуальную тему.

Кто же такой «чужой», если мы задаем этот вопрос не изнутри размышлений Нанси, а исходя из десяти минут экранного времени? Всякий. Философ, иностранец, чернокожий — любой, попадающий в тот или иной *режим невидимости*. Говоря словами Нанси, это тот, кто несет в себе момент гетерогенности в отношении того гомогенизированного социума, в который он входит. Философ вторгается в мир здравого смысла, дестабилизируя его своей речью. Иностранец со своими ценностями — в мир иной культуры. Чернокожий — в философию, своим телом указывая на ограниченность ее языка³⁰.

29. Диалог является буквальной иллюстрацией респонзивной феноменологии чужого Вальденфельса. Так, часто повторяющееся в нем слово «вторжение» проходит рефреном и у Вальденфельса, который говорит о вторжении другого в мой рациональный порядок: «Никто не может полностью избежать взгляда чужого, <...> вторжения чужого и его сложности; поэтому поле внимания остается местом борьбы» или: «вторжение чужого предполагает тот самый порядок, который оно нарушает» — Waldenfels B. Phenomenology of the Alien. Basic Concepts. Evanston: Northwestern University Press, 2011. P. 66, 81.

30. Аронсон О. Вторжение в Европу, вторжение в философию // Индекс. 2005. № 22. URL: <http://index.org.ru/journal/22/arons22.html> (курсив мой. — Т. В.). Далее Аронсон интерпретирует фигуру врага у К. Шмитта как желанного и неустранимого в истинной политике: «Другому, чужому, иностранцу надо

Вернемся к проекции респонзивной феноменологии Вальденфельса на публичное пространство. Парадокс состоит в том, что *видимым или невидимым* меня делает *взгляд другого*. Иными словами, взгляд другого придает мне смысл и значение сущего. Или удостоверяет мое отсутствие, если не хочет видеть меня. И хотя Вальденфельс в данном случае не говорит о — в прямом смысле — визуальном видимом³¹, а фигуративно имеет в виду «не желать замечать нечто», смысл остается прежним: *отказ другого видеть меня делает меня не существующим*. Так, в разговоре о возможных этических импликациях респонзивной феноменологии (о связи между (без)ответностью и (без)ответственностью) Вальденфельс говорит: «У нас во времена Третьего рейха большинство немцев не убивало евреев, не участвовало в уничтожении. Но многие отводили взгляд, то есть не отвечали, вообще ни разу не отвечали взглядом. Они не сделали ничего неправильного, в смысле действий»³².

Итак, чтобы наметить выстраиваемую нами перспективу, необходимо проследить следующую цепочку ходов:

- 1) Проявленность *разных инаковых других*, их видимость и различимость есть условие возможности публичной сферы (которая, в свою очередь, есть необходимое условие истинной политики и демократии).
- 2) Неспособность различать других, слияние их в одно или их неузнавание может быть как свойством исторически обусловленного эффекта зрения (привычка выделять зрением, видеть значимыми определенный круг лиц и не выделять/не видеть другой), так и целенаправленной политической стратегией (не видеть, не замечать другого значит не желать признавать его существование и значение).

заново вернуть статус „врага“ (слово, не случайно не звучащее в разговоре), поскольку политкорректное отношение к чужому как „другу“ или „гостю“, к чему стремится гомогенизированная и глобализированная культура, оставляет колоссальный этический зазор между риториками дружбы и диалога и практикой политического насилия» (Там же). Эта интерпретация самым тесным образом перекликается с рассуждениями Вальденфельса о неизбежности чужого в любом рациональном порядке мира. Враг как тот, кто «дает мне возможность меняться» (Аронсон) — это чужой Вальденфельса, который бросает вызов и переопределяет мой устойчивый рациональный порядок.

31. Он говорит об этом в других местах в связи с феноменологией телесного у Гуссерля и Мерло-Понти.

32. Вальденфельс Б. Возможности феноменологии сегодня (фрагменты круглого стола) / Пер. С. Логвинова // Он же. Мотив чужого. С. 169.

- 3) Возникновение иного, или чужого, в этом поле намеренной или нормализованной неразличимости является *вызовом* той тотализующей, гомогенизирующей логике зрения, которую проецирует на публичное пространство устойчивый рациональный порядок: мы видим так, а не иначе, потому что так, а не иначе, заданы параметры нашего зрения. Вторжение *чужого* в этот порядок устойчивых значений является потрясением, ставящим под угрозу сам рациональный порядок.
- 4) В случае отсутствия с нашей стороны ответа на вызов чужого (нежелания видеть и замечать его) этот порядок остается сохранен, а событие встречи с чужим можно считать несостоявшимся.

Феноменология (не)видимого

Иными словами, нас интересует такое устройство публичности, при котором сущее, потенциально явленное и различимое, остается тем не менее *невидимым*. Не тот арендтианский «ослепительно резкий свет, излучаемый публичностью», который «выводит нечто из тьмы потаенного и утаиваемого»³³, а аморфное поле неразличимости, где стерты границы другого, где инаковость всегда является потенциальной угрозой и потому ее следует не замечать или, напротив, производить в качестве нежелательной с тем, чтобы уничтожить.

Помимо этого, нас интересует такое устройство публичности, при котором проявление себя из *небытия/невидимости* ставит под вопрос всю рационализованную (нормализованную) диспозицию публичной сферы: «Чужое, которое таким образом выступает из темноты, оказывается феноменом особого рода, не подчиняющимся так просто логосу феноменов»³⁴.

Итак, мы установили, что эффекты (не)видимости других в публичной сфере зависят от того рационального порядка, который этой публичной сфере предпослан и который ее организует. От того, будет ли это открытый и чувствительный к различиям порядок, готовый переопределяться, или это будет жесткий и закрытый, нечувствительный к *иному* порядок, зависит, как в нем будут проявляться гетерогенные элементы: а) как описанные Арндт *разные другие* или

33. Arendt H. Vita activa. С. 67–68.

34. Вальденфельс Б. Ответ чужому. С. 125.

б) как *угрожающее чужое*. Появление в публичной сфере чужого именно как *чужого, чуждого, чужеродного* обязано такому режиму публичности, который отрицает наличие *многих разных инаковых других*. Подобного рода публичность есть проекция на внешнее пространство такого порядка рациональности, который мыслит любое *инаковое* как потенциальную угрозу.

Иными словами, мы могли бы говорить здесь о своего рода *феноменологии (не)видимости в публичной сфере*. Гегемонные диспозиции производят *однородный порядок видимости*, опознаваемости в публичности: мы видим, различаем объекты как *привычные* или *предписанные* нам в качестве *узнаваемых, опознаваемых, различных*. Мы описываем их как видимые, то есть сущие. Гетерогенные порядку элементы оказываются вытесненными из зоны видимости, кажутся незначимыми, несуществующими или не стоящими внимания³⁵. С другой стороны, гегемонные доминанты предполагают определенными стратегиями *введения в негативную видимость*, чтобы придать гетерогенным элементам негативный статус (*сделать видимым, чтобы устранить*). Это дает им возможность поддерживать гомогенный порядок за счет целенаправленного проявления и вытеснения (намеренного удержания под контролем) нежелательного *чужого*. *Видимое* в этом случае становится — в терминах Вальденфельса — раздражителем, который беспокоит, ставит под вопрос устойчивый рациональный порядок. Вторжение опыта чужого в рациональный порядок есть в таком случае вторжение *видимого* в пространство легитимной неразличимости³⁶.

35. Вальденфельс предлагает проводить различие между «чужим» и «гетерогенным». См., например: Waldenfels B. Homeworld and Alienworld // Phenomenology of Interculturality and Life-World / E. W. Orth, Ch. F. Cheung (eds). Freiburg: Verlag Karl Alber, 1998. P. 72–89 (раздел III: «The Alien and the Heterogenous»). В другой работе он противопоставляет «свое собственное знакомое, известное» с одной стороны и «чужое, гетерогенное» — с другой, см.: Waldenfels B. Threshold Experiences // Between Urban Topographies and Political Spaces. Threshold Experiences / A. Nuselovici et al. (eds). Lanham: Lexington Books, 2014. Для нашего рассуждения концептуально нагруженное в философии понятие «гетерогенного» в принципе не важно. Важно, что *иное (инаковый другой)* может восприниматься двояко в зависимости от двух условных типов рациональности: как *множество разных других* в пространстве общего мира (в арендтианском понимании) и как *чужое*, которое ставит под угрозу устойчивый рациональный порядок. Эти два типа рациональности соответствуют двум принципам политического устройства: открытому и закрытому обществу.

36. Ср.: «Приход [другого-врага. — Т.В.] необходимо должен быть вторжением, ставящим под вопрос нормы твоего образа жизни, твоей культуры, тво-

Такого рода рациональный порядок не только стремится устранить проявленность разных *различных других* в публичной сфере, но и — при столкновении с *опытом чужого (вызовом)* — оставляет его без ответа, не берет на себя ответственность, вменяющую обязательство отвечать этому опыту, не желает подвергать себя риску переопределения. В границах заданного рационального порядка этот опыт чужого оказывается стертым из официального публичного языка и публичных городских пространств, вытесненным в безвестность и безликость тюрьмы для политических заключенных, незамеченным, неузнанным, неопознаваемым официальными медиа и правовыми институтами³⁷: «Если „ответ“ не состоялся как событие, то не состоялся и опыт „чужого“, поскольку порядок „собственного“ был не затронут, „чужое“ притязание не принято, не замечено, отклонено»³⁸. Ответ рационального порядка на вызов чужого, его притязание на то, чтобы быть видимым в публичной сфере, остается *репродуктивным*, сохраняющим status quo, нетронутым, непроницаемым.

* * *

Для российского читателя такой подход к осмыслению проблематики публичной сферы, который сочетал бы в себе: а) критические визуальные исследования, б) социологию городских пространств, в) политическую философию и феноменологию публичной сферы и г) партиципаторную теорию демократии, довольно нов. Можно назвать лишь несколько переводных и отечественных работ, которые сочетают в себе некоторые из этих исследовательских перспектив. Они посвящены в основном способам организации городских публичных пространств, в которых проступают политические импликации или которые становятся объектом борьбы политических притязаний.

его языка... Но инаковость, чуждость — это не то, что можно присвоить, понять, рационализировать. Она всегда в зоне невидимости». Аронсон О. Вторжение в Европу, вторжение в философию.

37. См., например, историю с граффити, изображающим Алексея Навального на стене общественного здания в Санкт-Петербурге, которое тут же закрасили и по поводу которого возбудили уголовное дело: (Граффити с Навальным в Петербурге // YouTube. 28.04.2021. URL: <https://youtu.be/NWub2gPujDU>). «Медуза», выпустившая это видео, признана в России иностранным агентом, что — как и в отношении других медиа и лиц с подобным статусом — является одной из стратегий *введения в негативную видимость*.

38. Пахолова И. Опыт «чужого» в респонзивной феноменологии Б. Вальденфельса. С. 18.

Из переведенных работ наиболее ярким событием можно считать книгу американского социолога-урбаниста Рэя Ольденбурга «Третье место: кафе, кофейни, книжные магазины, бары, салоны красоты и другие места „тусовок“ как фундамент сообщества» (1989). Ольденбург реконструирует историю развития неформальных публичных пространств и их значений для становления американского гражданского общества и показывает, что современные американские города нередко лишены этого общественного блага. Как сказано в аннотации к книге: «Главное ее достоинство — она заставляет задуматься над тем, что мы *видим* вокруг, и тем, что привыкли считать „нормальным“»³⁹.

Еще одна важная книга — работа американского антрополога и директора *Public Space Research Group* в Городском университете Нью-Йорка (CUNY) Сеты М. Лоу «Пласа. Политика общественного пространства и культуры» (2000). На протяжении 25 лет Лоу исследовала две городские площади в столице Коста-Рики, Сан-Хосе, и показывала, как происходит распределение и перераспределение прав на публичное пространство в борьбе претендующих на него сил. Так, взятые в диахронической динамике, площади становились то местом для коммуникации горожан, то подиумом для официальных церемоний и представления властных дискурсов, то пространством-товаром (коммерциализации), то пространством конфликта. Присвоение пространства новой инстанцией каждый раз заставляет переписывать значения, вписанные в визуальную, архитектурную и пространственную логику публичных мест. В этом заключена основная мысль книги: «Общественные пространства несут в себе культурные и политические значения, которые скрыты в их расположении и планировке»⁴⁰.

Из отечественных работ по этой теме заслуживает внимания статья Елены Трубиной «„Чей это город?“. Визуальная риторика демократии в представлениях горожан» (2008). Исследуя российский опыт, Трубина пишет об утрате зна-

39. См.: Ольденбург Р. Третье место: кафе, кофейни, книжные магазины, бары, салоны красоты и другие места «тусовок» как фундамент сообщества. М.: НЛО, 2014. Курсив мой. — Т. В.

40. См.: Лоу С. М. Пласа. Политика общественного пространства и культуры. М.: Strelka Press, 2016. С. 305. В оригинале название книги: *On the Plaza: The Politics of Public Space and Culture* — исследует она именно публичные пространства или те, по поводу которых ведется борьба горожан как за публичные.

чения публичной сферы, ее неразличимости и колонизации публичного пространства технически-административной логикой. Она рассматривает город как концентрацию социальной власти, «поле битвы между официальным и не-официальным», где неолиберальную приватизацию и авторитаризм может победить только развитое демократическое воображение. Последнее способно воплотить в жизнь визуальную риторику демократии, необходимую для демократически ориентированного развития современных городских ландшафтов. На примере воображаемой работы с публичными пространствами Минска Трубина показывает, как деполитизированный и дегуманизированный город может вернуть себе энергию (само)рефлексии и политического действия⁴¹.

В том же ключе построена статья Анны Желниной «„Тусовка“, креативность и право на город: городское публичное пространство в России до и после протестной волны 2011–2012 годов» (2014). Один из ключевых тезисов автора: когда горожане утрачивают право на символическое означивание городских публичных пространств, они теряют возможность влиять на принимаемые (за граждан властями) политические решения. На примерах урбанистических проектов Санкт-Петербурга Желнина противопоставляет официальный (символический) образ города, зарезервированный городскими администрациями и инвесторами как недоступный для граждан «музей» с одной стороны и образ «города-для-людей», пригодный для социальной коммуникации, взаимодействия и досуга, — с другой. Как и для Трубиной, креативность (например, художников-активистов) для Желниной — важный гражданский навык, необходимый для трансформации городского публичного пространства и создания партиципаторной гражданской культуры⁴².

Продолжая эту традицию, авторы нашей подборки связывают публичное пространство с логикой визуального/видимого в оптике теорий демократии. В *critical visual studies* проводится различие между визуальным (визуально представленным и организованным в пространстве) и видимым

41. См.: Трубина Е. «Чей это город?»: визуальная риторика демократии в представлениях горожан // Ландшафты: оптики городских исследований / Отв. ред. Н. Милерюс, Б. Коуп. Вильнюс: ЕГУ, 2008.

42. См.: Желнина А. «Тусовка», креативность и право на город: городское публичное пространство в России до и после протестной волны 2011–2012 годов // Stasis. 2014. № 1. Т. 2. С. 260–295.

(опознаваемым или распознаваемым в той или иной логике зрения)⁴³. Первое соотносится с пространственно-визуальной проблематикой изображения (*что* видим), второе — с эпистемологией зрительного восприятия (*как* мы видим). В подборке проблематизируются оба эти аспекта: визуально-пространственная организация публичных пространств и логика зрения (способность нашего зрения различать или не различать других в пространстве). Авторы подборки ставят следующие вопросы:

- 1) Как происходит социальное конструирование публичного пространства? Как и кого мы видим (или не видим) в публичном пространстве?
- 2) Как устройство публичной сферы позволяет проявить наличие многих разных других или, напротив, затемняет, приглушает, вытесняет те или иные значения/участников демократического процесса?
- 3) В силу каких механизмов мы можем (не) различать посредством зрения-в-пространстве субъектов социального и политического взаимодействия и что значит это (не)различение в феноменологической, эпистемологической и этико-политической перспективах?
- 4) Каковы политические импликации зрения/взгляда в публичном пространстве? Как «видимость» влияет на статус политического субъекта, в каком смысле политическое признание зависит от «видимости»?
- 5) Каковы возможные политики взгляда/зрения? Как зрение (способность взгляда, право на взгляд) инструментализируется современной политикой?

Подборку открывают статьи современных философов, написанные в рамках этико-эпистемологической критики окуляроцентризма. Первая — «Невидимость: об эпистемологии признания» немецкого социального и политического философа *Акселя Хоннета*. На примере судьбы чернокожего героя романа Ральфа Эллисона «Невидимка» (1952) Хоннет проблематизирует зрение, зримость, различимость и показывает, что за пространственной «невидимостью» (происходящей из нежелания замечать субъекта как телесно существа в пространстве) всегда стоит «социальная невидимость»

43. См., например, *Mitchell W.J.T. Picture Theory: Essays On Verbal and Visual Representation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994 (см. особенно главу: «Pictures and the Public Sphere»).

(происходящая из неготовности опознавать и признавать субъекта как социально значимого).

Вторая статья — «Право на взгляд» американского теоретика визуальной культуры *Николаса Мирзоева*. Мирзоев реконструирует историю доминирования человека, обладающего правом на взгляд, — от Античности до мощнейших технологий паноптического надзора, используемых современными ВВС против партизанских формирований. Он пишет о необходимости создания контрвизуальности как таковой критической теории, которая ставила бы под вопрос гегемонии визуальности (видимости) и предполагала бы право *каждого* на взгляд, способный оспорить эти гегемонии.

Следующие две статьи дают эмпирическую иллюстрацию к теоретическим разработкам Хоннета и Мирзоева. *Мара Полговски Экурра* в статье «Стела света в Мехико: прозрачность, затемнение и разделение видимого в современном мексиканском паблик-арте» анализирует, как в современных публичных пространствах демократический идеал прозрачности сочетается с практиками паноптического контроля. Объектом ее рассмотрения становится конкретный мемориальный объект, исследуемый в контексте конкурирующих интерпретаций метафоры «света» и борьбы за символическое наполнение публичных арт-объектов. Она показывает, как новые материальные (цифровые) технологии позволяют выявить зоны открытости и затемнения в современных политических диспозициях.

Статья *Натальи Лебедевой* «Феноменология и социология чужого: как связаны чуждость города и отчуждение людей внутри города» отличается от других статей подборки тем, что автор не ставит этических вопросов по отношению к публичной сфере и не выходит в эмпирическую плоскость, но дает возможность чисто теоретического сопоставления социологической и феноменологической перспектив на проблематику различимости Другого/Чужого в пространстве города. Анализируя проекты Бернхарда Вальденфельса и Георга Зиммеля, автор показывает, что ответ на вопрос о рецепции (логике, месте, границах) *чужого*-в-пространстве требует прояснения позиции наблюдателя. Рассуждения об атопическом (в феноменологии) и пространственно определенном (в социологии города) опыте *чужого* дают нам теоретические ресурсы для лучшего понимания проблематики (не)видимости в более эмпирических статьях подборки.

Статья *Александры Курленковой* «Доступность публичной сферы и повестка публичных интернет-площадок, посвя-

ценных вопросам незрячих людей» рассматривает степень соучастия в российской публичности зрячих и незрячих людей через концепт «общего мира» Ханны Арендт. Она показывает, что незрячие люди в лучшем случае становятся объектом разговора «о них» в третьем лице, но не имеют доступа к общим публичным пространствам, собственного публичного языка и потому остаются «невидимы» для зрячих⁴⁴.

Библиография

- Арендт Х. Истоки тоталитаризма. М.: Центрком, 1996.
- Арендт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни*/Пер. с нем. и англ. В. Библина. СПб.: Алетейя, 2000.
- Аронсон О. Вторжение в Европу, вторжение в философию//Индекс. 2005. № 22. URL: <http://index.org.ru/journal/22/arons22.html>.
- Вайзер Т. Аудиальная демократия: включение неслышащих субъектов в политическое сообщество//Логос. 2015. Т. 25. № 6. С. 196–226.
- Вальденфельс Б. Возможности феноменологии сегодня (фрагменты круглого стола)/Пер. С. Логвинова//Он же. Мотив чужого: сб. пер. с нем./Науч. ред. А. Михайлов; отв. ред. Т. Щитцова. Мн.: ПроPILEI, 1999.
- Вальденфельс Б. «Жало Чуждого» (фрагмент)/Пер. с нем., предисл., послесл. Е. Э. Суровой//Метафизические исследования. Сознание. 1998. № 5. С. 161–184.
- Вальденфельс Б. Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии/Пер. О. Шпараги//Он же. Мотив чужого: сб. пер. с нем./Науч. ред. А. Михайлов; отв. ред. Т. Щитцова. Мн.: ПроPILEI, 1999.
- Граффити с Навальным в Петербурге//YouTube. 28.04.2021. URL: <https://youtu.be/NWub2gPujDU>.
- Желнина А. «Тусовка», креативность и право на город: городское публичное пространство в России до и после протестной волны 2011–2012 годов//Stasis. 2014. № 1. Т. 2. С. 260–295.
- Лоу С. М. Пласа. Политика общественного пространства и культуры. М.: Strelka Press, 2016.
- Ольденбург Р. Третье место: кафе, кофейни, книжные магазины, бары, салоны красоты и другие места «тусовок» как фундамент сообщества/Пер. с англ. А. Широкаковой. М.: НЛО, 2014.
- Пахолова И. В. Опыт «чужого» в респонзивной феноменологии Б. Вальденфельса//Вестник Самарского государственного университета. 2008. № 1 (60). С. 11–19.
- Пацюкова Ю., Черняева Н. «Право смотреть» и «право быть видимым»: конфликты визуального//Известия Уральского федерального университета. Сер. 3. Общественные науки. 2016. № 2 (152). С. 40–48.

44. Выражаю благодарность Юлии Пацюковой за то, что ее статья (Пацюкова Ю., Черняева Н. «Право смотреть» и «право быть видимым»: конфликты визуального//Известия Уральского федерального университета. Сер. 3. Общественные науки. 2016. № 2 (152). С. 40–48) послужила стимулом для перевода программных статей Акселя Хоннета и Николая Мирзоева. Отдельная признательность — выпускнице МВШСЭН Маргарите Шабуровой за нашу совместную работу над ее магистерской диссертацией «„Быть (не)видимым“: стратегии сохранения и изменения политической диспозиции „видимости“ в российской публичной сфере конца 2010-х — начала 2020-х гг.» (МВШСЭН, 2021), в процессе которой оформлялись важные для этого блока идеи.

- Трубина Е. «Чей это город?»: визуальная риторика демократии в представлениях горожан // *Ландшафты: оптики городских исследований* / Отв. ред. Н. Милерюс, Б. Коуп. Вильнюс: ЕГУ, 2008. С. 354–378.
- Утехин И. Очерки коммунального быта. М.: ОГИ, 2004.
- Ямпольский М. Парк культуры. Культура и насилие в Москве сегодня. М.: Новое издательство, 2018.
- Allen W.F. Hannah Arendt: Existential Phenomenology and Political Freedom // *Philosophy and Social criticism*. 1982. Vol. 9. № 2. P. 170–190.
- Arendt H. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1973.
- Benhabib Sh. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Lanham: AltaMira Press, 2000.
- Butler M. Promises of Transparency, Promises of Participation: On the Ambivalent Rhetoric of the Occupy-Movement // *Contested Transparencies, Social Movements and the Public Sphere. Multi-Disciplinary Perspectives* / St. Berger, D. Owetschkin (eds). Springer, 2019. P. 199–210.
- Castillo G. Soviet Orientalism: Socialist Realism and Built Tradition // *Traditional Dwellings and Settlements Review*. 1997. Vol. 8. № 2. P. 33–47.
- Contested Transparencies, Social Movements and the Public Sphere. *Multi-Disciplinary Perspectives* / St. Berger, D. Owetschkin (eds). Springer, 2019.
- Erren L. Zum Ursprung einiger Besonderheiten der sowjetischen Parteiöffentlichkeit. Der stalinistische Untertan und die Selbstkritik in den dreißigen Jahren // *Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs: Zwischen partei-staatlicher Selbstinszenierung und kirchlichen Gegenwelten* / G. T. Rittersporn, M. Rolf, J. C. Behrends (Hg.). Fr. a. M.: Peter Lang, 2003. S. 146–147.
- Friesen N. Bernhard Waldenfels' Responsive Phenomenology of the Alien: An Introduction and Review // *Phenomenology & Practice*. 2014. Vol. 7. № 2. P. 68–77.
- Gerasimova E. Public Spaces in the Communal Apartment // *Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs: Zwischen partei-staatlicher Selbstinszenierung und kirchlichen Gegenwelten* / G. T. Rittersporn, M. Rolf, J. C. Behrends (Hg.). Fr. a. M.: Peter Lang Verlag, 2003. S. 165–195.
- Hill A.M. *Hannah Arendt and the Recovery of the Public World*. N.Y.: St Martin Press, 1979.
- Honneth A. *Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflict*. Cambridge, MA: Polity Press, 1995.
- Jay M. *Downcast Eyes: the Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Loidolt S. *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. L.: Routledge, 2018.
- Mirzoeff N. *The Right to Look. A Counterhistory of Visuality*. Durham; L.: Duke University Press, 2011.
- Mitchell W.J.T. *Picture Theory: Essays On Verbal and Visual Representation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- Moran D. *Hannah Arendt: The Phenomenology of the Public Sphere* // Idem. *Introduction to Phenomenology*. L.: Routledge, 2000. P. 287–320.
- Oliver K. Für eine feministische Phänomenologie des Sehens // *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik* / S. Strillerm, V. Vatslerling, L. Fischer (Hg.). Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2005. S. 171–191.
- Parekh S. *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: a Phenomenology of Human Rights*. N.Y.: Routledge, 2008.
- Russian Sociological Review*. Special issue: Arendt and the Boundaries of the Public Sphere. 2018. Vol. 17. № 4.
- Vogelmann F. Transparency's Trap: Problems of an Unquestioned Norm // *Contested Transparencies, Social Movements and the Public Sphere. Multi-Disciplinary Perspectives* / St. Berger, D. Owetschkin (eds). Springer, 2019. P. 35–54.

- Waldenfels B. Das Fremde Denken//Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History. 2007. № 4. S. 361–368.
- Waldenfels B. Der Stachel des Fremden. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1990.
- Waldenfels B. Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. Fr.a.M.: Suhrkamp, 2006.
- Waldenfels B. Homeworld and Alienworld//Phenomenology of Interculturality and Life-World/E.W.Orth, Ch.F.Cheung (eds). Freiburg: Verlag Karl Alber, 1998. P. 72–89.
- Waldenfels B. Order in the Twilight. Athens: Ohio University Press, 1996.
- Waldenfels B. Ordnung im Zwielicht. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1987.
- Waldenfels B. Phenomenology of the Alien. Basic Concepts. Evanston: Northwestern University Press, 2011.
- Waldenfels B. Threshold Experiences//Between Urban Topographies and Political Spaces. Threshold Experiences/A.Nuslovici, M.Ponzi, F.Vighi (eds). Lanham: Lexington Books, 2014.
- Waldenfels B. Topographie des Fremden: Studien zur Phänomenologie des Fremden. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1997.
- Waldron J. Arendt on the Foundations of Equality//Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt/Sh.Benhahab (ed.). Cambridge, 2010. P. 17–38.

Transparent Democracy? Phenomenology of the (In)Visible in the Public Sphere

Tatiana Weiser. Institute of Slavic studies, Dresden University of Technology (TUD), Dresden, Germany, tatiana.vaizer@tu-dresden.de.

The problem of modes of visibility in political space is a relevant and developing area of research in modern political theory, which, on the one hand, ethically and epistemologically conceptualizes modes of vision, and on the other hand, studies the dispositions of public spaces organized by these modes of vision.

This article is an attempt to outline the phenomenology of the (in)visible in the public sphere. Hannah Arendt's concept of a common world is used as a starting point, in which the distinction between different significant others is a prerequisite for the establishment of the public sphere and the organization of the political space. It is shown how this basic ontological distinction (the presence of many different others) can be deformed through certain strategies of a commanding view, which are problematized in modern criticism of the ocular-centric paradigm, i.e., the paradigm according to which the view (the bearer of the view or one who has the right to a view) has a determining and dominant role in culture. These strategies are as follows: objectification (reduction to an object of existence) by means of a view; deliberate fusion of the boundaries between subjects, creating a zone of indistinguishability; removing subjects into a zone of negative visibility (giving what is visible a negative status). By referring to Bernhard Waldenfels' responsive phenomenology, a type of rationality is reconstructed that – denying the presence of many different other – produces and destroys its other, remaining indifferent to it at the extreme. The article clarifies the conceptual and methodological foundations and key concepts of Russian and western studies, included in the thematic selection and problematizing various aspects of (in)visibility/(in)distinguishability in the public sphere.

Keywords: *public sphere; common world; ocularcentrism; view; (in)visibility; phenomenology of the visible; (phenomenological) distinction; democracy; Arendt; Waldenfels.*

References

- Allen W.F. Hannah Arendt: Existential Phenomenology and Political Freedom. *Philosophy and Social criticism*, 1982, vol. 9, no. 2, pp. 170–190.
- Arendt H. Istoki totalitarizma [The Origins of Totalitarianism], Moscow, Tsentrkom, 1996.
- Arendt H. The Human Condition, Chicago, University of Chicago Press, 1973.
- Arendt H. *Vita activa, ili O deyatel'noi zhizni* [The Human Condition] (trans. V. Bibikhin), Saint Petersburg, Aleteiya, 2000.
- Aronson O. Vtorzhenie v Evropu, vtorzhenie v filosofiyu [Invasion of Europe, Invasion of Philosophy]. Index, 2005, no. 22. URL: <http://index.org.ru/journal/22/arons22.html>.
- Benhabib Sh. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Lanham, AltaMira Press, 2000.
- Butler M. Promises of Transparency, Promises of Participation: On the Ambivalent Rhetoric of the Occupy-Movement. *Contested Transparencies, Social Movements and the Public Sphere. Multi-Disciplinary Perspectives* (ed. St. Berger, D. Owetschkin), Springer, 2019, pp. 199–210.
- Castillo G. Soviet Orientalism: Socialist Realism and Built Tradition. *Traditional Dwellings and Settlements Review*, 1997, vol. 8, no. 2, pp. 33–47.
- Contested Transparencies, Social Movements and the Public Sphere. Multi-Disciplinary Perspectives* (ed. St. Berger, D. Owetschkin), Springer, 2019.
- Erren L. Zum Ursprung einiger Besonderheiten der sowjetischen Parteiöffentlichkeit. Der stalinistische Untertan und die Selbstkritik in den dreißigen Jahren. *Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs: Zwischen partei-staatlicher Selbstinszenierung und kirchlichen Gegenwelten* (ed. G. T. Rittersporn, M. Rolf, J. C. Behrends), Frankfurt am Main, Peter Lang, 2003, S. 146–147.
- Friesen N. Bernhard Waldenfels' Responsive Phenomenology of the Alien: An Introduction and Review. *Phenomenology & Practice*, 2014, vol. 7, no. 2, pp. 68–77.
- Gerasimova E. Public Spaces in the Communal Apartment. *Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs: Zwischen partei-staatlicher Selbstinszenierung und kirchlichen Gegenwelten* (ed. G. T. Rittersporn, M. Rolf, J. C. Behrends), Frankfurt am Main, Peter Lang Verlag, 2003, S. 165–195.
- Graffiti s Naval'nym v Peterburge [Graffiti with Navalny in St. Petersburg]. *YouTube*, 28.04.2021. URL: <https://youtu.be/NWub2gPujDU>.
- Hill A. M. *Hannah Arendt and the Recovery of the Public World*, New York, St Martin Press, 1979.
- Honneth A. *Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflict*, Cambridge, MA, Polity Press, 1995.
- Jay M. *Downcast Eyes: the Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkley, University of California Press, 1994.
- Loidolt S. *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, London, Routledge, 2018.
- Low S. M. *Plasa. Politika obshchestvennogo prostranstva i kul'tury* [On the Plaza. The Politics of Public Space and Culture], Moscow, Strelka Press, 2016.
- Mirzoeff N. *The Right to Look. A Counterhistory of Visuality*, Durham, London, Duke University Press, 2011.
- Mitchell W. J. T. *Picture Theory: Essays On Verbal and Visual Representation*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.
- Moran D. Hannah Arendt: The Phenomenology of the Public Sphere. Moran D. *Introduction to Phenomenology*, London, Routledge, 2000, pp. 287–320.
- Oldenburg R. *Tret'e mesto: kafe, kofeini, knizhnye magaziny, bary, salony krasoty i drugie mesta "tusovok" kak fundament soobshchestva* [The Third Place: Cafes, Coffee Shops, Bookstores, Beauty Salons and other places of "Hangouts" as the foundation of the community] (trans. A. Shirokanova), Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 2014.

- Oliver K. Für eine feministische Phänomenologie des Sehens. *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik* (hg. S. Strillerm, V. Vatterling, L. Fischer), Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann, 2005. S. 171–191.
- Pakholova I. V. Opyt “chuzhogo” v responzivnoi fenomenologii B. Val'denfel'sa [The Experience of the “Alien” in the Responsive Phenomenology of B. Waldenfels]. *Vestnik Samarskogo Gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Samara State University], 2008, no. 1 (60), pp. 11–19.
- Parekh S. *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: a Phenomenology of Human Rights*, New York, Routledge, 2008.
- Patsyukova Y., Chernyaeva N. “Pravo smotret” i “pravo byt' vidimym”: konflikt vizual'nogo [“Right to Look” and “Right to Be Visible”: Conflicts of the Visual]. *Izvestiya Ural'skogo federal'nogo universiteta. Seriya 3. Obshchestvennye nauki* [Proceedings of the Ural Federal University. Series 3: Social Science], 2016, no. 2 (152), pp. 40–48.
- Russian Sociological Review. Special issue: Arendt and the Boundaries of the Public Sphere*, 2018, vol. 17. no. 4.
- Trubina E. “Chei eh to gorod?”: vizual'naya ritorika demokrati v predstavleniyakh gorozhan [“Whose City is This?”: Visual Rhetoric of Democracy in Citizens' Views]. *Landshafty: optiki gorodskikh issledovaniy* [Landscapes: Optics for Urban Studies] (ed. N. Milerius, B. Cope), Vilnius, EGU, 2008, pp. 354–378.
- Utekhn I. *Ocherki kommunal'nogo byta* [Essays on Communal Living], Moscow, OGI, 2004.
- Vogelmann F. Transparency's Trap: Problems of an Unquestioned Norm. *Contested Transparencies, Social Movements and the Public Sphere. Multi-Disciplinary Perspectives* (ed. St. Berger, D. Owetschkin), Springer, 2019, pp. 35–54.
- Waldenfels B. Das Fremde Denken. *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History*, 2007, no. 4. S. 361–368.
- Waldenfels B. *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.
- Waldenfels B. *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006.
- Waldenfels B. Homeworld and Alienworld. *Phenomenology of Interculturality and Life-World* (ed. E. W. Orth, Ch. F. Cheung), Freiburg, Verlag Karl Alber, 1998, pp. 72–89.
- Waldenfels B. *Order in the Twilight*, Athens, Ohio University Press, 1996.
- Waldenfels B. *Ordnung im Zwielflicht*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987.
- Waldenfels B. Otvet chuzhomu: osnovnye cherty responzivnoi fenomenologii [Response to the Alien: The Main Features of Responsive Phenomenology] (trans. O. Shparaga). Waldenfels B. *Motiv chuzhogo. Sbornik perevodov s nemetskogo* [The Motive of the Alien. Collection of Translations from German] (eds A. Mikhailov, T. Shchitsova), Minsk, Propilei, 1999.
- Waldenfels B. *Phenomenology of the Alien. Basic Concepts*, Evanston, Northwestern University Press, 2011.
- Waldenfels B. Threshold Experiences. *Between Urban Topographies and Political Spaces. Threshold Experiences* (eds A. Nuselovici, M. Ponzi, F. Vighi), Lanham, Lexington Books, 2014.
- Waldenfels B. *Topographie des Fremden: Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.
- Waldenfels B. Vozmozhnosti fenomenologii segodnya (fragmenty kruglogo stola) [Possibilities of Phenomenology Today (Fragments of the Round Table)] (trans. S. Logvinov). Waldenfels B. *Motiv chuzhogo. Sbornik perevodov s nemetskogo* [The Motive of the Alien. Collection of Translations from German] (eds A. Mikhailov, T. Shchitsova), Minsk, Propilei, 1999.
- Waldenfels B. “Zhalo Chuzhdogo” (fragment), perevod, predislovie i posleslovie [“The Sting of the Alien” (Fragment), (trans., preface, afterword by E. Surova). *Metafizicheskie issledovaniya. Soznanie* [Metaphysical research. Consciousness], 1998, no. 5, S. 161–184.

- Waldron J. Arendt on the Foundations of Equality. *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt* (ed. Sh. Benhabib), Cambridge, 2010. pp. 17–38.
- Weiser T. Audial'naya demokratiya: vklyuchenie neslyshimyykh sub"ektov v politicheskoe soobshchestvo [Auditory Democracy: Including Silenced Subjects in the Political Community]. *Logos*, 2015, vol. 25, no. 6, pp. 196–226.
- Yampolsky M. *Park kul'tury. Kul'tura i nasilie v Moskve segodnya* [The Culture Park. Power and Violence in Today's Moscow], Moscow, Novoe izdatel'stvo, 2018.
- Zhel'nina A. "Tusovka", kreativnost' i pravo na gorod: gorodskoe publichnoe prostranstvo v Rossii do i posle protestnoi volny 2011–2012 godov ["Hanging out", Creativity, and Right to the City: Urban Public Space in Russia Before and After the Protest Wave of 2011–12]. *Stasis*, 2014, no. 1, vol. 2, pp. 260–295.

Невидимость: об эпистемологии признания

Аксель Хоннет

VERSUS

Аксель Хоннет. Франкфуртский университет им. Иоганна Вольфганга Гёте, Франкфурт-на-Майне, Германия; Колумбийский университет, Нью-Йорк, США, ah2952@columbia.edu.

Отталкиваясь от метафорического значения понятия невидимости (как намеренного игнорирования), автор статьи задается вопросом, как можно эпистемологически представить акт «признания». Отправной точкой служит гипотеза, что различие между двумя формами невидимости — физической, буквальной, и метафорической, намеренной, — косвенно указывает на то, что именно должно добавиться к восприятию человека — к осознанию его присутствия, — чтобы оно превратилось в акт признания. Рассмотрение вопроса о значении признания предваряется подробным анализом различия между буквальным и переносным смыслом «невидимости». История культуры знает немало случаев, когда те, кто обладает властью, показывают свое социальное превосходство, не замечая тех, над кем они властвуют. «Смотрение сквозь» другого обладает перформативным элементом, поскольку требует особой манеры поведения или жестов, свидетельствующих о том, что этого другого не видят не просто случайно, а намеренно. «Восприятие» должно значить больше, чем предполагает его зрительный аспект, а именно — опознавание кого- или чего-либо и наблюдение за ним. Видимость означает больше, чем воспринимаемость, поскольку подразумевает способность к элементарной индивидуальной идентификации субъекта. Физическая видимость подразумевает элементарную форму индивидуальной распознаваемости и, соответственно, представляет собой первый, базовый уровень того, что мы называем познанием. В статье предпринимается попытка сформулировать концепцию, которая представляет собой положительную противоположность «невидимости», понимаемой в переносном смысле.

Ключевые слова: *признание; видимость; невидимость; познание; контакт с другим.*

Перевод с английского Татьяны Пирусской. Впервые опубликовано в: © Honneth A. Invisibility: On the Epistemology of Recognition // Aristotelian Society. Supplementary Volume, 2001. Vol. 75. Issue 1. P. 111–126. Публикуется с любезного разрешения автора и издателя, Suhrkamp Verlag. Статья представляет собой часть диалога, второй репликой которого является статья почетного профессора философии Еврейского университета (Иерусалим) Авишай Маргалита, см.: Margalit A. Recognizing the Brother and the Other // Aristotelian Society. Supplementary Volume, 2001. Vol. 75. Issue 1. P. 127–139.

В ПРОЛОГЕ к знаменитому роману Ральфа Эллисона «Невидимка» рассказчик, ведущий повествование от первого лица, сообщает о своей «невидимости»: как рассказывает его так и оставшееся безымянным Я, он реальный человек «из плоти и крови», но «другие» попросту не хотят его видеть, «другие» смотрят прямо сквозь него; он «невидим» для всех остальных. На вопрос, как вышло, что он стал невидимым, рассказчик отвечает, что причиной тому должно быть «устройство» «внутреннего зрения» тех, кто безжалостно смотрит сквозь него. Он подразумевает не «физическое зрение», то есть не какую-то разновидность действительного повреждения глаз, но, скорее, внутреннюю предрасположенность, мешающую им увидеть его настоящее лицо. Лишь несколькими страницами позже мы, читатели, неожиданно узнаем, что человек, рассказывающий о своей невидимости, — темнокожий: те, кто смотрит сквозь него, мимоходом названы «белыми». Резкие, злые, короткие фразы рассказчика превращают пролог в сценарий, описывающий особенно тонкую форму расистского унижения, с которым темнокожий герой борется на протяжении всего романа: форму, заставляющую стать невидимым, исчезнуть, причем речь идет, очевидно, не о *физическом* отсутствии, но о социальном небытии. В дальнейшем я буду отталкиваться от метафорического значения понятия невидимости, чтобы рассмотреть, как можно эпистемологически представить акт признания. Отправной точкой мне служит гипотеза, что различие между двумя этими формами невидимости значимо для нашей темы, поскольку косвенно указывает, что именно должно добавиться к восприятию человека — к осознанию его присутствия, — чтобы оно превратилось в акт признания. Прежде всего я подробно останавлиюсь на различии между буквальным и переносным смыслом «невидимости». Это даст мне возможность затем непосредственно перейти к вопросу о значении признания в разделах I и II.

I

История культуры знает немало случаев, когда те, кто обладает властью, показывают свое социальное превосходство, не замечая тех, над кем они властвуют. Возможно, самым известным примером является то обстоятельство, что аристо-

кратам дозволялось раздеваться на глазах у слуг, поскольку последние считались в каком-то смысле отсутствующими. Специфический активный характер этих ситуаций невидимости, подразумевающих физическое присутствие, отличает их от тех, которые описывает Ральф Эллисон. В этих последних случаях представители доминирующей стороны, а именно белые хозяева, стараются намеренно показать физически присутствующим темнокожим, что те для них невидимы. В разговорной речи о подобных активных формах намеренной неспособности увидеть говорят, что человек «смотрит сквозь» кого-то. Мы располагаем возможностью выразить присутствующим свое к ним безразличие, ведя себя так, словно их нет в комнате. В этом плане «смотрение сквозь» другого обладает перформативным элементом, поскольку требует манеры поведения или жестов, свидетельствующих о том, что этого другого не видят не просто случайно, а именно намеренно. Возможно, следует говорить, что подобная «невидимость» наносит оскорбления различной степени тяжести в зависимости от того, насколько воспринимающий субъект деятелен в своем невосприятии. Последнее может простирается от безобидной невнимательности, проявляющейся в том, что кто-то забывает поздороваться со знакомым на вечеринке, до рассеянной невежливости хозяина дома по отношению к уборщице, которую он не замечает ввиду ее социальной незначительности, и до демонстративного «взгляда сквозь», который задетый этим взглядом темнокожий может расценивать как знак унижения. Все эти примеры относятся к одному типу, так как все представляют собой формы невидимости в переносном, метафорическом смысле. Поскольку каждый из них, вне всякого сомнения, видим, «знакомый», «уборщица» и униженный темнокожий фигурируют в поле зрения субъекта как конкретные, легко опознаваемые объекты; поэтому «невидимость» в данном случае не является когнитивным фактом, а скорее, характеризует своего рода социальное положение дел. Однако по отношению к такой невидимости представляется ошибочным говорить лишь о метафорическом значении, как я делал до сих пор. В особенности для каждого из оскорбленных суть их «невидимости» реальна: они действительно чувствуют, что их не воспринимают. Однако «восприятие» должно значить больше, чем предполагает его зрительный аспект, а именно — опознавание кого- или чего-либо и наблюдение (*cognizing*) за ним.

На этом этапе имеет смысл перейти от негативной концепции «невидимости» к позитивной «видимости», чтобы отчетливее обозначить ранее упомянутые различия. Позитивной воспринимаемости некоего объекта, в данном случае человеческого индивида, противостоит буквальное отсутствие видимости вследствие зрительных нарушений или оптических помех. Человеческие субъекты являются видимыми для другого субъекта в той мере, в какой он способен узнать в них, в зависимости от характера их взаимоотношений, людей, наделенных отчетливыми отличительными чертами, например знакомого с чересчур громким смехом, уборщицу-португалку, убирающую его комнаты по понедельникам, или, наконец, попутчика, который едет с ним в одном купе и у которого другой цвет кожи. Видимость в этом смысле означает больше, чем воспринимаемость, поскольку подразумевает способность к элементарной индивидуальной идентификации. Явная неувязка между определениями зрительной невидимости и видимости обусловлена тем, что позитивное явление требует выполнения большего количества условий: если невидимость в физическом смысле означает лишь то, что какой-то объект находится вне поля зрения другого человека, физическая видимость подразумевает, что мы в пространственно-временных координатах опознаем некий объект как наделенный соответствующими ситуации свойствами. Поэтому мы с трудом можем сказать о ком-то, кого воспринимающий субъект определил ошибочно (например, об уборщице, которую приняли за соседку), что он физически не был видим. Но в то же время мы не можем однозначно утверждать об этом другом человеке, что он был виден для воспринимающего субъекта, коль скоро последний не распознал его на элементарном уровне. Поэтому я полагаю, что физическая видимость подразумевает элементарную форму индивидуальной распознаваемости и, соответственно, представляет собой первый, базовый уровень того, что мы называем распознаванием (*Erkennen*).

На основе сказанного совсем не просто сформулировать концепцию, которая представляла бы собой положительную противоположность «невидимости» в переносном смысле. Как мы уже наблюдали, именно такого рода «видимость» подразумевает герой Эллисона, когда описывает свою «невидимость» как утонченную форму унижения со стороны белых. Однако к чему именно стремится рассказчик, когда хочет стать «видимым» для тех, с кем взаи-

модействует? Разумеется, он не имеет в виду уже упомянутый тип видимости, описанный мной как элементарная разновидность индивидуальной идентификации. Наоборот, чтобы ощутить себя «невидимым» в переносном смысле, субъект сначала должен заключить, что его распознали как индивида в системе пространственно-временных координат. Субъект может утверждать, что другой человек смотрит сквозь него, игнорирует или не замечает, только если он уже сделал вывод, что этот человек идентифицировал его на первичном уровне. В этом плане невидимость в переносном смысле предполагает видимость в буквальном. Возможно, нам будет проще рассматривать данную проблему, если мы зададимся вопросом, каким образом игнорируемый субъект узнает, как он считает, о своей социальной невидимости. В романе Эллисона — кладезе описаний «невидимости» — мы, опять же, находим предварительный ответ на этот вопрос. Уже на второй странице пролога рассказчик вновь и вновь пытается противостоять своей невидимости, изо всех сил стремясь «выделиться», чтобы заставить других обратить на него внимание. Даже упомянутые в тексте попытки действовать «кулаками», скорее всего, следует понимать в переносном смысле, как общую характеристику различных практических усилий, которые субъект прилагает, чтобы его заметили. Но эта метафора показывает, что игнорируемый субъект пытается спровоцировать своим противостоянием не что иное, как видимую реакцию, посредством которой другой человек обнаружил бы факт своего восприятия данного субъекта. То есть, если субъект может убедиться в собственной видимости лишь вызвав другого на действия, подтверждающие его существование, то судить о своей невидимости он, наоборот, может лишь исходя из отсутствия такого рода реакций: с точки зрения игнорируемого индивида, критерий его видимости в переносном смысле заключается в проявлении различных типов реакций, представляющих собой признак — проявление — того, что некто или нечто замечены в положительном смысле. Соответственно, отсутствие подобных проявлений свидетельствует о том, что он социально невидим для других в этом смысле.

Альтернативой этой характеристике может служить тезис, что даже «взгляд сквозь» является лишь особой формой восприятия: игнорируемый субъект рассматривается другим человеком, как если бы его не было в пространстве. Но такого рода описание, в котором задействовано мно-

жество значений «видения», заставляет забыть о том, что «взгляд сквозь», как правило, представляет собой публичное явление: не только игнорируемый субъект, но и другие присутствующие могут естественным образом заключить, что отсутствие внимания и игнорирование носят унижительный характер. Социальная невидимость приобретает такой публичный характер лишь потому, что парадоксальным образом выражена в отсутствии явных реакций, сопряженных обычно с актом индивидуальной идентификации. Поэтому мне представляется более логичным объяснять феномен «невидимости» в переносном смысле через сложные отношения, возникающие между человеческими индивидами в процессе восприятия и выражения. Обретение человеком «видимости» выходит за рамки познавательного акта индивидуальной идентификации благодаря добавлению публичного аспекта, проявляющегося в соответствующих действиях, жестах или выражениях лица, к тому факту, что человек положительно замечен таким образом, какой предполагает характер его отношений с другим; лишь в силу того, что мы обладаем общими знаниями об этих отчетливо выраженных реакциях в контексте нашей второй природы, мы способны усмотреть в их отсутствии знак невидимости или унижения.

Теперь, если мы считаем элементарной формой признания явление, которое я до сих пор описывал как обретение «видимости» во втором, не связанном со зрением смысле, различие между «распознаванием» (*Erkennen*) и «признанием» (*Anerkennen*) становится понятнее. Когда мы распознаем кого-то, мы идентифицируем его как индивида, причем наше знание может постепенно уточняться, а под признанием мы подразумеваем внешнее проявление, наделяющее этот акт узнавания положительным статусом. В отличие от распознавания, представляющего собой непубличный когнитивный процесс, узнавание опосредовано признаками предполагаемой социальной «ценности» другого человека. На элементарном уровне, который мы до этого момента анализировали в связи с явлением социальной «невидимости», такие признаки тоже могут рассматриваться как равноценные физически проявляющимся реакциям. Однако все это по-прежнему не дает ответа на вопрос, выражением чего именно считаются соответствующие реакции в акте признания.

II

В свете только что сказанного может создаться впечатление, что акт признания возникает в результате сложения двух элементов: мысленной идентификации и внешнего выражения. Некто сначала распознается как индивид с определенными чертами в определенной ситуации, затем, на второй стадии, это распознавание находит публичное выражение в том отношении, что существование данного человека подтверждается в глазах присутствующих посредством действий, жестов или мимики. Но вопрос, разумеется, заключается в том, призваны ли эти внешние проявления лишь продемонстрировать окружающим осознание, что человек с определенными чертами находится в определенном месте? Не являются ли, скорее, подобные реакции, на отсутствие которых жалуется социально невидимый человек, чем-то существенно отличающимся от реакций, которыми мы подтверждаем свое восприятие существования другого человека? В самом деле, для подтверждения такого рода достаточно было бы показать пальцем на конкретного человека, заметно кивнуть в его сторону или явно обозначить его существование речевым актом. Но все это, по-видимому, не соответствует значимости форм выражения, которых мы ожидаем друг от друга, чтобы быть друг для друга «видимыми» — то есть чтобы социально утвердиться в значении, которое нам еще предстоит прояснить. Думаю, чтобы продвинуться в этих размышлениях, следует вернуться к выразительным сигналам жестов и мимики, посредством которых маленький ребенок обычно вводится в среду социальных взаимодействий теми, кто о нем заботится. Поэтому на данном этапе, вероятно, можно сформулировать обобщенный ответ на вопрос, что означают собой эти реакции, на отсутствие которых мы сетуем, когда чувствуем себя невидимыми в переносном смысле.

Не так давно эмпирические исследования Дэниэла Стерна дали нам более ясную картину сложных взаимодействий, посредством которых ребенок, общаясь с теми, кто его опекает, развивается как социальное существо¹. Опираясь на новаторскую работу Рене Шпица, Стерн смог показать, что социализация ребенка в первый год жизни прини-

1. Stern D. The First Relationship: Infant and Mother. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977. P. 18.

мает форму процесса, в котором попытки вызвать реакцию чередуются с проявлениями внимания, осуществляющимися в значительной степени с помощью жестовой коммуникации. Тот, кто смотрит за ребенком, располагает обширным репертуаром жестов и выражений лица, которые должны отчетливо продемонстрировать ребенку готовность к общению. В то же время маленький ребенок может использовать весь спектр похожих на рефлекс действий, которые, будучи реакцией на стимулирующие жесты находящегося с ним человека, могут развиваться в первые формы социальной реакции. Среди разнообразных телесных движений особая роль приписывается мимике, которая дает ребенку понять, что он является объектом любви, привязанности и сопереживания. Первое место среди них занимает улыбка, возникающая в качестве ответной реакции. Наряду с ней могут фигурировать и другие выражения лица; за счет избыточной продолжительности или преувеличенного физического усилия они представляют собой особенно отчетливые знаки поддержки и желания помочь². Говоря об этой разновидности утвердительных жестов и выражений лица, мы имеем дело с особыми, почти достигшими автоматизма множественными реакциями, с помощью которых даже взрослые люди могут ненавязчиво продемонстрировать сочувствие или проявить внимание. Сам Стерн проводит параллель с бытующими у взрослых людей приветственными ритуалами, в которых, за счет тонких оттенков и игры сменяющих друг друга выражений лица, раскрывается характер взаимоотношений этих людей.

Различные положительные действия, которыми те, кто заботится о маленьком ребенке, реагируют на его поведение, разумеется, соотносятся и внутренне связаны с телесным обликом и выразительными жестами детей. В данном случае дело не обстоит так, как если бы мы должны были сначала приобрести знание, которое бы позволило нам увидеть в нашем собеседнике нуждающегося в помощи маленького ребенка, прежде чем мы сможем задействовать уместные здесь жесты поддержки и сочувствия. Скорее, мы, как правило, непосредственно реагируем на образ маленького ребенка, полностью выражая ему свое расположение. Различие можно сформулировать и следующим образом: в первом случае налицо лишь своего рода мысленное уверение, тогда как во втором непосредственно выражена мотивационная готовность.

2. Stern D. Op. cit. P. 18.

На самом деле здесь, вероятно, правильнее говорить о положительных экспрессивных жестах (улыбке или выражении поддержки), чем о знаке действия, поскольку они сами заменяют действие в качестве «символической аббревиатуры»³. Эта формулировка проясняет, указанием на что именно служат выразительные реакции того, кто общается с ребенком. Подобные экспрессивные реакции не содержат в себе какого-либо уверения, но, скорее, в сжатой форме выражают всю совокупность действий, согласующихся с потребностями маленького ребенка в данной ситуации. В этом плане признание носит перформативный характер, поскольку сопровождающие его экспрессивные проявления символически вбирают в себя практические способы реагирования, необходимые, чтобы «отдать должное» человеку, которого мы признаем. Если воспользоваться удачной формулировкой Хельмута Плеснера, можно сказать, что выражение признания представляет собой «аллегория» морального действия⁴.

Рассуждая таким образом, мы, конечно, вышли за пределы изначального горизонта мысли, поскольку такие понятия, как «отдавать должное» и «соотноситься с-» принадлежат морально-теоретическому лексикону. Отступление на тему посвященных детям исследований было нужно, поскольку сравнение мимики взрослых с детской особенно ясно показывает, в чем именно заключаются выразительные формы, посредством которых человеческий индивид становится социально видимым: речь идет о возникающих прежде языка жестах улыбки и сопереживания, благодаря которым дети учатся развиваться социально, впервые демонстрируя готовность к общению ответными улыбками. Когда мы пытались ответить на вопрос, что заменяют собой эти положительные экспрессивные реакции взрослых, было показано, что они, нося характер символической аббревиатуры, выражают действия, которые должны нести ребенку благо. Своей мимикой близкие сигнализируют ребенку, что активно заботятся о нем; так они помогают ему научиться отклику, подразумевающему усвоение социальной формы открытости миру. Прежде чем перейти к вопросу о моральной сущности этих выразительных форм, я хотел бы сначала определить, обнаруживаются ли в отношениях признания между взрослыми такого же рода выразительные формы.

3. Cp.: Plessner H. Lachen und Weinen // Philosophische Anthropologie. Fr.a.M.: Fischer, 1970. P. 11–172, особенно P. 72.

4. Ibid. P. 73.

В контексте обращения к посвященным детям исследованиям уже бегло упоминалось, что меняющиеся выражения улыбки и поддержки представляют собой лишь отдельную, особенно пластичную разновидность экспрессивной мимики, играющей важную роль и во взаимодействии взрослых. Даже взрослые люди в процессе коммуникации посредством множества тонких оттенков экспрессивных реакций дают понять другому, что ему рады или что он заслуживает особенного внимания: другу на вечеринке адресована сияющая улыбка или особенно оживленный встречный жест; женщине, убирающей квартиру, предназначается жест, выходящий за рамки простого приветствия и указывающий на благодарность; темнокожего попутчика в купе приветствуют так же, как и всех остальных, меняющейся мимикой или быстрым кивком головы. Конечно, все эти выразительные формы существенно различаются в разных культурах; однако важная роль, какую они играют в межличностной коммуникации, остается неизменной. Заменяя либо стимулируя речевые акты, или же независимо от них, эти экспрессивные реакции призваны публично удостоверить заинтересованное лицо, что оно получило социальное признание, то есть социально правомерно, в роли конкретного социального типа (друга, уборщицы, попутчика). Нетрудно продолжить новыми примерами приведенный здесь список позитивных форм реакции, чтобы продемонстрировать их значимость для согласованности социального действия. Однако ничто не свидетельствует об их основополагающей функции более явно, чем то, что их отсутствие, как правило, считается социальной патологией, которая может повлечь за собой «невидимость» проигнорированного человека. Поэтому, если мы воспринимаем упомянутые экспрессивные реакции как основной механизм, благодаря которому другой становится социально видимым, а в этом механизме, в свою очередь, видим элементарную форму любого социального признания, это позволяет сделать далеко идущие выводы. Ведь в таком случае всякая форма социального признания зависит — более или менее опосредованно — от символической соотнесенности с экспрессивными жестами, в личной коммуникации удостоверяющими, что индивид стал социально видимым. Как Никлас Луман говорил о симбиотических связях любой формы власти⁵, так мы можем взять в качестве отправной точки симбиотиче-

5. Луман Н. Власть. М.: Практис, 2001. Гл. 4.

ские основы любой формы признания, сколь бы она ни была обобщенной: признание другого человека происходит лишь с помощью жестов-посредников, проявляющихся, ввиду их симбиотической структуры, в экспрессивных телесных жестах, которыми индивиды подтверждают социальную правомерность друг друга. Эта зависимость признания от экспрессивных жестов является следствием того обстоятельства, что лишь подобные телесные жесты способны обозначить публичное подтверждение, в наличии которого состоит разница между распознаванием и признанием. Лишь те, кто по экспрессивным моделям поведения окружающих может заключить, что был положительно распознан, знают, что они получили элементарное социальное признание. Но теперь тем более необходимо обратиться к вопросу о том, на что указывают эти подтверждающие экспрессивные реакции, которые я ранее вслед за Плеснером назвал «аллегориями» морального действия.

III

Очевидно, экспрессивные жесты, посредством которых человеческие индивиды демонстрируют взаимное признание, уже являют собой определенную форму поведения: улыбаясь кому-то или приветливо протягивая руку, мы занимаем по отношению к другому человеку некоторую позицию, то есть в какой-то мере совершаем действие. Но одновременно такого рода экспрессивное поведение содержит отсылки ко множеству других действий, поскольку в символически сжатой форме указывает на дальнейшие действия, к которым готов субъект. Как в случае с ребенком улыбка того, кто за ним ухаживает, символически указывает на заботливое поведение, приветливый жест одного взрослого человека в отношении другого свидетельствует о том, что последний может рассчитывать на доброжелательное отношение. Таким образом, экспрессивные жесты представляют собой действия, сами по себе носящие характер метадействий в той степени, в какой они символически сообщают адресату тип поведения, на который тот может обоснованно рассчитывать. Но если признание в его элементарной форме представляет собой экспрессивный утверждающий жест, отсюда прежде всего следует, что оно представляет собой и метадействие: делая жест признания в отношении другого человека, мы перформативно даем ему понять, что

чувствуем себя обязанными к какой-то доброжелательной модели поведения по отношению к нему. Вот почему рассказчик в романе Эллисона может на основании своей социальной невидимости заключить, что те, кто «смотрит сквозь» него, не намерены относиться к нему уважительно или благожелательно; наоборот, отсутствие жестов признания в данном случае, по-видимому, указывает на то, что игнорируемый человек должен быть готов к проявлениям враждебности.

Мысль, что экспрессивные акты признания представляют собой метадействия, можно также, слегка изменив формулировку, понимать как отсылку к типу обнаруживаемой мотивации. Делая утверждающий жест, участник коммуникации дает понять, что обладает мотивацией «второго порядка» следовать в отношении адресата только тем побуждениям и намерениям, которые по сути своей благожелательны⁶. При этом в большинстве случаев совершенно ясно, какой тип доброжелательного поведения должен стоять за тем или иным жестом: нежная улыбка выражает мотивационную готовность к заботливости; уважительное приветствие означает негативную готовность воздерживаться от каких-либо исключительно стратегических поступков. Здесь нам следует связать ход нашей мысли с кантианским пониманием уважения, что приблизит нас к моральной сути признания.

Согласно известной формулировке из «Основ метафизики нравственности», «уважение» (*Achtung*) есть «олицетворение ценности, посвягающей на мое самолюбие»⁷. Я хотел бы для начала сосредоточиться на второй части этой фразы, а позже вернуться к первой. Само построение фразы у Канта, когда он говорит, что нечто «посвягает на мое самолюбие», свидетельствует о том, что это не сам субъект налагает на себя бремя; скорее, акт «уважения» сам по себе обладает действенной силой, неизбежно подавляющей эгоцентрические склонности субъекта. Поэтому было бы также ошибкой говорить лишь о решении ограничивать себя, ведь проявление уважения уже подразумевает посвягательство на «самолюбие». Выражая уважение, субъект одновременно проникается намерением в отношении вызывающей это

6. Частичная отсылка к: *Velleman J.D. Love as a Moral Emotion // Ethics. 1999. № 109. P. 338–374.*

7. *Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. Т. 3. М.: Наука, 1997. С. 83.*

уважение «ценности» воздерживаться от любых действий, являющихся лишь следствием эгоцентрических побуждений. Именно эта мотивация второго порядка перекидывает мост к анализу акта признания, о котором я до сих пор говорил: в экспрессивных жестах, обозначающих обычно признание первого порядка, выражена именно та мотивационная готовность, которую Кант описывает как «посягающую на мое самолюбие». Формулировка Канта еще понятнее объясняет, что именно подразумевается под моральным аспектом признания, о котором я до сих пор говорил как о «подтверждении», «утверждении» и «признании социальной состоятельности». Признающий субъект перестает быть сосредоточен на себе самом, поскольку воспринимает «ценность» другого субъекта, который предъявляет ему законные требования, посягая на его самолюбие. Таким образом, «подтверждение» (или «утверждение») означает, что адресат наделен нравственной властью над своей личностью в достаточной мере, чтобы быть способным совершить определенные действия и отказаться от других действий. Разумеется, такая формулировка не должна заставить нас забыть, что «позволить себе быть обязанным» представляет собой разновидность добровольной мотивации: признавая кого-то и давая ему право на нравственную власть над собой в этом отношении, субъект в то же время уже мотивирован в будущем относиться к этому человеку в соответствии с его ценностью.

Если в этой характеристике заключена общая моральная сущность всех непосредственных форм признания, то различия между ними очевидны уже во множестве жестов, посредством которых признание проявляется. В зависимости от того, идет ли речь о нежной улыбке или просто об уважительном приветствии, о дружески протянутой руке или лишь о доброжелательном кивке, в каждом из этих случаев мы наблюдаем свой тип эмоциональной готовности вступить во взаимодействие с адресатом, на которую указывает экспрессивный жест. С разными жестами соотносятся различные меры ценности, которой субъект способен наделить другого участника коммуникации; адресата могут считать заслуживающим любви, уважения или солидарности, однако это лишь некоторые возможности из огромного спектра тонких различий, проявляющихся в несходстве выразительных жестов признания. Опять же, вслед за Кантом нам следует иметь в виду, что все эти формы признания ценности могут быть лишь оценочными аспектами качества, ко-

торое он обозначает как «умопостигаемое» в человеке: считаем ли мы другого привлекательным, заслуживающим уважения или солидарности, — в каждом из этих случаев его сознаваемая нами «ценность» представляет собой лишь следствие того, что означает для человеческих индивидов жизнь по законам разумного самосознания. Если порой это «сознание ценности» в большей степени принадлежит биографическому измерению жизни (любовь), а порой — скорее, к области своего рода практических обязательств (солидарность), то, когда речь идет об уважении, оно соотносится именно с тем фактом, что у человеческих индивидов нет другой альтернативы, кроме как сознательно руководствоваться разумом; и, поскольку это так, последний из трех перечисленных модусов отношения не подлежит дальнейшей градации, в то время как другие две формы признания могут характеризоваться разной степенью силы⁸.

В рамках этой дискуссии мы пытаемся провести предварительный анализ, чтобы ответить на вопрос, что означают ранее упомянутые подчеркнутые проявления признания. Что касается мимики и жестов, с помощью которых индивиды демонстрируют признание в личной коммуникации, их, как мы уже видели, нельзя считать лишь усилением акта идентификации, распознавания: характер сигнала, присущий подобным экспрессивным реакциям, простирается далеко за пределы самого факта существования или набора признаков, поскольку эти реакции свидетельствуют о мотивационной готовности ограничиться в отношении другого человека доброжелательным поведением. Именно в этой мотивационной готовности мы с помощью Канта теперь можем усмотреть результат осознания ценности, соответствующий умопостигаемому в человеке: экспрессивные жесты признания дают понять, что субъект уже ограничил свою эгоцентрическую точку зрения, чтобы отдать должное ценности другого человека как умопостигаемого существа. В этом плане отчасти даже можно сказать, что мораль совпадает с признанием, поскольку нравственное отношение возможно лишь при условии, что другой личности приписывается безоговорочная ценность, которой мыверяем собственное поведение. Очевидно, описанная Ральфом Эллисоном форма социальной невидимости представляет собой разновидность пренебрежительного отношения в моральном плане, так как отсутствие жестов признания должно

8. Darwall S.L. Two Kinds of Respect// *Ethics*. 1977. № 88 (1). P. 36.

продемонстрировать, что рассказчик, в отличие от других людей, не обладает ценностью, присущей «умопостигаемой» личности. Правда, этот вывод порождает новый вопрос, вновь отсылающий нас к проблеме разницы между «распознаванием» и «признанием», с которой мы начали рассуждение о невидимости. Даже в интерпретации Канта совершенно неясно, откуда берется «осознание» ценности другой личности, которое он считает обязательной предпосылкой уважения: просто ли эта ценность приписывается другому или является формой познания, восприятия? До сих пор я утверждал, что признание нельзя рассматривать лишь как форму познания, поскольку оно носит более нормативный характер, чем просто упрочение идентифицирующего распознавания; в акте признания мы видим, скорее, экспрессивную (и потому наблюдаемую со стороны) демонстрацию осознания ценности, приписываемой умопостигаемому в людях. Однако если осознание ценности можно толковать лишь как определенную форму познания, значит, даже противопоставление распознавания и признания, вокруг которого до этого момента строились мои размышления, следует пересмотреть.

Экспрессивное поведение, которым человек, общаясь с маленьким ребенком, реагирует на его потребности, и здесь может дать ключ к ответу. Даже в наше время еще не вполне ясно, насколько модели экспрессивного поведения взрослых принадлежат области естественной истории, а насколько являются продуктом культурной социализации. Так или иначе, принято считать, что, когда мы улыбаемся ребенку, это в большей или меньшей степени рефлекс, поскольку он не продиктован убежденностью в необходимости ответить партнеру по коммуникации, которым является маленький ребенок. Ухаживающие за ним взрослые не приписывают ребенку каких-то признаков потребности в заботе и не действуют, руководствуясь сведениями о его состоянии; скорее, можно сказать, что, улыбаясь, они находят непосредственное выражение своему восприятию. Получается, что само это восприятие не так просто охарактеризовать как форму осознания ценности, поскольку не вполне ясно, является ли оно вообще результатом культурной социализации. Но в той мере, в какой улыбка отрывается от своей укорененности в естественной истории, становясь чем-то, чем мы располагаем более свободно, ее, вероятно, следует понимать как проявление восприятия, относящегося к ребенку как к вызывающему симпатию существу. Ранняя форма признания,

оказываемого ребенку теми, кто о нем заботится, посредством экспрессивного поведения, выражает восприятие свойств, символически соотносимых с будущим умопостигаемой личности; и первая улыбка, которой спустя несколько месяцев ребенок реагирует на выражение лица заботящегося о нем взрослого, означает момент, когда этот мир «ценностных» свойств открывается ему впервые⁹.

Размышляя о посвященных детям исследованиях, мы можем обнаружить еще одну форму восприятия с отчетливыми оценочными чертами наряду с идентифицирующим распознаванием, которое до сих пор служило нам парадигмой восприятия. Из восприятия взрослыми своих детей становится ясно, что человеческое восприятие в норме не может быть нейтральным, как подразумевает концепция индивидуализирующего распознавания: особенности, присущие ситуации жестовой коммуникации между ребенком и взрослым, представляют собой не когнитивные признаки акта идентификации, а, скорее, символические проявления осознания ценности, относящейся к свободе умопостигаемых существ. Поэтому, по крайней мере в данном случае, отношения между распознаванием и признанием следует определить несколько иначе, чем я до сих пор делал, когда размышлял о «видимости»; ведь, хотя признание не является экспрессивной демонстрацией мысленной идентификации индивида, оно действительно выражает оценочное восприятие, в акте которого другие люди «непосредственно» наделяются ценностью. Теперь я не вижу препятствий к тому, чтобы перенести понимание нами конкретной ситуации ранней социализации ребенка на социальные отношения в целом и сказать, что такого же рода оценочное восприятие имеет место и во взаимодействии взрослых людей¹⁰. Различая в выражении лица того, кто о нем заботится, восприятие себя, выражающего его потенциал как умопостигаемого индивида¹¹, растущий ребенок учится по поведению других участников коммуникации судить о разной степени ценности, приписываемой его умопостигаемой природе. В конечном счете в рамках оценочных возможно-

9. Spitz R.A., Wolf K.M. The Smiling Response: A Contribution to the Ontogenesis of Social Relations // *Genetic Psychology Monoprints*. 1946. № 34. P. 57–125.

10. Ср.: Diamond C. Eating Meat and Eating People // *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995. P. 319–334.

11. Ср.: Винникотт Д. Роль матери и семьи как зеркала в развитии ребенка // Он же. Игра и реальность. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2012.

стей своей социальной сферы взрослый человек располагает рядом возможностей воспринимать «ценность» личности, ключевым аспектом которой всегда остается факт присущей человеку умопостигаемости.

Если то, что Кант назвал «олицетворением ценности», принимает форму оценочного восприятия, способности, которой обладает каждый успешно прошедший социализацию взрослый человек, это позволяет сделать важные выводы об отношениях между распознаванием и признанием. Акт признания, как мы видели, представляет собой экспрессивное проявление смещения индивидом акцента с самого себя в ответ на ценность другой личности: посредством соответствующих жестов и мимики мы публично показываем, что признаем за другим человеком — в силу его ценности — нравственную власть над нами, ограничивающую наши стихийные порывы и наклонности. Однако, когда мы видим, что это переживание ценности другой личности принимает форму восприятия, начинающегося с ответной улыбки маленького ребенка, кажется, что исключительно когнитивная идентификация человеческих индивидов теряет свою предполагаемую естественную первичность по сравнению с признанием. По крайней мере генетически, признание предшествует распознаванию, поскольку ребенок угадывает по выражению лиц окружающих «ценностные» черты до того, как он в состоянии отвлеченно оценить свое окружение. Но то, что верно в отношении ребенка, имеет ключевое значение и для взрослого: в ситуации социального взаимодействия с другими мы обычно прежде всего осознаем «ценностные» свойства умопостигаемой личности, так что одна только когнитивная идентификация другого индивида (без признания) не является правилом, а представляет собой исключительный случай, в котором нейтрализовано первичное признание. Первенству признания в нашей социальной жизни отвечает отчетливое значение жестов и мимики, с помощью которых мы демонстрируем другому человеку мотивационную готовность в целом руководствоваться в наших действиях его моральным авторитетом. Поэтому социальная невидимость, от которой страдает герой романа Ральфа Эллисона, является следствием *искажения* способности человека к восприятию, с которой связано признание, — или, по выражению самого автора, следствием «устройства их внутреннего зрения, зрения, которым они — посредством своего телесного зрения — воспринимают действительность».

Библиография

- Винникотт Д. Роль матери и семьи как зеркала в развитии ребенка // Винникотт Д. Игра и реальность. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2012.
- Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. Т. 3. М.: Наука, 1997.
- Луман Н. Власть. М.: Праксис, 2001.
- Diamond C. Eating Meat and Eating People // *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995. P. 319–334.
- Honneth A. Invisibility: On the Epistemology of Recognition // *Aristotelian Society. Supplementary Volume*, 2001. Vol. 75. Issue 1. P. 111–126.
- Plessner H. Lachen und Weinen // *Philosophische Anthropologie*. Fr.a.M: Fischer, 1970. P. 11–172.
- Spitz R. A., Wolf K. M. The Smiling Response: A Contribution to the Ontogenesis of Social Relations // *Genetic Psychology Monoprints*. 1946. № 34. P. 57–125.
- Stern D. The First Relationship: Infant and Mother. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977.
- Velleman J. D. Love as a Moral Emotion // *Ethics*. 1999. № 109. P. 338–374.

Invisibility: On the Epistemology of Recognition

Axel Honneth. Goethe University Frankfurt, Germany; Columbia University, New York, USA, ah2952@columbia.edu.

Proceeding from the metaphorical meaning of the concept of invisibility (deliberate disregard), the author of the article pose the question of how the act of recognition can be epistemologically represented. As a starting point, it is hypothesized that the distinction between the two forms of invisibility – physical, literal, and metaphorical, intentional – indirectly designates what precisely should be added to the perception of an individual, to the awareness of his presence, in order for it to turn into an act of recognition. Consideration of the question of meaning of recognition is preceded by a detailed analysis of the difference between a literal and figurative meaning of “invisibility.” The history of culture knows numerous instances when those in power demonstrate their own social superiority, not noticing those whom they rule over. “Seeing through” the other has a performative element, since it requires a demeanor or gestures that indicate that the other is not seen by chance, but deliberately. “Perception” must mean more than its visual aspect suggests, namely identifying and observing someone or something. Visibility means more than perceptibility, since it implies the ability for rudimentary individual identification of the subject. Physical visibility entails rudimentary individual recognizability and, accordingly, represents the first basic level of what we refer to as “understanding.” The article makes an attempt to formulate a concept that is the positive opposite of “invisibility” in a figurative sense.

Keywords: *recognition; visibility; invisibility; cognition; contact with the other.*

References

- Darwall S. L. Two Kinds of Respect. *Ethics*, 1977, no. 88 (1).
- Diamond C. Eating Meat and Eating People. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge MA, MIT Press, 1995, P. 319–334.

- Honneth A. Invisibility: On the epistemology of recognition. *Aristotelian Society. Supplementary Volume*, 2001, vol. 75, issue 1, p. 111–126.
- Kant I. Osnovopolozhenie k metafizike нравов [Groundwork of the Metaphysic of Morals]. Kant I. *Sochineniya*, vol. 3, Moscow, Nauka, 1997.
- Luhmann N. *Vlast* [Power], Moscow, Praxis, 2001.
- Plessner H. Lachen und Weinen. *Philosophische Anthropologie*, Frankfurt/Main, Fischer, 1970, p. 11–172.
- Spitz R.A., Wolf K.M. The Smiling Response: A Contribution to the Ontogenesis of Social Relations. *Genetic Psychology Monoprints*, 1946, no. 34, P. 57–125.
- Stern D. *The First Relationship: Infant and Mother*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1977.
- Velleman J.D. Love as a Moral Emotion. *Ethics*, 1999, no. 109, p. 338–374.
- Winnicott D. Rol materi i sem'i kak zerkala v razvitii rebyonka [Mirror Role of Mother and Family]. Winnicott D. *Igra i realnost*, Moscow, Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy, 2012.

Право на взгляд

Николас Мирзоев

VERSUS

Николас Мирзоев. Нью-Йоркский университет (NYU),
Нью-Йорк, США, nm45@nyu.edu.

Право на взгляд утверждает независимость — не индивидуализм или вуайеризм, но претензию на политическую субъективность и коллективность. Оно подразумевает обмен, но не прибыль. Это означает, что требуется признать другого, чтобы получить отправную точку, исходя из которой можно заявлять о правах и решать, что именно правильно. Именно претензия на субъективность обладает свободой выстраивать отношения видимого и произносимого. Противоположностью права на взгляд выступает при этом не цензура, а визуальность, власть, диктующая, на что можно или нельзя смотреть. Термин «визуальность» восходит к началу XIX века, когда он означал визуализацию истории. Способность собирать материал для визуализации свидетельствует о власти визуализатора. В свою очередь, овладение властью требует постоянного обновления, чтобы получить признание как нечто «нормальное» и повседневное, так как оно всегда заведомо оспаривается. Таким образом, независимость, утверждаемая правом на взгляд, противостоит авторитету визуальности. В статье выделяются и анализируются три первичных комплекса визуальности и контрвизуальности: комплекс плантационного хозяйства, поддерживавший трансатлантическую работорговлю; то, что отдельные апологеты Британской империи воспринимали как имперский комплекс; и то, что президент Дуайт Эйзенхауэр обозначил как военно-промышленный комплекс, во многих отношениях сохраняющийся и сейчас. Под комплексом при этом подразумевается формирование ряда социальных организаций и процессов, а также состояние психической системы индивида. Каждый комплекс обладает масштабом и устойчивостью, формируя особый мир, который может быть как объектом визуализации, так и средой обитания.

Ключевые слова: *визуальность; контрвизуальность; комплексы визуальности; надзор; авторитет; власть; плантационный комплекс; имперский комплекс; военно-промышленный комплекс.*

Перевод с английского Татьяны Пирусской. Впервые опубликовано в: © Mirzoeff N. The Right to Look // Critical Inquiry. Spring 2011. Vol. 37. № 3. P. 473–496. Статья суммирует основные тезисы, изложенные в книге *The Right to Look: A Counter-history of Visuality* («Право на взгляд: контристория визуальности»), вышедшей в 2011 году в издательстве *Duke University Press*.

Я хочу заявить о праве на взгляд. Это заявление, не в первый и не в последний раз, касается права на реальность¹. Такое требование может показаться странным после всего, что в первом десятилетии XX века нам показывали старые и новые медиа: от падающих башен до затопленных городов и бесконечного насилия. Право на взгляд связано не только с тем, чтобы видеть. Оно начинается на личностном уровне — с возможности посмотреть в чьи-то глаза, чтобы выразить дружескую привязанность, солидарность, любовь. Взгляд должен быть взаимным, чтобы смотрящие открывали друг друга, иначе он не состоится. В таком качестве он невоспроизводим. Право на взгляд утверждает независимость — не индивидуализм или вуайеризм, но претензию на политическую субъективность и коллективность: «Право на взгляд. Изобретение другого»². Этой фразой Жак Деррида описывал серию фотографий Мари-Фрасуазы Плиссар, изображающих двух женщин, двусмысленно преследующих друг друга, подобно любовницам, и ведущих хитроумную игру взглядов³. И это общее изобретение; оно может быть общественным, даже коммунистическим. Здесь есть обмен, но нет прибыли. Вы или ваша группа позволяете другому найти вас и благодаря этому действию находите и другого, и себя. Это означает, что требуется признать другого, чтобы получить отправную точку, исходя из которой можно заявлять о правах и решать, что именно правильно. Именно претензия на субъективность обладает свободой выстраивать отношения видимого и произносимого. Право на взгляд противится полиции, которая говорит нам: «Проходите! Здесь не на что смотреть»⁴. Но смотреть

1. Любое подобное заявление основывается на критическом анализе зрения и визуальности, который (если говорить о текущем периоде) восходит к трудам теоретиков — от фундаментальной работы Лауры Малви и до работ Уильяма Джона Томаса Митчелла, Анны Фридберг, Мартина Джея и других специалистов по теории взгляда и визуальности. См. мой последний обзор работ на эту тему: *Mirzoeff N. An Introduction to Visual Culture*. L., N.Y.: Routledge, 2009 (1999).

2. *Derrida J., Plissart M.-F. Droit de regards*. P.: Plissart, 1985. P. XXXVI. Дэвид Уиллз перевел заголовок как «Право надзора» (*Right of Inspection*. N.Y.: Monacelli Press, 1998); я изменил эту формулировку, поскольку «право надзора» говорит о связи между правом и законом, а этот вопрос, мне кажется, должен оставаться открытым.

3. См. интересные размышления об этом тексте и его смыслах: *Villarejo A. Lesbian Rule: Cultural Criticism and the Value of Desire*. Durham, NC: Duke University Press, 2003. P. 55–82. О взгляде см.: *Sturken M., Cartwright L. Practices of Looking: An Introduction to Visual Culture*. N.Y.: Oxford University Press, 2009.

4. *Рансьер Ж. Десять тезисов о политике*. Глава из книги «На краю политиче-

есть на что; мы знаем это, знают и они. Поэтому противоположность права на взгляд — не цензура, а визуальность, это власть, которая говорит нам «проходить мимо», и это исключительное притязание на возможность смотреть⁵. «Визуальность» — старое обозначение старого проекта. Это не модное теоретическое понятие, означающее совокупность всех визуальных образов и инструментов, — в действительности это термин начала XIX века, означающий визуализацию истории. Это скорее воображаемая, чем воспринимаемая практика, поскольку то, что визуализируется, слишком объемно, чтобы какой-то один человек мог охватить это взглядом, и создается из информации, образов и идей. Способность собирать материал для визуализации свидетельствует о власти визуализатора. В свою очередь, овладение властью требует постоянного обновления, чтобы получить признание как нечто «нормальное» и повседневное, так как оно всегда заведомо оспаривается. Таким образом, независимость, утверждаемая правом на взгляд, противостоит авторитету визуальности. Но право на взгляд появилось раньше, и нам не стоит забывать об этом⁶.

Здесь я хотел бы сформулировать свою мысль, представив систему концепций, в рамках которой можно было бы размышлять о визуальности и оспаривать ее, а затем применить эту систему к сегодняшнему хроническому кризису визуальности. Первыми областями визуальности были плантации с рабами, за которыми наблюдал надсмотрщик, выполнявший функции хозяина. Хозяйский надзор обеспечивался суровым наказанием и послужил основой современного разделения труда. Затем, с конца XVIII века, визуализация стала атрибутом современного военачальника, поскольку поле битвы оказалось слишком обширным и сложным, чтобы один человек мог увидеть его физически. Опираясь на сведения, предоставляемые младшими офицерами (представителями низших офицерских званий,

ского» // Русский Журнал. 03.02.06. URL: <http://russ.ru/layout/set/print/Kniga-nedeli/Desyat-tezisev-o-politike>. Первая публикация в оригинале: *Rancière J. Dix thèses sur la politique // Aux bords du politique*. P.: Gallimard, 1998. P. 217.

5. Об использовании термина «визуальность» в визуальной культуре см. мое эссе: *Mirzoeff N. On Visuality // Journal of Visual Culture*. April 2006. № 5. P. 53–79. Этот термин часто возводят к книге: *Vision and Visuality / H. Foster (ed.)*. Seattle: Bay Press, 1988, — где ничего не сказано о его более ранних употреблениях.

6. Ср. утверждение Деррида, что письмо предшествовало речи, в его работе «О грамματοлогии»: *Деррида Ж. О грамματοлогии / Пер. Н. Автономовой*. М.: Ad Marginem, 2000.

введенных специально для этих целей), а также на собственные идеи и представления, генерал — согласно новейшим принципам ведения боя, которые выдвигал и применял на практике Карл фон Клаузевиц, — отвечал за визуализацию поля сражения. Вскоре после, в 1840 году, слово «визуальность» (*visuality*) было использовано в английском языке Томасом Карлайлом для обозначения того, что он называл традицией главенства героев, которые визуализируют историю, чтобы сохранить диктаторскую власть⁷. С такой точки зрения визуализация — это производство визуальности, умение сделать исторические процессы видимыми для власти. Визуализация составляла признак Героя, и только его. Визуальность воспринималась как мужественное начало, конфликтующее с правом на взгляд, которое изображалось по-разному — как женственное, лесбийское, гомосексуальное или транссексуальное. Несмотря на некоторые странности, идеи Карлайла о герое-революционере в совокупности с характерной для этого автора визуализацией истории как непрерывающейся войны оставили глубокий след. Хотя мысль Карлайла о мистических вождях не была сопряжена с практической формой организации, визуальность Британской империи выстраивалась за счет армии миссионеров, несущих свет во тьму посредством Слова и уверенно считающих себя героическими фигурами⁸. В XX веке фашистские лидеры Европы, по их собственным утверждениям, вдохновлялись Карлайлом, а сегодняшняя политика карательных акций косвенно опирается на стратегии локальной и удаленной визуализации.

Для тех, кого такие герои вели за собой, Карлайл даже не предложил никакого названия, считая их просто толпой, кроме тех случаев, когда ими руководили. В политическом контексте Великобритании XIX века любая часть такой толпы (*mob*), претендовавшая на вовлеченность в политику, высмеивалась как не в меру подвижная и стремящаяся занять не свое место — именно такой смысл достигался за счет игры слов *mobility* («подвижность», «мобильность») и *nobility* («аристократия», «знатность»). Чартисты и другие радикалы того времени усвоили понятие *mobility* как современное обо-

7. См.: *Carlyle Th. On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*. Berkeley: University of California Press, 1993. P. 3–4.

8. См.: *Comaroff J., Comaroff J.L. Of Revelation and Revolution. Vol. 1. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1991. P. 35, 52–53.

значение множества⁹. В противовес «хаосу» этой «мобильности» визуальность стремилась представить власть как самоочевидную, как такое «разделение осязаемого, используя которое господство навязывает осязаемую очевидность своей легитимности»¹⁰. Таким образом, независимость, утверждаемая правом на взгляд, была и остается противопоставлена господству визуальности. Несмотря на свое название, этот процесс не состоит лишь из визуальных впечатлений в физическом смысле, но формируется за счет набора отношений, включающих в себя информацию, воображение и интуицию, из которых складывается картина физического и психического пространства. Я не приписываю визуальности способность к самостоятельному действию, но, как сейчас принято, воспринимаю ее как дискурсивную практику, отображающую и упорядочивающую реальность и в этом качестве оказывающую материальное воздействие, подобно паноптизму, взгляду или перспективе Мишеля Фуко. Данный модус визуальности предполагает ряд действий, которые можно разделить на три стадии: во-первых, посредством именования, категоризации и определения осуществляется классификация — процесс, который Фуко обозначил как «именование видимого»¹¹. Это именование восходит к практикам работы на плантации — начиная с расчерчивания участка и заканчивая расчетом требуемых для обработки земли технологий в соответствии с соотношением прибыли и урожая, а также разделением нужного для этого труда¹². Затем визуальность разделяет классифицированные таким образом группы в целях социальной организации. Подобная визуальность изолировала тех, кого выявляла, чтобы они не объединялись как политические подданные — как рабочие, как люди или как представители (деколонизированной) нации. В конце концов, результат такой классификации и разделения предстает как правильный, а потому эстетический. Повторение этой схемы порождает, по выражению Франца Фанона, «эстетические проявления уважения к основанному порядку»¹³, эстети-

9. См.: *Thompson E. P. The Making of the English Working Classes*. N.Y.: Pantheon Books, 1964. P. 73.

10. *Рансьер Ж. На краю политического* / Пер. с фр. Б. М. Скуратова. М.: Праксис, 2006. С. 14.

11. *Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. М.: Прогресс, 1977.

12. См. схожую критику «порядка вещей»: *Mitchell W. J. T. What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

13. *Фанон Ф. Весь мир голодных и рабов (отрывки из книги)* // Антология со-

ку благопристойности, долга, того, что считается правильным и потому доставляющим удовольствие, в конечном счете — даже прекрасным. В совокупности из классификации, разделения и эстетизации складывается то, что я обозначу как комплекс визуальности. Весь этот платонизм держится на сословии рабов — независимо от того, являются ли они формально крепостными или нет, — чья задача исчерпывается тем, чтобы выполнить необходимую работу¹⁴. Мы можем размышлять, какой именно труд требуется для выполнения этой работы, визуальный или какой-то другой, но нам, выскочкам из толпы, тут ничего не увидеть.

Право на взгляд претендует на независимость от этой власти, отказывается быть изолированным и спонтанно изобретает новые формы. Оно хочет отделить право от закона как первичного элемента создания системы, идет ли речь о судебном процессе или о теории взгляда Лакана. Мысль, что подобные разграничения утопичны, является непременным условием обоснования власти и должна быть отвергнута, пусть и с необходимой долей грамшианского пессимизма. Поэтому право на взгляд — это не право заявлять и отстаивать человеческие права. Оно отказывает власти в полномочии искусственно навязать свою интерпретацию чувственной реальности и сделать ее доминирующей сначала в качестве закона, а затем и в качестве эстетики. Говоря о таком отказе в полномочиях, Антонио Негри отмечает, что «опять же, именно Фуко закладывает основания такого рода критики или, скорее, разоблачения этого (присущего нашей цивилизации) доставшегося нам в наследство платонизма, который игнорирует право на реальность, на силу события»¹⁵. То есть право на взгляд говорит о праве на реальность. Именно на границе визуальности, где подобные правила разделения сталкиваются с принципами отказа от насилия — в смысле отказа от изоляции — в коллективной форме. Оказавшись перед лицом двойной необходимости понимания и противодействия реальности, которая существует, хотя не должна, и реальности, которая должна существовать, но пока пребывает в становлении, контрвизуальность породила разнообразные виды реализма, выстро-

временного анархизма и левого радикализма / Сост. А. В. Цветков. М.: Ультракультура, 2003. Т. 2. С. 15–78.

14. См.: *Rancière J. Le philosophe et ses pauvres*. P.: Fayard, 1983.

15. *Negri A. Time for Revolution* / M. Mandarini (trans.). N.Y.: Continuum, 2003. P. 142.

енные вокруг этих противоречий. Здесь мы можем прислушаться к совету Бертольда Брехта, касающегося работы с реальностью и реализмами: «Реальность — не только все то, что есть, но и все, что вот-вот произойдет. Это процесс. Он протекает противоречиво. Если мы не видим его противоречивой сущности, значит, мы не видим его вовсе»¹⁶. Такое созидание реальности как результата воспринимаемого противоречия отличается от реализма, как его принято определять в литературе и визуальных искусствах. Разумеется, реализм середины XIX века, с которым, как правило, связывается этот термин, составляет его часть, как и нео-реализм визуальной итальянской культуры послевоенного периода, однако реализм контрвизуальности необязательно миметичен. Возьмем известный пример: «Герника» Пабло Пикассо одновременно выражает реальность воздушной бомбардировки, которая была и остается центральной для современной визуальности, и протестует против нее с силой, достаточной для того, чтобы американские чиновники попросили закрыть копию картины в здании ООН, когда собирались отстаивать свою позицию по войне с Ираком в 2003 году. Реализм здесь — характерная для современности попытка примириться с тенденцией выходить за пределы понимания в постоянном революционном обновлении условий существования. Как задумчиво произнес Пьер Паоло Пазолини, размышляя об Антонио Грамши: «Возможно, нам следует, с полным смирением и введя смелый неологизм, попросту назвать реальность тем-из-чего-надо-извлечь-смысл»¹⁷. Если развивать эту мысль, право на взгляд касается не просто набора визуальных образов, но причин, по которым такие наборы могут отражать осмысленные интерпретации определенного события.

Я употребляю фразу «право на взгляд», а не какой-то эквивалент с использованием слов «свобода» или «привилегия», чтобы подчеркнуть, что постулируемая мной претензия на независимость основана на одном из ее первичных принципов — праве на существование. Именно на этом различии [права и привилегии. — *Прим. пер.*] настаивает У. Э. Б. Дюбуа, когда говорит, что рабы в Соединенных Штатах освободили себя самостоятельно, общими усилиями по-

16. Цит. по: Haug W.F. Philosophizing With Marx, Gramsci, and Brecht // *Boundary*. Fall 2007. № 234. P. 153.

17. Цит. по: Viano M. The Left According to the Ashes of Gramsci // *Social Text*. Winter 1987–1988. № 18. P. 59.

бедив рабство, а не были просто пассивно отпущены на свободу. Вспомним Розу Паркс, отказавшуюся перейти в заднее отделение автобуса¹⁸. Это несогласие с диспозицией визуальности, то есть «спор о том, что является видимым как элемент ситуации, о том, какие видимые элементы являются общими, о способности субъектов опознавать это общее и отстаивать его»¹⁹. Это перформативное утверждение права на взгляд, когда формально не существует ничего, что привело бы в действие контрвизуальность. Подобно визуальности, контрвизуальность сочетает в себе технические и исторические аспекты. Право, утверждаемое правом на взгляд, оспаривает прежде всего право видеть в другом человеке собственность, настаивая на независимости каждого человека, предшествующей любому закону. Независимость подразумевает проработку правовых претензий эпохи Просвещения в колониальном контексте, акцентирующую право на субъективность и проблематизирующую бедность²⁰. Открывая такого рода дискуссию, я имплицитно указываю на свое несогласие с тем, как Джорджо Агамбен игнорирует право как биополитическую уловку²¹. Не существует просто жизни вне области права. Майкл Хардт и Антонио Негри убедительно цитируют по этому поводу Спинозу: «Никто не может передать все свои права и, следовательно, всю свою власть другому так, чтобы перестать быть человеческим существом; никогда не будет и такой высшей власти, которая вольна делать все, что ей заблагорассудится»²². Подобным же образом высказалась Ариэлла Азулай о наследии революционного правового дискурса, который как раз «пытается выдвинуть требование, чтобы самую жизнь при-

18. Роза Паркс — американская правозащитница, ставшая особенно известной благодаря тому, что отказалась перейти в заднюю часть автобуса, предназначенную для чернокожих пассажиров, когда переднее отделение для белых пассажиров было заполнено (г. Монтгомери, 1955). Через год после этого Верховный суд США объявил расовую сегрегацию в общественном транспорте нарушением закона. — *Прим. ред.*

19. Rancière J. *Introducing Disagreement* / S. Corcoran (trans.) // Angelaki. December 2004. Vol. 9. P. 6.

20. См.: Casarino C., Negri A. *In Praise of the Common: A Conversation on Philosophy and Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008. P. 86–88.

21. См.: Agamben G. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* / D. Heller-Roazen (trans.). Stanford, CA: Stanford University Press, 1998. P. 126–135. Агамбен утверждает, что «жизнь» превращается в политический термин, когда в 1789 году формируется дискурс прав человека, и совершенно опускает вопрос рабства — ключевой в данном случае.

22. Цит. по: Hardt M., Negri A. *Commonwealth*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009. P. 75.

знавали наделенной ценностью»²³. Она видит, как эти требования осуществляются в феминизме начиная с Олимпии де Гуж и ее «Декларации прав женщины и гражданки» (1791). Если право на взгляд и расходится с законами смотрения, речь идет тем не менее об очень феминистском проекте. Как отмечают Рансьер и Азулай, утверждение де Гуж, что, если женщины имеют «право» подниматься на эшафот, они равноправны с мужчинами во всем, также показывает, что «жизнь сама по себе имеет политическое значение»²⁴. Точно такой же довод следовало бы привести и в отношении рабов, которые, не обладая никаким юридическим статусом, тем не менее подлежали законам, определяющим меру наказания. Коротко говоря, право, утверждаемое правом на взгляд, сознает патриархальное рабовладельческое происхождение авторитета — и отвергает его.

Слово «авторитет» происходит от латинского «*auctor*». В римском праве «*auctor*» был — в одном из значений — «основателем» семьи, буквально — патриархом. Он также (и всегда) являлся человеком, уполномоченным продавать, в числе прочего имущества, рабов, что повышало его авторитет²⁵. Авторитет можно охарактеризовать как власть над жизнью, биологическую власть, изначально появившуюся как власть над «рабами»²⁶, имущественную форму человеческой жизни. Однако история обходит молчанием вопрос, кто или что наделяет человека властью торговать человеческими существами. Согласно Титу Ливию, коренные жители территории, которая впоследствии стала Римом, считали себя подданными (то есть подчинялись власти, *auctoritas*) Евандра, сына Гермеса, «правившего более благодаря авторитету, не-

23. Azoulay A. *The Civil Contract of Photography* / R. Mazali, R. Danieli (trans.). N.Y.: Zone Books, 2008. P. 64. См. также: *Docherty Th. Aesthetic Democracy*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006.

24. *Rancière J. Hatred of Democracy* / S. Corcoran (trans.). N.Y.: Verso, 2006. P. 60.

25. См.: *Wagenvoort H. Roman Dynamism: Studies in Ancient Roman Thought, Language, and Custom*. Oxford: Blackwell, 1947. P. 17–23.

26. Этот подход отличается от разграничения между просто жизнью и социальной жизнью, которое проводит Агамбен в своей книге *Homo Sacer*. «Просто жизнь» понимается здесь как «сам факт существования», политизация которого «является главным событием современности». Это конструирование биополитического тела Агамбену рисуется ключом к независимой власти, особенно в режиме общества зрелищ, в котором соединяются черты современных демократий и тоталитарных обществ. Отсутствие упоминания о рабстве в этом анализе кажется странным и невосполнимым пробелом, как отметила Ева Плоновска Жиарек: *Plonowska Z. E. Bare Life on Strike: Notes on the Biopolitics of Race and Gender* // *South Atlantic Quarterly*. Winter 2008. № 107. P. 89–105, особенно P. 94–98.

жели благодаря силе (*imperium*)». Этот авторитет основывался на его способности — как сына вестника богов — толковать знаки. По выражению Рансьера, «*auctor* — специалист по посланиям»²⁷. Способность распознавать смысл как носителя, так и послания, порождает эпоху авторитета визуальности. Когда позже она обретает силу (*imperium*), авторитет перерастает в способность определять, кто должен подчиняться, а кто — править. Подобная мифологическая достоверность не выдержала резкой децентрализации европейской картины мира, оказавшейся следствием многочисленных потрясений 1492 года: открытия обеих Америк, высылки евреев и мусульман из Испании, формулировки гелиоцентрической системы Коперником. В начале Нового времени Монтень уже мог различать то, что назвал «мистическим обоснованием авторитета»²⁸: совершенно неясно, кто или что придает авторитету авторитетность. Как полагает Деррида, «поскольку происхождение авторитета, его истоки или основание, точка зрения закона по определению не могут быть подкреплены ничем, кроме себя самих, они сами по себе являются принуждением, не имеющим никакого основания»²⁹. Авторитет, который, как предполагается, должен опираться на законность, на самом деле — авторитет силы, насильственности закона, выраженной в данном случае в превращении человека в рабский товар. Этот сам себя утверждающий авторитет нуждался в обосновании, которое бы сделало его самоочевидным, — именно это я и называю визуальностью.

Комплексы визуальности

Классификация, разделения и эстетизация в совокупности составляют то, что я называю комплексом визуальности (Рис. 1). Прослеживая восходящую к колониализму генеалогию визуальности, я выделил три первичных комплекса визуальности и контрвизуальности: плантационный комплекс, поддерживавший трансатлантическую работоторговлю; то, что отдельные апологеты Британской империи вос-

27. Рансьер Ж. На краю политического. С. 27.

28. См. объемное эссе Деррида «Сила закона: „мистическое обоснование авторитета“»: *Derrida J. Force of Law: The «Mystical Foundation of Authority» / M. Quaintance (trans.) // Cardozo Law Review. July–August 1990. № 11. P. 920–1047.*

29. *Ibid.* P. 943.

Рис. 1. Комплексы визуальности

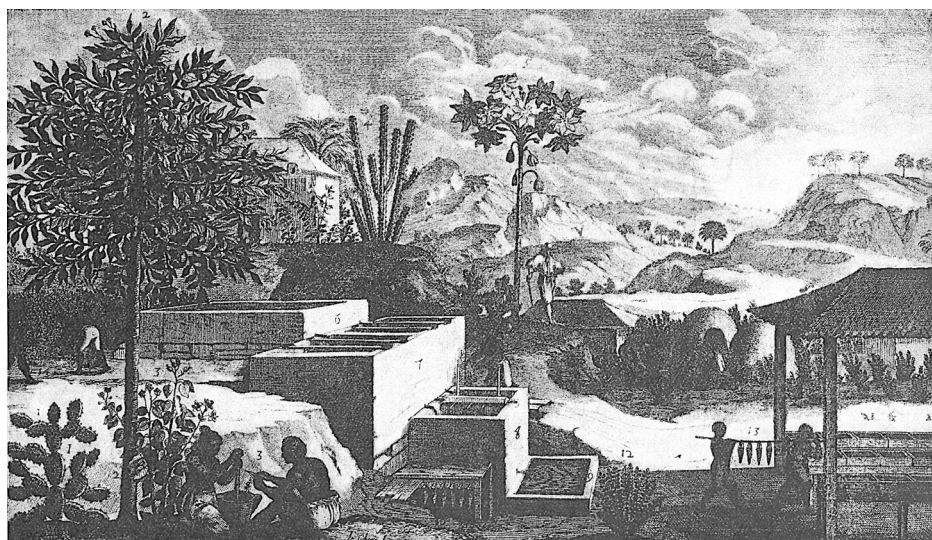
Название	Символическая фигура	Период
Плантационный комплекс	Надсмотрщик	1660–1865
Имперский комплекс	Миссионер	1857–1947
Военный комплекс	Борец с повстанческим движением	1945 — настоящее время

К этой схеме следует сделать две оговорки: каждый комплекс «усиливается» под давлением противодействия, а даты здесь указывают лишь на длительный период преобладания того или иного комплекса.

принимали как имперский комплекс; и то, что президент Дуайт Эйзенхауэр обозначил как военно-промышленный комплекс, во многих отношениях сохраняющийся и сейчас. «Комплекс» здесь означает формирование ряда социальных организаций и процессов, образующий данную констелляцию, а также состояние психической системы индивида, как, например, эдипов комплекс, хотя здесь у меня недостаточно места, чтобы развить эту линию мысли. В результате создающейся таким образом смычки ментальности и структуры происходит визуализированное расположение тел и тренировки сознаний, организованных, чтобы поддерживать физическое разделение между управляющими и управляемыми и рациональное согласие с таким распорядком. Возникающий в итоге комплекс обладает масштабом и устойчивостью, формируя особый мир, который может быть как объектом визуализации, так и средой обитания.

Различие между комплексом визуальности и особой моделью чувственного освоения можно проследить на примере различия между рабством в древности и в Новое время. Геродот рассказывает, что древние скифы ослепляли своих рабов. Будучи кочевниками-наездниками, скифы таким образом хотели предотвратить их бегство³⁰. Нельзя также не отметить, что рабство предстает как лишение права на взгляд. Ослепленный человек превращается в раба и утрачивает возможность снова стать свободным. Эта архетипи-

30. См.: Taylor T. Believing the Ancients: Quantitative and Qualitative Dimensions of Slavery and the Slave Trade in Later Prehistoric Eurasia//World Archaeology. June 2001. Vol. 33. #1. P. 27–43.



1. Figure d'un Nègre ou Esclave. 2. Cempa. 3. Rocou, et les Nègres qui le pillent. 4. Forge d'Indigo. 5. Bois de Trompette. 6. Bassin. 7. La Ferrière ou le Châssis ou le Sigeau d'Indigo. 8. La Boite. 9. le Repaire. 10. Plante d'Indigo. 11. Nègres portant l'Indigo aux caisses pour le sécher. 12. Nègres coupant et portant l'Indigo.

Рис. 2. Жан-Батист дю Тертр, «Плантация индиго», из «Общей истории Антиль» (1667).

Единственный надсмотрщик в центре контролирует 14-ступенчатое распределение труда. Его лиана (или розга), инструмент и символ телесного наказания, лежит в стороне — он работает глазами.

ческая слепота рабства была преобразована в формальную практику визуализированного надзора в плантационном комплексе³¹. Плантационный комплекс сформировался в результате ряда мер классификации в середине XVII века — от принятия Рабского кодекса Барбадоса в 1661 году до указа британского адмиралтейства в 1670 году составить карту всех плантаций и формирования дискурса естественной истории, которое Фуко с необычайной точностью приурочил к изданию «Естественной истории четвероногих» Джона Джонстона в 1657 году³². Рабом являлся человек, классифицированный соответствующим образом законом и естественной историей и прикрепленный к плантации, где он находился под наблюдением надзирателя.

Трансатлантические работорговцы не ослепляли рабов физически, понимая, что их труд требовал зрительных спо-

31. См.: Curtin Ph.D. The Rise and Fall of the Plantation Complex: Essays in Atlantic History. N.Y.: Cambridge University Press, 1998. P. 82–83.

32. См.: Foucault M. The Order of Things. P. 128–129.

собностей, так что совершивших побег находили в пределах полушария. Однако занимавшиеся рабами органы власти теперь контролировали их воображение. Например, на Ямайке, которая была британской колонией, рабам запрещалось даже «представлять себе смерть белого человека»³³. В отличие от метрополии, где воображать смерть короля стало считаться тяжким преступлением для подданных лишь во время революционных волнений 1790-х годов³⁴. Разница между этими законами показывает, что любой белый человек на колониальной плантации приравнивался к монарху «правлящего» государства. Кроме того, плантация постоянно находилась в опасности мятежа, в то время как в метрополии такие настроения возникали как часть более обширного кризиса.

Хотя авторитет претендует на то, что остался неизменным перед лицом современности, навсегда закрепив за собой право на единственно верную трактовку, на самом деле вызванное им сопротивление радикально изменило его. Это противоречие преобразовало и комплексы визуальности. То, что Фуко называет «интенсивностью», сделало визуальность и контрвизуальность «более экономичной и более эффективной»³⁵. Под давлением интенсификации все формы визуальности становятся более специфичными и техничными, и внутри каждого комплекса остается как стандартная, так и более интенсивная форма. Это парадокс, отмеченный Карлайлом: история и визуализация стали неотделимы друг от друга как современная действительность, но при этом не могут полностью описать друг друга³⁶. Именно зазор между намерением и осуществлением позволяет возникнуть контрвизуальности, представляющей собой нечто большее, чем просто противоположность, возникшую

33. Acts of Assembly, Passed in the Island of Jamaica; From 1681, to 1737, Inclusive. L., 1738. P. 77; цит. по: Wilson K. The Performance of Freedom: Maroons and the Colonial Order in Eighteenth-Century Jamaica and the Atlantic Sound//William and Mary Quarterly. 2009. № 66. 3d ser. P. 52.

34. См.: Barrell J. Imagining the King's Death: Figurative Treason, Fantasies of Regicide, 1793-1796. N.Y.: Oxford University Press, 2000.

35. Foucault M. Discipline and Punish: The Birth of the Prison/A. Sheridan (trans.). N.Y.: Pantheon Books, 1977. P. 207; цит. по: Nealon J. T. Foucault Beyond Foucault: Power and Its Intensifications Since 1984. Stanford, CA: Stanford University Press, 2008. P. 32; более подробно об этом понятии см. на P. 32-53 (Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999. С. 116).

36. Раймонд Уильямс утверждал, что викторианские авторы, такие как Карлайл, правильно ставили вопросы, но находили неверные ответы, см.: Williams R. Culture and Society, 1780-1950. N.Y.: Chatto and Windus, 1958. P. 75-77.

в качестве необходимой платы за становление визуальности. Если продолжить тему рабства и зрения, после революции на Гаити, а также драматических событий отмены рабства и Реконструкции «беспечное глазение», просто взгляд в сторону белого человека, особенно белой женщины или лица с высоким социальным статусом, был под запретом для тех, кого «Законы Джима Кроу» определяли как «цветных». Такой взгляд сам по себе расценивался как свидетельствующий о жестоких намерениях или сексуальном желании, что способствовало усилению визуального контроля. Уже в 1951 году в Северной Калифорнии фермер по имени Мэтт Ингрэм был обвинен в оскорблении белой женщины, которой не понравилось, как он смотрел на нее, находясь на расстоянии шестидесяти пяти футов³⁷. Этот надзор над взглядами сохранился в Абу-Грейбе во время войны в Ираке (2003–2004), где задержанные слышали яростный окрик: «Нечего на меня пялиться!»³⁸

Если наследие плантационного комплекса — локальный надзор за людьми, осуществляемый отдельным представителем власти, видимым или нет, имперская визуальность представляла собой централизованную модель контроля над населением, живущим в отдаленных регионах. Имперский комплекс визуальности устанавливал связь между централизованной властью и цивилизационной иерархией, в которой «культурное» господствовало над «примитивным». Эта всеобъемлющая классификация являлась и иерархией сознания, и средством производства. После «Происхождения видов» (1859) Чарльза Дарвина культура стала основным способом представления отношений колониальных центров и периферий так, как их видели колонизаторы. В 1869 году Мэтью Арнольд выделил в британской современности две тенденции — к культуре и анархии, что побудило его отдать безусловное предпочтение силам закона, «поскольку без порядка не может быть общества, а без общества невозможно человеческое совершенство». Культура — это совершенство, а потому и эстетика, которую требуется принудительно отделить от ее анархической противоположности. Памятуя о политических расправах в Лондоне

37. См.: *Berry M. F. «Reckless Eyeballing»: The Matt Ingram Case and the Denial of African American Sexual Freedom* // *Journal of African American History*. 2008. Vol. 93. № 2. P. 223–234.

38. *The Torture Papers: The Road to Abu Ghraib* / K. J. Greenberg, J. L. Dratel (eds). N.Y.: Cambridge University Press, 2005. P. 1214.

в 1866 году, Арнольд предлагал «сечь всех рядовых участников» — толпу, — даже если причина протеста была заслуживающей одобрения, как например «отмена работорговли»³⁹. Само по себе упразднение рабства в 1869 году не умалило стремления к поддержанию власти. Разграничение между культурой и анархией стало разделительным принципом, авторитет которого было таков, что он воспринимался как право само по себе и в себе. Внутренние политические разногласия между силами культуры и анархии были затем перенесены на несходства между разными слоями цивилизации, выделяемыми этнографами. Поэтому, когда Эдвард Тайлор определил культуру как «условие знаний, религии, искусства, обычаев и т. п.» в первобытных обществах, он ясно давал понять, что европейская цивилизация (как он ее видел) стоит выше всех подобных культур⁴⁰. Этот драматический переход к представлению о народах с точки зрения пространственной иерархии культур произошел быстро, точно так же, как двумя столетиями раньше сформировалась классификация, присущая плантационному комплексу. За тезисом Арнольда вскоре последовали «Происхождение человека» Дарвина и «Первобытная культура» Тайлора — оба автора классифицировали человечество по типам. Тайлор показал дарвиновские этапы эволюции человека как сосуществующие в реальном времени, причем «примитивные» отделены от «цивилизованных» лишь расстояниями. Если герой Карлайла был мистической фигурой, «цивилизация» теперь получила власть над визуальным, в то время как «примитивность» оказалась заключена в сердце тьмы, вызванной намеренным забвением вековых взаимоотношений. Таким образом, визуальность стала одновременно трехмерной и сложно распределенной в пространстве. Поскольку западная цивилизация стремилась — в данной интерпретации — к «совершенству», она воспринималась как эстетичная, а порождаемые ею разделения — как безусловно верные, хотя и очевидные лишь «немногим критически мыслящим умам», по выражению Тайлора⁴¹. Эти немногие, однако, оказывались в положении руководящих централизованной империей в практическом отношении (как не могли руководить мистические герои Карлайла) и создающих

39. Arnold M. Culture and Anarchy / R. H. Super (ed.). Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1965 (1869). P. 223, 526.

40. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989. Гл. I.

41. Там же.

то, что Фанон позже назвал «арсеналом комплексов» в колониях⁴².

Если визуальность опиралась на совокупность классифицирования, разделения и эстетизации, то у контрвизуальности с ее правом на взгляд были собственные стратегии, которые я здесь прокомментирую с использованием радикальной генеалогии Жака Рансьера, чья работа является ключевой для моего проекта, — при этом подчеркивая, что эти стратегии восходят к исторической практике. Классификации противостояло образование, понятое как эмансипация, то есть «действие интеллекта, подчиняющегося только самому себе, даже если воля подчиняется воле другого»⁴³. Представители рабочего и низших классов долгое время воспринимали образование как средство к освобождению — начиная с попыток обращенных в рабство освоить грамоту и заканчивая проводимыми в XIX веке кампаниями в пользу всеобщего образования, вылившимися (в Соединенных Штатах) в судебный процесс «Браун против совета по образованию» (1954). Образование было практическим способом продвинуться дальше по сравнению с предназначенной тебе работой. Разделению противостояла демократия, то есть не просто избрание представителей, но определение места для (цитируя широко известную фразу Рансьера) «части, лишенной участия» в управлении. Платон выделял шесть категорий людей, уполномоченных управлять; остальные, подавляющее большинство, — те, кто не участвует, кто не в счет⁴⁴. Здесь право видеть тесно переплетается с правом быть увиденным. Сочетание образования и демократии дало возможность тем, кто считался пригодным только для работы, вновь заявить о своем месте и полномочиях. Эстетика власти перекликалась с эстетикой тела не просто как формы, но также как локуса эмоций и потребностей. Такая эстетика не является лишь схемой классификации прекрасного, но «эстетикой», составляющей ядро политики <...> системой априорных форм, предопределяющих то, что предстает чувственному

42. Fanon F. *Black Skin, White Masks* / C. L. Markmann (trans.). N.Y.: Grove Press, 1967. P. 30.

43. Rancière J. *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation* / K. Ross (trans.). Stanford, CA: Stanford University Press, 1991. P. 13. Мне бы хотелось поблагодарить Кристин Росс за ее необычайно дальновидные замечания относительно работы Рансьера, как попавшие в печать, так и высказанные лично.

44. См.: Rancière J. *Hatred of Democracy*.

опыту»⁴⁵. Центральными для этих форм являются средства к существованию и то, что я называю «пищевой политикой» (*politics of eating*), заимствуя фразу, употребляемую в Африке и в среде африканской диаспоры⁴⁶. Эта политика, возможно, наиболее известна под лозунгом «Сорок акров и мул», который использовался, чтобы выразить суть требований, выдвигаемых в период Реконструкции освобожденными от рабства, — требований независимости в экономическом плане и в плане обеспечения продуктами питания. Сегодня это можно было бы назвать устойчивым развитием. Вы можете сказать, что эти примеры контрвизуальности не являются визуальными. Но я и не характеризовал их таким образом. Я утверждаю, что они были визуализированы как цели, стратегии и воображаемые формы своеобразия и коллективности. Если они не кажутся реалистичными — такова мера успеха визуальности, превратившей «видение» и «превосходство» в синонимы. Реальное, реалистичное и реализм(ы) в таком расширенном понимании поставлены на карту в конфликте между визуальностью и контрвизуальностью. «Реализм» контрвизуальности является средством, с помощью которого она пытается осмыслить нереальность, созданную авторитетом визуальности, и в то же время предложить реальную альтернативу. Речь никоим образом не идет о простом или подражательном отображении живого опыта — это отображение существующих реальностей и оспаривание их с позиций иного реализма.

Некрополитические режимы разделения

Создание зрительного образа [визуализация]
военачальником служит основой проведения...
операции⁴⁷.

Учитывая, что визуализация была техникой ведения войны, усвоенной, чтобы обосновать авторитет как моделирующий историю, можно было ожидать, что конец холодной войны

45. Rancière R. The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible / G. Rockhill (trans.). N.Y.: Continuum, 2004. P. 13.

46. См.: Bayart J.-F. The State in Africa: The Politics of the Belly. L.: Longman, 1993.

47. The US Army Marine Corps Counterinsurgency Field Manual. Chicago: University of Chicago Press, 2007. P. 292.

в 1989 году положит начало эпохе поствизуальности. Однако мировая революция в военном деле, которая, как принято считать, пришлось примерно на то же время, преобразовала визуальность и расширила ее возможности за счет применения цифровых технологий для достижения тех же тактических целей, что и в XIX веке, создавая то, что Дерек Грегори назвал «визуальной экономией... американского военного моделирования»⁴⁸. В 2006 году это визуальное моделирование переросло в политику карательных акций, основанную на визуализации полевым командиром места военных действий. Уникальный в своем роде «Боевой устав контрпартизанской войны для Корпуса морской пехоты США» сочетал в себе характерные для периода имперского владычества тактики «малых войн» XIX века, присущую холодной войне риторику угрозы и свободное обращение с цифровыми технологиями как информационным оружием⁴⁹. Эта политика не кажется чем-то радикально новым, если подумать о бывших колониях, где военно-промышленный комплекс уже был направлен на подавление восстаний в Алжире, Индокитае, Латинской Америке, а теперь и на Ближнем Востоке. Однако тот, кто сегодня руководит подавлением восстаний, рассматривает всю планету как потенциальное поле карательных операций. Возникшая в итоге мировая контрпартизанская война является отличным примером одного из постколониальных способов блокировать противника⁵⁰. В настоящее время функционирует каждый из модусов визуальности: от наследия плантационного комплекса в США (пробужденного к жизни вступлением Обамы на пост президента) до имперской мечты, развивающейся в мировом масштабе с помощью военно-промышленного комплекса. Мировая контрпартизанская война может одновременно принимать вид малой имперской войны, утверждающей власть борьбы с повстанцами и технологических мер сдерживания. Эти последние, приобретающие, по-видимому, все большее влияние, дают основание говорить об итоговой интенсификации визуальности и ее переходе в цифровую, некрополитическую форму.

48. Gregory D. *American Military Imaginaries and Iraqi Cities: The Visual Economies of Globalizing War* // *Globalization, Violence, and the Visual Culture of Cities* / Ch. Lindner (ed.). L.; N.Y.: Routledge, 2010. P. 68.

49. См.: Mirzoeff N. *War Is Culture: Global Counterinsurgency, Visuality, and the Petraeus Doctrine* // *PMLA*. October 2009. № 124. P. 1737–1746.

50. См.: Mbembé A. *On the Postcolony* / A. M. Berrett et al. (trans.). Berkeley: University of California Press, 2001. P. 14.

С учетом такого слияния следует подчеркнуть, что классификация конфликта составляла, согласно Карлу фон Клаузевицу, первичную задачу командира и, таким образом, первую ступень визуальности:

Первый, самый великий, самый решительный акт суждения, который выпадает на долю государственного деятеля и полководца, заключается в том, что он должен правильно опознать <...> предпринимаемую войну; он не должен принимать ее за нечто такое, чем она при данных обстоятельствах не может быть, и не должен стремиться противостоить ей естественно ее изменить⁵¹.

С точки зрения генерала Дэвида Петреуса, решающий сдвиг в Ираке и на других территориях произошел, когда в 2005 году конфликт был определен не как война, а как борьба с повстанцами. Эти «асимметричные военные действия» были представлены как дарвиновская борьба за выживание или, если цитировать полковника Дэниэла С. Ропера, главы Центра контрпартизанских действий Корпуса морской пехоты США, за то, чтобы «сохранить и упрочить модель жизни, присущую свободным и открытым обществам, в которых главенствует закон, победить террористический экстремизм и создать во всем мире среду, враждебную к экстремизму»⁵². Утверждение Фуко, что политика — это продолжение войны другими средствами, само стало политикой. Это повлекло за собой установку на контроль населения в качестве военной стратегии⁵³. Карательные операции военизировали государственное устройство: возникла военная стратегия «которая фокусировалась на населении, вместо того чтобы быть нацеленной если не исключительно, то по преимуществу на повстанцев»⁵⁴. Стратегия «расчищать — удерживать — строить», военная мантра сегодняшних карательных операций, означает, что сначала местность должна быть очищена от повстанцев с помощью смертоносных

51. Клаузевиц К. О войне. М.: Госвоениздат, 1934. С. 17.

52. Roper D. S. Global Counterinsurgency: Strategic Clarity for the Long War // *Parameters*. Autumn 2008. № 38. P. 101.

53. См.: Фуко М. Нужно защищать общество. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 учебном году / Пер. с фр. Е. А. Самарской. СПб.: Наука, 2005.

54. Sewall S. Introduction to the University of Chicago Press Edition // *The US Army Marine Corps Counterinsurgency Field Manual*. Chicago: University of Chicago Press, 2007. P. xxiv.

орудий, затем укреплена физическими средствами, такими как стены, и, наконец, в этой замкнутой области должна быть выстроена неолиберальная система управления. Таким образом, в ходе борьбы с повстанцами классификация и разделение осуществляются силовыми методами, чтобы установить имперскую государственность, которая оправдывает сама себя, потому что ее считают правильной и, следовательно, эстетичной.

Это идеализированное видение абсолютно не соответствует происходящему. Согласно данным ЦРУ, Афганистан занимает второе место в мире по детской смертности и 219-е (из 224-х) — по средней продолжительности жизни. В 2009 году безработные составляли 40% местного населения, а на душу населения приходилось лишь 800 долларов дохода⁵⁵. Это некрополитика, а не биополитика. Мбембе определил *некрополитику* — вопрос о том, кто будет жить, а кто умрет, — как «*поставленную на поток инструментализацию человеческого существования и материальное разрушение человеческих тел и популяций*»⁵⁶. Мбембе возводит происхождение этого высшего права на убийство к периоду рабства и колониального империализма, когда монарх мог действовать безнаказанно. Если в первую очередь стоит цель сохранить население, а не распределить и ограничить смерть, такие условия, как в Афганистане, справедливо считаются недопустимыми. Но цель этой борьбы с повстанцами заключается не в том, чтобы установить стабильность, а в том, чтобы сделать естественным «неравенство проявляемых в войне сил», не с точки зрения политики, а с точки зрения культуры, сетки значений в определенном месте и в определенное время⁵⁷. Цель карательных операций — сформировать по всему миру ряд слабых или неустойчивых государств, требующих постоянных карательных операций. На самом деле лозунгом стратегов мировой контрпартизанской войны является необходимость вовлеченности в «мировой джихад», заимствующий у современного «мирового ислама <...> ряд бесформенных, не имеющих руководителя группировок, которых побуждает к действию нервная система, функционирующая на ос-

55. Центральное разведывательное управление: Afghanistan. South Asia//The World Factbook. CIA (Central Intelligence Agency). URL: <http://cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/af.html>.

56. Mbembé A. Necropolitics / L. Meintjes (trans.)// Public Culture. Winter 2003. № 15. P. 14.

57. Фуко М. Нужно защищать общество.

ИНФОРМАЦИОННЫЕ
ОПЕРАЦИИ
ПОЛНОГО СПЕКТРА

- Боевые операции
- Обучение и служба сил безопасности
- Обязательные войска
- Укрепление правительства
- Экономический плюрализм

ЗАКОННОСТЬ

КОНЕЧНАЯ

СТАДИЯ:

безопасная и стабильная среда для жителей Ирака, поддерживаемая местной полицией и службой безопасности под руководством законного национального правительства, свободно избираемого и принимающего экономический плюрализм

Рис. 3. Генерал-лейтенант Питер Кьярелли, «Законность»

Источник: *Chiarelli P., Michaelis P. Winning the Peace: The Requirement for Full Spectrum Operations // Military Review. July–August 2005. P. 4–17.*

нове коммуникационных технологий»⁵⁸. Таким образом, имперское наследие начинает преобладать над новейшей риторикой борьбы с повстанцами в контексте передовых цифровых и коммуникационных технологий.

Парадоксальным (если воспользоваться одним из любимых эпитетов теоретиков мировой контрпартизанской войны) результатом становится совмещение методов гетто с беспилотным, дистанционным воздушным контролем и атаками. Визуальные операции классификации, разделения и эстетизации слились в одну. Визуализируя эту тактику в 2005 году, генерал Питер Кьярелли увидел в ней сочетание операций мировой контрпартизанской войны, обеспечивающих законность (Рис. 3). Из пяти компонентов этой законности лишь два относятся к традиционным военным практикам, но все они входят в категорию «информационных операций». Информация обеспечивает законность; восприятие становится реальностью. Таким образом, стены и другие барьеры, впервые примененные в Израиле/Палестине, навязывают классификацию, которая по определению законна, а значит, правильна. В Багдаде, например, районы были поделены между шиитами и суннитами, и та-

58. Mackinlay J., Al-Baddawy A. *Rethinking Counterinsurgency*. Santa Monica, CA: RAND, 2007. P. 41.

кое распределение было обозначено стенами. Описывая контекст Израиля/Палестины, Хилла Дайан утверждает, что

режимы разделения <...> формируют беспрецедентные механизмы сдерживания, подразумевающие насильственное разделение и массовую изоляцию людей, оказавшихся в ловушке чрезмерно напряженной политической обстановки⁵⁹.

Пусть они и не являются беспрецедентными, если проследить их историю от средневекового гетто до Берлинской стены, визуально-информационная война создает некрополитические режимы разделенности, контролируемые с воздуха, а не с земли. Эти режимы распространяются на весь мир, как и охватывающая весь мир борьба с повстанцами, о чем свидетельствует масштабное строительство заграждений на границе США с Мексикой, на границе Марокко с городами Мелилья и Сеута, а также в других местах, не говоря о множестве государств, в которых действует внутреннее разделение. Можно назвать эту ситуацию постпаноптическим воображением, потому что здесь речь идет о намерении не реформировать, а лишь контролировать, отделяя «основное население» от «повстанцев», словно бы вводя карантин для первого, чтобы последние его не заразили⁶⁰. Не подразумевается и насилие для поддержания производства, как на плантации.

Некрополитика незрима для повстанцев и действует по принципу «либо вы с нами, либо с террористами». Хотя в вооруженных силах США сохраняется риторика построения нации, на практике ведение борьбы с повстанцами недавно переросло в стремление разобраться с этим бедствием, убив тех, кто причисляется к повстанцам, с помощью беспилотных летательных аппаратов (БПЛА). Контроль над этими машинами обычно осуществляется из Соединенных Штатов, тогда как сами БПЛА могут летать над Афганистаном, Пакистаном или Ираком (Рис. 4). Здесь визуализация не подразумевает осознания культурной или государственной обстановки, а просто служит убийству определенных

59. Dayan H. Regimes of Separation: Israel/Palestine and the Shadow of Apartheid // The Power of Inclusive Exclusion: Anatomy of Israeli Rule in the Occupied Palestinian Territories / A. Ophir et al. (eds). N.Y.: Zone Books, 2009. P. 285.

60. См.: Deleuze G. Postscript on the Societies of Control // October. 1992. № 59. P. 3–7. В этом кратком эссе Делёз не затрагивает средства визуального контроля.



Рис. 4. Управление беспилотными летательными аппаратами

Фото: мастер-сержант Стив Хортон, Военно-воздушные силы США.

людей. Такое ведение войны можно сравнить с видеоигрой. Вступая в противоречие с имперской теорией собственного боевого устава, контрпартизанская война изучается и осваивается как игра с эффектом вовлеченности и большим количеством игроков. Солдат обучают с использованием видеоигр и виртуальной 3D-среды, например в Институте творческих технологий при Университете Южной Калифорнии, где, чтобы сделать моделирование более современным, придумали игровую разработку военной топографии⁶¹. В армии привыкли говорить, что бой похож на игру, и игры используются как профилактика посттравматического шока. В БПЛА и видеоиграх управление осуществляется одинаковым джойстиком. Как и в большинстве современных игр, в игровой среде, созданной контрпартизанской войной, искусство состоит в том, чтобы перейти на следующий уровень, а не завершить все действия текущего этапа игры. Ведь цель борьбы с повстанческими армиями — не создание ста-

61. См. сайт Института творческих технологий при Университете Южной Калифорнии: University of Southern California Institute for Creative Technologies—Military Terrain for Games Pipeline. URL: http://ict.usc.edu/projects/military_terrain_for_games_pipeline/.

бильности, а поддержание «неравенства проявляемых в войне сил» и, таким образом, сохранение самой борьбы.

В настоящее время военный дискурс, как официальный, так и неофициальный, строится вокруг того, каким образом подобная визуализация превращается в своего рода самоценную миссию. Сегодняшние младшие офицеры много времени уделяют созданию презентаций в PowerPoint, отражающих их видение конфликта посредством цифровых технологий. Преимущество новых методов визуализации было отмечено в блоге сторонника борьбы с повстанцами (*Small Wars Journal*):

Графические возможности *PowerPoint* заменяют громоздкие карты военных маневров и листы кальки, которыми в армии пользовались десятки лет, — теперь такие документы легко составить и размножить одним кликом мыши⁶².

В то же время в «Журнале вооруженных сил» (*Armed Forces Journal*) был отмечен эффект чрезмерного упрощения, возникающий за счет создания списков в *PowerPoint*, в процессе которого часто не принимаются во внимание ключевые вопросы, в частности относительно того, кто будет выполнять задачи из этого списка⁶³. В ответ сторонники контрпартизанской войны расхваливали *PowerPoint*-презентацию, сделанную покойным капитаном Трэвисом Патрикеном в 2006 году во время кампании в провинции Анбар в Ираке. В тот период она получила широкую известность, фигурируя в том числе в национальных медиа, таких как *ABC News*, в качестве примера высокоэффективного с практической точки зрения визуального материала (Рис. 5). Хотя Патрикен говорил по-арабски, его тактику характеризовала более чем заметная схематичность. Восстание здесь сводится к исламскому фильму-ужастику с массовыми убийствами, единственный мотив которого — создать хаос и заполучить власть. Использование традиционной ритуальной мусульманской фразы, такой как «Аллаху акбар», в качестве отличительного признака повстанцев, показывает, что Патрикен слабо представлял себе ситуацию в Ираке. Однако он вы-

62. Starbuck. The TX Hammes PowerPoint Challenge (Essay Contest) // *Small Wars Journal*. 24.07.2009. URL: <http://smallwarsjournal.com/blog/2009/07/draft-draft-draftpowerpoint-1/>.

63. Hammes T. X. Dumb-Dumb Bullets // *Armed Forces Journal*. July 2009. URL: <http://afji.com/2009/07/4061641>.

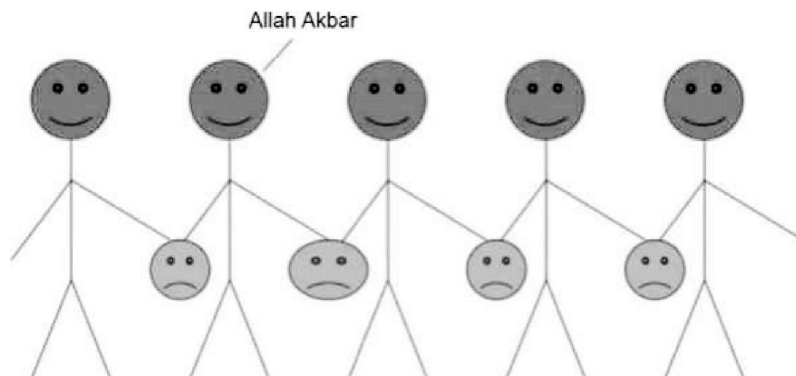


Рис. 5. Презентация капитана Трэвиса Патрикена, выполненная в *PowerPoint* (2005).

Подпись под рисунком: «Это группа повстанцев. Они любят хаос и власть. Они добиваются их рубя головы и запугивая хороших иракцев».

Источник: Starbuck. The TX Hammes PowerPoint Challenge (Essay Contest) // Small Wars Journal. 24.07.2009. URL: smallwarsjournal.com/blog/2009/07/draft-draft-draftpowerpoint-1/.

ражал большую самоуверенность относительно движения по борьбе с повстанцами, которое тогда было на пике своего расцвета. Против такого врага применение любой тактики казалось оправданным.

Противоположная проблема была отражена в графике, выполненном для генерала Стэнли Маккрystalа (в настоящее время в отставке) летом 2009 года и демонстрировавшем связи между повстанческим движением и борьбой с ним в Афганистане, где он в то время руководил Международными силами содействия безопасности. Несколько месяцев спустя журналистка *New York Times* Элизабет Бумиллер опубликовала это изображение (Рис. 6). Представленный здесь анализ достаточно изощрен, хотя в качестве схемы целого общества его и нельзя назвать слишком сложным. Трудно, однако, сказать, что должен был предпринять, ознакомившись с ним, солдат на поле боя. Визуализация лишь выявляет сложность. Как сообщают, Маккрystal пошутил, что, как только кто-то сможет понять это изображение, война будет выиграна⁶⁴. Он не учел главного: будучи военачальником и тем, кто осуществляет визуализацию, он сам, пре-

64. Bumiller E. We Have Met the Enemy and He Is PowerPoint // *New York Times*. 26.04.2010. URL: <http://nytimes.com/2010/04/27/world/27powerpoint.html>.

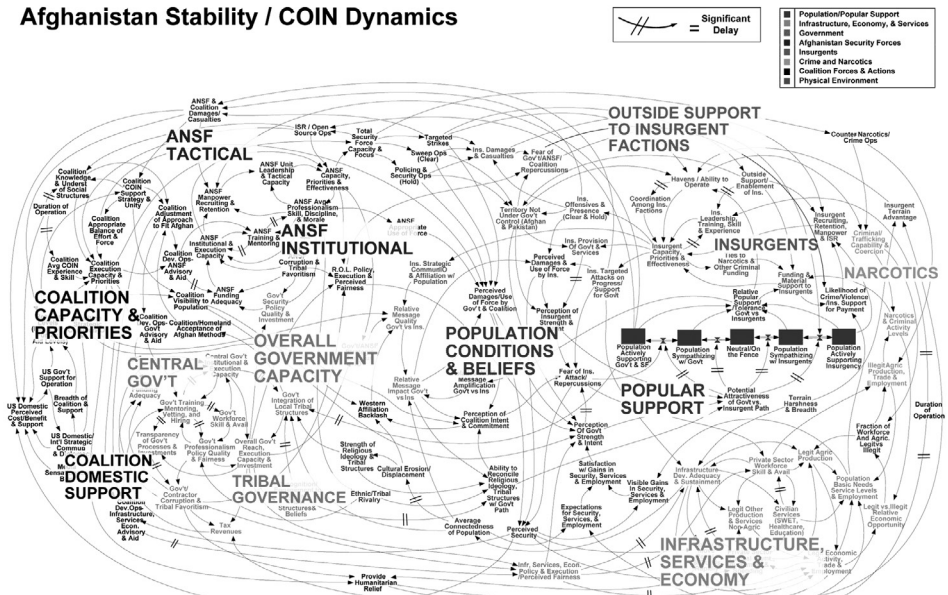


Рис. 6. Визуализация Афганистана

Источник: nytimes.com/2010/04/27/world/27powerpoint.html?scp1&sq!humiller%20mcchrystal%20powerpoint&st!cse.

жде всего, должен уметь интерпретировать и понять его. Эта утечка информации наводит на мысль, что визуально-информационная война теперь служит тому, чтобы наносить на карту хаос, отмечать места разделения и определять тех, кого следует убить.

Давняя попытка определить социальное с точки зрения военизированной визуальности представлена намеренно внутренне несогласованной, что заставляет предположить возможность становления формально несогласованной визуальности, продолжающей использовать язык визуальной перспективы, но не ее символические формы. Под формально несогласованной визуальностью я подразумеваю материальную визуализацию, которая не дает информации о присутствии визуализирующего человеческого субъекта. В отличие от анализа перспективы у Эрвина Паннофски, эта несогласованная визуальность больше не воспринимает зрителя и зримое как часть своей «символической формы»⁶⁵. Зритель может переключаться (*toggle*) между

65. Panofsky E. Perspective as Symbolic Form/Ch.S.Wood (trans.). N.Y.: Zone

наборами изображений, не созданными им самим, увеличивать или уменьшать (*zoom in/out*) любое изображение как цифровыми, так и оптическими средствами и сравнивать их с базами данных предшествующих изображений⁶⁶. Зритель может воспользоваться снимками, сделанными со спутников, инфракрасными изображениями и другими технологиями, создавая прежде невообразимые визуальные модели. В повседневной жизни повсеместное распространение автоматизированной замкнутой телевизионной сети свидетельствует об этом переходе к несогласованной визуализации с ее потоком фрагментарных изображений, для которых характерны задержка во времени и низкое разрешение и которые компьютер создает, по сути, лишь ради того, чтобы сделать видимым сам процесс наблюдения. В БПЛА находят отражение все эти тенденции к несогласованной визуальности. Видео, снятое с БПЛА, отличается низким разрешением и по определению показывает вид сверху⁶⁷. Хотя таким образом, конечно, создается ощущение трехмерности, подобные изображения не подразумевают присутствия наблюдателя и ничего не требуют от того, кто на них смотрит. При запуске военных ракет цель намечается с помощью лазера, а направление задается в соответствии с установленными спутниковой системой координатами, — так переосмысливается использование перспективы для артиллерийской наводки⁶⁸. Со времен войны в Персидском заливе в 1991 году так называемые высокоточные орудия, использующие спутниковые координаты, ударяли по целям, пренебрегая последствиями, что создало богатую почву для пропаганды. В качестве контрастного примера можно вспомнить Наполеона, для которого «географические художники» создавали карты поля сражения, масштабированные именно с учетом точки зрения военачальника и сопровождаемые числовыми данными⁶⁹. Перспектива здесь использовалась не в общем смысле объемно переданных расстояния и глубины, а как спе-

Books, 1991. См. интересный разбор: Iversen M. The Discourse of Perspective in the Twentieth Century: Panofsky, Damisch, Lacan // Oxford Art Journal. 2005. Vol. 28. № 2. P. 191–202.

66. Терминами *toggle* и *zoom* я обязан Таре Макферсон, принимавшей участие в конференции Анимационных архивов в Университете Брауна 4–5 декабря 2009 г., и я благодарю ее за разрешение их использовать.

67. См., например: Department of Defense. URL: <http://dodvclips.mil/>.

68. О БПЛА типа *Predator* см.: Predator RQ-1/MQ-1/MQ-9 Reaper UAV // Airforce Technology. URL: <https://airforce-technology.com/projects/predator-uav/>.

69. См.: Berthaut H. M. A. Les Ingénieurs géographes militaires, 1624–1831: Étude historique: 2 vols. P.: Service Géographique, 1902. Vol. 1. P. 145–159; Locke Siegfried S.

цифическая точка обзора, открывающегося с определенного места, что соответствует пониманию перспективы как линии силы, предложенному Леонардо да Винчи.

Словно бы подчеркивая фрагментарность таких точек зрения, новая система слежения для БПЛА, известная как «Взгляд Горгоны», может предоставлять двенадцать различных визуальных материалов с одной воздушной платформы, охватывающей площадь в четыре квадратных километра. Каждый кадр можно посмотреть по отдельности и одновременно с другими. Хотя речь идет о низкокачественных съемках, дающих всего два кадра в секунду вместо стандартных тридцати, они могут указать зрителю направление к определенной цели⁷⁰. Такая ирония может вызвать удивление, однако название этой системы («Взгляд Горгоны») должно внушать страх и создавать впечатление, что любые действия повстанцев оказываются на виду и грозят им потерей зрения. Мы возвращаемся к мифическим представлениям о власти и визуальности, согласно которым скифы ослепляли своих рабов. Система «Взгляд Горгоны» требует либо принять свободу, добровольно подчинившись ей, либо оказаться под угрозой стать ее рабом, что метафорически выражается в потере зрения. И в ходе операций после 11 сентября мы неоднократно видели представителей так называемых вражеских лагерей в шлемах и звукопоглощающих наушниках, совершенно ясно показывающих, что лишение чувственных способностей — обычное следствие такого захвата. Таким образом, система «Взгляд Горгоны» представляет собой ряд задач. Тем, за кем она следит, она ставит задачу найти нового «Персея», который смог ее разрушить, — шаг в сторону неминуемой смерти. С этой задачей большинство из нас не захочет иметь ничего общего, но есть и другая: признать право на взгляд даже за представителем «Талибана» или «Аль-Каиды», с которыми мы категорически не согласны. Не стоит и говорить, что, как и со всеми правами, ценность этих прав проявляется именно в такие напряженные моменты. Этот вопрос становится тем более острым, когда мы понимаем, что мировая модель контрпартизанской войны включает в себя народы на «своих» территориях, которые ее и финансируют.

Naked History: The Rhetoric of Military Painting in Postrevolutionary France // *Art Bulletin*. June 1993. Vol. 75. P. 235–258.

70. Hoffman M. New Reaper Sensors Offer Bigger Picture // *Air Force Times*. 19.02.2009. URL: http://airforcetimes.com/news/2009/02/airforce_WAAS_021609/.

Контрпартизанская война перерастает в один из рычагов мировой государственности. Это сближение становится очевидным, если посмотреть на события, последовавшие за ураганом «Катрина», как раз в то время, когда была сформулирована доктрина борьбы с повстанческими армиями. В (уже удаленной) статье журнала *Army Times* от 2 сентября 2005 года бригадный генерал Гэри Джонс, возглавляющий объединенную оперативно-тактическую группу Национальной гвардии Луизианы, заявил: «Это место будет выглядеть, как маленькое Сомали... Мы выступим и вернем город. Это будет боевая операция, нацеленная на возвращение контроля над городом». Журналист понял эти слова в том смысле, что Национальная гвардия будет бороться с «повстанцами в городе [Новом Орлеане]»⁷¹. Во впечатляющем документальном фильме Спайка Ли «Когда прорвало дамбы: реквием по Новому Орлеану» (2006) в нескольких эпизодах мы видим практические последствия такого разделения чувственного опыта. Мы видим исторический момент — как тогдашний губернатор Луизианы Кэтлин Бланко объявляет о вводе войск Национальной гвардии в город, добавляя, что они только что вернулись из Ирака и будут стрелять метко. Мы видим генерал-лейтенанта Расселла Оноре, прибывающего в Новый Орлеан 2 сентября 2005 года, — в фильме он приказывает солдатам «прекратить этот чертов огонь» и они подчиняются с явной неохотой. Мы осознаем, что последние четыре дня американские войска попросту испытывали оружие на собственных гражданах⁷². Такое ведение внутренней политики в режиме контрпартизанской войны получило дальнейшее распространение. Уже в 2005 году беспилотные летательные аппараты патрулировали границу США с Мексикой в ходе войны из-за наркотиков, а в 2011 году к ним добавилось еще три воздушных судна, что в общей сложности составило десять на всю страну⁷³. В 2008 году директор средней школы в Южном Бронксе описал свою стратегию по восстановлению школы как «борьбу против повстанцев с помощью учеб-

71. Цит. по: *Jardin X.* Al-Cajun? *Army Times* Calls NOLA Katrina Victims “the Insurgency”: URL: <http://boingboing.net/2005/09/03/alcajun-army-times-c.html>. (Ссылка на *Army Times* ведет на страницу, которая «в настоящее время недоступна». — *Н.М.*).

72. См.: *Brinkley D.* The Great Deluge: Hurricane Katrina, New Orleans, and the Mississippi Gulf Coast. N.Y.: Harper Collins, 2006. P. 525.

73. См.: *McCombs B.* Unmanned Craft Aid Border Effort// *Arizona Daily Star*. 23.11. 2010. URL: http://azstarnet.com/news/local/border/article_20da1f89-5af2-5ee0-b959-2d7d9496ab74.html.

ников», приравняв учеников-подростков к повстанцам⁷⁴. В 2010 году Южный центр правовой защиты бедных добавил в свой черный список для наблюдения несколько правых религиозных групп, проводивших кампании по борьбе с геями, например Американскую ассоциацию семьи, которая заявила, что «действительный, порочный, карательный гомосексуальный заговор... нацелен на окончательное расшатывание последних устоев иудео-христианской сексуальной морали на Западе»⁷⁵. В апреле 2010 года в Аризоне приняли закон, сразу же получивший печальную известность: он предписывал полиции преследовать тех, кто мог оказаться нелегальным мигрантом, и присваивал статус нарушителей закона вообще всем мигрантам без документов. Намерение состоит в том, чтобы усилить расово обусловленное разделение между гражданами и рабочими-мигрантами без документов, создав визуальную границу, которую можно проиллюстрировать случаями, когда «гражданин» смотрит на человека, заподозренного в том, что он мигрант. Возможно, как и многие другие примеры нового правового дискурса, эти детали окажутся несущественными. Возможно также, что некрополитические режимы разделения превращаются в новую норму.

Эти точки пересечения между классическими теориями управления населением и вялой, асимметричной войной в городской среде одновременно формируют интенсификацию визуальности в обществе надзора и сами являются ее следствием. Следствие заключается в том, что сама визуальность становится видимой, достигая порога интенсификации, после которого она уже не нуждается в зримых проявлениях своего авторитета и сама приобретает внутреннюю несогласованность. Так называемый визуальный поворот в гуманитарных науках, произошедший в 1989 году, представляет собой симптоматичную реакцию, во-первых, на новую визуальность революции в военном деле, которая последовала за завершением холодной войны, а во-вторых, на теперешнюю интенсификацию этой визуальности. Вернемся к фразе-аксиоме: «Проходите! Здесь не на что смотреть». В условиях контрпартизанской войны все знают, что

74. Gootman E. In Bronx School, Culture Shock, Then Revival // New York Times. 8.02.2008. P. A14.

75. Potok M. Gays Remain the Minority Most Targeted by Hate Crimes // AlterNet. 31.12.2010. URL: http://alternet.org/rights/149378/gays_remain_minority_most_targeted_by_hate_crimes?page!1.

это не так. В Ираке и Афганистане повстанцы и террористы-смертники, организовывая свои атаки, часто одевались в военную и полицейскую форму. Само по себе передвижение стало опасным, когда в качестве тактики избираются взрывные устройства на обочинах и подрывы смертников на рыночных площадях. Главный парадокс борьбы с повстанцами в том, что мера ее успешности — ее непрерывное продолжение. Однако умножение таких парадоксов ведет к умножению неопределенности, а значит, необходимости продолжать контрпартизанскую войну. Несогласованность — отнюдь не случайность, а политика. Это давний аргумент тех, кто борется с повстанцами. В 1977 году Моше Даян, министр иностранных дел Израиля, заявил, что следует переформулировать проблему, касающуюся палестинских территорий: «Вопрос заключался не в решении, а в том, как можно продолжать жить без решения»⁷⁶.

Если контрпартизанская война использует новую визуальность в качестве стратегии, можно ли создать контрвизуальность, противостоящую контрпартизанской войне? Те, кто против некрополитических режимов разделения, формируемых в ходе борьбы с повстанцами, никоим образом не могут отождествлять себя с какими-либо «повстанческими движениями», ведущими собственную некрополитику разделения в уменьшенном масштабе. Эта проблема парадоксальной интенсификации авторитарной визуальности требует нового массового движения, отказывающегося ей следовать. Пора перестать ждать следующего военного информационного вторжения. Если борьба с повстанцами является усиленной формой военно-промышленного комплекса, то, опять же, первостепенная задача нового движения — переформулировать, переоткрыть и переосмыслить практики и пространства повседневной жизни в контексте постоянной контрпартизанской войны. Ведь именно в условиях развертывания холодной войны Симона де Бовуар, Мишель де Серто, Стюарт Холл, Маршалл Маклюэн и многие другие впервые заявили, что повседневная жизнь — это сфера индивидуального, а значит, и политического. Как показывает пример Нового Орлеана после урагана «Катрина», в этой «новой повседневности»⁷⁷ нет ничего баналь-

76. Цит. по: Weizman E. *Thantato-tactics* // *The Power of Inclusive Exclusion*. N.Y.: Zone Books, 2009. P. 565.

77. Так называется издаваемый мною проект в *Media Commons*. См.: *The New Everyday* // *Media Commons*. URL: <http://mediacommons.org/tne/>.

ного или будничного. В то же время случай Нового Орлеана показывает, что сама по себе видимость или освещение в СМИ на практике не гарантируют никаких политических перемен. Там, где некогда потребительские и субкультурные практики, казалось бы, предлагали новые формы сопротивления, теперь сами превратившиеся в товар, возникает еще более парадоксальная задача. Когда все мы под подозрением, условно виновны, пока не доказано обратное, необходимо прежде всего утвердить постоянство повседневности, не требующей милитаризации. Я понимаю, что вопросов остается больше, чем ответов. Что представляет собой эта новая повседневность? Как жестокость контрпартизанской войны будет противодействовать действию? Какие пути к независимости в рамках наследия контрвизуальности еще жизнеспособны? Чьи истории будут приниматься в расчет? Если демократия — глобальное средство мировой контрпартизанской войны, когда нам дадут право голосовать? У этого водоворота могут быть разные последствия: новый авторитарный режим, хронический кризис или, может быть, время, когда мое заявление о праве на взгляд будет встречено вашим стремлением быть увиденными. И я отвечаю вам тем же.

Библиография

- Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000.
- Клаузевиц К. О войне. М.: Госвоениздат, 1934.
- Рансьер Ж. Десять тезисов о политике. Глава из книги «На краю политического» // Русский Журнал. 03.02.06. URL: <http://russ.ru/layout/set/print/Kni-ga-nedeli/Desyat-tezisev-o-politike>.
- Рансьер Ж. На краю политического / Пер. с фр. Б.М. Скуратова. М.: Праксис, 2006.
- Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989.
- Фанон Ф. Весь мир голодных и рабов (отрывки из книги) // Антология современного анархизма и левого радикализма / Сост. А.В. Цветков. М.: Ультракультура, 2003. Т. 2. С. 15–78.
- Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.
- Фуко М. Нужно защищать общество. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 учебном году / Пер. с фр. Е.А. Самарской. СПб.: Наука, 2005.
- Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977.
- Acts of Assembly, Passed in the Island of Jamaica; From 1681, to 1737, Inclusive. L., 1738.
- Afghanistan. South Asia // The World Factbook. CIA (Central Intelligence Agency). URL: <http://cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/af.html>.
- Agamben G. Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life / D. Heller-Roazen (trans.). Stanford, CA: Stanford University Press, 1998.
- Arnold M. Culture and Anarchy / R.H. Super (ed.). Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1965 (1869).

- Azoulay A. *The Civil Contract of Photography* / R. Mazali, R. Danieli (trans.). N.Y.: Zone Books, 2008.
- Barrell J. *Imagining the King's Death: Figurative Treason, Fantasies of Regicide, 1793-1796*. N.Y.: Oxford University Press, 2000.
- Bayart J.-F. *The State in Africa: The Politics of the Belly*. L.: Longman, 1993.
- Berry M. F. «Reckless Eyeballing»: The Matt Ingram Case and the Denial of African American Sexual Freedom // *Journal of African American History*. 2008. Vol. 93. № 2. P. 223-234.
- Berthaut H. M. A. *Les Ingénieurs géographes militaires, 1624-1831: Étude historique*: 2 vols. P.: Service Géographique. 1902. Vol. 1. P. 145-159.
- Brinkley D. *The Great Deluge: Hurricane Katrina, New Orleans, and the Mississippi Gulf Coast*. N.Y.: Harper Collins, 2006.
- Bumiller E. We Have Met the Enemy and He Is PowerPoint // *New York Times*. 26.04.2010. URL: <http://nytimes.com/2010/04/27/world/27powerpoint.html>.
- Carlyle Th. *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Casarino C., Negri A. *In Praise of the Common: A Conversation on Philosophy and Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- Comaroff J., Comaroff J. L. *Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa* // *Of Revelation and Revolution*. Chicago: University of Chicago Press. 1991. Vol. 1.
- Curtin Ph. D. *The Rise and Fall of the Plantation Complex: Essays in Atlantic History*. N.Y.: Cambridge University Press, 1998.
- Dayan H. *Regimes of Separation: Israel/Palestine and the Shadow of Apartheid* // *The Power of Inclusive Exclusion: Anatomy of Israeli Rule in the Occupied Palestinian Territories* / A. Ophir, M. Givoni, S. Hanafi (eds). N.Y.: Zone Books, 2009.
- Deleuze G. *Postscript on the Societies of Control* // October. 1992. № 59. P. 3-7. Department of Defense. URL: <http://dodvclips.mil/>.
- Derrida J. *Force of Law: The «Mystical Foundation of Authority»* / M. Quaintance (trans.) // *Cardozo Law Review*. July-August 1990. № 11. P. 920-1047.
- Derrida J., Plissart M.-F. *Droit de regards*. P.: Plissart, 1985.
- Docherty Th. *Aesthetic Democracy*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006.
- Fanon F. *Black Skin, White Masks* / Ch. LamMarkmann. (trans.). N.Y.: Grove Press, 1967.
- Foucault M. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* / A. Sheridan (trans.). N.Y.: Pantheon Books, 1977.
- Gootman E. *In Bronx School, Culture Shock, Then Revival* // *New York Times*. 8.02. 2008.
- Gregory D. *American Military Imaginaries and Iraqi Cities: The Visual Economies of Globalizing War* // *Globalization, Violence, and the Visual Culture of Cities* / Ch. Lindner (ed.). L.; N.Y.: Routledge, 2010.
- Hammes T. X. *Dumb-Dumb Bullets* // *Armed Forces Journal*. July 2009. URL: <http://afji.com/2009/07/4061641>.
- Hardt M., Negri A. *Commonwealth*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.
- Haug W. F. *Philosophizing With Marx, Gramsci, and Brecht* // *Boundary*. Fall 2007. № 234.
- Hoffman M. *New Reaper Sensors Offer Bigger Picture* // *Air Force Times*. 19.02.2009. URL: http://airforcetimes.com/news/2009/02/airforce_WAAS_021609/.
- Iversen M. *The Discourse of Perspective in the Twentieth Century: Panofsky, Damisch, Lacan* // *Oxford Art Journal*. 2005. Vol. 28. № 2. P. 191-202.
- Jardin X. *Al-Cajun? Army Times Calls NOLA Katrina Victims "the Insurgency"*. URL: <http://boingboing.net/2005/09/03/alcajun-army-times-c.html>.
- Locke Siegfried S. *Naked History: The Rhetoric of Military Painting in Postrevolutionary France* // *Art Bulletin*. June 1993. Vol. 75. P. 235-258.
- Mackinlay J., Al-Baddawy A. *Rethinking Counterinsurgency*. Santa Monica, CA, RAND, 2007.

- Mbembé A. Necropolitics / L. Meintjes (trans.) // *Public Culture*. Winter 2003. № 15.
- Mbembé A. On the Postcolony / A. M. Berrett et al. (trans.). Berkeley: University of California Press, 2001.
- McCombs B. Unmanned Craft Aid Border Effort // *Arizona Daily Star*. 23.11.2010. URL: http://azstarnet.com/news/local/border/article_20da1f89-5af2-5ee0-b959-2d7d9496ab74.html.
- Mirzoeff N. An Introduction to Visual Culture. L., N.Y.: Routledge, 2009 (1999).
- Mirzoeff N. On Visuality // *Journal of Visual Culture*. 2006. April. № 5. P. 53–79.
- Mirzoeff N. The Right to Look // *Critical Inquiry*. 2011. Vol. 37. № 3. P. 473–496.
- Mirzoeff N. The Right to Look: A Counterhistory of Visuality. Durham & L.: Duke University Press, 2011.
- Mirzoeff N. War Is Culture: Global Counterinsurgency, Visuality, and the Petraeus Doctrine // *PMLA*. October 2009. № 124. P. 1737–1746.
- Mitchell W. J. T. What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Nealon J. T. Foucault Beyond Foucault: Power and Its Intensifications Since 1984. Stanford, CA: Stanford University Press, 2008.
- Negri A. Time for Revolution / M. Mandarini (trans.). N.Y.: Continuum, 2003.
- Panofsky E. Perspective as Symbolic Form / Ch. S. Wood (trans.). N.Y.: Zone Books, 1991.
- Plonowska Z. E. Bare Life on Strike: Notes on the Biopolitics of Race and Gender // *South Atlantic Quarterly*. Winter 2008. № 107. P. 89–105.
- Potok M. Gays Remain the Minority Most Targeted by Hate Crimes // *AlterNet*. 31.12.2010. URL: http://alternet.org/rights/149378/gays_remain_minority_most_targeted_by_hate_crimes?page!1.
- Predator RQ-1/MQ-1/MQ-9 Reaper UAV // *Airforce Technology*. URL: <https://airforce-technology.com/projects/predator-uav/>.
- Rancière J. Dix thèses sur la politique // *Aux bords du politique*. P.: Gallimard, 1998.
- Rancière J. Hatred of Democracy / S. Corcoran (trans.). N.Y.: Verso, 2006.
- Rancière J. Introducing Disagreement / S. Corcoran (trans.) // *Angelaki*. December 2004. Vol. 9.
- Rancière J. Le philosophe et ses pauvres. P.: Fayard, 1983.
- Rancière J. The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation / K. Ross (trans.). Stanford, CA: Stanford University Press, 1991.
- Rancière R. The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible / G. Rockhill (trans.). N.Y.: Continuum, 2004.
- Roper D. S. Global Counterinsurgency: Strategic Clarity for the Long War // *Parameters*. Autumn 2008. № 38.
- Sewall S. Introduction to the University of Chicago Press Edition // *The US Army Marine Corps Counterinsurgency Field Manual*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- Starbuck. The TX Hammes PowerPoint Challenge (Essay Contest) // *Small Wars Journal*. 24.07.2009. URL: <http://smallwarsjournal.com/blog/2009/07/draft-draft-draftpowerpoint-1/>.
- Sturken M., Cartwright L. Practices of Looking: An Introduction to Visual Culture. N.Y.: Oxford University Press, 2009.
- Taylor T. Believing the Ancients: Quantitative and Qualitative Dimensions of Slavery and the Slave Trade in Later Prehistoric Eurasia // *World Archaeology*. June 2001. Vol. 33. № 1. P. 27–43.
- The New Everyday // *Media Commons*. URL: <http://mediacommons.org/tne/>.
- The Torture Papers: The Road to Abu Ghraib / K. J. Greenberg, J. L. Dratel (eds). N.Y.: Cambridge University Press, 2005.
- The US Army Marine Corps Counterinsurgency Field Manual. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- Thompson E. P. The Making of the English Working Classes. N.Y.: Pantheon Books, 1964.

- University of Southern California Institute for Creative Technologies – Military Terrain for Games Pipeline. URL: http://ict.usc.edu/projects/military_terrain_for_games_pipeline/.
- Viano M. *The Left According to the Ashes of Gramsci*// *Social Text*. Winter 1987–1988. № 18.
- Villarejo A. *Lesbian Rule: Cultural Criticism and the Value of Desire*. Durham, NC: Duke University Press, 2003.
- Vision and Visuality/H. Foster (ed.). Seattle: Bay Press, 1988
- Wagenvoort H. *Roman Dynamism: Studies in Ancient Roman Thought, Language, and Custom*. Oxford: Blackwell, 1947.
- Weizman E. *Thantato-tactics*// *The Power of Inclusive Exclusion*. N.Y.: Zone Books, 2009.
- Williams R. *Culture and Society, 1780–1950*. N.Y.: Chatto und Windus, 1958.
- Wilson K. *The Performance of Freedom: Maroons and the Colonial Order in Eighteenth-Century Jamaica and the Atlantic Sound*// *William and Mary Quarterly*. 2009. № 66. 3d ser.

The Right To Look

Nicholas Mirzoeff. New York University (NYU), New York, USA, nm45@nyu.edu.

The right to look affirms independence – not individualism or voyeurism, but a claim to political subjectivity and collectivity. It implies an exchange rather than profit. This means recognizing the other in order to obtain a starting point from which it is possible to make claims about rights and determine what is specifically correct. It is precisely the claim to subjectivity that has the freedom to establish relationships between the visible and the spoken. The opposite of the right to look is not censorship, but rather visibility as the power that dictates what you can or cannot look at. The term “visibility” dates back to the early XIX century, when it meant the visualization of history. The ability to gather material for visualization is a testament to the power of the visualizer. In turn, mastery of power requires constant renewal in order to gain recognition as something “normal” and everyday since it is always deliberately challenged. Thus, independence affirmed by the right to look opposes the authority of visibility. The article analyzes and identifies three primary complexes of visibility and countervisibility: the plantation complex that supported the transatlantic slave trade; what some apologists for the British Empire perceived as the imperial complex; what President Dwight Eisenhower denoted as the military-industrial complex, which continues today in many ways. A complex, in this case, means the formation of a number of social organizations and processes, as well as the state of an individual’s psychic system. Each complex has scope and stability, forming a distinct world that can be both an object of visualization and an environment.

Keywords: *visibility; countervisibility; complexes of visibility; supervision; authority; power; plantation complex; imperial complex; military-industrial complex.*

References

- Acts of Assembly, Passed in the Island of Jamaica; From 1681, to 1737, Inclusive*. London, 1738.
- Afghanistan. South Asia// *The World Factbook*. CIA (Central Intelligence Agency). URL: <http://cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/af.html>.

- Agamben G. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (trans. D. Heller-Roazen), Stanford, CA, Stanford University Press, 1998.
- Arnold M. *Culture and Anarchy* (ed. R. H. Super), Ann Arbor, MI, University of Michigan Press, 1965 (1869).
- Azoulay A. *The Civil Contract of Photography* (trans. R. Mazali, R. Danieli), New York, Zone Books, 2008.
- Barrell J. *Imagining the King's Death: Figurative Treason, Fantasies of Regicide, 1793–1796*, New York, Oxford University Press, 2000.
- Bayart J.-F. *The State in Africa: The Politics of the Belly*, London, Longman, 1993.
- Berry M. F. "Reckless Eyeballing": The Matt Ingram Case and the Denial of African American Sexual Freedom. *Journal of African American History*. 2008. Vol. 93, no. 2, pp. 223–234.
- Berthaut H. M. A. *Les Ingénieurs géographes militaires, 1624–1831: Étude historique: 2 vols*, Paris, Service Géographique, 1902, vol. 1, pp. 145–159.
- Brinkley D. *The Great Deluge: Hurricane Katrina, New Orleans, and the Mississippi Gulf Coast*, New York, Harper Collins, 2006.
- Bumiller E. We Have Met the Enemy and He Is PowerPoint. *New York Times*, April 26, 2010. URL: <http://nytimes.com/2010/04/27/world/27powerpoint.html>.
- Carlyle Th. *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- Casarino C., Negri A. *In Praise of the Common: A Conversation on Philosophy and Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008.
- Clausewitz C. *O voine* [On War], Moscow, Gosvoenizdat, 1934.
- Comaroff J., Comaroff J. L. *Of Revelation and Revolution, vol. 1. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- Curtin Ph. D. *The Rise and Fall of the Plantation Complex: Essays in Atlantic History*, New York, Cambridge University Press, 1998.
- Dayan H. Regimes of Separation: Israel/Palestine and the Shadow of Apartheid. *The Power of Inclusive Exclusion: Anatomy of Israeli Rule in the Occupied Palestinian Territories* (ed. A. Ophir, M. Givoni, S. Hanafi), New York, Zone Books, 2009.
- Deleuze G. Postscript on the Societies of Control, *October*, 1992, no. 59, pp. 3–7. *Department of Defense*. URL: <http://dodvclips.mil/>.
- Derrida J. Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority" (trans. M. Quaintance). *Cardozo Law Review*, July–August 1990, no. 11, pp. 920–1047.
- Derrida J. *O grammatologii* [Of Grammatology], Moscow, Ad Marginem, 2000.
- Derrida J., Plissart M.-F. *Droit de regards*, Paris, Plissart, 1985.
- Docherty Th. *Aesthetic Democracy*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2006.
- Fanon F. *Black Skin, White Masks* (trans. C. L. Markmann), New York, Grove Press, 1967.
- Fanon F. "Ves' mir golodnykh i rabov", otryvki iz knigi [Excerpts from the book "The Whole World of the Wungry and Wlaves"]. *Antologiya sovremennogo anarkhizma i levogo radikalizma* [Anthology of modern anarchism and left-wing radicalism] (ed. A. V. Tsvetkov), vol. 2, Moscow, Ultrakultura, 2003. pp. 15–78.
- Foucault M. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (trans. A. Sheridan), New York, Pantheon Books, 1977.
- Foucault M. *Nadzirat' i nakazyvat'*. *Rozhdenie tyurny* [Discipline and Punish: The Birth of the Prison], Moscow, Ad Marginem, 1999.
- Foucault M. *Nuzhno zashchishchat' obshchestvo*. Kurs lektsii, pročitannykh v Collège de France v 1975–1976 uchebnom godu [Society Must Be Defended. Lectures at the Collège de France, 1975–1976 Academic Year] (trans. E. Samarskaya), Saint Petersburg, Nauka, 2005.
- Foucault M. *Slova i veshchi*. *Archeologiya gumanitarnykh nauk*. [The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences], Moscow, Progress, 1977.
- Gootman E. In Bronx School, Culture Shock, Then Revival. *New York Times*, February 8, 2008.

- Gregory D. American Military Imaginaries and Iraqi Cities: The Visual Economies of Globalizing War. *Globalization, Violence, and the Visual Culture of Cities* (ed. Ch. Lindner), London, New York, Routledge, 2010.
- Hammes T. X. Dumb-Dumb Bullets. *Armed Forces Journal*, July 2009, URL: <http://afji.com/2009/07/4061641>.
- Hardt M., Negri A. *Commonwealth*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2009.
- Haug W. F. Philosophizing With Marx, Gramsci, and Brecht. *Boundary*, Fall 2007, no. 234.
- Hoffman M. New Reaper Sensors Offer Bigger Picture. *Air Force Times*, February 19, 2009, URL: http://airforcetimes.com/news/2009/02/airforce_WAAS_021609/.
- Iversen M. The Discourse of Perspective in the Twentieth Century: Panofsky, Damisch, Lacan. *Oxford Art Journal*, 2005, vol. 28, no. 2, pp. 191-202.
- Jardin X. *Al-Cajun? Army Times Calls NOLA Katrina Victims "the Insurgency"*. URL: <http://boingboing.net/2005/09/03/alcajun-army-times-c.html>.
- Locke Siegfried S. Naked History: The Rhetoric of Military Painting in Postrevolutionary France. *Art Bulletin*, June 1993, vol. 75, pp. 235-258.
- Mackinlay J., Al-Baddawy A. *Rethinking Counterinsurgency*, Santa Monica, CA, RAND, 2007.
- Mbembé A. Necropolitics (trans. L. Meintjes). *Public Culture*, Winter 2003, no. 15.
- Mbembé A. *On the Postcolony* (trans. A. M. Berrett et al.), Berkeley, University of California Press, 2001.
- McCombs B. Unmanned Craft Aid Border Effort. *Arizona Daily Star*, November 23, 2010. URL: http://azstarnet.com/news/local/border/article_20daif89-5af2-5ee0-b959-2d7d9496ab74.html.
- Mirzoeff N. *An Introduction to Visual Culture*, New York, London, Routledge, 2009 (1999).
- Mirzoeff N. On Visuality. *Journal of Visual Culture*, April 2006, no. 5, pp. 53-79.
- Mirzoeff N. *The Right to Look: A Counterhistory of Visuality*, Durham & London, Duke University Press, 2011.
- Mirzoeff N. The Right to Look. *Critical Inquiry*, 2011, vol. 37, no. 3, pp. 473-496.
- Mirzoeff N. War Is Culture: Global Counterinsurgency, Visuality, and the Petraeus Doctrine. *PMLA*, October 2009, no. 124, pp. 1737-1746.
- Mitchell W. J. T. *What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.
- Nealon J. T. *Foucault Beyond Foucault: Power and Its Intensifications Since 1984*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2008.
- Negri A. *Time for Revolution* (trans. M. Mandarini), New York, Continuum, 2003.
- Panofsky E. *Perspective as Symbolic Form* (trans. Ch. S. Wood), New York, Zone Books, 1991.
- Plonowska Z. E. Bare Life on Strike: Notes on the Biopolitics of Race and Gender. *South Atlantic Quarterly*, Winter 2008, no. 107, pp. 89-105.
- Potok M. Gays Remain the Minority Most Targeted by Hate Crimes. *AlterNet*, December 31, 2010. URL: http://alternet.org/rights/149378/gays_remain_minority_most_targeted_by_hate_crimes?page!1.
- Predator RQ-1 / MQ-1 / MQ-9 Reaper UAV. *Airforce Technology*. URL: <https://airforce-technology.com/projects/predator-uav/>.
- Rancière J. Desyat' tezisev o politike. Glava iz knigi "Na krayu politicheskogo" [Ten Theses on Politics. Chapter from the Book "On the Shores of Politics"]. *Russkii Zhurnal* [Russian Journal], February 03, 2006. URL: <http://russ.ru/layout/set/print/Kniga-nedeli/Desyat-tezisev-o-politike>.
- Rancière J. Dix thèses sur la politique. *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 1998.
- Rancière J. *Hatred of Democracy* (trans. S. Corcoran), New York, Verso, 2006.
- Rancière J. Introducing Disagreement (trans. S. Corcoran). *Angelaki*, December 2004, vol. 9.
- Rancière J. *Le philosophe et ses pauvres*, Paris, Fayard, 1983.

- Rancière J. *Na krayu politicheskogo* [On the Shores of Politics] (trans. B. Skuratov), Moscow, Praxis, 2006.
- Rancière J. *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation* (trans. K. Ross), Stanford, CA, Stanford University Press, 1991.
- Rancière R. *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible* (trans. G. Rockhill), New York, Continuum, 2004.
- Roper D. S. Global Counterinsurgency: Strategic Clarity for the Long War. *Parameters*, Autumn 2008, no. 38.
- Sewall S. Introduction to the University of Chicago Press Edition. *The US Army Marine Corps Counterinsurgency Field Manual*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.
- Starbuck. The TX Hammes PowerPoint Challenge (Essay Contest). *Small Wars Journal*, July 24, 2009. URL: <http://smallwarsjournal.com/blog/2009/07/draft-draft-draftpowerpoint-1/>.
- Sturken M., Cartwright L. *Practices of Looking: An Introduction to Visual Culture*, New York, Oxford University Press, 2009.
- Taylor T. Believing the Ancients: Quantitative and Qualitative Dimensions of Slavery and the Slave Trade in Later Prehistoric Eurasia, *World Archaeology*, June 2001, vol. 33, no. 1, pp. 27–43.
- The New Everyday. *Media Commons*. URL: <http://mediacommons.org/tne/>.
- The Torture Papers: The Road to Abu Ghraib* (eds K. J. Greenberg, J. L. Dratel), New York, Cambridge University Press, 2005.
- The US Army Marine Corps Counterinsurgency Field Manual*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.
- Thompson E. P. *The Making of the English Working Classes*, New York, Pantheon Books, 1964.
- Tylor E. B. *Pervobytnaya kultura* [Primitive Culture], Moscow, Politizdat, 1989.
- University of Southern California Institute for Creative Technologies — Military Terrain for Games Pipeline. URL: http://ict.usc.edu/projects/military_terrain_for_games_pipeline/.
- Viano M. The Left According to the Ashes of Gramsci. *Social Text*, Winter 1987–1988, no. 18.
- Villarejo A. *Lesbian Rule: Cultural Criticism and the Value of Desire*, Durham, NC, Duke University Press, 2003.
- Vision and Visuality* (ed. H. Foster), Seattle, Bay Press, 1988.
- Wagenvoort H. *Roman Dynamism: Studies in Ancient Roman Thought, Language, and Custom*, Oxford, Blackwell, 1947.
- Weizman E. Thantato-tactics. *The Power of Inclusive Exclusion*, New York, Zone Books, 2009.
- Williams R. *Culture and Society, 1780–1950*, New York, Chatto und Windus, 1958.
- Wilson K. The Performance of Freedom: Maroons and the Colonial Order in Eighteenth-Century Jamaica and the Atlantic Sound. *William and Mary Quarterly*, 2009, no. 66, 3d ser.

Стела света в Мехико:
прозрачность, затемнение
и разделение видимого
в современном
мексиканском
паблик-арте

Мара Полговски Эзкурра

Мара Полговски Эзкурра. Кембриджский университет, Кембридж, Великобритания, mp592@cam.ac.uk.

В начале XX века ключевым понятием в мексиканской политике стала «прозрачность» — многие усматривали в ней высший идеал, в то время как политическая жизнь шла по пессимистичному и насильственному сценарию. Принято считать, что прозрачность была стержнем демократического процесса, который начался после того, как одна и та же партия находилась у власти семьдесят один год, и сопровождался реорганизацией государства и общества по неоллиберальной модели. Сегодня же прямая связь между прозрачностью и демократией затрудняется становлением так называемого общества слежки, при котором государство и частные корпорации могут вторгаться в большинство сфер публичной и приватной жизни. Прозрачность в таком контексте может вести к стремительной девальвации прав на личную тайну, чуждость и инаковость, чему способствует внешне добровольное включение людей в мир цифровых технологий. В данной статье рассматривается одно из самых заметных воплощений идеала прозрачности в городской среде современной Мексики — Стела света в Мехико. Изучение краткой культурной истории этого явления, а также развернувшихся вокруг него дебатов позволяет не только выявить контекст недоверия, пробудившего безудержное желание большей политической открытости, но и интенсивность, с которой активисты и общественные организации стали добиваться открытости от государства. Паблик-арт превращается в важную платформу для взаимодействия и высказывания конкурирующих мнений о том, что может быть скрыто за «непосредственными» политическими истинами.

Ключевые слова: *прозрачность; демократия; неоллиберализм; паблик-арт.*

Перевод с английского *Татьяны Пирусской.*

Но даже и прозрачность бесполезна,
если на нее некому смотреть.

Иеремия Бентам.

Паноптикум: эпилог

В ПОСЛЕДНИЕ десятилетия во многих крупных городах мира неолиберальные стратегии ускоренной урбанистической реорганизации, нацеленные на повышение коммерческой ценности пространства, привели к резкому сокращению отведенной под публичные объекты площади. В такой ситуации финансируемые государством проекты строительства общественно значимых памятников и открытых площадей стали не только редкостью, но и объектом яростных политических раздоров. Этот процесс особенно заметен в современной Мексике — стране, где материальные условия для публичных собраний находятся под угрозой вследствие быстрого перехода в частные руки мест, прежде считавшихся публичными. Именно поэтому протесты в защиту публичного пространства, попытки определить, как употребляется и что означает это словосочетание, получили особое распространение. Во многом они отсылают к идее Джудит Батлер: «Когда уничтожаются инфраструктуры политических собраний, сама политическая платформа превращается в объект, стимулирующий политическое движение»¹. Для Батлер материальные пространства — неотъемлемая часть политического действия, и «[можно сказать, что] они и сами действуют, когда становятся основой для действия»². Исходя из подобной логики, Бруно Латур придумал понятийный неологизм *Dingpolitik* [«политика вещей»], представляющий собой аналитический инструмент для размышлений об объектах и материальных

1. Butler J. Notes Toward a Performative Theory of Assembly. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015. P. 128–129. В качестве недавнего примера можно привести массовые протесты против элитного «линейного парка», известного как «коридор Чапультепек»: население относится к нему как к иллюзорному проекту, осуществление которого повлечет за собой скорее переход публичного пространства в частную собственность, чем развитие общедоступных зон досуга и общения. После длившихся не один месяц горячих споров и референдума проект в конце концов был отменен. См.: Bliss L. The Backlash to Mexico City's High Line-Style Park // Bloomberg CityLab. 2015. URL: <http://citylab.com/design/2015/09/the-terrible-plan-for-mexico-citys-high-line-style-park/408010/>.

2. Butler J. Op. cit. P. 71.

конstellациях, составляющих и упорядочивающих политический организм. Как считает Латур:

Каждый объект <...> создает различные структуры эмоций и диссонансов, разногласий и общих мнений <...> Каждый объект собирает вокруг себя отличающееся от других скопление сил или соответствующих участников. Каждый объект пользуется новыми поводами, порождая различия и дискуссии. <...> Иными словами, объекты связывают нас всех таким образом, что эти связи очерчивают публичное пространство, существенно отличающееся от того, что принято понимать под «политическим»³.

То, что с учетом этих соображений можно обозначить как теоретический разворот в сторону изучения материальных «атмосфер демократии» (используя выражение Латура), происходит в рамках более обширной дискуссии о социальном конструировании пространства и о том, насколько пространство может служить значимым инструментом вмешательства, позволяющим оспаривать и критиковать предписания власти. Как показывает работа недавно скончавшейся Дорин Мэсси, анализ пространства особенно уместен, когда предполагает размышления над «публичным», понятым как сфера общего доступа и совместно потребляемых товаров, а также как средство критической дискуссии об общих проблемах внутри политического сообщества⁴. Пространственная рефлексия распределения и организации политического привлекает внимание к тому, насколько «публичное» никогда не наличествует заведомо, как не подразумевает оно и по определению равнозначного и равноправного доступа для каждого. Мэсси также утверждает, что пространство является мерилom множественности и социальности; пространственные структуры склонны к неоднородности вследствие различий социальных положений и доступных возможностей. Такая неоднородность влечет за собой разрушительные политические последствия. То есть, по Мэсси, публичное пространство не соответствует романтическому видению «пустоты, дающей возможность свободных

3. Latour B. From Realpolitik to Dingpolitik or How to Make Things Public // Making Things Public: Atmospheres of Democracy / B. Latour, P. Weibel (eds). Cambridge, MA; L.: ZKM, Center for Art and Media-MIT Press, 2005. P. 14–41.

4. Massey D. For Space. L.: SAGE, 2005.

и равноправных голосов»⁵. Наоборот, оно «предполагает необходимость переговоров, иногда расколото враждебностью и всегда оформляется за счет развертывания неравных социальных отношений». И именно это делает его «подлинно публичным»⁶. Иными словами, с этой точки зрения «публичным» пространство становится благодаря своему статусу среды, в которой аксиомы социальной жизни могут быть поставлены под вопрос.

Именно в свете таких размышлений политическую и научную значимость приобрел ряд недавних разногласий относительно нового публичного памятника в Мехико, за которыми последовали действия, направленные на присвоение этого пространства и переопределение его смысла. Этот памятник, названный Стелой света, представляет собой колонну шести метров в ширину и более сотни метров в высоту, выполненную из напоминающего оникс полупрозрачного гранита. Стела расположена на Авенида де ла Реформа, исторической улице и значимом топосе в сердце Мехико, в котором сходятся культурная и политическая власти.

Сооружение этого монумента было приурочено к двухсотлетней годовщине начала войны за независимость против Испании (1810) и к столетию революции. Однако архитектурный дизайн памятника странным образом лишен очевидных отсылок к истории Мексики. Вместо этого он развивает эстетику высокого модернизма: это вертикальная поверхность, оснащенная почти 58 тысячами светодиодных экранов, регулируемых цифровым способом. Сложная система освещения была разработана немецкой фирмой OSRAM. Стела, венчающая собой подземный Центр цифровой культуры (который позиционирует себя, используя скорее цитаты из «Манифеста киборгов» Донны Харауэй⁷, нежели отсылки к уже упомянутым историческим годовщинам), должна являть собой символ постидеологической эпохи, — эпохи, когда паблик-арт больше не может использовать героические мотивы, отстаивая права определенного класса или этноса, как это было характерно для памятников до- и послереволюционной Мексики, как правило, вызывающих ассоциации с настенной живописью Диего Риве-

5. Ibid. P. 153.

6. Ibid. P. 153. Курсив оригинала.

7. Haraway D. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century // Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature. L.: Free Association, 1991. P. 148–181.



Рис. 1. Сесар Перез Бесерриль: оригинальный дизайн Стелы света (публикуется с любезного разрешения автора проекта)

ры, Хосе Клементе Ороско и Давида Альфаро Сикейроса⁸. Более того, можно сказать, что Стела исполнила обещание цифровой эры вовсе избавиться от истории, одновременно спрессовывая прошлое и лишая его материального воплощения посредством сведения его художественных возможностей к совокупности алгоритмически запрограммированных цифровых экранов. Однако эта архитектурная попытка переписать постколониальную и революционную историю Мексики в цифровом ключе является непосредственным выражением более конкретной, хотя и менее уловимой, политико-эстетической операции, которую философ Бьюн-Чул Хан назвал утверждением «прозрачного общества»⁹. Прозрачность или разрушительность света действительно иг-

8. См.: Coffey M. K. *How a Revolutionary Art Became Official Culture: Murals, Museums, and the Mexican State*. Durham, NC: Duke University Press, 2012. P. 118.

9. Han B.-Ch. *The Transparency Society*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2015. P. 32.

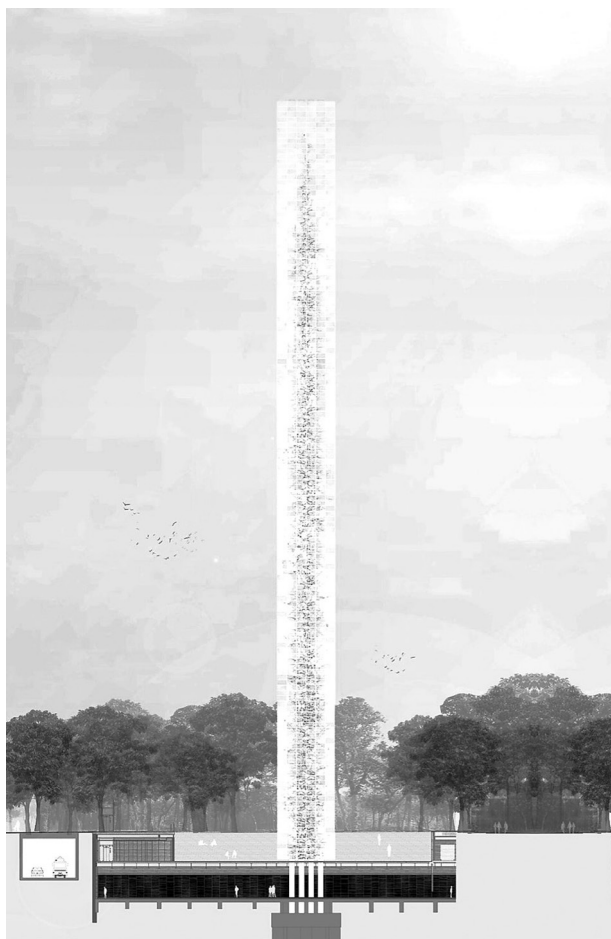


Рис. 2. Сесар Перез Бесерриль: оригинальный дизайн Стелы света (публикуется с любезного разрешения автора проекта)

рали ключевую роль в так называемой демократической архитектуре, поскольку «прозрачное строительство» ассоциировалось с созиданием открытых обществ, свободы печати, отмены секретности и свободной рыночной экономики¹⁰. Тем не менее историки архитектуры часто описывали прозрачность сооружений как воплощение *стремления* к такой либерально-демократической модели, а не ее непосред-

10. Alloo E. Architectures of Transparency // RES: Anthropology and Aesthetics. Spring–Autumn 2008. № 53/54. P. 321–330.

ственное *отражение*; в некоторых случаях она оборачивалась почти непрерывным умножением количества стеклянных зданий без существенных политических изменений¹¹.

В последние годы идея «прозрачности» многократно привлекала к себе внимание ученых и приобрела, цитируя политолога Кристофера Худа, «псевдорелигиозную значимость в диспутах об управлении»:

Можно сказать, что в современных спорах о вопросах [политической] организации претензия на «большую прозрачность» по сравнению с другими превратилась в секулярный эквивалент претензии на «большую святость» по сравнению с другими¹².

Благоговение перед этим термином сопровождалось его быстрым и часто некритическим распространением во множестве областей. От финансов до архитектуры, от философии науки до культуры аудита — прозрачность все чаще предстает как общий идеал¹³. Однако, как отмечает Худ, этот идеал «чаще проповедают, чем практикуют, к нему чаще апеллируют, чем определяют его»¹⁴. Примечательно, что эта проблема отражена и в авторитетных словарях. Так, Оксфордский словарь, определяющий это понятие как качество материала, пропускающего свет или просвечивающего, не фиксирует употребление слова «прозрачность» как метафоры или нравственной ценности; отсутствуют примеры, которые бы отсылали к проникающей и гигиенической силе света. Там же, где свет фигурирует как метафора, религиозные образы чистоты незаметно переплетаются с визуально обусловленным языком эпохи Просвещения, а понятие прозрачности остается своего рода бездонной, непостижимой пропастью, так и не получившей языкового определения.

В современных работах на эту тему, написанных с точки зрения политической философии и культурной теории,

11. См.: *Ascher Barnstone D. The Transparent State: Architecture and Politics in Postwar Germany*. N.Y.; L.: Routledge, 2005. P. 135.

12. *Hood Ch. Transparency in Historical Perspective // Transparency: The Key to Better Governance? / Ch. Hood, D. Heald (eds)*. N.Y.: Oxford University Press, 2006. P. 3.

13. См.: *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy / M. Strathern (ed.)*. N.Y.; L.: Routledge, 2000; *Transparency and Conspiracy: Ethnographies of Suspicion in the New World Order / H. G. West, T. Sanders (eds)*. Durham; L.: Duke University Press, 2003.

14. *Hood Ch. Op. cit.* P. 3.

часто предпринимается попытка сузить эту концепцию и придать ей практический характер; но их объединяет некоторый интерес к этому всепроникающему термину. Хотя подробное обсуждение различных смысловых аспектов этого понятия выходит за рамки данной статьи, чтобы осознать позицию этого исследования, следует принять во внимание, что научное определение прозрачности, как правило, следует одной из двух отчетливо прослеживаемых тенденций. В рамках первой прозрачность характеризуется как недавно обретший популярность термин, обозначающий давно известные принципы управления, такие как открытость и публичность. В рамках второй этот термин понимается более широко — например, в таком контексте, как «прозрачность общества», — и связывается с формированием технаучных, политических и медийных структур, у которых отсутствуют аналоги в прошлом. Первая группа подходов склонна ассимилировать прозрачность, определяя ее как неотъемлемое свойство не только хорошего государства, но также достойных доверия организаций и учреждений. Здесь прозрачность фигурирует лишь как модное понятие, за которым стоит доктрина управления, сопряженная в первую очередь с либеральной и утилитарной традициями, — но одновременно критикуемая ими¹⁵, — и призванная уменьшить непроницаемость власти путем создания принципов открытости и огласки. Эта традиция включает в себя таких мыслителей, как Иммануил Кант и Адам Смит, хотя, по-видимому, первым теоретиком, использовавшим понятие прозрачности (или «прозрачного управления») применительно к принципам руководства государством, был английский философ Иеремия Бентам. В своем эссе «О публичности» Бентам утверждает, что «секретность, будучи средством заговора, никогда не должна становиться системой в стабильном государстве»¹⁶ — мысль, которую он, однако, аргументирует с помощью ряда исключительных случаев, таких как стремление избежать того, чтобы оказать услугу врагу или ранить невинного через публичность¹⁷. Логика такой интерпретации прозрачного управления исходит из возможности контролировать поведение других властью взгляда — идея, которую он не только воплощает в своем проекте

15. См.: Runciman D. *The Confidence Trap: A History of Democracy in Crisis from World War I to the Present*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015.

16. Цит. по: Hood Ch. Op. cit. P. 9.

17. Ibid. P. 9.

тюрьмы-паноптикума, получившей известность благодаря книге Мишеля Фуко «Надзирать и наказывать»¹⁸, но которую он также называет средством ограничить полномочия правителя. По мнению английского философа, «глаз общества делает политика добродетельным»¹⁹.

Произведения Бентама во многом перекликаются с сегодняшней антикоррупционной риторикой и инициативами, направленными на создание открытого государства; активисты и политики нередко напрямую цитируют их. Однако представители второй упомянутой выше группы ученых критически настроены в отношении подобных попыток создать непрерывную историю идей прозрачности. По их мнению, не следует забывать, что, как утверждает Юрген Хабермас в работе «Структурная трансформация публичной сферы», идея (и сама практика) публичности (в первую очередь в Западной Европе) претерпела радикальные изменения в конце XIX — начале XX века. За это время публичная сфера трансформировалась из пространства (главным образом мужского и иерархически устроенного) критических публичных дискуссий в «поле соперничества противоборствующих [рыночных] интересов». В начале XX века это привело к новому пониманию публичности, в центре которой оказывается «все, что привлекает внимание общества»²⁰. Поскольку эти обстоятельства усугубляет нарастающее влияние медиакорпораций, мыслители второй группы указывают на необходимость разграничивать концепцию публичности, сформировавшую облик современного государства, и сегодняшнюю политику массовости и технологически опосредованной прозрачности.

В свете сказанного стоит отметить, что в недавних теориях прозрачности, подобных тем, что были предложены Джанни Ваттимо в его книге «Прозрачное общество» (1989), Мишелем Сюриа в работе «О власти: о капитале, прозрачности и политических вопросах» (1999) и Бьон-Чул Ханом

18. Foucault M. Discipline and Punish: The Birth of the Prison. Harmondsworth: Penguin Books, 1991.

19. Bentham J. The Works of Jeremy Bentham / J. Bowring (ed.). Edinburgh: William Tait, 1842. XIX. P. 145.

20. Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society. Cambridge: MIT Press, 1991. P. XII, 2. См. также работу Нэнси Фрейзер, в которой она переосмысливает концепцию Хабермаса, размышляя о существенных исключениях из буржуазной публичной сферы: Fraser N. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy // Social Text. 1990. № 25/26. P. 56–80.

в «Прозрачном обществе» (2015 [2012]), подчеркивается новизна сегодняшней одержимости прозрачностью, которая причисляется к формам государственности, характеризующим неоллиберальные демократии²¹. Хан описывает прозрачность как моральный фундамент политической, экономической и эстетической системы, движимой стремлением к демонстрации себя, позитивности, измеримости, эффективности и отчетности. В прозрачной, «текущей демократии», считает он, «политика занимается обслуживанием социальных потребностей, не внося изменений в структуру социально-экономических отношений»²². По мысли Хана, сегодняшние «прозрачные общества» скорее не отличаются большей открытостью и медийной свободой, а, будучи сформированы расцветом электронных медиа, равно как и изоощренными стратегиями раскрытия и отслеживания цифровой информации, быстро движутся к разрушению определенных форм приватности за счет того, что люди добровольно включаются в общие цифровые паноптикумы. Кроме того, Хан полагает, что получившая сегодня почти повсеместное распространение убежденность в значимости прозрачности и большей информационной свободы не только совершенно подорвала ценность доверия, но также сопряжена со страхами перед усилением контроля со стороны государства. С его точки зрения, характерная для настоящего времени парадигма прозрачности стала поистине неотделима от подозрений в возможности заговора и от растущего скептицизма относительно того, что в самой идее правдивости и непосредственного отображения не содержится никакого подвоха²³.

21. Vattimo G. *La società trasparente*. Milano: Garzanti, 2000; Surya M. *De la domination: le capital, la transparence et les affaires*. Tours: Farrago, 1999; Han B.-Ch. *The Transparency Society*.

22. Han B.-Ch. *Op. cit.* P. 7.

23. См.: *La Transparence comme paradigme* / M. Guérin (dir.). Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 2008; *Transparency and Conspiracy: Ethnographies of Suspicion in the New World Order*. Таким образом, стало появляться много критической литературы о меняющейся природе надзора и контроля в условиях распространения открытости. В этих работах подчеркивается легкость, с которой государство и отдельные корпорации захватывают площадки и технологии раскрытия данных в целях контроля, наведения справок и целенаправленной коммерции. См.: Lyon D. *Surveillance After Snowden*. Cambridge: Polity, 2015; Nissenbaum H. *Privacy in Context: Technology, Policy, and the Integrity of Social Life*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2010; Bauman Z., Lyon D. *Liquid Surveillance: A Conversation*. Cambridge: Polity, 2013.

Моя интерпретация «Стелы света» как символа этих эфемерных политических ценностей подкрепляется тем обстоятельством, что этот заметный архитектурный объект был задуман как масштабное вмешательство рыночно ориентированного правительства, нацеленное, во-первых, на отмежевание от авторитарной революционной истории Мексики (после того как у власти в течение 70 лет находилась Институционно-революционная партия), а во-вторых, на продвижение идеи цифровой демократии с намерением усилить доверие к власти. Однако пропитанная моральным пафосом эстетика этой колонны представляется весьма далекой от фактической истории ее строительства. Стела была открыта с почти годовым опозданием и из-за явной коррупции и плохого распределения общественных средств в конечном счете обошлась более чем в 57 миллионов долларов США (1,140 миллионов мексиканских песо), что почти втрое превысило исходный бюджет²⁴. Стела, таким образом, не только оказалась символом множества промахов, характерных для современной мексиканской политики, — ее можно назвать (возвращаясь к Латуру) символом политической лживости, вкрапленным в саму материальность города. Поэтому неудивительно, что после ее запоздалого открытия в 2012 году в социальных сетях колонну немедленно переименовали в «стелу коррупции» и шутливо сравнили с двухслойной сахарной вафлей, известной как *suavicrema* («мягкий крем»), — прозвище, приравнивающее политическую значимость этого пространства к значимости случайного перекуса. Однако, как я покажу позже, связанная с этим монументом история политического мошенничества вызвала ответную реакцию у ряда деятелей искусства и представителей общественных движений, выявляющую возможности и ограничения парадигмы «прозрачности», а также трудности, с которыми сталкиваются как те, кто пытается ее усвоить, так и те, кто ее оспаривает. Эти реакции демонстрируют сохраняющуюся роль физического, урбанистического пространства в современной демократической борьбе, несмотря на то что сейчас принято подчеркивать значимость цифровых технологий и виртуального пространства в современной общественной жизни. При этом такого рода реакции часто разоблачают противоречащие им интерпрета-

24. Auditoría Superior de la Federación. Informe sobre la fiscalización superior del monumento Estela de Luz 2009–2011. URL: http://asf.gob.mx/uploads/56_Informes_especiales_de_auditoria/Estela_Luz_Nv.pdf.

ции ценности публичного пространства и его законных или желательных социальных применений. Восхваление и высокая оценка Стелы света, как и отрицание формы и смысла, которые она приобрела, позволяют увидеть многозначную структуру идеала прозрачности в коллективном воображении, а также противоречия, стоящие за попытками различных групп взять на себя роль устанавливающих демократию публичных голосов. Поэтому далее в статье я буду говорить о Стеле света как спорном публичном пространстве, узле в структуре города, который различные социальные группы пытались лишить значения, исходя из различных истолкований открытости, прозрачности и публичности.

Юбилейная арка?

В обеих Америках бывшие испанские колонии праздновали двухсотлетний юбилей войн за независимость пышными торжествами. Многие государственные проекты получили названия, связанные с этими празднествами²⁵. Однако случай Мексики был исключительным, поскольку в 2010 году исполнялось не только двести лет с начала войны за независимость, но и сто лет мексиканской революции, считающейся первой социальной революцией XX века. Соседство этих юбилеев не было совпадением. Революция, как известно, началась через несколько недель после того, как мексиканский диктатор, генерал Порфирио Диас, остававшийся на своем посту в течение 35 лет и ко времени мятежа обманом переизбранный на девятый срок, устроил неумеренно пышные торжества в честь столетнего юбилея независимости в сентябре 1910 года. По этому случаю Диас выказал обычную для него забывчивость в отношении социальных проблем страны, представив оптимистическое видение непрерывного прогресса мексиканского общества. Более того, диктатор продемонстрировал то, что Анник Ламперьер называл монументальным историческим воображением, полагающим себя вправе исправлять героические страницы истории и архитектурные монументы²⁶. «Приступ» монументальности

25. Улицы, стадионы, школы, памятники и культурные центры, названные в честь этой двухсотлетней годовщины, распространились по всей стране, как и научные конференции на эту тему.

26. *Lampérière A. Los Dos Centenarios de La Independencia Mexicana (1910–1921): De La Historia Patria a La Antropología Cultural//Historia Mexicana. Octubre—diciembre 1995. Vol. 45. № 2 (178). P. 332.*



Рис. 3. Мигель Рохкинд, Артуро Орtiz Страк, Алехандро Эрнандес: проект арки в честь двухсотлетия революции, представленный на конкурс (публикуется с любезного разрешения авторов проекта)

ментальности, предшествовавший торжествам по случаю столетней годовщины в Мексике, привел, например, к возведению Дворца изящных искусств, нового мексиканского национального театра и Общей психиатрической клиники «Ла Кастаньеда», открытие которой пришлось как раз на первый день праздника (и в которой, как отмечает Ламперьер, «сумасшествие было упорядочено по образу общества контроля, где каждый человек занимал определенное положение, соответствующее его заболеванию и статусу»²⁷). Эта необузданная тяга к монументальности также привела к тому, что было заложено основание будущего Законодательного дворца, задуманного как одна из самых высоких триумфальных арок в мире, однако оставшегося недостроенным из-за вспыхнувшей в ноябре 1910 года революции. В течение двух последующих десятилетий этому монументу, достойному Гаргантюа, суждено было оставаться олицетворением свергнутого режима Диаса и шаткости его «вековых» амбиций. Лишь в 1930-х годах арка начала превращаться в то сооружение, которое нам знакомо сегодня, — и здесь велика доля исторической иронии, поскольку она стала памятником революции.

27. *Lampérière A. Op. cit. P. 334.*

Столетием спустя после бурной развязки юбилейных торжеств Диаса президент Кальдерон мог ощутить близость этих событий в Чапультепекском дворце, когда, сопровождаемый несколькими наиболее известными историками страны, призвал нацию объединиться, перед тем как объявить о своем решении построить еще более роскошную арку — на этот раз, чтобы ознаменовать годовщину как независимости, так и революции²⁸. После этого объявления 37 наиболее выдающихся архитекторов страны были приглашены, чтобы по отдельности или сообща разработать проект «городской вежи (*hito*), которая стала бы эмблемой современной Мексики»²⁹. Столкнувшись с этой, по всей видимости устаревшей, монументальной риторикой, некоторые архитекторы восприняли конкурс как возможность поставить под сомнение эту грандиозную политико-эстетическую конструкцию и использовали эту общественную площадку, чтобы сделать видимыми некоторые наиболее острые проблемы страны в области архитектуры и городской планировки. Так, архитекторы Мигель Рохкинд, Артуро Орtiz Страк, Алехандро Эрнандес отнеслись к предполагаемой постройке юбилейной арки как к бесполезному проекту и проявлению самодовольства. Поэтому в ответ на приглашение президента они решили представить «протестный проект» совершенно футуристической арки, «состоящей» из пяти тысяч жилых домов³⁰. По словам архитекторов, осуществление этого проекта займет 20 лет, а обойдется он в 20 миллионов долларов. Визуально привлекательный проект, подразумевающий превращение исторического центра Мехико в огромный жилищный комплекс, можно интерпретировать лишь как пародию, поскольку не имелось ни малейшего шанса, что правительство хотя бы примет его во внимание.

Помимо привлечения внимания к дефициту жилья в стране, стоявшее за этим проектом основное побуждение заключалось в том, чтобы «начать дискуссию об уместности постройки мемориального сооружения» с учетом длинного перечня существующих в столице городских проблем. Рохкинд сформулировал это так:

28. Кальдерон начал свою речь словами: «2010 год будет годом мира».

29. *Lanzan convocatoria para construir «Arco del Bicentenario»* // *El Economista*. 27.01.2009. URL: <http://eleconomista.com.mx/distrito-federal/2009/01/27/lanzan-convocatoria-construir-arco-bicentenario>.

30. *Ricardo J. Critica Michel Rojkind Proyectos Celebratorios* // *Reforma*. 16.04.2009. P. 20.

Что мы собираемся праздновать? Что городские улицы в беспорядке? Что прошли годы с того времени, как в Мексике в последний раз объявлялся конкурс на жилищное строительство? Что дорога до работы занимает у людей три часа? Что власть и политики, стремясь, чтобы их запомнили, предлагают проект, который обойдется в миллионы песо и будет осуществлен за смешное время, перекрыв улицы Реформа и Сиркуито Интерьор [две главные улицы Мехико.—М.П.]?³¹

Критическая позиция Рожкинда посеяла сомнения относительно общественной целесообразности юбилейной арки, которая оказалась противопоставлена тому, что он охарактеризовал как присущий городу беспорядок и плохое планирование, сопровождающиеся острой нехваткой жилья. Он также поставил под вопрос саму возможность завершить столь амбициозный проект в такие сжатые сроки — поскольку было решено, что арка должна быть готова к 15 сентября 2010 года (официальной дате двухсотлетнего юбилея), лишь через год после определения проекта-победителя. Однако не все участвовавшие в состязании архитекторы отнеслись к нему так критически. Отведенная под арку площадка располагалась бок о бок с двумя высочайшими небоскребами страны: 225-метровым небоскребом Торре-Майор, построенным в 2003 году, и 235-метровым Торре ББВА Банкоммер, строительство которого в 2012 году еще не было окончено (открыт в 2015 году). «Как рядом с такими архитектурными монстрами, — шутливо задал вопрос Бернардо Гомес-Пимьента в одном из интервью, — построить арку, чтобы она не смотрелась будто пепельница?» Еще один из соперничающих архитекторов, Маурисио Роша Итурбиде, заметил, что эту задачу можно решить, относясь к арке как к идее, а не как к строительной форме. Он также подчеркнул важность создания проекта, который воплощал бы художественные ценности, существенно отличающиеся от тех, что символизируют корпоративные стеклянные башни-гиганты³².

31. *Arias-Diez M.* Rojkind Criticizes Bicentennial Project // LA79 Strategic Design. 2009. URL: <http://la76strategicdesign.blogspot.co.uk/2009/04/rojkind-criticizes-bicentennial-project.html>.

32. *Bautista V.* Descifran el Arco Bicentenario // Excélsior. 2009. URL: <http://ciudadanosenred.com.mx/descifran-el-arco-bicentenario>.

В связи с высказыванием Роша на ум моментально приходят две ценности — одновременно художественные и политические, — типичные для расположенных поблизости башен-небоскребов: прозрачность и вертикальность. Эти ценности — вплоть до неофутуристических очертаний 95-этажного небоскреба «Осколок» (2012) в центре Лондона, — вероятно, можно назвать двумя самыми характерными чертами современной корпоративной архитектуры. Хотя «буквальная прозрачность» стекла является определяющей чертой архитектурного модернизма, своими сегодняшними политическими коннотациями она начала обрастать в рамках французской традиции технократического рационализма³³. Здесь стекло используется не только для создания иллюзии непрерывности между внутренней и внешней частями здания, но и ради впечатления открытости и общедоступности³⁴. Как хорошо известно всем, кто пытался войти в корпоративную башню без разрешения или без предварительно купленного недорогого билета, позволяющего пройти на узкую смотровую площадку, в корпоративном контексте эти идеи оказываются чистейшей воды иллюзией. Мало какие места столь же тщательно охраняются и в общественном, и в частном порядке, как корпоративные башни, их вертикальная инфраструктура часто становится привилегированной точкой наблюдения за городом, служа материальной опорой как для коммуникации, так и для технологического надзора. Это подводит нас ко второй из упомянутых выше ценностей — вертикальности. Данное понятие характеризует исключительный доступ к формам власти, который можно получить лишь с воздуха или же с крыш высоких построек³⁵. «Вертикальный капитализм» при таком взгляде формирует не только эстетику, но и модель организации и (инфраструктурную) основу обладания властью. «Процессы финансирования, проектирования, строительства и сноса», сопряженные с возведением небоскребов, как пишет Мартин Паркер, «очевидным образом связаны с формами распределения труда, направленными на увеличение капитала»³⁶. Кроме того, метафора горизонтальных и верти-

33. *Forty A. Words and Buildings: A Vocabulary of Modern Architecture*. L.: Thames & Hudson, 2004. P. 286.

34. *Ibidem*.

35. *Weizman E. Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation*. L.: Verso, 2007. P. 12.

36. *Parker M. Vertical Capitalism: Skyscrapers and Organization*// *Culture and Organization*. 2015. № 21 (3). P. 231.

кальных отношений получила такое распространение в политическом анализе, что теперь уже трудно ассоциировать что-либо вертикальное с демократией, тем более стеклянное здание или похожий на здание монумент вроде Стелы. И такие ассоциации затруднительны не только по символическим, но и по материальным причинам, поскольку строительство и поддержание в надлежащем виде стеклянных небоскребов — крайне дорогостоящее предприятие³⁷. Даже там, где расходы энергии в стеклянных башнях были оптимизированы, они остаются явными знаками высокого уровня потребления и могут быть названы безошибочными городскими маяками власти и престижа. Вертикальность также тесно связана с идеями восхождения, превосходства, взгляда сверху и иерархии, ни одна из которых не является ценностью, выражающей или символизирующей зарождающуюся демократическую жизнь Мексики, — как то намеревался показать президент Кальдерон.

Поэтому выбор Стелы света как юбилейного монумента страны для многих оказался сюрпризом: она в точности повторяла очертания находящихся поблизости корпоративных зданий. В проекте идея «юбилейной арки» была истолкована настолько вольно, что превратилась в прозрачную колонну, состоящую из двух параллельных вертикальных пластин — каждая из которых якобы символизирует столетие, — скрепленных между собой стальным каркасом; таким образом, сооружение напоминает небоскреб в миниатюре.

Однако, когда речь идет о вертикальной архитектуре, меньший размер более крупной модели означает также невидимость, и это одна из множества проблем, связанных с указанным пространством. Похожая на небоскреб колонна и в самом деле не просто выглядит карликовой рядом с двумя стоящими здесь башнями, но кажется симулякром таких зданий — внутри она пуста. Однако важно отметить, что Сезар Перес Бесерриль, архитектор, придумавший эту конструкцию, не планировал ее как оду корпоративной ар-

37. Типичный довод в пользу остекления заключается в том, что этот материал, пропуская естественный свет, также экономит электричество и деньги, сокращая потребление энергии. Однако на самом деле это зависит от местоположения здания. Остекление фасадов зданий может вызвать парниковый эффект, что приведет к значительным затратам на кондиционирование воздуха. Некоторые критики утверждают, что стекло в корпоративной архитектуре чаще используется ради его символической ценности, чем ради функциональности. См.: *Kalyan R. Fragmentation by Design: Architecture, Finance, and Identity* // Grey Room. 2011. P. 37–38.



Рис. 4. Стела света (фото автора)

хитектуре. Напротив, по его словам, его вдохновляли мотивы и материалы доиспанского периода, в особенности стелы майя. На поверхности «вертикальных каменных плит или изваяний», относящихся к классическому периоду майя (250–850 годы), наносились «портреты королевских особ наряду с иероглифическими текстами, увековечивающими важные вехи календаря майя»³⁸. Некоторые из таких сезон-

38. Stuart D. Kings of Stone: A Consideration of Stelae in Ancient Maya Ritual and Representation// RES: Anthropology and Aesthetics. 1996. № 29/30. P. 189.

ных ритуалов предполагали как раз установление памятников. Иными словами, стелы не просто выполняли мемориальную функцию, но также играли «непосредственную и значимую роль в ритуальной жизни древних майя»³⁹. Как утверждает археолог Дэвид Стюарт, в то время «стелы могли быть в числе крупнейших и наиболее публичных памятников», однако, как и Стела света, некоторые из них странным образом остались без изображений и надписей. Перес Бесерриль включил в свой проект еще одну отсылку к культурам коренных народов, такую как десятиметровое основание, символизирующее девять уровней подземного мира в космологии ацтеков⁴⁰. Предполагалось, что эта часть колонны будет отделана черным гранитом и покрыта барельефными надписями — на испанском и различных древних языках, — увековечивающими двухсотлетнюю годовщину. Однако большинство этих отсылок из проекта убрали, когда несколько архитекторов и подрядчиков стали вмешиваться в разработку окончательного варианта, в котором в результате сохранилась лишь доля изначального замысла⁴¹. В итоге появился монумент, не вызывающий ни у кого ассоциаций ни с независимостью, ни с революцией, ни с древними культурами; на самом деле, помимо того, что он служит объектом насмешек, этот памятник в коллективном воображении не связан ни с каким конкретным событием или символом, кроме света как такового. Но неизбежность его присутствия в таком выгодном месте, к тому же с мощным световым потоком, превратило Стелу в средоточие новых форм публичного протеста, совместного творчества и борьбы за права человека — в рамках каждой из этих областей тоже предпринимались попытки переосмыслить значение и социальные практики прозрачности. Остается открытым вопрос, выполнила ли Стела — неудавшийся памятник или провокация? — предполагаемую функцию публичного места собраний и дискуссий, объекта, подталкивающего к выражению несогласия и к диалогу.

39. Ibidem.

40. Rivera L. La estela de luz: monumento del Bicentenario y de su tiempo/M. Zavala y Alonso (ed.)// Artes e Historia México. 2013. URL: http://arts-history.mx/semanario/index.php?id_nota=1109200_9175354.

41. Предложение Переса Бесерриля существенно расширить пешеходную зону вокруг Стелы, объединив две части Чапультепекского леса, который оказался разделенным надвое при строительстве Сиркуито Интерьор Авеню, также было отклонено.

Новый режим правды... и подозрительности

Прежде чем мы перейдем к анализу трех случаев, когда активисты и художники попытались по-новому позиционировать и переосмыслить Стелу, следует сказать несколько слов о политическом контексте, сопряженном с ее возведением, и с историческим значением, которое ей стала придавать официальная риторика. Пышная церемония открытия памятника президентом Кальдероном состоялась 7 января 2012 года, то есть более чем шестнадцать месяцев спустя после юбилейных торжеств, — таким образом, историческая дата была явно пропущена. В своей речи на церемонии открытия президент с гордостью назвал «великолепную» колонну олицетворением «величия» страны, которое «будет освещать XXI век Мексики»⁴². Он подчеркнул, что Стела замыкала «историческую протяженность» (*tramo histórico*) Пасео-де-ла-Реформа, важнейшего проспекта столицы страны, на котором расположены знаковые исторические памятники и музеи. Такое намерение поставить историческую точку в пространстве города не просто перекликалось с тезисом Фрэнсиса Фукуямы о конце истории, но выражало нескрываемую убежденность Кальдерона в преимуществах рыночной экономики и неминущей необходимости разрушить уже ослабленную социальную систему государства. Ни один другой памятник на улице Реформа не был задуман с таким историческим намерением. Все они — от памятника Куаутемоку (последнему ацтекскому правителю) до Колонны независимости 1910 года и памятника революции — устанавливались в знак памяти о величайших социальных потрясениях, ознаменовавших историю Мексики в колониальную эпоху и в период становления современного государства, и как воплощение пристрастия к пышности и национальных чувств более позднего времени. У символической интерпретации Стелы как завершения истории был отчетливый идеологический подтекст, не соответствовавший, однако, тому по-настоящему темному периоду, который переживала страна с тех пор, как после избрания Кальдерона в 2006 году правительство объявило войну торговле наркотиками. Учитывая, что число погибших и пропавших без вести в период

42. Inauguración de La Estela de Luz//YouTube. 8.01.2012. URL: <https://youtu.be/sQyZyVjYkq4>.

новейшей истории страны росло с небывалой скоростью; учитывая процветание отдельных преступных группировок по всей стране и ряд серьезных коррупционных скандалов вокруг стоимости монумента, сама церемония открытия прошла в напряженной атмосфере. Большую часть своей речи президент пытался оправдать затраченную на Стелу огромную сумму, приводя доводы, связанные с безопасностью, и упирая на авторитет тех, кто влиял на выбор и осуществление архитектурного проекта. Многие из этих утверждений оказались неправдой в ходе позднейшего юридического расследования⁴³. Перес Бесерриль, в свою очередь, отказался считаться автором финального проекта, лишенного первоначальных черт и запятнанного массовой коррупцией⁴⁴.

Притом что вышесказанное дает основание назвать эту церемонию явным провалом, примечательна сама по себе пропитанная коррупцией скандальная атмосфера, в которой она проходила. Хотел президент признавать это публично или нет, неолиберальная демократическая модель, которую он стремился представить как панацею от всех болезней, оказалась сопряжена с усилившейся властью медийных корпораций и утверждением публичного скандала как главного инструмента нападения и воздействия на политических оппонентов. Как отмечают Сюриа и Хан, строй, основанный на нравственном идеале прозрачности, не только высвобождает желание большей публичности, но также способствует непрекращающимся волнам подозрительности, сплетен, скандалов и недоверия. Поэтому примечательно, что президент закончил свою речь призывом к большему доверию, зная, что коррупционные скандалы вокруг Стелы бросили плотную тень подозрения на его правительство и партию — правую партию с католическими корнями, пришедшую к власти с обещанием сохранять «чистые руки». Как отмечает один из комментаторов, Стела со всей ясностью своей прозрачности показала, насколько эти руки черны, таким образом переворачивая задуманную властями диспозицию распределения видимого и скрытого в зарождающемся неолиберальном демократическом режиме⁴⁵.

43. Auditoría Superior de la Federación. P. 2; Torres R. Dictan formal prisión a ocho por la Estela de Luz // El Economista. 22.05.2013. URL: <http://eleconomista.com.mx/sociedad/2013/05/22/dictan-formal-prision-ocho-ex-funcionarios-estela-luz>.

44. Sánchez L. C. César Pérez Becerril: desconocen la Estela de Luz // Excelsior. 12.05.2011. URL: <http://excelsior.com.mx/node/791486>.

45. Я хотела бы выразить благодарность Николаю Ссороину-Чайкову за его замечания на эту тему.

Мой первый пример социальной группы, пытавшейся символически придать Стеле новый смысл, касается движения студентов, принадлежащих среднему классу, которые пытаются пропагандировать демократию через социальные сети. Эти студенты были энтузиастами твиттера и фейсбука, верящими в преобразующую силу «свободного» потока информации и создание сферы публичной критики за пределами медийного мейнстрима. Иными словами, они представляли в качестве идеала то, что некоторые называют «твиттер-революцией»⁴⁶. В мае 2012 года, через пять месяцев после сооружения Стелы и в разгар президентской предвыборной кампании, множество мексиканских студентов, принадлежащих к недавно образованному движению #Yosoy132, окружили Стелу света, повторяя слова «предательство», «деньги» (*trampa, dinero*)⁴⁷. Хотя основной идеей движения в целом была идея онлайн-коммуникации и активизма, то, как они окружили Стелу, на первый взгляд, напоминало дух французских революционеров, марширующих по направлению к Бастилии, чтобы атаковать, разоблачить и осмеять олицетворение политического бессилия. Однако они выбрали это место, прекрасно осознавая его символические коннотации, связанные со светом, и значимость прозрачности как политической ценности.

Возникновение движения #Yosoy132 восходит к другому медийному поводу, показательному в плане быстроты, с которой в прозрачном обществе рождаются подозрения, скандалы, смута и недоверие. На самом деле движение появилось после кампании Пенья Ньето, тогдашнего кандидата от Институционно-революционной партии, в ходе которой он посетил Иберо-американский университет (частное учебное заведение). Это событие окончилось тем, что он был вынужден прятаться в общественном туалете, пока студенты выкрикивали лозунги — в основном связанные с политикой в области прав человека. Наблюдая явную симпатию СМИ к Пенья Ньето, а затем будучи публично разогнанными как агитаторы, а не «порядочные» студенты, они

46. См.: Zuckerman E. The First Twitter Revolution? // Foreign Policy. 2011. URL: <http://foreignpolicy.com/2011/01/15/the-first-twitter-revolution-2/>.

47. La Marcha «Yo Soy 132» En La Estela de Luz // Animal Político. 24.05.2012. URL: <http://animalpolitico.com/2012/05/la-marcha-yo-soy-132-en-la-estela-de-luz/>.



Рис. 5. Студенческий протест #Yosoy132, 24 мая 2012 года (публикуется с любезного разрешения *ProcesoFoto*)

объединились, чтобы запустить крупную медиакампанию в социальных сетях, отвергая ложную суть отношений между политиками и мейнстримными СМИ, которые в Мексике контролирует монополия двух конкурирующих компаний *Televisa* и *TV Azteca*. Демократия, заявили они, не может функционировать в обществе, где нет свободного и равноправного доступа к информации, — они приводили аргументы, созвучные схожим событиям в арабском мире и за его пределами. Собрание студентов вокруг Стелы света произошло меньше чем через две недели после посещения Пенья Ньето Иbero-американского университета, когда тамошние активисты объединились со студентами из всех крупнейших университетов Мехико, распространив информацию через мобильные телефоны. Стоя у подножия монумента, лидеры студенческого движения объявили свой манифест, отрывок из которого выглядит так:

Мы приходим из сетей, из мира нулей и единиц,
из мира, который им [то есть мейнстримным
медиа и политикам] неведом и которым они нико-
гда не смогут управлять.

Нам не нужен одноглазый мир, которые СМИ создают каждый день, чтобы сбить нас с толку⁴⁸.

В этом тексте приверженцы #Yosoy132 воспользовались традиционными оптическими метафорами, чтобы выразить стремление достичь взгляда на общественные дела «обоими глазами», что, по их мнению, так же осуществимо, как быстро развивающиеся стратегии цифровых коммуникаций. Кроме того, они отказались от ностальгии своих родителей по материальным формам политического активизма и организовали протест, строя движение как попытку по-своему переоткрыть природу политики в XXI веке. Помимо осуждения печально известных случаев коррупции, связанных со строительством Стелы, за этим жестом стояла убежденность в преобразовательных политических возможностях того, что студенты обозначили как «прозрачную информацию», — откуда у них и возникла ассоциация между их движением и этим местом, — они хотели представить мощь света как политическую метафору.

Однако в своем увлечении скоростными и словно бы безграничными возможностями цифрового форума это движение студентов XXI века из среднего класса оставалось наивно некритичным в отношении того, в какой мере политика прозрачности и публичной огласки сопряжена с тщательным наблюдением за мнениями людей по общественным вопросам и их контролем. Эта непроницаемая и подверженная контролю сторона прозрачного общества стала слишком очевидной, когда проводящее политику надзора государство начало интернет-войну против этого движения, используя ботов в твиттере, чтобы переполнять его хештеги спамом. Анализ этой кибератаки, проведенный Джоном Полом Феркампом и Минакши Гупта, показывает, что она существенно ограничила доступ движения к аудитории, в результате чего в социальной сети спам стал превалировать над не-спамом. Кибератака (которой отчасти способствовала почти полная открытость студентов в сети) оказалась для этого движения началом конца. Хотя некоторые узлы деятельности, имеющие отношение к #Yosoy132, все еще существуют, активность движения резко снизилась после президентских выборов, когда кандидат, против которого они выступали,

48. Redacción, Difunden «Manifiesto» del movimiento #YoSoy132//Proceso. 2012. URL: <https://proceso.com.mx/nacional/2012/5/28/difunden-manifiesto-del-movimiento-yosoy132-103344.html>.

пришел к власти. Тогда правительство и мейнстримные СМИ объединили усилия, чтобы инкорпорировать руководство движения, наняв одного из студенческих лидеров в качестве ведущего новостей, а более непреклонные интернет-активисты пережили немало неприятностей или оказались под арестом. Однако попытка студентов включить Стелу в топографию сетевого и материального протеста, не следующего усвоенным формам политических действий, осталась в памяти и сыграла свою роль в будущих инициативах — активистов и (сетевых) художников, стимулируя перемену в общественном восприятии символических возможностей пространства. Попытки вмешательства, которые я рассматриваю ниже, предпринимались по стопам этих киберидеалистов⁴⁹.

«Хакерский» случай

Второй пример попытки изменить публичное восприятие Стелы света с помощью ее материального воздействия связан с ролью искусства, которое делает видимыми голоса меньшинств. Эта видимость, как мне кажется, способна расшатать авторитетную позицию более признанных голосов в публичной сфере. В декабре 2012 года художница Але де ла Пуэнте предложила всем жителям, в особенности молодым, тем, кто не привык ходить по выставкам, придумать надписи, которые можно написать на памятнике с помощью света посредством новых технологий системы освещения. Целью художницы было превратить Стелу в то, что Лев Манович, теоретик новых медиа, обозначил как дополненную реальность, — покрыв просвечивающую колонну словами молодых людей, вне зависимости от уровня их образования и без цензуры их мыслей или намерений⁵⁰. В данном случае Стела стала пространством осуществления и аллегорической иллюстрацией буквально понятой демократии, представляя собой собрание непохожих друг на друга людей. Однако возникли значительные препятствия к тому, чтобы выставлять чье-то сообщение на всеобщее обозрение. Ведь чтобы транслировать эти сообщения, необходимо было представить их

49. Horner D. S. *Cyborgs and Cyberspace: Personal Identity and Moral Agency* // *Technospaces* / S. Munt (ed.). L.: Continuum, 2001. P. 83.

50. Manovich L. *The Poetics of Augmented Space* // *Visual Communication*. 2006. № 5(2). P. 220–240.



Рис. 6. Слово «любовь» (*amor*), отображенное на Стеле света. Фото Але де ла Пуэнте (публикуется с любезного разрешения автора проекта)

как ряд уже закодированных схем, которые могли бы обрабатываться модулятором с параметрами 6×12 , — техническое условие, как и многие другие технологические особенности новых медиа, накладывало существенные ограничения на содержание публичной речи. Но что самое удивительное, те, кто участвовал в этом проекте и присылал сообщения, избегали касаться политики, вместо этого вынося на публику свои личные предпочтения и антипатии, а также направляя нежные послания своим любимым.

Публичное пространство в этой ситуации оказалось местом интимного эмоционального диалога, в котором связь

между индивидом и более обширным политическим сообществом представляла как обобщенная или не поддающаяся выражению. В этой демонстрации личного на первом месте оказались предложения руки и сердца, что вскоре, однако, вызвало насмешки со стороны более «звучных» голов; итогом стал еще один скандал, связанный с законным использованием этого грандиозного национального памятника XXI века.

Отображение на колонне, казалось бы, обыденных сообщений и в самом деле немедленно привело к распространению слухов о том, что какие-то хакеры намеренно завладели Стелой. Одна из крупнейших газет страны опубликовала следующий твит: «Сегодня вечером на *Стеле света* появились имена и сообщения; по словам местного полицейского, она была взломана»⁵¹. В следующие дни Центр цифровой культуры, от которого исходила инициатива этого проекта, опубликовал открытое объяснение его сути, но и интеллектуалы, и представители СМИ отзывались о транслируемых сообщениях как о банальных, неинтересных и инфантильных. У этих признанных авторитетов вызывало раздражение использование «очень дорогостоящего» публичного пространства в личных целях и «бесполезность» сообщений. Накануне Нового года Грейс Кинтанилье, главе Центра цифровой культуры, позвонил новый министр культуры, попросив ее «немедленно отключить Стелу и больше никогда ее не включать». С тех пор Стелу уже не разрешалось делать объектом творческих инициатив. В связи с этим важно подчеркнуть, что решение правительства подвергнуть цензуре этот творческий проект было обусловлено давлением со стороны авторитетной публики, оказавшейся не в состоянии терпеть большей частью спонтанные и шуточные высказывания, которые исходили от тех, кого они считали «необразованной» или «нецивилизованной» публикой. Таким образом, цифровая площадка выявила часто недооцениваемые препятствия, преграждающие путь публичному высказыванию и присутствию в общественном поле зрения определенных социальных групп. Это событие также обнаружило ставшее привычным неравенство в доступе к публичным форумам и пространствам политической репрезентации, что вновь отсылает

51. Arnaz R. La Estela de Luz difunde mensajes de amor//Aristegui Noticias. 2012. URL: <http://aristeguinoticias.com/1812/mexico/la-estela-de-luz-difunde-mensajes-de-amor/>.

нас к Нэнси Фрейзер и ее критике буржуазной публичной сферы, исключаящей из своего состава определенные категории лиц, — а также к реализации этого явления в неолиберальном контексте⁵².

«Стела мира»

Последний обсуждаемый пример представляет собой совершенно другую разновидность социального вмешательства в пространство Стелы света, на этот раз указывающего на значимость присутствия, осведомленности и ритуальности публичного протеста. Полностью отказываясь от каких-либо попыток сыграть на сложном технологическом устройстве колонны или даже на присущей ей эстетике прозрачности и вертикальности, этот случай является попыткой переосмыслить Стелу с самого момента ее основания. В апреле 2013 года Хавьер Сицилия, мексиканский поэт, сын которого был убит наркокартелем в 2011 году и который теперь возглавляет Движение за мир, справедливость и достоинство, инициировал петицию, чтобы «переозначить» и «спасти» публичное пространство Мехико, превратив Стелу света, представлявшуюся ему «бесполезной инфраструктурой», в «Стелу мира». Иными словами, эта мера должна была превратить Стелу в памятник жертвам последней волны связанного с наркотиками насилия в Мексике, на сегодняшний день унесшей более 130000 жизней; еще по меньшей мере 27000 человек пропали без вести⁵³. Этот проект, созданный совместно с мексиканским писателем Луисом Виллоро, собрал более 10000 подписей, однако правительство не признавало и не собиралось его обсуждать. В ответ представители движения попытались прямым действием присвоить себе памятник, физически затруднив свободный доступ к эспланаде вокруг памятника посредством размещения металлических пластинок, на которых были высечены имена недавних жертв насилия. На одной из них написано:

52. Fraser N. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. P. 58.

53. Molloy M. The Mexican Undead: Toward a New History of the «Drug War» Killing Fields // Small Wars Journal. 2013. URL: <http://smallwarsjournal.com/jrnl/art/the-mexican-undead-toward-a-new-history-of-the-%E2%80%9Cdrug-war%E2%80%9D-killing-fields>. Цифры остаются очень спорными.

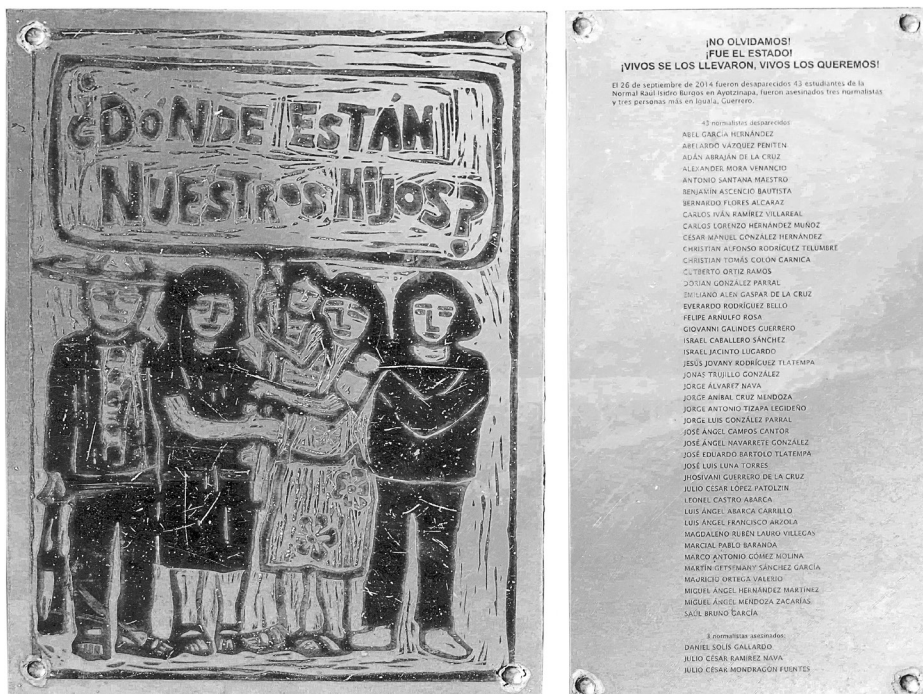


Рис. 7. Пластина, размещенная рядом со Стелой Движением за мир, справедливость и достоинство (фото автора)

Меня зовут Мельчор Флорес Эрнандес. Я жертва насильственного исчезновения. 25 февраля 2009 года муниципальная полиция увезла меня из Монтеррея на полицейских машинах 534–538 и 540. Мне был 31 год. Я очень жизнерадостный человек. <...> Люблю *моле де ойя*⁵⁴, часто ездил на велосипеде, был бегуном национальной команды, моя любимая песня— «Perfume de Gardenias» [«Запах гардений»], и хотя моя главная мечта— совершенствоваться как художник, здесь меня называют Галактическим ковбоем. Я скучаю по своим четырем братьям, по маме, по папе, которые не переставали искать меня с того момента, как полиция оторвала меня от них. <...> Я прошу общество помочь моей семье потребовать от мексиканского правительства искать нас, вкладывать средства, необходимые, чтобы нас найти; и лишь таким образом мы в Мексике вновь сможем

54. Мексиканское блюдо, овощной суп.— *Прим. пер.*

поверить в руководство страны, равно как и в Мир, Правду и Справедливость.

Эта металлическая пластинка, текст которой написан от первого лица, вещь, говорящая от лица человека, который не жив, не умер, а существует в бестелесном состоянии «пропавшего без вести» или «исчезнувшего», изображает Мельчора не как нарушителя порядка, а как обычного творческого человека. Тот, кто читает пластинку, озвучивает голос Мельчора, узнавая о его страдании, о горе его близких и их обращении к правительству призыве вмешаться, чтобы найти хотя бы его останки. Эта пластинка не просто задает проходящему вопрос — она также включает в себе обвинение в адрес полиции, замешанной в этом деле, и призыв к обществу потребовать возвращения пропавшего. Горизонтальная пластинка, почти незаметная у подножия вертикального колосса и по размеру примерно соответствующая просвечивающим панелям из камня, из которых состоит Стела (в общей сложности 1740 панелей), также выступает как критический аргумент в отношении политики видимости и затемнения в демократии, претендующей на прозрачность. Эта еле видимая металлическая пластинка, на которую люди наступают, обходя колонну, на самом деле ставит вопрос: как могло случиться, что на огромном экране Стелы не нашлось места голосам тех, кто был насильственно вырван из того самого политического сообщества, которое она должна была освещать? Что осталось от идеи прозрачности, когда она лишилась политического доверия, превратившись вместо этого в ослепительную вспышку, затмившую реальность политического сообщества?

Пространственный подход, лежащий в основе данной статьи, не дает однозначного ответа на эти вопросы, а, скорее, выявляет глубинное притяжение между цифровыми и физическими площадками-форумами в сегодняшней борьбе за публичное признание и публичную видимость. Кроме того, такая точка зрения напоминает нам, что пространство — область синхронности и множественности, и именно в силу этого оно ставит перед нами политическую проблему того, «как нам жить вместе»⁵⁵. В отношении политического и морального идеала прозрачности это пространственное исследование материальных и символиче-

55. Massey D. Doreen Massey on Space // Social Science Space. 02.01.2013. URL: <http://socialsciencespace.com/2013/02/podcastdoreen-massey-on-space/>.

ских реализаций прозрачности в публичном пространстве дает нам многогранную картину разнообразных измерений политической практики, которые, казалось бы, универсальный идеал прозрачности оставляет в тени. От возрастающей легкости онлайн-надзора до конспираторских страхов онлайн-аудитории, от пагубного союза между политикой и СМИ до невидимости происходящего «офлайн» насилия сквозь призму архитектуры и технологий этот анализ расцвета прозрачности как формы государственности заставляет предположить, что борьба за демократическую прозрачность — это не только борьба за то, что можно измерить, показать и осуществить, но также за то, что можно спрятать, сделать незримым и скрыть за завесой технологической сложности.

Сосредоточившись на Стеле света как центральном объекте анализа, я не столько пытаюсь проследить историю архитектуры и использования определенного пространства, сколько хочу обозначить связь с современными концепциями материальности, а также акторно-сетевой теорией, чтобы подчеркнуть, насколько материальные объекты «опосредуют отношения власти, воздействия и управления во времени и пространстве, формируя социальные и политические процессы своим неизменным присутствием»⁵⁶. Стела — пронизанная изнутри сложной системой освещения, которая внушает одновременно трепет и подозрение, а также физически имитирующая прозрачность и вертикальность корпоративных зданий, — стала символическим воплощением провала демократии и моральной видимости. Однако проанализированные выше случаи показывают, насколько это пространство превратилось также и в неотъемлемую часть более сложных политических и социальных структур. Изучение социальной жизни этого пространства действительно побуждает обратить внимание на то, что Уильям Уолтерс называет «неоднозначностью объектов и их участия в политических действиях»⁵⁷. Развивая идею *Dingpolitik* Латура, я проанализировала отношения между городскими объектами и формированием публики и «антипублики» в ситуации, когда политическая зримость в значительной мере опосредована, с одной стороны, цифровым

56. Walters W. Drone Strikes, Dingpolitik and beyond: Furthering the Debate on Materiality and Security // Security Dialogue, 2014. № 45(2). P. 102.

57. Walters W. Drone Strikes, Dingpolitik and beyond: Furthering the Debate on Materiality and Security. P. 103.

контролем, с другой — средствами массовой информации, представляющими политику как зрелище. В политических условиях сверхвидимости политика собраний и перформативного переосмысления пространства оказывается средством не только «предъявить публике свои права», но также «найти и создать публику, овладев вещественностью материальной среды и переструктурировав ее»⁵⁸.

Библиография

- Alloa E. Architectures of Transparency // RES: Anthropology and Aesthetics. Spring–Autumn 2008. № 53/54. P. 321–330.
- Arias-Diez M. Rojkind Criticizes Bicentennial Project // LA79 Strategic Design. 2009. URL: <http://la76strategicdesign.blogspot.co.uk/2009/04/rojkind-criticizes-bicentennial-project.html>.
- Arnaz R. La Estela de Luz difunde mensajes de amor // Aristegui Noticias. 2012. URL: <http://aristeguinoticias.com/1812/mexico/la-estela-de-luz-difunde-mensajes-de-amor/>.
- Ascher Barnstone D. The Transparent State: Architecture and Politics in Postwar Germany. N.Y., L.: Routledge, 2005.
- Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy / M. Strathern (ed.). N.Y., L.: Routledge, 2000.
- Auditoría Superior de la Federación. Informe sobre la fiscalización superior del monumento Estela de Luz 2009–2011. URL: http://asf.gob.mx/uploads/56-Informes_especiales_de_auditoria/Estela_Luz_Nv.pdf
- Bauman Z., Lyon D. Liquid Surveillance: A Conversation. Cambridge: Polity, 2013.
- Bautista V. Descifran el Arco Bicentenario // Excélsior. 2009. URL: <http://ciudadanosenred.com.mx/descifran-el-arco-bicentenario>.
- Bentham J. The Works of Jeremy Bentham / J. Bowring (ed.). Edinburgh: William Tait, 1842.
- Bliss L. The Backlash to Mexico City's High Line-Style Park // Bloomberg CityLab. 2015. URL: <http://citylab.com/design/2015/09/the-terrible-plan-for-mexico-citys-high-line-style-park/408010/>.
- Butler J. Notes Toward a Performative Theory of Assembly. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.
- Coffey M.K. How a Revolutionary Art Became Official Culture: Murals, Museums, and the Mexican State. Durham, NC: Duke University Press, 2012.
- Forty A. Words and Buildings: A Vocabulary of Modern Architecture. L.: Thames & Hudson, 2004.
- Foucault M. Discipline and Punish: The Birth of the Prison. Harmondsworth: Penguin Books, 1991.
- Fraser N. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy // Social Text. 1990. № 25/26. P. 56–80.
- Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society. Cambridge: MIT Press, 1991.
- Han B.-Ch. The Transparency Society. Stanford, CA: Stanford University Press, 2015.
- Haraway D. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century // Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature. L.: Free Association, 1991. P. 148–181.

58. Butler J. Notes Toward a Performative Theory of Assembly. P. 71.

- Hood Ch. Transparency in Historical Perspective // Transparency: The Key to Better Governance? / Ch. Hood, D. Heald (eds). N.Y.: Oxford University Press, 2006. P. 3–23.
- Horner D. S. Cyborgs and Cyberspace: Personal Identity and Moral Agency // Technologies / S. Munt (ed.). L.: Continuum, 2001.
- Inauguración de La Estela de Luz // YouTube. 8.01.2012. URL: <https://youtu.be/sQyZyVjYkq4>.
- Kalyan R. Fragmentation by Design: Architecture, Finance, and Identity // Grey Room. 2011.
- La Marcha «Yo Soy 132» En La Estela de Luz // Animal Político. 24.05.2012. URL: <http://animalpolitico.com/2012/05/la-marcha-yo-soy-132-en-la-estela-de-luz/>.
- La Transparence comme paradigme / Dir. M. Guérin. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 2008.
- Lampérière A. Los Dos Centenarios de La Independencia Mexicana (1910–1921): De La Historia Patria a La Antropología Cultural // Historia Mexicana. Octubre–diciembre 1995. Vol. 45. № 2 (178).
- Lanzas convocatoria para construir «Arco del Bicentenario» // El Economista. 27.01.2009. URL: <http://eleconomista.com.mx/distrito-federal/2009/01/27/lanzas-convocatoria-construir-arco-bicentenario>.
- Latour B. From Realpolitik to Dingpolitik or How to Make Things Public // Making Things Public: Atmospheres of Democracy / B. Latour, P. Weibel (eds). Cambridge, MA; L.: ZKM, Center for Art and Media-MIT Press, 2005. P. 14–41.
- Lyon D. Surveillance After Snowden. Cambridge: Polity, 2015.
- Manovich L. The Poetics of Augmented Space // Visual Communication. 2006. № 5(2). P. 220–240.
- Massey D. Doreen Massey on Space // Social Science Space. 02.01.2013. URL: <http://socialsciencespace.com/2013/02/podcastdoreen-massey-on-space/>.
- Massey D. For Space. L.: SAGE, 2005.
- Molloy M. The Mexican Undead: Toward a New History of the «Drug War» Killing Fields // Small Wars Journal. 2013. URL: <http://smallwarsjournal.com/jrnl/art/the-mexican-undead-toward-a-new-history-of-the-%E2%80%99Cdrug-war%E2%80%99D-killing-fields>.
- Nissenbaum H. Privacy in Context: Technology, Policy, and the Integrity of Social Life. Stanford, CA: Stanford University Press, 2010.
- Parker M. Vertical Capitalism: Skyscrapers and Organization // Culture and Organization. 2015. № 21 (3).
- Redacción, Difunden «Manifiesto» del movimiento #YoSoy132 // Proceso. 2012. URL: <https://proceso.com.mx/nacional/2012/5/28/difunden-manifiesto-del-movimiento-yosoy132-103344.html>.
- Ricardo J. Crítica Michel Rojkind Proyectos Celebratorios // Reforma. 16.04.2009.
- Rivera L. La estela de luz: monumento del Bicentenario y de su tiempo / M. Zavala y Alonso (ed.) // Artes e Historia México. 2013. URL: http://arts-history.mx/semanario/index.php?id_notas=11092009175354.
- Runciman D. The Confidence Trap: A History of Democracy in Crisis from World War I to the Present. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015.
- Sánchez L. C. César Pérez Becerril: desconocen la Estela de Luz // Excelsior. 12.05.2011. URL: <http://excelsior.com.mx/node/791486>.
- Stuart D. Kings of Stone: A Consideration of Stelae in Ancient Maya Ritual and Representation // RES: Anthropology and Aesthetics. 1996. № 29/30.
- Surya M. De la domination: le capital, la transparence et les affaires. Tours: Farago, 1999.
- Torres R. Dictan formal prisión a ocho por la Estela de Luz // El Economista. 22.05.2013. URL: <http://eleconomista.com.mx/sociedad/2013/05/22/dictan-formal-prision-ocho-ex-funcionarios-estela-luz>.
- Transparency and Conspiracy: Ethnographies of Suspicion in the New World Order / H. G. West, T. Sanders (ed.). Durham; L.: Duke University Press, 2003.

- Vattimo G. *La società trasparente*. Milano: Garzanti, 2000.
- Walters W. *Drone Strikes, Dingpolitik and beyond: Furthering the Debate on Materiality and Security* // *Security Dialogue*. 2014. № 45(2).
- Weizman E. *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation*. L.: Verso, 2007.
- Zuckerman E. *The First Twitter Revolution?* // *Foreign Policy*. 2011. URL: <http://foreignpolicy.com/2011/01/15/the-first-twitter-revolution-2/>.

Stele of Light in Mexico City: Transparency, Blacking-Out and Separation of the Visible in Modern Mexican Public Art

Mara Polgovsky Ezcurra. University of Cambridge, Cambridge, UK, mp592@cam.ac.uk.

At the beginning of the 20th century, “transparency” became a key concept in Mexican politics. Many viewed it as the highest ideal, while political life followed a pessimistic and violent scenario. It is generally accepted that transparency was at the core of the democratic process, which began after the same party was in power for seventy-one years, and it was accompanied by a reorganization of the state and society according to the neoliberal model. Today, the direct link between transparency and democracy is impeded by the appearance of the so-called “surveillance society” in which the state and private corporations can invade the most private areas of private and public life. Transparency in such a context can lead to a rapid devaluation of the rights to personal secrecy, alienation, and otherness, which is facilitated by the seemingly voluntary inclusion of people into the world of digital technology. This article examines one of the most notable incarnations of the ideal of transparency in the urban environment of modern Mexico – the Stele of Light in Mexico City. Studying the brief cultural history of this phenomenon, as well as the controversy around it between artists and activists, makes it possible to not only reveal the context of mistrust that awakened an unbridled desire for greater political openness, but also the degree to which activists and civic organizations began to seek openness from the out-of-control state. Public art is becoming an important platform for interaction and expressing competing opinion about what may be hidden behind “immediate” political truths.

Keywords: *transparency; democracy; neoliberalism; Stele of Light; public art.*

References

- Alloa E. *Architectures of Transparency*. *RES: Anthropology and Aesthetics*, 2008, Spring-Autumn, no. 53/54, pp. 321–330.
- Arias-Diez M. *Rojkind Criticizes Bicentennial Project*. *LA79 Strategic Design*, 2009. URL: <http://la76strategicdesign.blogspot.co.uk/2009/04/rojkind-criticizes-bicentennial-project.html>.
- Arnaz R. *La Estela de Luz difunde mensajes de amor*. *Aristegui Noticias*, 2012. URL: <http://aristeguinoticias.com/1812/mexico/la-estela-de-luz-difunde-mensajes-de-amor/>.
- Ascher Barnstone D. *The Transparent State: Architecture and Politics in Postwar Germany*, New York, London, Routledge, 2005, p. 135.
- Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy* (ed. M. Strathern), New York, London, Routledge, 2000.

- Auditoría Superior de la Federación. Informe sobre la fiscalización superior del monumento Estela de Luz 2009-2011.* URL: http://asf.gob.mx/uploads/56-Informes_especiales_de_auditoria/Estela_Luz_Nv.pdf
- Bauman Z., Lyon D. *Liquid Surveillance: A Conversation*, Cambridge, Polity, 2013.
- Bautista V. Descifran el Arco Bicentenario. *Excelsior*, 2009. URL: <http://ciudadanosenred.com.mx/descifran-el-arco-bicentenario>.
- Bentham J. *The Works of Jeremy Bentham* (ed. J. Bowring), Edinburgh, William Tait, 1842.
- Bliss L. The Backlash to Mexico City's High Line-Style Park, *Bloomberg CityLab*, 2015. URL: <http://citylab.com/design/2015/09/the-terrible-plan-for-mexico-citys-high-line-style-park/408010/>.
- Butler J. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2015.
- Coffey M.K. *How a Revolutionary Art Became Official Culture: Murals, Museums, and the Mexican State*, Durham, NC, Duke University Press, 2012.
- Forty A. *Words and Buildings: A Vocabulary of Modern Architecture*, London, Thames & Hudson, 2004.
- Foucault M. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Harmondsworth, Penguin Books, 1991.
- Fraser N. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social Text*, 1990, no. 25/26, pp. 56–80.
- Habermas J. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge, MIT Press, 1991.
- Han B.-Ch. *The Transparency Society*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2015.
- Haraway D. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, London, Free Association, 1991, pp. 148–181.
- Hood Ch. Transparency in Historical Perspective. *Transparency: The Key to Better Governance?* (ed. Ch. Hood, D. Heald), N.Y., Oxford University Press, 2006, pp. 3–23.
- Horner D.S. Cyborgs and Cyberspace: Personal Identity and Moral Agency. *Technospaces* (ed. S. Munt), London, Continuum, 2001.
- Inauguración de La Estela de Luz. *YouTube*, 8.01.2012. URL: <https://youtu.be/sQyZyVjYkq4>.
- Kalyan R. Fragmentation by Design: Architecture, Finance, and Identity. *Grey Room*, 2011.
- La Marcha “Yo Soy 132” En La Estela de Luz. *Animal Político*, May 24, 2012. URL: <http://animalpolitico.com/2012/05/la-marcha-yo-soy-132-en-la-estela-de-luz/>.
- La Transparence comme paradigme* (dir. M. Guérin), Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2008.
- Lampérière A. Los Dos Centenarios de La Independencia Mexicana (1910–1921): De La Historia Patria a La Antropología Cultural. *Historia Mexicana*, octubre-diciembre 1995, vol. 45, no. 2 (178).
- Lanzan convocatoria para construir «Arco del Bicentenario». *El Economista*, January 27, 2009. URL: <http://eleconomista.com.mx/distrito-federal/2009/01/27/lanzan-convocatoria-construir-arco-bicentenario>.
- Latour B. From Realpolitik to Dingpolitik or How to Make Things Public. *Making Things Public: Atmospheres of Democracy* (ed. B. Latour, P. Weibel), Cambridge, MA; London, ZKM, Center for Art and Media-MIT Press, 2005, pp. 14–41.
- Lyon D. *Surveillance After Snowden*, Cambridge, Polity, 2015.
- Manovich L. The Poetics of Augmented Space. *Visual Communication*, 2006, no 5(2), pp. 220–240.
- Massey D. Doreen Massey on Space. *Social science space*, January 2, 2013. URL: <http://socialsciencespace.com/2013/02/podcastdoreen-massey-on-space/>.
- Massey D. *For Space*, London, SAGE, 2005.
- Molloy M. The Mexican Undead: Toward a New History of the “Drug War” Killing Fields. *Small Wars Journal*, 2013. URL: <http://smallwarsjournal.com/jrnl/>

- art/the-mexican-undead-toward-a-new-history-of-the-%E2%80%9Cdrug-war%E2%80%9D-killing-fields.
- Nissenbaum H. *Privacy in Context: Technology, Policy, and the Integrity of Social Life*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2010.
- Parker M. Vertical Capitalism: Skyscrapers and Organization. *Culture and Organization*, 2015, no. 21 (3).
- Redacción, Difunden “Manifiesto” del movimiento #YoSoy132. *Proceso*, 2012. URL: <https://proceso.com.mx/nacional/2012/5/28/difunden-manifiesto-del-movimiento-yosoy132-103344.html>.
- Ricardo J. Critica Michel Rojkind Proyectos Celebratorios. *Reforma*, April 16, 2009.
- Rivera L. La estela de luz: monumento del Bicentenario y de su tiempo (ed. M. Zavala y Alonso). *Artes e Historia México*, 2013. URL: http://arts-history.mx/semanario/index.php?id_nota=11092009175354.
- Runciman D. *The Confidence Trap: A History of Democracy in Crisis from World War I to the Present*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2015.
- Sánchez L. C. César Pérez Becerril: desconocen la Estela de Luz. *Excelsior*, May 12, 2011. URL: <http://excelsior.com.mx/node/791486>.
- Stuart D. Kings of Stone: A Consideration of Stelae in Ancient Maya Ritual and Representation. *RES: Anthropology and Aesthetics*, 1996, no. 29/30.
- Surya M. *De la domination: le capital, la transparence et les affaires*, Tours, Farrago, 1999.
- Torres R. Dictan formal prisión a ocho por la Estela de Luz. *El Economista*, May 22, 2013. URL: <http://eleconomista.com.mx/sociedad/2013/05/22/dictan-formal-prision-ocho-ex-funcionarios-estela-luz>.
- Transparency and Conspiracy: Ethnographies of Suspicion in the New World Order* (ed. H. G. West, T. Sanders), Durham-London, Duke University Press, 2003.
- Vattimo G. *La società trasparente*, Milano, Garzanti, 2000.
- Walters W. Drone Strikes, Dingpolitik and beyond: Furthering the Debate on Materiality and Security. *Security Dialogue*, 2014, no. 45(2).
- Weizman E. *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation*, London, Verso, 2007.
- Zuckerman E. The First Twitter Revolution? *Foreign Policy*, 2011. URL: <http://foreignpolicy.com/2011/01/15/the-first-twitter-revolution-2/>

Феноменология
и социология чужого:
как связаны чуждость
города и отчуждение
людей внутри города

Наталья Лебедева

Наталья Лебедева. Независимый исследователь,
Москва, Россия, n.dm.lebedeva@gmail.com.

В статье рассматривается вопрос о границах видимости чужого в феноменологическом и социологическом описании. Анализируя проекты Бернхарда Вальденфельса и Георга Зиммеля, автор проблематизирует взаимосвязь чуждости города и отчуждения людей внутри города. Может ли один тип восприятия перекрывать другой или каким-то образом с ним пересекаться? Предшествует ли чуждость по отношению к городу восприятию людей, с которыми мы в нем сталкиваемся? Решение этой проблемы потребует прояснения позиции наблюдателя и концептуализации пространства. Выдвигается тезис, что феноменологическая и социологическая модель в пределе исключают друг друга, поскольку отсылают к различным перспективам наблюдения — от первого и от третьего лица. Если в феноменологии речь идет об атопичном характере опыта чужого, то социологическая модель анализа предполагает наличие объективированной, измеряемой дистанции между людьми. Таким образом, вопрос о связи чуждости города и отчуждения людей в нем имеет два логических решения. Однако лишь одно из них является продуктивным. Автор демонстрирует возможности феноменологического определения чуждости, обращаясь к исследованиям атмосфер. Делается вывод, что чуждость по отношению к городу предшествует различению атмосфер внутри города: она устраняет возможность понимания городской жизни как таковой, равно как и возможность установления отношений между людьми.

Ключевые слова: *отчуждение, чуждость, дистанция, город, мегаполис, атмосферы, Вальденфельс, Зиммель.*

ОПРЕДЕЛЕНИЕ чуждости как феномена городской жизни, и шире — публичной сферы в социальной теории, неизбежно сопряжено с противоречиями. Даже несмотря на то, что для классической социологии город был привилегированным объектом изучения¹, понятия «городского пространства» и «чуждости»² оказались помещены в различные регистры разговора. Сегодня исследователям с трудом удается совместить их.

Можно представить несколько объяснений того, почему так происходит. Во-первых, проблема концептуализации чуждости в исследованиях города связана с изменением социологической повестки дня. С тех пор как во второй половине XX века пути урбанистики и социальной теории расходятся, респектабельность социологии города как теоретической дисциплины начинает резко идти на спад. Теперь город перестал быть объектом социологической рефлексии, а концепты городских исследований (такие как «городское пространство» и «общественное пространство», «городская идентичность», «городские сообщества» и многие другие), кажется, окончательно утратили свою философскую основательность³.

Между тем ряд ключевых вопросов, поставленных еще классиками дисциплины, сохраняется. Каким образом мы (как ученые или обыватели) воспринимаем городское пространство? Из какой перспективы мы анализируем жизнь горожан? Могут ли различные способы концептуализации пространства быть согласованы друг с другом? Чтобы ответить на эти вопросы, исследователям города потребуются обратиться к ресурсам социологии пространства. Однако в истории социологии такого обращения все еще не произошло: запрос на прикладное освоение темы города привел к обесцениванию актуальных прежде социологических концептов и стал препятствием для заимствования новых. Па-

1. Поскольку на становление социологического воображения более всего влияли три экзогенных фактора: рационализация экономики, урбанизация и индустриализация (см., например: Вахштайн В. С. Воображая город. М.: Новое литературное обозрение, 2022).

2. В русском языке чуждость имеет коннотацию с чем-то неприятным, не подлежащим одобрению («мне это чуждо» — мне это не нравится). Однако в данной статье понятие Чужого (*das Fremde*) употребляется в ином смысле. Чужое определяется как то, что выходит за рамки известного, близкого и понятного.

3. Отсюда для исследователей города возникает другой вопрос — о связи городского пространства и различения «приватного / публичного пространства», который, однако, требует отдельного рассмотрения.

радоксальным образом в феноменологическом изучении пространства и применении этой оптики к анализу городской жизни просто не возникает необходимости. Но лишь до определенного момента.

Игнорировать вопрос о городе и его пространственных границах возможно до тех пор, пока мы не обращаемся к феноменам чуждости и отчуждения. В то время как для урбаниста базовая метафора понимания пространства — субстантивистская (пространство как контейнер), в феноменологии понятие чужого отсылает к восприятию пространственных границ, топографии чувственных ощущений. Влияние феноменологических интуиций пространства — вторая сложность, препятствующая включению понятия «чуждости» в социологические концептуализации городской жизни. Попытка наметить границу между двумя способами описания чуждости, ответив на вопрос о возможности их совмещения друг с другом, и определила повестку нашего исследования.

Далее мы представим анализ феноменологического и социологического способа описания чуждости, основываясь на двух теоретических проектах — Бернхарда Вальденфельса и Георга Зиммеля. В их работах обнаруживается некоторое напряжение между с одной стороны чуждостью по отношению к городу, и с другой — отчуждением людей, находящихся внутри города. Какие предпосылки мы должны принять, чтобы анализировать одно или другое? И каким образом две перспективы рассмотрения могут быть связаны друг с другом? Рассмотреть эти вопросы подробнее — задача нижеследующего исследования.

Два способа определения чуждости: сравнение феноменологического и социологического описания городской жизни

Феноменологическое описание жизни в большом городе позволяет говорить об организации опыта восприятия. Тем самым в феноменологии преодолевается ловушка социологического анализа. Пытаясь уйти от эпистемического релятивизма, где «город — един, языки его описания — множественны»⁴, социальные теоретики противопоставляют ему

4. Вахштайн В. С. От мегаполиса к гетерополису // Социология власти. 2014. № 2. С. 6.

онтологическую сложность изучаемого объекта. При этом «онтологическое» переопределяется самым радикальным образом.

С подачи Джона Ло город может мыслиться социологами как топологический объект, безразличный по отношению к тому, что его составляет — метафоры, люди или детские площадки:

Тот или иной объект приобретает «твердость» и онтологический статус исключительно в отношениях с другими объектами. Язык больше не надстраивается над миром в качестве его пассивного отражения или, напротив, активного источника изменений; язык — его неотъемлемая часть. Мир уплощается⁵.

Обратной стороной такого способа мышления о городе является утрата «опытного» измерения городской жизни. Другими словами, сам опыт восприятия города оказывается не доступен для изучения: в топологическом описании город становится выхолощенным, а словосочетание «городская жизнь» и вовсе утрачивает смысл.

Бернхард Вальденфельс, напротив, наделяет город внутренней сложностью и вместе с тем экспансивностью, захватывающей восприятие: «Большой город — это не просто большой город: это город, который *слишком* велик по самой своей сущности. Вещи, лица и события врываются в сферу опыта, и при этом не существует единого и устойчивого масштаба, на основе которого можно было бы обуздать этот поток» (курсив автора. — Н.Л.).⁶ Соответственно, чуждость по отношению к городу — тот образ восприятия, который Вальденфельс называет респонзивностью⁷, — прямо

5. Вахштайн В. С. Пересборка города: между языком и пространством. С. 33.

6. Вальденфельс Б. Одновременность неоднородного: современный порядок в зеркале большого города // Логос. 2002. № 3-4 (34).

7. От «response» — ответ, реакция. Свой проект респонзивной феноменологии Вальденфельс противопоставляет интенционалистской феноменологии и интенционалистскому пониманию Другого. Как он пишет, чужое (нем. «fremd», англ. «alien») «означает, во-первых, то, что лежит за пределами собственного (ср.: externum, foreign, étrange), во-вторых, то, что принадлежит другим (ср.: alienum, alien), в-третьих, то, что является чем-то иным, необычным, гетерогенным (ср.: strange, étrange)», см.: Вальденфельс Б. Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии / Пер. О. Шпараги // Он же. Мотив чужого: сб. пер. с нем. / Науч. ред. А. Михайлов; отв. ред. Т. Щитцова. Мн.: Прополи, 1999. С. 124.

пропорциональна размеру города, его масштабу. И здесь для исследователей города возникает ключевой момент.

Как утверждает Вальденфельс, чуждость города не предопределяет отношений находящихся в нем людей. Иными словами, чуждость города не означает их отчуждения. «И в крупных городах имеются свои *neighborhoods*, свои места для встреч и локальные группы. <...> Чуждость города не есть критерий отчуждения *внутри* города» (курсив автора. — Н.Л.)⁸, — замечает он. Однако, следуя Вальденфельсу, мы приходим к нескольким неудобным вопросам. Означает ли это, в частности, что стоит различать два типа чуждости, один из которых связан с городом, а другой — с людьми, находящимися в городе? Если да, то каким образом они связаны? Могут ли эти два типа чуждости пересекаться или, например, перекрывать друг друга? Ответ на эти вопросы кажется довольно проблематичным.

Если мы предполагаем, что чуждость по отношению к городу предшествует установлению отношений между людьми, то возникает проблема эпистемологического доступа. В феноменологии чуждость определяется через свою внепорядковость, как то, что «выходит за пределы понимания»⁹. Принципиальная непознаваемость чужого делает невозможным социологический анализ феноменов отчуждения, поскольку город осмысливается как то, что (уже) не доступно нашему пониманию. Иными словами, мы вынуждены анализировать город как то, что (уже) не доступно нашему пониманию. Чтобы прояснить данный тезис, проведем параллель с другим, на этот раз социологическим проектом описания города.

Работа Георга Зиммеля «Большие города и духовная жизнь», по признанию современных авторов, должна стать основополагающей для исследователей городской культуры. Тот способ изучения города, который предлагает Зиммель, сопротивляется попыткам социологической апроприации своего объекта, поскольку «большой город выходит из той сферы, по отношению к которой мы обладаем правами судьи»¹⁰. Тем не менее роль судьи он отводит истории: Зиммель начинает эссе с описания эволюции общественной жизни — от размеренного существования в малых городах

8. Там же.

9. Там же. С. 123.

10. Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь // Логос. 2012. 3–4 (34). С. 1–12. URL.: <http://ruthenia.ru/logos/number/34/02.pdf>.

к ритмам жизни в большом городе, от психологизированного и индивидуалистического характера ранних торговых отношений к рассудочности и калькуляции. Как следствие, его анализ городской жизни приобретает почти антропологическое звучание. Прежде всего, Зиммель указывает на отличительную черту большого города как «повышенную нервность жизни, происходящую от быстрой и непрерывной смены внешних и внутренних впечатлений»¹¹. Темп жизни в большом городе предполагает непрерывный поток впечатлений, который требует от нас напряженности сознания. В свою очередь, «то количество сознания, затраты которого требует от нас, как от существ, познающих лишь на основании различий, большой город»¹², формирует особый психологический склад горожанина.

Таким образом, Зиммель делает шаг, которого не делает Вальденфельс. Если для феноменолога жизнь в мегаполисе означает «одновременность несовместимого», но при этом не предполагает формирования у нас устойчивых структур восприятия¹³, Зиммель психологизирует эти переживания. В частности, он определяет горожанина как индивидуализированного и духовно скудного человека: «...независимость индивидуума, являющаяся результатом взаимной замкнутости и безразличия, составляющих условия духовной жизни наших широких кругов, нигде не чувствуется так сильно, как в тесной сутолоке больших городов»¹⁴. Поскольку главным стремлением жителя мегаполиса является желание выделиться, по сравнению с жизнью в небольших городах мы видим «краткость и редкость встреч друг с другом»¹⁵. Долговременное установление отношений, связанное с чувством духовной близости, сменяется целью завязать контакт, произвести впечатление.

Как замечают исследователи, личная свобода людей в мегаполисе оказывается для Зиммеля обратной стороной

11. Зиммель Г. Указ. соч. С. 1–12.

12. Там же.

13. Поскольку чужое всегда «исключается как возможность» (Вальденфельс Б. Интервью с Б. Вальденфельсом / Пер. К. Лядской // Он же. Мотив чужого. С. 16). Подробнее см.: «Чужой, который превосходит разыгрывающееся пространство возможностей как нечто экстраординарное, следовательно, может рассматриваться как нечто невозможное, но не в смысле онтологической, эпистемической, практической или логической невозможности, а в смысле жизненной (lived) невозможности» (Waldenfels B. *Phenomenology of the Alien: Basic Concepts* / A. Kozin, T. Stähler (trans.). Evanston, IL: Northwestern University Press, 2011. P. 18).

14. Зиммель Г. Указ. соч.

15. Там же.

безличности и анонимности¹⁶. Так, минуя ощущение чуждости к большому городу, мы приходим к отчуждению людей, населяющих мегаполис. Соответственно размерам города возрастает или уменьшается не столько чуждость по отношению к нему, но именно чуждость как характеристика опыта внутри города: «...это [увеличение личных особенностей] ведет к духовной, в тесном смысле слова, индивидуализации душевных качеств, и в этом направлении влияет, соответственно своим размерам, и город»¹⁷. Попробуем вернуться на шаг назад.

За счет каких теоретических допущений возникает различие между чуждостью города и отчуждением людей внутри города? Как в феноменологии, так и в социологической теории проблематика чужого тесно связана с анализом пространства (или, в случае феноменологии, — скорее, места). Однако эта пространственность понимается различным образом. Это позволяет говорить о двух эпистемических перспективах рассмотрения чуждости.

Первый, феноменологический фокус анализа мы обнаружим в описании чуждости по отношению к городу. Чужое всегда является таковым по отношению к сфере собственного. Именно поэтому феномен чуждости¹⁸ рассматривается Вальденфельсом из перспективы первого лица: чужое для меня «возникает из другого места. Оно отделено от сферы собственного порогом»¹⁹. Восприятие чужого тогда не является, как в интенционалистских концепциях, «формой присвоения»²⁰, поскольку оно отсылает нас к недоступному, не-собственному.

Разработка респонзивной теории опыта, как обозначает ее истоки Вальденфельс, опирается на учение об аффекте²¹. «„Чуждый для Я“ раздражитель возможен только тогда, когда

16. Tonkiss F. *Space, the City and Social Theory: Social Relation and Urban Forms*. Cambridge; Malden: Polity Press, 2005. P. 11.

17. Зиммель Г. Указ. соч. С. 1–12.

18. Следуя Вальденфельсу, было бы более точным говорить о гиперфеномене как феномене, который «уклоняется от схватывания» (Вальденфельс Б. Ответ чуждому: основные черты респонзивной феноменологии. С. 127).

19. Waldenfels B. *From Intentionality to Responsivity* // Idem. *Phenomenology Today: The Schuwer Spieg Lectures, 1998–2002*. Pittsburg: Duquesne University, 2003. URL: http://learningspaces.org/files/Waldenfels_1999.pdf.

20. Вальденфельс Б. Ответ чуждому: основные черты респонзивной феноменологии. С. 128.

21. Вальденфельс описывает трехуровневую схему восприятия чужого у Гуссерля (см.: Вальденфельс Б. Ответ чуждому: основные черты респонзивной феноменологии. С. 129–130).

Я в процессе восприятия аффицирует и себя самого в качестве аффицируемого Я»²², — пишет он. В свою очередь, самоаффектация переводит чуждость из плана «внешнего» раздражителя в план «внутреннего». На следующем этапе отношения между домашним миром и миром чужого (*alien-world*) уже мыслятся как асимметричные, то есть относящиеся к сфере собственного: «Мир чужого не начинается по ту сторону моего домашнего мира, но внутри него. Мы — то, чем мы бываем, отзываясь (*responding*) на других»²³. Значение, таким образом, имеет сама граница — преодоление отграничения (порядка) чужого от нас. Однако изучение всех тонкостей респонзивной концепции может далеко увести от целей нашего исследования. Важно лишь то, что чуждость анализируется из перспективы собственного: чужое — это то, что постоянно преодолевает границы нашего опыта и тем самым преобразует нас самих.

Социологическая перспектива изучения чуждости основывается на других эпистемических предпосылках. Зиммель, подчеркнем, только в данной работе анализирует феномен чуждости из метапозиции, из перспективы третьего лица. Это становится заметно и в рассуждениях о возможности «судейства», и в описании отчуждения как того, что подразумевает пространственную обособленность людей друг от друга²⁴. Тем самым в социологическом описании не проблематизируется граница чужого: речь уже идет не о месте (в феноменологическом смысле), но об объективированной дистанции между людьми: «Когда мы <...> рассматриваем современный город как место, где все могут быть друг для друга „чужаками“, довольно скоро выясняется, что не существует никаких „коренных“ групп („host“ groups), от лица которых можно было бы говорить: все являются резидентами, что не означает всеобщего равенства или упразднения социальной дистанции»²⁵. Тогда как для Вальденфельса, напро-

22. Там же. С. 130. Аффективность — одна из ключевых методологических категорий феноменологии, характеризующая пассивный статус субъекта. Понятие аффективности здесь схватывает одновременно и структуры восприятия Я, затронутого аффектом, и ответную реакцию субъекта, его «впечатленность» происходящим.

23. Waldenfels B. Homeworld and Alienworld // Phenomenology of Interculturality and Life-world / E. W. Orth, Ch.-F. Cheung (eds). Freiburg; München: Alber, 1998. P. 87.

24. Например: «Внутренние отношения жителей больших городов друг к другу формально характеризуются замкнутостью, обособленностью» (Зиммель Г. Указ. соч.).

25. Allen J. On George Simmel. Proximity, Distance and Movement // Thinking Space / M. Crank, N. Thrift (eds). N.Y.; L.: Routledge, 2000. P. 58.

тив, дистанция по отношению к чужому не может быть измерена: чужое атопично²⁶.

Таким образом, «феноменологическая» и «социологическая» точки зрения в пределе исключают друг друга²⁷. В первом случае чуждость мыслится из перспективы нашего опыта проживания, то есть как «жизненная (*lived*) невозможность», во втором случае чужое становится созерцаемым, поскольку отчуждение означает в конечном счете дистанцирование людей друг от друга. Усиливая последний тезис, можно даже говорить о том, что лишь пространство, доступное наблюдению, является пространством взаимодействия или его отсутствия, отчуждения. Однако это требует от нас дальнейшего уточнения.

Какая перспектива рассмотрения чуждости является более продуктивной? И каким образом можно связать два упомянутых способа анализа? Чтобы ответить на эти вопросы, в следующей части работы мы попытаемся проложить путь между ними — сначала со стороны феноменологической теории опыта, а затем — через развитие логики пространственной удаленности.

О взаимосвязи двух способов проживания чуждости

Кратко напомним ход предыдущих рассуждений. Опираясь на концепции Бернхарда Вальденфельса и Георга Зиммеля, мы поставили вопрос о взаимосвязи опыта чуждости по отношению к городу и отчуждении внутри города и обозначили эпистемические предпосылки, которые позволяют анализировать чуждость тем или иным образом — ощу-

26. «Чужое не находится где-то в другом месте, оно само определяется как где-то в другом месте... как атопос, как странный и не имеющий места» (Вальденфельс Б. Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии. С. 127).

27. Такое противопоставление является условным, поскольку рассуждения Зиммеля содержат множество оттенков смысла и переходов. Редукция отчуждения к обособленности — сильное упрощение его позиции, доведение данной логики рассуждений до предельной точки. Про различение созерцаемого и проживаемого места см.: Филиппов А. Ф. Социология пространства. СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 195. Сходное различение используют, к примеру, в философии сознания — «направленное вовне (аллоцентрическое) / эгоцентрическое пространство» (Gallagher Sh., Zahavi D. *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. N.Y.; L.: Routledge, 2008).

ние чуждости города или отчуждение людей внутри города. В феноменологии речь идет об атопичном характере опыта чужого, в социологическом описании города — об объективированной, измеряемой дистанции между людьми. В завершение раздела мы предположили два способа решения проблемы. Задача данной части — развить эти предположения и перевести их с уровня логического обоснования в плоскость теоретического анализа.

Первый способ ответа на вопрос о связи двух определенных чуждости — феноменологический. Необходимо переписать отчуждение как опыт восприятия мира, сосуществующий (или пересекающийся) с чуждостью по отношению к городу. Ресурсы такого описания мы обнаруживаем в концепциях исследователей атмосфер и тем, что можно, вслед за Д. Симоном, назвать «феноменологией города (*citiness*)»²⁸. Ключевым различием тогда станет разделение атмосфер на контактные (*sociable*) и диссоциирующие (*dissociating*). Далее мы опишем основные положения феноменологической концепции атмосфер, чтобы затем перейти к ответу на вопрос о связи двух пониманий чуждости.

Для начала поясним, что такое атмосферы. Вот одно из определений, которое предлагает немецкий исследователь Гернот Бёме:

Атмосферы заполняют места; они происходят из вещей, констелляции вещей и людей. <...> Другими словами, мы воспринимаем их как некоторые квазиобъекты, посредством которых мы можем также общаться с другими людьми. Но они не могут быть определены независимо от людей, эмоционально затронутых (*affected*) ими; они — субъективные факты²⁹.

В этом определении есть по меньшей мере два важных момента. Во-первых, акцентируется внимание на связи места и атмосфер как эмоциональных или аффективных образований; во-вторых, указывается роль атмосфер в формировании отношений между людьми. Таким образом, мы

28. Seamon D. Toward a Phenomenology of Citiness: Kevin Lynch's The Image of the City and Beyond // The National Geographical Journal of India. 1991. Vol. 37. № 1–2. P. 178–188.

29. Böhme G. Urban Atmospheres: Charting New Directions for Architecture and Urban Planning // Architectural Atmospheres on the Experience and Politics of Architecture. Basel: Birkhäuser, 2014. P. 43.

постепенно приходим к вопросу о том, как атмосферы воспринимаются, распознаются.

Поскольку атмосферы являются «субъективными фактами», возникает проблема коммуникации людей посредством атмосфер. На вопрос о том, как возможно общение людей посредством квазиобъектов, у исследователей нет однозначного ответа: в различных проектах мы обнаружим свой способ понимания коллективной природы атмосфер. Например, можно предположить, что атмосферы располагаются по обе стороны различения субъективного и коллективного: «Атмосфера позволяет иначе посмотреть на вопрос о границах и рассматривать места не в их физических границах, но с точки зрения проживаемого опыта пространства и того, как представление о месте формируется на пересечении свойств места и ощущений субъекта»³⁰. Телесно-эмоциональный характер атмосфер в свою очередь позволяет прояснить эту связь и описать переход от субъективных переживаний к неким устойчивым, объективно существующим единствам. Наиболее точно вопрос освещен в работах последователей немецкого феноменолога Германа Шмитца:

С понятием чувствующего тела (*felt-body*) тесно связано понятие атмосферы, поскольку атмосферы, как пространственно выплеснутые (*poured-out*) эмоции в область того, что переживается как настоящее, целостно ощущаются на собственном чувствующем теле. С одной стороны, атмосферы объективно присутствуют в пространстве, но с другой стороны, они вторгаются в субъективные телесные условия (*corporeal condition*)³¹.

Иными словами, целостность и устойчивость атмосфер обусловлена единством способов их проживания. Влияние атмосфер проявляется в том, что они захватывают область чувственного опыта и вызывают ответную реакцию, независимо от степени участия того или иного субъекта в их производстве.

30. Фень Е. Г. Основные категории феноменологической философии пространства в современных исследованиях города: дисс. ... канд. философских наук. М.: НИУ ВШЭ, 2012. С. 118.

31. Julmi Ch., Scherm E. The Domain-Specificity of Creativity: Insights from New Phenomenology // Creativity Research Journal. 2015. Vol. 27. № 2. P. 153.

Принципиальный момент заключается в возможности определения статуса атмосфер. Может ли захваченность атмосферой быть замечена и осмыслена самим аффицированным субъектом? «Вероятно, то, что подразумевается под атмосферой, — это то, что является привычным и самоочевидным для жителей, и то, что непрерывно создается местными жителями благодаря их жизни, но что первое замечается чужаком как специфическая особенность»³², — отвечает Бёме. Здесь мы приближаемся к ответу на исходный вопрос о связи чуждости по отношению к городу и отчуждению внутри города.

Рискнем предположить, что дистанция по отношению к атмосфере города все же не означает пространственную удаленность человека от него, а указывает лишь на его аффективную незатронутость атмосферой городской жизни. Таким образом, чуждость по отношению к городу — это опыт дистанцированного отношения, недоступность для понимания. Впоследствии эта чуждость может привести, а может и не привести к удалению от города, но центральным моментом оказывается невозможность взаимодействия людей посредством атмосферы.

Далее, для того чтобы сделать еще один шаг в развитии вопроса, необходимо различать глобальные и локальные атмосферы — как атмосферу города и, например, атмосферу отдельной улицы. Как и чуждость по отношению к городу, чуждость людей является опытом нашего восприятия. Соответственно, в зависимости от диссоциирующего или контактного характера атмосфер будет изменяться и течение городской жизни. Отчуждение людей внутри города тогда понимается как влияние диссоциирующей атмосферы какого-либо района (локальной атмосферы)³³.

Возвращаясь к ответу на изначальный вопрос, можно прийти к выводу, что чуждость по отношению к городу влияет на отчуждение людей внутри города самым прямым образом. Чуждость города предшествует различению атмосфер внутри города (например, на контактные и диссоциирующие) и тем самым устраняет возможность понимания городской жизни как таковой, равно как и возмож-

32. Böhme G. *Urban Atmospheres: Charting New Directions for Architecture and Urban Planning* // *Architectural Atmospheres on the Experience and Politics of Architecture*. Basel: Birkhäuser, 2014. P. 46, 48.

33. Интуиция атмосфер как «настроенностей» взаимодействия присутствует еще у Мартина Хайдеггера. Именно на его работы опираются большинство исследователей городских атмосфер.

ность установления отношений. Иными словами, чуждость по отношению к городу — а точнее, ее отсутствие — определяет возможность коммуникации внутри города.

Второй способ ответа на исходный вопрос состоит в том, чтобы развить пространственную логику анализа — включить в него феноменологическое измерение чуждости, переопределенное как пространственное. Здесь придется признать, что социологи не смогли предложить убедительного и развернутого способа описания: чуждость как категория опыта не может быть встроена в социологические модели объяснения. Однако вряд ли мы можем удовлетвориться таким ответом. Необходимо понять, почему симметричный ход рассуждений оказался невозможен.

Вероятно, пространственная дистанция «сама по себе» не предопределяет развитие социальных отношений. Ведь взаимодействие людей не всегда разворачивается в пространстве, доступном наблюдению, — оно не обусловлено фактором пространственной близости. Социологическая же теория, и в том числе социология Георга Зиммеля, «имеет дело прежде всего с пространством как дистанцией, но не ставит ключевой вопрос о *месте* этих дистанций» (курсив автора. — *Н.Л.*)³⁴. Поставить этот вопрос — значит, обратиться к феноменологическому способу определения чуждости.

Вместо заключения

Анализ феноменов чуждости и отчуждения, предпринятый в данной статье, показывает, что понимание *места дистанций* между людьми является основополагающим для развития социологических концепций чуждости. В случае локальных атмосфер вопрос о факторе пространственной удаленности как следствии отчуждения людей стоит наиболее остро.

Так, последователи этого направления указывают, что проект изучения городских атмосфер имеет эмпирическую направленность³⁵, а значит, требуется принять во вни-

34. Филиппов А. Ф. Социология пространства. С. 71.

35. Seamon D. A Way of Seeing People and Place: Phenomenology in Environment-Behavior Research // Theoretical Perspectives in Environment-Behavior Research: Underlying assumptions, research problems, and methodologies (eds Wapner S., Demick J., Yamamoto T., Minami H.). NY: Plenum, 2000. P. 157–178.

мание фактор пространственной дистанции между людьми—ее сокращения или возрастания. Отчуждение жителей мегаполиса представляется проблемой, решение которой требует не только разработки целостной теории диссоциирующих атмосфер, но и практических, урбанистических решений. Главное предостережение теоретиков для социальных исследователей и городских проектировщиков, однако, состоит в том, что города как скопления локальных атмосфер производятся людьми, лишь впоследствии оказывая влияние на поддержание контактов или разобщенность жителей.

Библиография

- Вальденфельс Б. Интервью с Б. Вальденфельсом / Пер. К. Лядской // Он же. Мотив чужого: сб. пер. с нем. / Науч. ред. А. Михайлов; отв. ред. Т. Щитцова. Мн.: ПроPILEI, 1999.
- Вальденфельс Б. Одновременность неоднородного: современный порядок в зеркале большого города // Логос. 2002. № 3–4 (34).
- Вальденфельс Б. Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии / Пер. О. Шпараги // Он же. Мотив чужого: сб. пер. с нем. / Науч. ред. А. Михайлов; отв. ред. Т. Щитцова. Мн.: ПроPILEI, 1999.
- Вахштайн В. С. От мегаполиса к гетерополису // Социология власти. 2014. № 2. С. 5–8.
- Вахштайн В. С. Пересборка города: между языком и пространством // Социология власти. 2014. № 2.
- Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь // Логос. 2012. № 3–4 (34). С. 1–12.
- Фень Е. Г. Основные категории феноменологической философии пространства в современных исследованиях города: дисс. ... канд. философских наук. М.: НИУ ВШЭ, 2012.
- Филиппов А. Ф. Социология пространства. СПб.: Владимир Даль, 2008.
- Allen J. On George Simmel. Proximity, Distance and Movement // Thinking Space / M. Crank, N. Thrift (eds). N.Y.; L.: Routledge, 2000.
- Böhme G. Urban Atmospheres: Charting New Directions for Architecture and Urban Planning // Architectural Atmospheres On the Experience and Politics of Architecture. Basel: Birkhäuser, 2014.
- Gallagher Sh., Zahavi D. The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science. N.Y.; L.: Routledge, 2008.
- Julmi Ch., Scherm E. The Domain-Specificity of Creativity: Insights from New Phenomenology // Creativity Research Journal. 2015. Vol. 27. № 2.
- Seamon D. A Way of Seeing People and Place: Phenomenology in Environment-Behavior Research // Theoretical Perspectives in Environment-Behavior Research: Underlying assumptions, research problems, and methodologies / S. Wapner, J. Demick, T. Yamamoto, H. Minami (eds). N.Y.: Plenum, 2000. P. 157–178.
- Seamon D. Toward a Phenomenology of Citiness: Kevin Lynch's The Image of the City and Beyond // The National Geographical Journal of India. 1991. Vol. 37. № 1–2. P. 178–188.
- Tonkiss F. Space, the City and Social Theory: Social Relation and Urban Forms. Cambridge; Malden: Polity Press, 2005.
- Waldenfels B. From Intentionality to Responsivity // Idem. Phenomenology Today: The Schuwer Spem Lectures, 1998–2002. Pittsburgh: Duquesne University, 2003.

Waldenfels B. *Homeworld and Alienworld//Phenomenology of Interculturality and Life-world* / E.W.Orth, Ch.-F.Cheung (eds). Freiburg; München: Alber, 1998.

Waldenfels B. *Phenomenology of the Alien: Basic Concepts* / A.Kozin, T.Stähler (trans.). Evanston, IL: Northwestern University Press, 2011.

Phenomenology and Sociology of the Alien: How the Alienation of the City and the Alienation of People Within the City Are Related

Natalia Lebedeva. Independent researcher, Moscow, Russia,
n.dm.lebedeva@gmail.com.

The article deals with the problem of limits of visibility of the «alien» in the phenomenological and sociological description. Analyzing Bernhard Waldenfels' and Georg Simmel's project, the author sets up a problem of the nature of relations between the sense of the strangeness of the city and the alienation of people within the city. Can one type of perception overlap another or somehow intersect with it? Does the sense of the strangeness of the city precede people's alienation in megalopolis? Solving this problem requires clarifying of observer's position and conceptualization of the space. The main thesis suggested here is the phenomenological and sociological model of analysis ultimately excludes each other, because they refer to different perspectives – either in first or in third person point of view. As a phenomenologist we are talking about the atopic character of the experience. In contrast, sociological model of analysis implies an objectified and measurable distance between people. Thus, the question of interrelations between the strangeness of a city and the alienation of people has two logical solutions. But only one of them is productive. The author demonstrates the possibilities of the phenomenological definition of alien, referring to study of the urban atmospheres. The paper's conclusion is that a sense of the strangeness of a city precedes the distinction between the atmospheres within a city: it eliminates the possibility of understanding city life, as well as the possibility of establishing social relations.

Keywords: *alienation, alien, distance, city, megapolis, atmospheres, Waldenfels, Simmel.*

References

- Allen J. On George Simmel. Proximity, Distance and Movement. *Thinking Space* (eds M. Crank, N. Thrift), New York, London, Routledge, 2000.
- Böhme G. Urban Atmospheres: Charting New Directions for Architecture and Urban Planning. *Architectural Atmospheres On the Experience and Politics of Architecture*, Basel, Birkhäuser, 2014.
- Fen E. G. *Osnovnye kategorii fenomenologicheskoi filosofii prostranstva v sovremennykh issledovaniyakh goroda: dissertatsiya na soiskanie uchenoi stepeni kandidata filosofskikh nauk* [The main categories of phenomenological philosophy of space in modern researches of the city. Thesis of the candidate of philosophy], Moscow, HSE, 2012.
- Filippov A. F. *Sotsiologiya prostranstva* [Sociology of space], Saint Petersburg, Vladimir Dal, 2008.
- Gallagher Sh., Zahavi D. *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, New York, London, Routledge, 2008.
- Julmi Ch., Scherm E. The Domain-Specificity of Creativity: Insights from New Phenomenology. *Creativity Research Journal*, 2015, vol. 27, no. 2.

- Seamon D. A Way of Seeing People and Place: Phenomenology in Environment-Behavior Research. *Theoretical Perspectives in Environment-Behavior Research: Underlying assumptions, research problems, and methodologies* (eds S. Wapner, J. Demick, T. Yamamoto, H. Minami), New York, Plenum, 2000, p. 157–178.
- Seamon D. Toward a Phenomenology of Citiness: Kevin Lynch's The Image of the City and Beyond. *The National Geographical Journal of India*, 1991, vol. 37, no. 1–2, p. 178–188.
- Simmel G. Bol'shie goroda i dukhovnaya zhizn' [Big Cities and Spiritual Life], *Logos*, 2012, no. 3–4 (34).
- Tonkiss F. *Space, the City and Social Theory: Social Relation and Urban Forms*, Cambridge, Malden, Polity Press, 2005.
- Wachstein V.S. Ot megapolisa k geteropolisu [From metropolis to heteropolis]. *Sotsiologiya vlasti* [Sociology of Power], 2014, no. 2, p. 5–8.
- Wachstein V.S. Peresborka goroda: mezhdu yazykom i prostranstvom [Rebuilding the city: between language and space]. *Sotsiologiya vlasti* [Sociology of Power], 2014, no. 2.
- Waldenfels B. From Intentionality to Responsivity. *Phenomenology Today: The Schuwer Spep Lectures, 1998–2002*, Pittsburg, Duquesne University, 2003.
- Waldenfels B. Homeworld and Alienworld. *Phenomenology of Interculturality and Life-world* (eds E. W. Orth, Ch.-F. Cheung). Freiburg, München, Alber, 1998.
- Waldenfels B. Interv'y u s B. Waldenfelsom [Interview with B. Waldenfels (trans. K. Lyadskaya)]. Waldenfels B. *Motiv chuzhogo*. Sbornik perevodov s nemetskogo [The Motive of the Alien. Collection of Translations from German] (eds A. Mikhailov, T. Shchittsova), Minsk, Propilei, 1999.
- Waldenfels B. Odnovremennost' neodnorodnogo: sovremennyy poryadok v zerkale bolshogo goroda [Simultaneity of the Heterogeneous: Modern Order in the Mirror of a Big City]. *Logos*, 2002, no. 3–4 (34).
- Waldenfels B. Otvet chuzhomu: osnovnye cherty responsivnoi fenomenologii [Response to the Alien: The Main Features of Responsive Phenomenology]. (trans. O. Shparaga). Waldenfels B. *Motiv chuzhogo*. Sbornik perevodov s nemetskogo [The Motive of the Alien. Collection of Translations from German] (eds A. Mikhailov, T. Shchittsova), Minsk, Propilei, 1999.
- Waldenfels B. *Phenomenology of the Alien: Basic Concepts* (trans. A. Kozin, T. Stähler) Evanston, IL, Northwestern University Press, 2011.

Доступность публичной сферы и повестка публичных интернет- площадок, посвященных вопросам незрячих людей

Александра Курленкова

Александра Курленкова. Нью-Йоркский университет (NYU), Нью-Йорк, США, askurlenkova@gmail.com.

Публичная сфера в понимании Ханны Арендт — это место «общего мира», пространство человеческой ассоциации. Это то место, куда мы можем выйти из одиночества своих частных, «ускользающих», конечных существований, чтобы приобщиться к чему-то большему. В политическом смысле, в публичной сфере мы можем говорить о волнующих нас проблемах (*public concerns*) и быть уверенными, что нас услышат. Однако на практике, как показывают сами теоретики публичной сферы, возможности встречи и общения разных групп в общем коммуникативном поле часто не возникает. Так, человек, отмеченный статусом инвалидности, в России живет почти исключительно в частном мире, как человек-невидимка. Включению людей с инвалидностью в «общий мир» препятствуют как специфика публичной сферы в постсоветской реальности, где «приватное победило публичное» (Б.Гладарев), так и проблемы физического (сенсорного) доступа к публичным площадкам, а также специфические репрезентации людей с инвалидностью в массмедиа. Примерами успешных коммуникативных площадок могут служить различные сайты и рассылки, на которых незрячие люди сами представляют и обсуждают те вопросы, которые считают важными: как незрячему клиенту поставить подпись в документах, как работает тифлокомментирование в кинотеатрах, какой телефон выбрать или как сделать так, чтобы какое-то приложение на нем заработало. «Общий мир» как пространство взаимной представленности, коммуникации и политического действия, возникает также на площадках, создаваемых интерсекциональными объединениями женщин с разными типами инвалидности.

Ключевые слова: *публичная сфера; Ханна Арендт; исследования инвалидности; незрячие люди; интернет; веб-доступность; ассистивные технологии; «ничего о нас без нас».*

ВКЛЮЧЕНИЕ все большего числа людей в пространство публичной коммуникации, называемой Ханной Арендт «общим миром», является основой демократического устройства общества, в котором группам и отдельным индивидам дается право голоса и право быть услышанными. В этой статье на материалах интервью с людьми, имеющими статус «инвалидов по зрению»¹, я буду говорить о том, какие помехи существуют на пути к включению незрячих людей в публичный диалог, а также какие пространства «общего мира» создаются сегодня людьми с инвалидностью.

В первой части работы я рассмотрю особенности физического и сенсорного доступа незрячих к публичным площадкам. Средством публичной коммуникации может быть устное взаимодействие людей, видящих, слышащих и чувствующих друг друга в публичном пространстве; а также основанные на чтении, письме, зрении и слухе дискуссии в медиа, социальных сетях, блогах и влогах. *Сенсорные модальности* самих средств коммуникации форматируют публики, допуская лишь тех, кто может физически *присутствовать* на публичном собрании, кто может *смотреть, слушать, говорить и писать*. Эти модальности фактически и создают проблему *доступности* (*accessibility*), ставшую одной из ключевых тем в *disability studies*. Доступное публичное пространство означает, что мы можем до него добраться, что мы знаем место и время встречи, мы можем увидеть, услышать, ощутить телом присутствие других людей и содержание публичных разговоров. Мы также имеем возможность высказаться, будучи уверенными, что наш ответ услышат. Подчеркнув традиционную ориентацию публичной сферы на *визуальные практики*, исключающие участие незрячих людей, на материалах интервью я покажу, как сегодня сенсорные модальности медиа расширяются благодаря новым техническим средствам.

Другим препятствием к включению незрячих в публичную коммуникацию являются принятые в конкретном обществе установки и ожидания: в частности, восприятие

1. Данное исследование опирается на интервью с людьми, имеющими официальный статус инвалидов по зрению. Встречи с участниками происходили во Всероссийском обществе слепых (ВОС), московском и волоколамском центрах реабилитации слепых, на московском учебно-производственном предприятии для слепых «ЛОГОС ВОС», в Кисловодском медицинском колледже и московском колл-центре «Олимп», принимающем на обучение и работу людей с таким статусом.

обществом «людей с инвалидностью» через призму медицинской модели, называемой также моделью «личной трагедии»², которая акцентирует биологическое расстройство и не видит в человеке других важных для нее/него характеристик. Русскоязычные публики — как зрячие, так и незрячие — обсуждают «проблемы инвалидов» в различных медиа (на ТВ, на специальных сайтах и форумах, на радио). Однако зрячие публики часто воспринимают людей с инвалидностью как некую однородную категорию, как экзотических, непонятных, «других», вызывающих сожаление или, наоборот, восторг (в случае, если такой человек добился чего-то «особенного», по мнению нормотипического большинства). Такой подход не позволяет корректно говорить об особенностях доступа к медиа разных групп людей, в том числе незрячих и слабовидящих пользователей, равно как и включать их в решение общезначимых проблем. В свою очередь, на «незрячих» ресурсах, таких как сайт tiflosom.ru, tiflomid.ru, различные чаты в соцсетях, интересы незрячих людей обсуждаются в совершенно ином, прагматическом, ключе, например: как слабовидящему человеку поставить роспись в банке, поймать маршрутку на остановке или сделать правильные настройки в компьютерной программе. Аналогичную, но вместе с тем более открыто политическую задачу выполняют интерсекциональные объединения женщин с разными типами инвалидности, такие как проекты #Инвапротест и ИнваГёрлс.

Публичная сфера как пространство «общего мира»

Публичная сфера в понимании Ханны Арендт — это место «общего мира», пространство человеческой ассоциации. Это то место, куда мы можем выйти из одиночества своих частных, «ускользающих», конечных существований, чтобы почувствовать причастность к чему-то большему, «предназначенному для того, чтобы обеспечивать бессмертие смертному человеку»³. Это тот уголок существования, который люди *имеют сообща*, причем не только с ныне живущими: «Мир мы имеем сообща не только с теми, кто с нами живет,

2. *Johnstone D. An Introduction to Disability Studies*, 2nd ed. L.: David Fulton Publishers, 2001. P. 16.

3. *Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни*. СПб.: Алетея, 2000. С. 73–74.

но также и с теми, кто был до нас, и с теми, кто придет после нас»⁴.

«Общий мир» ткется в публичном пространстве благодаря тому, что люди представлены друг другу визуально и аудиально (всеобщее разглядывание и выслушивание). Главным инструментом публичной сферы как области *политических действий* является *речь*⁵. Благодаря «авторитету аргумента», в отличие от авторитета социальной иерархии или насилия, участники публичной коммуникации получают возможность придать содержанию своих бесформенных чувств, страхов, амбиций форму общепонятных высказываний и быть уверенными в том, что их услышат⁶.

Важной характеристикой публичной сферы является стремление к *инклюзивности* — то есть включению в коммуникацию все большего числа групп, чьи интересы так или иначе затрагиваются. Однако на практике, как показывают сами теоретики публичной сферы, возможности встречи и общения разных групп людей в общем коммуникативном поле часто не возникает. Так, в публичную жизнь граждан греческого полиса не допускались поработанные люди, женщины и чужестранцы. Буржуазная публичная сфера XVII–XVIII веков исключала рабочих, крестьян, «чернь» («несамостоятельных мужчин») и женщин. Поводом для исключения являлось социальное или экономическое положение человека. Кроме того, как пишет Арендт, в греческом полисе «все телесные функции» считались приватными и люди, так или иначе с ними связанные, не имели доступа в публичную сферу⁷:

рабочие, «своим телом обслуживающие [телесные жизненные] потребности», и женщины, которые тоже прямо своим телом обеспечивают физическое продолжение рода, содержатся взаперти⁷.

Последнее замечание проливает свет на понимание того, почему люди, маркированные в обществе по своему телесному статусу, и люди, осуществляющие уход за ними, живут почти

4. Там же.

5. Речь в данной статье понимается широко — как любая форма высказывания, будь то устное слово, письменная речь, предложения, произнесенные с помощью жестового языка, алфавитной доски, коммуникатора или синтезатора речи.

6. «Быть политическим, жить в полисе означало, что все дела улаживают посредством слов, способных убедить, а не принуждением или насилием» (Арендт Х. Указ. соч. С. 73–74).

7. Там же. С. 93.

исключительно в частном мире, мире, «куда никто не имеет доступа и где человек одновременно укрыт и сокрыт»⁸. Так, жизнь человека, отмеченного статусом инвалидности, может пониматься как жизнь, «определяющаяся и вынуждаемая функциями тела»⁹ и потому обреченная быть жизнью невидимки.

Приватизация жизни незрячих людей в постсоветском мире происходила на фоне общей «приватизации» населения, где, по словам отечественного исследователя Бориса Гладарева, «приватное победило публичное»:

В 1990-е годы люди закрылись за массивными железными дверями квартир, поставили решетки на окнах, заперли парадные на кодовые замки, установили защищающие дворы заборы и ворота, — произошло стихийное «отгораживание», замыкание в защищенном от социальных потрясений, контролируемом и понятном приватном¹⁰.

В советском прошлом просто не было условий для того, чтобы мы могли научиться «слушать и говорить с Другими в присутствии Других (то есть на публице)»¹¹. Неразличение публичного пространства и государственного аппарата (долгое время характерное для марксистской политической мысли¹²) спровоцировало ситуацию, когда все публичные дискуссии воспринимаются как проводимые и срежиссированные «сверху»¹³.

Отношение к публичным мероприятиям как к формальности, спущенной «сверху», скорее бюрократической «обязаловке», нежели к процедуре, *в ходе* которой принимаются совместные решения, проявляется и в ответах на вопросы в моих интервью, воспринимаемые некоторыми участниками именно как «публичное» событие. На мою просьбу рассказать о недостатках того или иного института участники

8. Арендт Х. Указ. соч. С. 73–74.

9. Там же. С. 94.

10. Гладарев Б. Опыты преодоления «публичной немоты»: анализ общественных дискуссий в России начала XXI века // «Синдром публичной немоты»: история и современные практики публичных дебатов в России / Под ред. Н. Б. Вахтина, Б. М. Фирсова. М.: НЛО, 2017. С. 2.

11. Там же. С. 1.

12. Fraser N. Rethinking the Public Sphere: a Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy // Habermas and the Public Sphere / C. Calhoun (ed.). Cambridge: The MIT Press, 1992. P. 109–110.

13. «Когда все роли расписаны, результат заранее предрешен и будет подтвержден „единогласным голосованием“» (Гладарев Б. Указ. соч. С. 2).

могли жестом попросить выключить диктофон (символ возможной публичности) и после этого уточняли: «Вам правду сказать?» Жанры «говорить на публику» (хвалить на диктофон) и «говорить правду» (делиться проблемами в частной беседе) маркировались в сознании участников как принципиально разные.

Проблему включения в публичную коммуникацию людей, имеющих инвалидность по зрению, следует понимать в контексте этих особенностей русскоязычных публичных дискуссий. Часть площадок, которые могли бы стать публичными, очевидно, носят формальный характер, то есть создаются в качестве «отчетных» проектов, необходимых для того, чтобы ответственные лица могли «отчитаться» за проделанную работу об «интеграции инвалидов в общество»:

Там у них есть, например, всякие соревнования региональные, там, всероссийские, московские... по шашкам, по шахматам. Вот, я однажды пришла играть в шашки. Нужны были для отчета люди... Это все проводится для отчета... (Е., 28 лет, Москва).

Просто был случай у нас в городе, когда проводили ярмарку вакансий для лиц с ограничением здоровья. Ну, человек сорок, наверно, пятьдесят пришло. Мама меня уговорила, давай сходим в этот центр занятости. Ну, пришли, а что там в результате? Два места на почте, два места на швейной фабрике. Зато была телекомпания, репортажи делали... (С., 32 года, Башкортостан).

Физическое и сенсорное исключение незрячих из публичной сферы

Помимо формальности как черты постсоветских публичных мероприятий, следует сказать об их эксклюзивном характере. Используя понятие американского политического философа Айрис Марион Янг, я буду говорить о «внешнем» исключении (*external exclusion*) — то есть «множестве методов, способствующих тому, что индивиды и группы, которые должны быть включены в общественную дискуссию, намеренно или по недосмотру остаются за пределами арены дискуссий и принятия решений»¹⁴.

14. Young I. M. Inclusion and Democracy. Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 53–54.

Физический (сенсорный) доступ делает возможным участие человека в ключевых социальных, политических, экономических практиках. По выражению Сунауры Тейлор, активистки и художницы с инвалидностью, «физическая доступность ведет к <...> социальной доступности, принятию <...> Людей с инвалидностью просто становится больше в мире [то есть они становятся заметными благодаря тому, что выходят на улицу. — А.К.]»¹⁵. Доступность как физического, так и цифрового мира создает условия для формирования публик — сообществ людей с инвалидностью, вовлеченных в обсуждение значимых для них вопросов (*disability publics*¹⁶).

Примером «внешнего» исключения, актуального в первую очередь для людей, чьи способы передвижения по городу плохо учтены в его архитектуре, является *недоступность мест* публичных собраний. Для многих незрячих проблема перемещения в городе и доступа к отдельным публичным (равно как и приватным) местам стоит на первом месте. Сама архитектура современного городского ландшафта рассчитана на использование зрячими людьми и обладает *зримой* планировкой, *визуально* понятными линиями и подсказками¹⁷. Город удобен для зрячих, но часто не адаптирован для ориентации незрячего человека, который перемещается, основываясь на слуховой и тактильной информации, а также на остаточном зрении. Устанавливаются дорогие звуковые светофоры, но большинство из них не работает или работает с нарушениями нормативов¹⁸; тактильная плитка укладывается «как красивее или как попало»¹⁹, выше или

15. Интервью Джудит Батлер с Сунауры Тейлор: Examined Life — Judith Butler & Sunaura Taylor // YouTube. 06.10.2010. URL: <https://youtu.be/koHZaPkF6qE>.

16. *Disability publics* — термин, используемый, «чтобы привлечь внимание к тому, как люди с инвалидностью и их союзники, образующие широко протяженные сети индивидов со схожим опытом инвалидности, связаны и материализованы посредством различных media» (Ginsburg F., Rapp R. Making Disability Count: Demography, Futurity, and the Making of Disability Publics // Somatosphere. 11.05.2015. URL: <http://somatosphere.net/2015/05/making-disability-count-demography-futurity-and-the-making-of-disability-publics.html>).

17. «Визуальная парадигма, — по словам финского архитектора Юхани Палласма, — является первоочередным условием в городском планировании, от идеализированных планов городов Возрождения до функционалистских принципов городского планирования, которые отражают „гигиену оптического“ <...> Современный город все больше становится городом глаза» (Pallasmaa J. The Eyes of the Skin. Architecture and the Senses. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2005. P. 29).

18. Подробнее об этом см.: Онищенко И. Мифы и реальность доступной среды Москвы // Патриоты России. 31.08.2016. URL: <http://patriot-rus.ru/regionyi-aktualnyij-kommentarij/mify-i-realnost-dostupnoj-sredy-moskvy.html>.

19. Там же.

ниже основного уровня дорожного покрытия, иногда уходит в клумбы или служит местом расположения антитаранных заграждений²⁰. В России, где физическая среда все еще не ориентирована на мультисенсорные запросы ее жителей, многие незрячие люди сами создают инфраструктуру для своих перемещений — осваивая программы GPS-навигации на смартфоне (Osmand, GetThere, Я иду домой и др.). Настроить эти программы и научить ими пользоваться помогают другие незрячие знакомые или специалисты в центрах реабилитации.

Помимо недоступности *физического пространства*, эффект «внешнего» исключения создает ориентация самой публичной сферы на специфические *визуальные практики*. Публичная сфера опосредована специфическими средствами коммуникации (*media*): человеческим телом — речью, зрением, слухом (если речь идет о собраниях лицом к лицу) и письмом (в случае коммуникации, разорванной во времени и/или пространстве). С начала формирования буржуазной публичной сферы, как ее описывает Юрген Хабермас, средствами обсуждения общезначимых проблем служили газеты и еженедельники — то есть печатные медиа, которые определенным образом форматировали публику. Принимать участие в таких обсуждениях, безусловно, могли лишь зрячие образованные люди. В XX веке с переходом этих обсуждений в цифровой формат их визуальная направленность по большей части сохранилась: основная часть коммуникативных площадок — блоги, форумы, паблики в соцсетях, видео в ютубе или ТВ-программы — предполагает, что участники/зрители могут читать и писать или смотреть и слушать.

Преимущественно *визуальный характер* медиа вписывается в более широкие наблюдения ряда авторов (Мартин Джей, Билл Хьюз) об «окулярноцентричности» западной культуры или «скопическом режиме» эпохи модерна²¹. Они ставят под сомнение расхожее представление о пассивности зрения, его образ как специфического природного посредника, который молчаливо и «объективно» пропускает информацию из внешнего мира. Критики такого подхода подчеркивают, что наши *sensoria* (органы чувств) имеют качества «продуктов и практик, действий и взаимодействий,

20. См., например: Ясавеев И. Аэропорт «Казань» оставили неприступным для незрячих // Idel.Реалии. 11.01.2017. URL: <https://idelreal.org/a/28225646.html>.

21. Jay M. The Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought. Oakland, CA: University of California Press, 1994. P. 70.

работы и перформанса». Эти *практики* находятся под влиянием определенного «сенсорного порядка»²², то есть набора привычных в данном «сенсорном коллективе»²³ способов использования зрения, слуха, прикосновений, обоняния, вкуса.

Современные медиа (журналы, газеты, форумы, блоги и социальные сети), работающие в визуальном режиме и производящие эффект исключения незрячих людей из публичной сферы, в последние пару десятилетий стали более доступными для мультисенсорной аудитории благодаря развитию технических средств реабилитации (*assistive technologies*). Остановимся подробнее на сенсорных потребностях разных групп слабовидящих и незрячих и используемых ими технических «расширениях».

Ассистивные технологии для работы с текстами

Люди, имеющие «инвалидность по зрению», то есть определенные технические характеристики зрения (острота — от 0 до 30%)²⁴, используют самые разнообразные практики, а следовательно, и технические устройства, для взаимодействия с физической реальностью и другими людьми. Некоторые участники исследования, сохранившие остаточное зрение, различают контуры и силуэты вещей:

Вот на таком расстоянии я вижу ваш силуэт,
но понятия не имею, как выглядит ваше лицо.
То есть я вижу, как через матовое стекло.

22. Vannini P. et al. *The Senses in Self, Society, and Culture*. L.: Taylor & Francis, 2012. P. 6–7.

23. Во введении к сборнику по социологии чувств, П. Ваннини, Д. Васкюль, С. Готшалк называют *сенсорными коллективами* «группы людей, которые схожим образом используют свои органы чувств и интерпретируют свои восприятия (sensations)» (Ibid. P. 7).

24. Инвалидность может быть присвоена человеку, острота зрения которого (с коррекцией лучшего глаза) не выше 4% (1-я группа), 5–10% (2-я группа), 10–30% (3-я группа). Кроме того, должно быть установлено, что этот человек имеет «существенные ограничения одной или нескольких основных категорий жизнедеятельности»: например, способности к самообслуживанию, самостоятельному передвижению, общению, трудовой деятельности или способности контролировать свое поведение (Приказ Минтруда России № 1024н «О классификациях и критериях, используемых при осуществлении медико-социальной экспертизы граждан федеральными государственными учреждениями медико-социальной экспертизы» от 17.12.2015).

Хоть близко поднесите что-то, матовое стекло не убирается. Контуры, очертания и день-ночь отличаю (С., 42 года).

Кто-то, имея суженные поля зрения, воспринимает окружающие вещи только с определенной позиции, повернув голову определенным образом:

У кого-то поля зрения очень узкие, то есть видит, как в трубе, человек. Читает свободно газету, но точно на определенном расстоянии перед собой... Или сбоку, вот так, то есть у него зрение такое, что в сторону направлено... И он ходит с палкой, потому что ничего кроме этой «трубы» не видит. Он идет, впереди палка, а слева читает названия магазинов (А., 59 лет).

Некоторые способны видеть, но только при хорошем дневном свете:

Получается, когда сумерки, если нет фонариков, какого-то света, а просто темнота, то я уже не вижу ни вблизи, ни вдалеке, я, как ежик в тумане, хожу вроде бы, что-то пытаюсь найти, но ничего не получается (П., 25 лет).

Еще одна группа не имеет зрения вообще и пользуется слухом, тактильными ощущениями, обонянием, чтобы получить всю необходимую информацию:

У меня светоощущение, ну, оно очень невнятное, то есть я могу, смотря на свет, долго сомневаться, есть он или нет на самом деле... Поэтому можно считать, что зрения практически нет, совершенно (И., 28 лет).

Участники исследования отмечают, что люди со слабым зрением максимально долго пытаются сохранить визуальный режим контакта с реальностью — он дает наиболее привычный доступ к необходимой информации. Люди, сохранившие остаточное зрение, продолжают, например, настолько долго, насколько это возможно, пользоваться телефоном и компьютером, используя зрение:

Такая есть тенденция — пока ты чуть-чуть еще видишь, ты будешь до конца держаться, не будешь всякие говорилки осваивать (В., 28 лет).

Как-то звуком неудобно, непривычно, хочется видеть (П., 25 лет).

Пока у человека есть зрение, он никогда не станет читать руками или пользоваться звуковыми программами на компьютере... До последнего все держатся, как правило... (А., 59 лет).

Доступ к текстовой информации в этом случае обеспечивается технологиями усиления зрения, такими как электронные лупы (в виде приложения или отдельного устройства), ксерокс и сканнер, которые позволяют увеличивать любой печатный текст, или использование крупных шрифтов на компьютере.

Сейчас есть новые телефоны, где есть спецприложения, чтобы увеличивать значки. У меня в телефоне такого нет, я пользуюсь обычным. Единственное — я копирую тексты, делаю их в большом формате и читаю. Так пока более-менее вижу (П., 25 лет).

И вот у меня, допустим, телефон, я три раза нажимаю — вот, пожалуйста, у меня увеличение идет... [показывает функцию экранной лупы на телефоне] (В., 28 лет).

Переход из «галактики Гутенберга», то есть мира печатной культуры, в мир цифрового текста открыл колоссальные возможности для слепых и слабовидящих людей: возможности быстро и относительно легко адаптировать сам шрифт под индивидуальные возможности зрения. Особое значение появление цифровых устройств имеет для полностью незрячих людей, так как позволяет преодолеть ограничения окуляроцентричности печатного текста. Печатные *media* — любые книга, журнал или газета — могут быть оцифрованы и переведены в электронный формат, а затем прочитаны с помощью специальных озвучивающих программ. Эти же программы (так называемые программы экранного доступа, или скрин-ридеры) обеспечивают людям без зрения аудиальный доступ к контенту веб-сайтов, блогов и социальных сетей.

Потому что сейчас компьютер — это большое окно в мир. Потому что там можно все это озвучить. И через компьютер, и интернет, и аудиокниги,

и чего хочешь там... Я считаю, это колоссальный прорыв (В., 28 лет).

Когда я училась в вузе, мне без интернета никак. Я оттуда брала уйму информации. Я не могу книгу взять в библиотеке, мне это не поможет. Поэтому я брала электронный вариант, программу озвучки. Мы с группой всегда через интернет перебрасывались чем-то, помогали. Как без интернета? (И., 28 лет).

Использование технологий визуальной адаптации текста (электронных луп), а также озвучивающих программ (скрин-ридеров), таким образом, открывает незрячим людям доступ к печатным и электронным медиа — то есть главным средам, в которых *может* развиваться русскоязычная публичная коммуникация. Участники моего исследования, особенно люди до 40 лет, активно пользуются интернетом, общаются через соцсети, скайп, играют в онлайн-игры, занимаются стримингом видеоигр в ютьюбе. Стоит отметить также, что для людей с инвалидностью по зрению из федерального бюджета выделяются деньги, за счет которых они могут бесплатно освоить программы не визуального доступа к сенсорным устройствам и компьютерам в центрах реабилитации²⁵.

Однако не все используют возможности аудиодоступа к печатным и электронным ресурсам. Кто-то скептически относится к самому факту использования компьютеров и смартфонов, предпочитает жить «по старинке», не имеет желания/возможности осваивать озвучивающие программы. Например, П. (25 лет), имеющий остаточное зрение и 2-ю группу, жалуется на то, что время, проведенное в интернете, дает дополнительную «нагрузку на зрение», которое он старается беречь.

Кроме того, далеко не все веб-страницы легко и понятно читаются скрин-ридерами. Это связано с тем, что сами разработчики сайтов не уделяют внимания их веб-доступ-

25. Вот что гласит объявление на сайте московского реабилитационного центра: «По окончании курса учащиеся овладеют навыками самостоятельной работы с сенсорными устройствами и различными приложениями, смогут без посторонней помощи озвучить и настроить свои гаджеты, совершать звонки, получать и отправлять электронную почту, читать и писать СМС, пользоваться скайпом, работать в интернет-браузере и многое другое» (Невизуальная доступность сенсорных устройств// Образовательные курсы КСРК ВОС. URL: <http://ksrk-edu.ru/course.php?c=10>).

ности — то есть бэкэнд-архитектуре сайтов, где программа чтения берет свои инструкции²⁶:

Сложновато бывает посидеть на каком-то определенном форуме... Потому что проблемы со зрением, да, и ты пользуешься, скажем, экранным скрин-ридером, который тебе все озвучивает... И все равно не каждый сайт для тебя доступен (Р., 25 лет).

Проблема веб-доступности глобальной сети сегодня широко обсуждается на уровне правительств и низовых групп, пытающихся стимулировать разработчиков сайтов учитывать возможности аудиодоступа в архитектуре сайтов. Открытые инструкции по веб-доступности были написаны Консорциумом Всемирной паутины²⁷, а *Apple* и *Google* опубликовали рекомендации для разработчиков приложений на *iPhone* и *Android*. Однако на данный момент эти стандарты носят лишь рекомендательный характер. Кроме того, приложения постоянно обновляются, и часто случается так, что очередная новая версия или отдельные ее функции становятся нечитаемыми скрин-ридером. Чтобы добиться доступности сайтов и приложений, пользователи нередко сами пишут в техподдержку подробные описания того, какие функции приложения не работают. Аналогичной работой занимается команда специалистов в рамках Всероссийского общества слепых:

Мы в основном контактируем с разработчиками мобильного ПО, потому что очень много проблем. Люди, когда программируют, не учитывают особенности этих программ специальных [скрин-ридеров], и получаются приложения не совсем доступные: то кнопки не так озвучиваются, то они только на английском языке, то вообще ничего не понятно, что на экране происходит... Пока у нас законом это никак не регулируется. Там есть какие-то старые ГОСТы, но они пока не отвечают последним требованиям. То есть мы никак не можем заставить разработчика писать доступное приложение. Мы можем рекомендовать... (С., начальник отдела адаптивных технологий КСРК ВОС).

26. См. об этом, например, здесь: Easy Checks — A First Review of Web Accessibility // Web Accessibility Initiative. URL: <https://w3.org/WAI/eval/preliminary>.

27. См. последнее руководство по обеспечению доступности Web-контента: Web Content Accessibility Guidelines (WCAG) 2.1 // W3C. URL: <https://w3.org/TR/WCAG21>.

Зрячие о незрячих: трансляция мифа об исключительности

Помимо проблем физического и сенсорного доступа незрячих и слабовидящих людей в публичную сферу, следует сказать о широких общественных установках по отношению к людям с инвалидностью, которые мешают формированию эффективных публичных дискуссий. «Инвалиды» воспринимаются через призму общего мифа об «инвалидности» как исключительного, «иного» состояния, ставшего в культуре символом благотворительности и трагедии, или, наоборот, особых достижений и источником вдохновения для условно здорового большинства²⁸. Такое отношение было обобщено исследователями *disability* в рамках «медицинской модели», или «модели личной трагедии»²⁹. Эта модель акцентирует индивидуальный и биологический характер увечья (*impairment*), не различая биологический и социальный аспекты инвалидности (*disability*), последний из которых может быть связан с финансовым статусом человека, отношением в обществе, материальным устройством среды, «инвалидизирующим» тех, кто не был учтен в ее инфраструктуре.

Далее я сделаю обзор нескольких публичных интернет-площадок, так или иначе ставящих и обсуждающих «проблемы инвалидности». Говоря о присутствии (репрезентации) незрячих людей в рунете, я выделяю три типа площадок: 1) социальные проекты, которые организуются преимущественно зрячими людьми, пополняются новостями из мира «людей с инвалидностью» и имеют целью повлиять на их рецепцию в мире условно «здоровых» людей; 2) блоги и площадки, организуемые самими незрячими и ориентируемые на незрячую аудиторию; 3) проекты, являющиеся плодом коллабораций между людьми с различными видами инвалидности, а также других уязвимых групп, с интерсекционной повесткой.

Публичные ресурсы, создаваемые условно здоровыми (*able-bodied*) людьми о людях с инвалидностью, дают инфор-

28. См. знаменитый TED-Talk Стеллы Янг: *Young S. I'm Not Your Inspiration, Thank You Very Much*// TED. April 2014. URL: https://ted.com/talks/stella-young-i_m_not_your_inspiration_thank_you_very_much.

29. *Johnstone D. An Introduction to Disability Studies. P. 16-19.*

мацию о событиях из их жизни, правовых нормах, социальных льготах, образовании, трудоустройстве, а также творчестве и спортивных состязаниях³⁰. На многих площадках и в публикациях, создаваемых с благотворительными целями, однако, люди с инвалидностью описываются в терминах *исключительности*, то есть как объекты жалости и благотворительности или же героизма и достижений *вопреки* статусу инвалида. Как отмечают исследователи русскоязычных СМИ, публичные ресурсы «чаще транслируют тревожность, исключительность, а не повседневность темы». Публикаций, упоминающих людей с инвалидностью не как «ущемленных в правах жертв», а как политических, социальных и экономических акторов, крайне мало³¹.

Вот как описывает такое «общественное восприятие» незрячий сотрудник коммерческой компании:

Инвалид — это человек, которому нужна помощь. Причем однозначно и всегда... Я не слышал ни одной нормальной передачи — на федеральном канале или на радиостанции FM — которая была бы посвящена проблемам слепых и слабовидящих. Или слепой — это человек, которого надо пожалеть. Или им надо восхититься, какой он герой. Нормально показать проблемы и решения — такого не происходит практически нигде... На федеральных каналах...

«А расскажите, как вы ослепли? А что случилось? Ой-ой-ой, как же, вы такой молодец, вы работаете!» (А., 34 года).

Суть этого отношения к людям с инвалидностью через призму жалости или героизма А. показывает, обращая вопрос гипотетической ведущей к ней самой:

«Вы же такая толстая! Как же вы ходите на работу? Вам же, наверно, тяжело...» или «Ты такая толстая,

30. См., например, такие ресурсы, как DISLIFE, программу «Все разные. Все равные» на «Дожде»* (https://tvrain.ru/story/vse_raznie_vse_ravnie/); различные федеральные и региональные СМИ, в которых люди без инвалидности делают материалы об «отличившихся» людях с инвалидностью. (*Организация, признанная иностранным средством массовой информации, выполняющим функции иностранного агента.)

31. Маркина В. Политика репрезентации людей с синдромом Дауна в современной публичной сфере // Публичная сфера: теория, методология, кейс-стади / Под ред. Е. Э. Ярской-Смирновой, П. В. Романова. М.: ООО «Вариант»; ЦСПГИ, 2013. С. 197–198.

но пришла! А выглядишь нормально, ничего!»...
На такое отношение человек начинает обижаться —
мы с таким отношением живем (А., 34 года).

Героический дискурс говорения об инвалидах обобщается в литературе по *disability studies* в образе *supercrip* («суперкалека»), центральной чертой которого является «преодоление, демонстрация способностей, выходящих за пределы того, что обычно ожидается от человека с инвалидностью»³². Фактически такой способ репрезентации обнажает изначально «иные» ожидания условно здоровых (*able-bodied*) людей от людей, имеющих статус инвалидов, ибо любое каждодневное действие человека с инвалидностью воспринимается как сенсация, нечто не вмещающееся в отведенную для них нишу поведения. Инва-активистка Стелла Янг подчеркивает также, что такой образ людей с инвалидностью вдохновляет и успокаивает условно здоровых людей, позволяет думать, что у нас-то «не все так плохо»:

Для огромного количества людей инвалиды — это не учителя, доктора или маникюрщицы, не настоящие люди. Мы здесь, чтобы вдохновлять. Вот сижу я перед вами в коляске, и вы наверняка уже ждете, когда я начну вас вдохновлять. Так ведь?³³

Примечательно, что некоторые незрячие участники в интервью сказали, что со скепсисом относятся к порталам и материалам, создаваемым зрячими людьми о незрячих, а также общественным мероприятиям, сделанным в благотворительной модели, куда приглашают выступить «инвалидов»:

На концерты приходят, там всякие бабульки приходят, там к ним, к этим инвалидам. Вот, какие-то они... Вот, с ними мне... неинтересно. Все. Я отграничилась от них. Просто я считаю, что я не из того общества. Ну, мне там скучно... Я когда там бываю, мне просто плакать хочется (Е., 28 лет).

Получается, что публичные площадки этого типа сами незрячие посещать не хотят, так как их контент воспроизводит

32. Grue J. The Problem of the Supercrip: Representation and Misrepresentation of Disability // Disability Research Today: International Perspectives / T. Shakespeare (ed.). N.Y.; L.: Routledge, 2015. P. 204.

33. Марков Н. Инвалиды не хотят никого вдохновлять // Republic. 18.06.2014. URL: <https://republic.ru/calendar/event/1115043/>.

клишированные представления зрячих людей об «инвалидах»: как ущербных или героях. Вместо обсуждения практических сложностей, с которыми незрячий человек сталкивается в сфере образования, при поиске и выполнении разного рода работ, в интимной сфере, в банках и любых госструктурах, где требуется его/ее визуальное участие, СМИ транслирует лишь ярлык «инвалидности». При этом любые проблемы, не связанные с опытом инвалидности, не являются поводом для дискуссий, у «инвалидов» их просто нет:

Большая часть людей предпочитают (сознательно или бессознательно, им так проще) говорить об инвалидах вообще, полагая, что у нас у всех одинаковые проблемы и, что еще хуже, что все проблемы, какие у нас есть, проистекают от нашей инвалидности³⁴.

«Ничего о нас без нас»: публичные площадки, создаваемые людьми с инвалидностью

Принцип «Ничего о нас без нас» (*Nothing About Us Without Us*), ставший краеугольным камнем движения за права людей с инвалидностью в Западной Европе, Америке и сегодня приходящий в Россию, гласит, что именно люди с инвалидностью должны быть авторами материалов и руководителями организаций, представляющих эту группу и обсуждающих ее интересы³⁵. По словам Эда Робертса, американского инва-активиста и основателя программы независимого проживания в Беркли, «если движение за гражданские права в США нас чему-то и научило, так это тому, что, когда другие говорят за тебя, ты проигрываешь»³⁶. Согласно этому подходу, публичные дискуссии, проводимые условно здоровыми людьми о людях с инвалидностью, не только не могут адекватно представить опыт этой группы, но и являются вред-

34. Ярская-Смирнова Е. Стигма «инвалидной» сексуальности // В поисках сексуальности: сб. ст. СПб.: Дмитрий Буланин, 2002. URL: http://paralife.narod.ru/isociology/Iarskaia-Smirnova_Stigma.pdf.

35. См.: Charlton J. I. *Nothing About Us Without Us: Disability Oppression and Empowerment*. Oakland, CA: University of California Press, 2000. P. 3.

36. Driedger D. *The Last Civil Rights Movement: Disabled Peoples International*. N.Y.: St. Martin's Press, 1989. P. 28.

ными, так как «забирают эфир» у носителей опыта и дают авторам ложное чувство, что они сделали «доброе дело»³⁷.

Промежуточное положение между материалами, описанными в предыдущем разделе, и пабликами самих людей с инвалидностью занимает российский проект «Особый взгляд»³⁸. Он был создан зрячими благотворителями в 2013 году при финансовой поддержке фонда «Искусство, наука и спорт» российского олигарха Алишера Усманова. На сегодняшний день это, пожалуй, крупнейший ресурс, выдающий гранты и занимающийся образованием тифлокомментаторов в России, собирающий информацию о доступных для незрячих людей мероприятиях, публикующий фильмы с тифлокомментариями. Сайт также включает статьи незрячих авторов, рассказывающих свои истории, дающих практические советы об образовании и трудоустройстве, повседневной жизни, семье и опыте участия в культурных проектах. Следует отдать должное разнообразию материалов и активному сотрудничеству «Особого взгляда» с незрячими специалистами; однако то, что руководящий состав этого ресурса состоит из зрячих людей, определяющих политику издания, идет вразрез с описанным выше принципом.

Наиболее приближенными к принципу «Ничего о нас без нас» являются публичные площадки, создаваемые самими незрячими людьми, а также интерсекциональные объединения людей с разными типами инвалидности и другими типами уязвимости.

Площадки первого типа объединяют *публики* из числа незрячих; проблемы незрячих и слабовидящих людей в них ставятся в принципиально ином, прагматическом ключе — происходит обмен информацией касательно того, как незрячему «вписаться» в разнообразные зрячие структуры общества: банки, общественный транспорт, музеи, а также решить технические проблемы, связанные с использованием программ, устройств и веб-сайтов.

Один из таких проектов, объединяющий незрячих людей со всей страны, — сайт tiflosopr.ru. В 2004 году двое незрячих программистов, Анатолий Камынин и Владимир

37. К сожалению, в России принцип «ничего о нас без нас» еще не известен многим организациям, в том числе наиболее прогрессивным, ведущим общественную работу, связанную с людьми с инвалидностью. Тот факт, что это статья написана без участия незрячего соавтора, говорит о том, что этот принцип пока не соблюдается и в академических публикациях.

38. См. URL: <https://specialviewportal.ru>.

Довыденков, создали первый в рунете информационный ресурс, аккумулирующий все доступные материалы по использованию компьютеров и смартфонов незрячими. Авторы сайта, часть из которых составляют сами пользователи, обсуждают технические новинки и новое программное обеспечение, публикуют руководства для улучшения веб-доступности интернет-страниц. Этот волонтерский ресурс посещают 1000 человек в день³⁹; около 2000 пользователей обмениваются информацией и задают вопросы модераторам в общей рассылке. Вопросы пользователей касаются самых разных аспектов взаимоотношений с виртуальным пространством: например, как избежать проверки САРТСНА на сайтах, где требуется описание текстовой или графической информации, или правильно настроить работу скринридера.

То сообщество, которое существует в рассылке и вокруг портала tiflocomp — это единое целое, единая вселенная. Это люди, которые своими вопросами, своими сообщениями, даже подчас дискуссиями и конфликтами, показывают, что это все востребовано и это все живет. Что это не для галочки, не для каких-то отчетов, а именно для людей... (Анатолий Камынин)⁴⁰.

Кроме этого специализированного паблика, есть и более общие ресурсы, собирающие новости, актуальные для незрячих и слабовидящих пользователей: tiflo.info и tiflomir.ru. Первый публикует авторские блоги незрячих людей, разнообразие статьи и стримы — от программ для незрячих музыкантов до секспросвета. Ресурс «ТифлоМир» объединяет информацию о полезных тифлоресурсах интернета: группах в соцсетях, email-рассылках, ютьюб-каналах, библиотеках и радиостанциях. Количество тематических каналов и групп в соцсетях (телеграм, вотсап, вконтакте, TeamTalk и т. д.), указанных здесь, поражает воображение: одних групп в вотсапе около 80; разброс тем варьируется от чата для размещения собственной музыки до групп для незрячих спортсменов, путешественников, психологов, массажистов, людей, занимающихся вязанием и бисероплетением. В последнее время появились также каналы в телеграме, та-

39. Тифлочас. Вып. 42. Ко дню рождения сайта tiflocomp.ru // Радио ВОС. 30.10. 2013. URL: http://radiovos.ru/arch/Tiflo4as/Tiflochas_042-Tiflocomp.mp3.

40. Там же.

кие как «Незрячая философия» или «Типичный незрячий», во многом дублирующие содержание пабликов из других соцсетей с такими же названиями. В инстаграме меньше каналов и аккаунтов, объединяющих незрячие публики (по-видимому, в связи с их визуальной направленностью).

Площадки такого рода — организуемые самими незрячими для незрячих — гораздо более востребованы в этой аудитории, они вырастают снизу и не имеют того налета формальности и клишированности, который отличает «зрячие» ресурсы, обсуждающие проблемы «людей с инвалидностью». Они формируют вокруг себя живые *публики* в том смысле, в котором это понятие употребляет Гладарев: «хорошо информированные и правомочные граждане, способные к самоорганизации ради достижения общих интересов»⁴¹.

Еще один тип публичных площадок, воплощающих принцип «Ничего о нас без нас», — это интерсекциональные дискуссии людей с разными типами инвалидности и другими типами уязвимости. Одним из наиболее ярких событий последних лет стал фестиваль женщин с инвалидностью, прошедший в Москве, и подготовленный по его итогам зин «Женщины. Инвалидность. Феминизм» (2018). Зин был собран усилиями активисток и включил в себя истории женщин с видимыми и невидимыми инвалидностями, опыт переживания ими материнства и сексуальности, описание их уязвимости в связи с экономическим положением, большей подверженности сексуальному и иным видам насилия. Приведу здесь манифест организаторок, опубликованный на сайте Invagirls:

Мы — коллектив критически мыслящих женщин с инвалидностью — даем бой невежеству и забвению!

Нас нет. Нас нет нигде: ни в стане женщин, ни в стане инвалидов.

Нас нет. Нас нет ни в правом, ни в левом дискурсе.

Нас нет. Нас нет ни в феминизме, ни в движении за права инвалидов.

Нас нет, но мы — есть! Каким образом мы существуем?

41. Гладарев Б. Опыты преодоления «публичной немоты»: анализ общественных дискуссий в России начала XXI века. С. 4.

Мы представлены лишь как матери, дочери, жены. О нас говорят лишь тогда, когда мы готовы принять эти роли. Классическая, сформированная в России парадигма социальной интеграции женщин с инвалидностью, предлагает бессловесное подражание тем практикам, что прописаны для женщин без инвалидности: гонка за красотой, принудительная гетеросексуальность, счастье материнства, радость отчужденного труда, социальное иждивенчество, откровенная глупость. Мы понимаем пагубность такой ситуации и хотим ее изменить.

Мы впервые стремимся оформиться в качестве субъекта, очертить свои границы, осознать свои коллективные проблемы и силу. Призываем вас присоединиться, сбросив мантию-невидимку, и отстаивать свое существование вне патриархата, капитализма и эйблизма!

Связь патриархата и эйблизма в российском контексте раскрываются на другом публичном форуме, #Инвапротест⁴². Этот сайт дает видимость онлайн-протесту женщин с инвалидностью, подвергшихся психологическому, физическому или сексуальному насилию со стороны семьи и общества. Онлайн-протест говорит голосами женщин с разными типами инвалидности о том, что для них важно — отношениях зависимости от родителей и опекунов, беспомощности и отсутствии закона, криминализующего домашнее насилие, буллинге со стороны сверстников, родителей и врачей. Оба проекта — ИнваГёрлс и #Инвапротест — это примеры публичных высказываний от первого лица и политического действия интерсекционального объединения людей, отстаивающих собственные интересы.

Вместо заключения

Понятие и феномен «публичной сферы» часто не имеют аналогов в опыте россиян; поэтому возможности публичной коммуникации как важной демократической процедуры пока не были до конца осознаны в постсоветской России. Включение незрячих и слабовидящих людей в публичную коммуникацию отмечено рядом дополнительных сложно-

42. #Инвапротест. URL: <http://invaprotest.ru>.

стей. В своей статье я подчеркиваю визуальную направленность современных медиа, которая до недавнего времени исключала из публики эти группы, а в последнее время оказалась преодолимой благодаря разнообразным техническим «расширениям» (электронным лупам, программам экранного доступа, возможности перевести любой текст в аудиоформат и сделать его аудиодоступным). Более устойчивой формой исключения, однако, остаются общественные ожидания по отношению к незрячим, которые часто представлены в «зрячих» СМИ. Вместо обсуждения прагматических проблем незрячих людей, «зрячие» ресурсы нередко транслируют закрепившиеся общественные стереотипы — «инвалид» как нуждающийся в жалости, или как экзотичный, исключительный *supercrip*, то есть своеобразный герой, выскочивший за границы ожиданий, предъявляемых обществом.

Параллельно с этим в рунете существуют ресурсы, создаваемые незрячими для незрячих, в значительной степени свободные от этих клише и обсуждающие конкретные сюжеты из повседневной жизни и потребностей незрячих. В соответствии с принципом «Ничего о нас без нас», в чатах, каналах и блогах незрячие и слабовидящие люди обсуждают от первого лица те темы, которые считают для себя релевантными, как и общезначимые темы: ненормотичного тела, сексуальности, инва-искусства, инва-спорта, а также вопросы политики, истории, экономики. В еще большей степени «общий мир» как сфера политического действия создается в проектах недавних интерсекциональных объединений женщин с инвалидностью, где авторки осознают себя и формулируют свои интересы как сообщества. Эти проекты посвящены критике существующего порядка вещей (например, патриархальных структур, декриминализации домашнего насилия), а также обсуждению общих целей и задач женщин с инвалидностью как наиболее уязвимой группы российского общества.

Библиография

- Арендт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни*. СПб.: Алетейя, 2000.
- Гладарев Б. Опыты преодоления «публичной немоты»: анализ общественных дискуссий в России начала XXI века // «Синдром публичной немоты»: история и современные практики публичных дебатов в России / Под ред. Н. Б. Вахтина, Б. М. Фирсова. М.: НЛО, 2017.
- Маркина В. Политика репрезентации людей с синдромом Дауна в современной публичной сфере // Публичная сфера: теория, методология, кейс

- стади / Под ред. Е.Э.Ярской-Смирновой, П.В.Романова. М.: ООО «Вариант»; ЦСПГИ, 2013.
- Марков Н. Инвалиды не хотят никого вдохновлять // Republic. 18.06.2004. URL: <https://republic.ru/calendar/event/1115043/>.
- Невизуальная доступность сенсорных устройств // Образовательные курсы КСРК ВОС. URL: <http://ksrk-edu.ru/course.php?c=10>.
- Онищенко И. Мифы и реальность доступной среды Москвы // Патриоты России. 31.08.2016. URL: <http://patriot-rus.ru/regionyi.-aktualnyij-kommentarij/mify-i-realnost-dostupnoj-sredy-moskvy.html>.
- Особый взгляд. URL: <https://specialviewportal.ru>.
- Тифлочас. Вып. 42. Ко дню рождения сайта tiflocomp.ru // Радио ВОС. 30.10.2013. URL: http://radiovos.ru/arch/Tiflo4as/Tiflochas_042-Tiflocomp.mp3.
- Ярская-Смирнова Е. Стигма «инвалидной» сексуальности // В поисках сексуальности: сб. ст. СПб.: Дмитрий Буланин, 2002. URL: http://paralife.narod.ru/isociology/Iarskaia-Smirnova_Stigma.pdf.
- Ясавеев И. Аэропорт «Казань» оставили неприступным для незрячих // Idel. Реалии. 11.01.2017. URL: <https://idelreal.org/a/28225646.html>.
- Charlton, James I. Nothing About Us Without Us: Disability Oppression and Empowerment. Oakland, California: University of California Press, 2000.
- Driedger D. The Last Civil Rights Movement: Disabled Peoples International. N.Y.: St. Martin's Press, 1989.
- Easy Checks — A First Review of Web Accessibility // Web Accessibility Initiative. URL: <https://w3.org/WAI/eval/preliminary>.
- Examined Life — Judith Butler & Sunaura Taylor // YouTube. 06.10.2010. URL: <https://youtu.be/koHZaPkF6qE>.
- Fraser N. Rethinking the Public Sphere: a Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy // C. Calhoun (ed.). Habermas and the Public Sphere. Cambridge: The MIT Press, 1992.
- Ginsburg F., Rapp R. Making Disability Count: Demography, Futurity, and the Making of Disability Publics // Somatosphere. 11.05.2015. URL: <http://somatosphere.net/2015/05/making-disability-count-demography-futurity-and-the-making-of-disability-publics.html>.
- Grue J. The Problem of the Supercrip: Representation and Misrepresentation of Disability // T. Shakespeare (ed.). Disability Research Today: International Perspectives. N.Y.; L.: Routledge, 2015.
- Jay M. The Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought. Oakland, CA: University of California Press, 1994.
- Johnstone D. An Introduction to Disability Studies. L.: David Fulton Publishers, 2001.
- Pallasmaa J. The Eyes of the Skin. Architecture and the Senses. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2005.
- Vannini P., Waskul D., Gottschalk S. The Senses in Self, Society, and Culture. L.: Taylor & Francis, 2012.
- Web Content Accessibility Guidelines (WCAG) 2.1 // W3C. URL: <https://w3.org/TR/WCAG21>.
- Young I. M. Inclusion and Democracy. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Young S. I'm Not Your Inspiration, Thank You Very Much // TED. April 2014. URL: https://ted.com/talks/stella_young_i_m_not_your_inspiration_thank_you_very_much.

Accessibility of the Public Sphere and the Agenda of Public Internet Sites Dedicated to the Issues of Blind People

Aleksandra Kurlenkova. New York University (NYU), New York, USA,
askurlenkova@gmail.com.

The public sphere as understood by Hannah Arendt is a place of the “common world,” a space of human association. It is the place where we can escape from the loneliness of our private, “elusive,” finite existences in order to associate with something greater. Politically, in the public sphere we can talk about public concerns and be certain that we will be heard. However, in practice, as theorists of the public sphere demonstrate, the possibility of meeting and communication for different groups in a common communicative field often does not arise. Thus, a person marked with a disability status in Russia resides almost exclusively in a private world, like an invisible person. The inclusion of people with disabilities into the “common world” is hindered by both the specifics of the public sphere in the post-Soviet reality, where the “private prevailed over the public” (B. Gladarev), and the problems of physical, sensory, access to public spaces as well as the specific representations of people with disabilities in mass media. Examples of successful communication platforms are various websites and mailing lists where blind people themselves present and discuss issues they consider important: how a blind client can sign documents, how audio descriptions work in movie theaters, and which telephone to choose or how to make a certain application work on it. The “common world” as a place of mutual representation, communication, and political action also appears on the platforms created by intersectional associations of women with various types of disabilities.

Keywords: *Public sphere; Hannah Arendt; disability research; blind people; Internet; web accessibility; assistive technologies; “nothing about us without us”.*

References

- Arendt H. *Vita activa, ili O deyatel'noi zhizni* [The Human Condition], Saint Petersburg, Aletheiya, 2000.
- Charlton, James I. *Nothing About Us Without Us: Disability Oppression and Empowerment*, University of California Press, 2000.
- Driedger D. *The Last Civil Rights Movement: Disabled Peoples International*, New York, St. Martin's Press, 1989.
- Easy Checks — A First Review of Web Accessibility. *Web Accessibility Initiative*. URL: <https://w3.org/WAI/eval/preliminary>.
- Examined Life — Judith Butler & Sunaura Taylor. October 6, 2010. *YouTube*. URL: <https://youtu.be/koHZaPkF6qE>.
- Fraser N. Rethinking the Public Sphere: a Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Habermas and the Public Sphere* (ed. C. Calhoun), Cambridge, The MIT Press, 1992.
- Ginsburg F., Rapp R. Making Disability Count: Demography, Futurity, and the Making of Disability Publics. *Somatosphere*, May 11, 2015. URL: <http://somatosphere.net/2015/05/making-disability-count-demography-futurity-and-the-making-of-disability-publics.html>.
- Gladarev B. Opyty preodoleniya “publichnoi nemoty”: analiz obshchestvennykh diskussii v Rossii nachala XXI veka. [Attempts to Overcome “Public Aphasia”: an Analysis of Public Discussions in Russia at the Beginning of the Twenty-First Century]. *“Sindrom publichnoi nemoty”: istoriya i sovremennye praktiki publichnykh debatov v Rossii* [“Public Aphasia Syndrome”: History

- and Contemporary Practices of Public Debates in Russia], N. Vakhtin, B. Firsov (eds), Moscow, NLO, 2017.
- Grue J. The Problem of the Supercrip: Representation and Misrepresentation of Disability. *Disability Research Today: International Perspectives* (ed. T. Shakespeare), New York, London, Routledge, 2015.
- Jay M. *The Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*, Oakland, CA, University of California Press, 1994.
- Johnstone D. *An Introduction to Disability Studies*, London, David Fulton Publishers, 2001.
- Markina V. Politika representatsii lyudei s sindromom Dauna v sovremennoi publichnoi sfere [The Polity of Representing People with Down Syndrome in the Modern Public Sphere]. *Publichnaya sfera: teoriya, metodologiya, case study* [Public Sphere: Theory, Methodology, Case Study] (eds E. Yarskaia-Smirnova, P. Romanov), Moscow, Variant, ZSPGI [Center for Social Policy and Gender Studies], 2013.
- Markov N. Invalidy ne khotyat nikogo vdokhnovlyat' [Disabled Persons Do Not Want to Inspire Anyone], *Republic*, June 18, 2014. URL: <https://republic.ru/calendar/event/1115043/>.
- Nevizual'naya dostupnost' sensorykh ustroystv [Non-visual Accessibility of Touch Devices]// *Obrazovatel'nye kursy KSRK VOS* [Educational Courses KSRK VOS]. URL: <http://ksrk-edu.ru/course.php?c=10>.
- Onishchenko I. Mify i real'nost' dostupnoi sredy Moskvy [Myths and Reality of the Accessible Environment of Moscow]// *Patrioty Rossii* [Patriots of Russia], August 18, 2016. URL: <http://patriot-rus.ru/regionyi.-aktualnyij-kommentarij/mify-i-realnost-dostupnoj-sredy-moskvy.html>.
- Osobyi vzglyad* [Special View]. URL: <https://specialviewportal.ru>.
- Pallasmaa J. *The Eyes of the Skin. Architecture and the Senses*, Hoboken, NJ, John Wiley & Sons, 2005.
- Tiflochas. Vypusk 42. Ko dnyu rozhdeniya saita tiflocomp.ru [Tiflochas. Issue 42. For the Birthday of the Website tiflocomp.ru]// *Radio VOS*, October 30, 2013. URL: http://radiovos.ru/arch/Tiflo4as/Tiflochas_042-Tiflocomp.mp3
- Vannini P., Waskul D., Gottschalk S. *The Senses in Self, Society, and Culture*, London, Taylor & Francis, 2012.
- Web Content Accessibility Guidelines (WCAG) 2.1. W3C. URL: <https://w3.org/TR/WCAG21>.
- Yarskaia-Smirnova E. Stigma "invalidnoi" seksual'nosti [The Stigma of "Disabled" Sexuality]. *V poiskakh seksual'nosti. Sbornik statei* [In Search of Sexuality. Collection of Articles], Saint Petersburg, Dmitriy Bulanin, 2002. URL: http://paralife.narod.ru/1sociology/larskaia-Smirnova_Stigma.pdf.
- Yasaveev I. Aeroport Kazan' ostavili nepristupnym dlya nezryachikh [Airport "Kazan" was left unapproachable for the blind]. *Idel.Realii* [Idel.Realities], January 11, 2017. URL: <https://idelreal.org/a/28225646.html>.
- Young I. M. *Inclusion and Democracy*. Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Young S. I'm Not Your Inspiration, Thank You Very Much. *TED*, April 2014. URL: https://ted.com/talks/stella_young_i_m_not_your_inspiration_thank_you_very_much.

Материя и дух *Esprit*:
модель
интеллектуального
журнала

Александр Бикбов
Марк-Оливье Падис

Александр Бикбов. Высшая школа социальных наук (EHESS), Париж, Франция, abikbov@gmail.com.

Марк-Оливье Падис. Terra Nova, Париж, Франция, marc-olivier.padis@tnova.fr.

Текст предлагает детальный обзор работы одного из ключевых интеллектуальных журналов Франции, *Esprit* (основан в 1932 году). В диалоге социолога, обладающего редакторским опытом в российских издательских проектах, и главного редактора французского журнала с 20-летним стажем раскрываются принципы работы и финансирования издания, структура редакции и коммуникация с читателями, практика поиска авторов и механизмы кооптации редакторской группы, критерии отбора и редактирования статей, альянсы и напряжения в издательском поле, отношения интеллектуального издания с политической повесткой. Саморефлексивный анализ описывает условия поддержания публичного интеллектуального проекта на границе между академическими дисциплинами и журналистикой. Отдельное внимание уделено вопросам сборки компетенций редакторов и авторов, актуализации интеллектуальных предпочтений и межпоколенческой кооперации, возможности учета читательских ожиданий.

Ключевые слова: журналы; издательство; статья; редакция; интеллектуальный; политическая актуальность; научные дисциплины.

ЖУРНАЛ *Esprit* — одно из ключевых интеллектуальных изданий Франции, которое задает ориентиры в пространстве «идейных дебатов» на протяжении последних нескольких десятилетий.

Учрежденный в 1932 году кругом пацифистских католических философов и возглавленный основателем персонализма Эммануэлем Мунье, он заявляет своей исходной задачей поиск ответов на «кризис человека XX века». Известность и авторитет журналу обеспечивает модель дискуссионной площадки, которая избегает узкогруппового представления авторов и тем. В 1945 году, в момент второго рождения издания, Жан-Поль Сартр и Симона де Бовуар вместе с единомышленниками учреждают радикальную альтернативу — журнал *Les Temps Modernes*, который следует схожей модели, предоставляя пространство высказывания широкому кругу левых авторов наряду с известными интеллектуалами¹. В 1960-е и 1970-е, когда на страницах *Les Temps Modernes* звучат призывы к классовой революции, *Esprit* выступает активным критиком тоталитаризма и защитником советских диссидентов. При этом оба журнала сходятся в понимании капитальной важности антиавторитарной и эмансипаторной проблематики: от тюремного вопроса до выхода из колониального состояния, от практик самоуправления до критики американской гегемонии². Назначение университета и миссия средней школы, конструкция городской среды и политическая истина в многопартийной системе, общество потребления и баланс международных сил, судьба марксизма и прочтения либерализма — часть широкого спектра тем, сборку которых производят оба издания. Связанные структурным родством и расхождениями в типах политической чувствительности, они во многом определяют интеллектуальную повестку послевоенных десятилетий, до начала цифровой эпохи оставаясь двумя «главными» журналами в насыщенном французском контексте. Развивая левую и социальную чувствительность вместе со всей интеллектуальной Францией, и нередко в ее авангарде, *Esprit* успешно проходит кризисы роста и падения читательской аудитории, инициирует издательские проекты и культурные фе-

1. Sirinelli J.-F. Jean-Paul Sartre et le Numéro 1 des «Temps modernes» // *L'Historioire*. 1985. № 82.

2. Bron J.-A. *Esprit et Les Temps Modernes: Deux Revues D'idées Devant le Cinéma, 1950–1962. Des Postures Dogmatiques aux Fractures Poétiques* // *Mise au Point*. 2011. № 3.

стивали, осваивает экспертный регистр высказывания наряду с идейным.

Биография Марка-Оливье Падиса вписана в историю журнала и его проектов на протяжении более чем двадцати лет. В 1993 году он становится ученым секретарем издания, в 1999 году — главным редактором, в 2013 году — директором. В 2016 году он покидает журнал, чтобы возглавить программу исследовательских проектов в левом *think tank'e Terra Nova*. Интервью с ним было записано в две встречи, в 2007-м и в 2010-м, в рамках исследования, посвященного культурным посредникам и пространству интеллектуальных журналов³. Вопросы, положенные в основу интервью: структура редакции, практики работы с авторами и публикой, финансовая модель издания и его позиция во французском интеллектуальном пространстве, отношения с миром издательств и с миром академических исследований, стратегии экспертизы и переход на цифровые носители, биографический выбор и конструирование политической позиции, — не просто отмечают важные точки в хронологии журнала. Они размечают координатную сетку, в которой приобретает форму опыт интеллектуальных изданий последних десятилетий по всему миру, при всем разнообразии национальных и культурных контекстов. Ответы, предложенные Падисом, в том числе о материальных сторонах работы редакции, раскрывают нетривиальную формулу успеха публичного проекта, создающегося на грани между строгой коллективной организацией и тихой ремесленной практикой.

Материальная модель интеллектуальной автономии: подписчики и акционеры, структура редакции и профессиональные альянсы

АЛЕКСАНДР БИКБОВ: *Esprit* относится к ряду журналов, сохраняющих значительное интеллектуальное влияние уже не первое десятилетие. Этот опыт интригует, поскольку в России все интеллектуальные издания, имеющие сегодня влияние, созданы после 1991 года, в пределах жизни одного поколе-

3. См.: Бикбов А. Экономика и политика критического суждения // Неприкосновенный запас. 2009. № 5 (67).

ния. Такая ситуация отмечена обстоятельствами, отличными от ваших. Редакции не могут финансировать себя самостоятельно и нередко опираются на поддержку меценатов, чтобы поддерживать интеллектуально авангардный ритм по сравнению с более «медленными», а порой и попросту реакционными академическими институтами. В результате в постсоветской России сложилась система, отчасти возвращающая к европейским моделям культурного покровительства XVII века, когда интеллектуальная автономия обеспечивалась участием меценатов. Поделитесь, пожалуйста, опытом *Esprit*, который имеет свою традицию, пройдя при этом несколько этапов политической эволюции и интеллектуальных влияний. Как такой журнал вписывается в сегодняшний интеллектуальный контекст? И каковы материальные источники вашей интеллектуальной автономии?

МАРК-ОЛИВЬЕ ПАДИС: Я начну с финансовой организации журнала. В юридическом отношении журнал — общество с ограниченной ответственностью, небольшое предприятие, имеющее капитал, который принадлежит акционерам. Акционеров довольно много, то есть капитал весьма раздроблен. И такая ситуация существует уже давно, я полагаю, с начала послевоенного периода. Первоначально владельцами акций были члены редакционного комитета и их друзья. Кто-то из них умер, и нужно было заниматься вопросами наследования: акции унаследовали семьи, если были в этом заинтересованы, или они были перепроданы. В результате сегодня часть акций принадлежит отдельным людям, часть — институтам, включая [интеллектуальные] издательства, такие как *Découverte*, *Seuil*, или инвесторам, представляющим институты-акционеров. Владельцы акций раз в год участвуют в административном совете, тем самым поддерживая журнал.

Кроме акционерного капитала экономическую автономию журнала обеспечивают подписчики. Среди них есть те, кто подписан на журнал уже пятьдесят лет, без перерыва. И именно они способствовали тому, чтобы журнал издавался: вы понимаете, что если есть тысяча человек, которые в течение пятидесяти лет возобновляют подписку, у вас есть необходимый фонд, позволяющий продолжать издание. Но это поколение постепенно исчезает. Для них журнал был связан с персонализмом, с определенной интеллектуальной позицией — некоторым образом в нем они обретали собственную идентичность. Для них это было... как бы выразиться точнее, подписка была частью их социальной, по-

литической идентичности. Сегодня у тех, кто подписывается на журнал *Esprit*, уже иной, более синкретичный, подход. Они не так привязаны к журналу в целом — скорее, интересуются отдельными темами, конкретными вопросами. То есть они уже меньше связаны с журналом как таковым.

И третье — это то, что у журнала давние связи с издательствами. Порой даже можно услышать, что журнал *Esprit* принадлежит какому-то издательству. Это не так, мы независимы. В реальности большинство французских журналов получают финансовую поддержку от издательств: *Gallimard* поддерживает *Le Débat*, *Les Temps modernes* и некоторые другие. Долгое время поддержка издательств была ключевым источником, наряду с подпиской. Сегодня ситуация несколько изменилась. К примеру, журнал *Revue des deux mondes* поддерживает финансист Марк Ладре де Лашарьер, это его меценатский проект. Журнал *Commentaire* — независимый, как и мы. *Etudes* — журнал иезуитов, поэтому у них нет проблем с управлением и финансами. У журнала *Esprit* установились отношения с издательством *Seuil*, но не в том смысле, что издательство содержит журнал. Прежде, то есть сразу после войны, журнал был даже влиятельнее издательства⁴. Дело, скорее, в том, что на протяжении многих лет *Esprit* поставлял издательству *Seuil* авторов, проекты книг, директоров издательских серий. Сейчас эти связи ослабли: кроме прочего, мы уже не так нуждаемся в издательстве для распространения. Сегодня наша независимость обеспечена тем, что мы рентабельны — нет, скорее не рентабельны, но находимся в равновесии по поступлениям и затратам. То есть мы можем сами удовлетворять свои потребности.

А. БИКБОВ: Получается, в этом финансовом равновесии вы не зависите от читателя?

М.-О. ПАДИС: Нет, наоборот, от читателя мы зависим. Мы зависим в первую очередь именно от читателя. Если у нас больше не будет подписчиков, мы вынуждены будем закрыться. Но сейчас наши счета в равновесии. Не знаю, что бы мы делали, если такого равновесия не было.

А. БИКБОВ: Как вы решаете вопрос с редющим списком «преданных» читателей: ищите новых?

4. Подробнее об истории издательства *Seuil* см.: *Lacouture J. Paul Flamand Editeur. La Grande Aventure des Editions du Seuil*. P.: Les Arènes, 2010.

М.-О. Падис: Да. Именно поэтому мы открыли интернет-сайт. Это позволяет нам обращаться к новым читателям. Прежде ситуация была такой, что люди, живущие не в Париже, знали название журнала *Esprit*, но не знали, где нас найти. То есть они, конечно, могли пойти в книжный магазин, если не собирались подписываться. Но так поступали далеко не все, кому мы могли быть интересны. Сайт позволяет узнать, кто мы такие, где нас найти, как заказать номер и т. д. Кроме того, есть люди, которым интересны один-два номера в год, не больше. Теперь они могут быть в курсе: да, этот номер мне интересен, я его куплю, а этот покупать не стану. Кроме того, они имеют возможность получать информацию о темах ближайших месяцев, о том, чем мы сейчас занимаемся, и т. п. Мы видим, что люди, оформляющие подписку через интернет — несколько иная публика. Это, скорее, представители экономических профессий и кадры частного сектора, в отличие от преподавателей и работников госсектора, которые были ядром наших читателей прежде. Кроме того, мы привлекаем новых читателей, которые реагируют на наши текущие темы. В 1990-е мы много писали на темы права и правосудия, и у нас было много читателей, работавших в правовой сфере. Теперь мы много пишем о медицине. Мы чувствуем, что сейчас есть очень много врачей, медицинских работников, которым требуется пища для ума, и мы понимаем, что именно эти сюжеты сейчас вызывают значительную ответную реакцию.

А. Бикбов: Откуда берется это понимание нужд читателя, спроса со стороны публики?

М.-О. Падис: Это понимание, скорее, интуитивно. Публикуя материалы по той или иной теме, мы видим, когда на них есть реакция, когда ее нет, лучше ли продается журнал, приходят ли люди на конференции, встречи, организуют ли конференции, куда приглашают нас. Так, мы сделали номер о больнице, и нам стали звонить из ассоциаций пациентов, подтвердив: то, что мы делаем, интересно. А на номер о школе никакой реакции не последовало. Таким образом, у нас своего рода радар: есть реакция или нет. Увы, на тему школы никогда нет реакции.

Вообще нас несложно найти: в каждом номере есть телефон редакции, и часто нам звонят, — но это может быть и случайностью, совпадением. Или же мы получаем письма, в том числе по электронной почте. Люди пишут, что им

понравилось, что нет. Возможно, это не лучший критерий, и все же... Конечно, есть вероятность, что на очень хорошие номера никак не реагируют и никто нам о них не говорит. Но в целом есть кумулятивный эффект: посещение сайта, количество проданных номеров, корреспонденция, которую мы получаем, телефонные звонки, приглашения на конференции. Бывает, читатели сообщают: мы прочли такую-то статью, будет интересно пригласить ее автора на встречу по этой теме, которую мы организуем в Бордо, Ажене или еще где-то. Книжные магазины организуют множество встреч: к примеру, в связи со следующим номером с нами связался один из крупнейших французских магазинов, который хочет сделать презентацию с дискуссией, пригласив авторов. И мы понимаем, что этот книжный магазин принимает решение о презентации, изучив вкусы своих клиентов. Это интересно. У нас самих нет возможности проводить опросы, исследование по телефону или что-то подобное, поэтому мы, скорее, полагаемся на собственную интуицию.

А. БИКБОВ: Таким образом вы довольно плотно и напрямую общаетесь с издателями и с читателями.

М.-О. ПАДИС: Издатели, книжные магазины, ассоциации... Есть множество местных ассоциаций, которые устраивают обсуждения, встречи, литературные собрания. И мы всегда стараемся откликаться на их приглашения, пусть даже это и непросто: нужно ехать на встречу в регионы, в Дижон или в Лион, в книжный магазин, куда может прийти десять человек, и при этом ни один из них не купит номер журнала. Но тем не менее это интересно и важно — приехать, увидеть все своими глазами, познакомиться с людьми. Потому что именно там мы встречаем людей, которые говорят: «Я ваш подписчик» или «Я больше не подписываюсь на ваш журнал, но люблю его просматривать». Так мы встречаемся с читателями, которые необязательно окажутся здесь, у нас в редакции, но которые вносят свой вклад в наше понимание читательских интересов и ожиданий.

А. БИКБОВ: Вы отправляете в книжные магазины анонсы, информацию о будущих номерах? Как эта система работает?

М.-О. ПАДИС: Нет, мы сами распространяем журнал. В редакции есть сотрудница, занимающаяся контактами с книжными магазинами. Она уже давно и хорошо знает книжные, поэтому

магазины автоматически получают журнал: некоторые получают три экземпляра, некоторые десять, какие-то — всего один. И если журнал у них заканчивается, они звонят нам и мы высылаем еще номера. То есть существуют отношения, сложившиеся за много лет, и книготорговцы знают, что, если у них возникают какие-то трудности, они всегда могут позвонить сюда и здесь есть человек, который решит их проблемы. Они на прямой связи с компетентным сотрудником и могут быть уверены, что их запрос не потеряется, будет найдено решение. Здесь наше отличие от крупных издательств, основная проблема которых состоит именно в этом: у них вы никогда не имеете прямого доступа к компетентному сотруднику. Кроме того, мы даем небольшие анонсы в конце каждого номера, сообщая, что будем печатать в следующие месяцы. Я не могу судить, смотрят ли на это книготорговцы или нет. Кроме того, в какой-то момент я начал использовать сайт, чтобы заранее объявлять о готовящихся номерах. Мы постепенно делаем такую информацию регулярной. И все же сайт обновляется практически одновременно с выпуском нового бумажного номера журнала, то есть не так сильно опережает журнал, как мне хотелось бы.

А. БИКБОВ: Есть ли четкое разделение функций между членами редакции?

М.-О. ПАДИС: Нет, система весьма гибкая. Нас трое: сотрудница, которая занимается продажами и подпиской, директор Оливье Монжен⁵ и я. Кроме того, у нас есть группа редакторов: университетские преподаватели, исследователи, чиновники. Мы встречаемся с ними раз в месяц, но просим постоянно отслеживать происходящее в журнале, предлагать темы, какие-то оригинальные сюжеты или развороты, консультируемся, к какой теме следует обратиться, с какой идеей поработать. Когда же доходит до реализации этих идей, этим уже занимаемся мы.

В зависимости от темы мы обращаемся к тому или иному человеку за помощью в координации номера. Он так же пишет в него статьи — но не всегда. В редакционном комитете есть люди, которые не написали ни одной статьи за последние пять-десять лет. Есть те, кто пишет очень мало, но постоянно участвует в работе: они интересуются судь-

5. Оливье Монжен — ученый секретарь *Esprit* с 1976 г., директор журнала с 1988 по 2012 г.

бой журнала, если они находят какие-то новые идеи, сообщают нам о них, предлагают пригласить того или иного автора — такова их роль. А мы занимаемся всем, что касается сдачи номера, объединением всех материалов: мы не заставляем каждого заниматься бумажной работой, поскольку это огромная потеря времени, потеря энергии. Чаше мы делаем точечный выбор: зная, к кому из членов редакционного комитета можно обратиться по поводу той или иной статьи, мы просим прочитать, чтобы узнать их мнение, так как они более компетентны, чем мы. Но в любом случае всю основную организационную работу делаем мы.

В журнале есть своя особая жизнь: собрания, рабочие группы, возможность приходить и участвовать в работе, постепенно включаться в дело, если вам есть что предложить. Такие собрания проходят довольно регулярно, и они открыты в том числе для внешних посетителей и для студентов.

А. БИКБОВ: А кто занимается выбором основной темы номера?

М.-О. ПАДИС: Это редакционный комитет и в первую очередь директор. К примеру, мы знаем, что у нас есть тексты для пяти-шести блоков, которые готовы либо полностью, либо почти. Оливье Монжен и я вместе решаем, подходящий ли сейчас момент, печатаем ли мы эти блоки, а что мы будем печатать позже, в мае, июне и т. д. Если бы это приходилось обсуждать, например, двенадцатером, решение принять было бы просто невозможно. Кроме того, есть вопрос равновесия: мы с января не публиковали никаких материалов по экономике, социологии, и потому хорошо бы взяться за это в мае. С другой стороны, я подготовил блок по медицине, но раз еще в январе мы сделали номер, посвященный больницам, лучше будет подождать июня, июля или даже октября, чтобы вернуться к теме. То есть нужно распределить темы во времени, на протяжении года, чтобы сохранить тематическое равновесие. К примеру, если у нас выходит философский номер, в следующем месяце мы обратимся, скорее, к экономике и социологии или к политике.

А. БИКБОВ: Получается, что в постановке тематического ритма вы не особенно ориентируетесь на возможный интерес читателей, публики?

М.-О. ПАДИС: Что касается интересов читателей, нужно, чтобы они были удовлетворены в течение нескольких месяцев, то есть что-

бы периодически появлялись статьи о международной ситуации, о политике, экономике и социологии, статьи по философии, что-то по литературе. Нужно как-то чередовать, микшировать. Конечно, есть случаи, когда нам нужно торопиться — потому что иначе мы заставляем ждать и авторов. Есть те, кто согласен ждать, но есть и те, кто давит на нас, утверждая, что об этом нужно говорить именно сейчас, что через три месяца будет уже поздно... И мы стараемся. К примеру, мы выпустили материалы о климате в феврале, полагая, что не следует слишком долго ждать. В целом это часть нашей работы, и если мы постоянно не делали бы такого выбора, было бы не так интересно работать. Неинтересно просто печатать все подряд, по принципу: самый ранний материал пойдет первым.

А. БИКБОВ: Какое место в вашем журнале принадлежит философии?

М.-О. ПАДИС: В целом довольно значительное. Но тут все зависит прежде всего от автора. Многие молодые авторы, которых мы стремимся печатать — это именно молодые философы. При этом мы ищем молодых философов, которые не были бы узкими специалистами: ни специалистами в каком-то из разделов философии, ни историками философии — это нас не интересует. Нам нужны молодые философы, у которых есть желание рефлексировать о настоящем, о современной ситуации, вложив в это достаточно серьезности, которой отмечена настоящая философская работа. Наши усилия приносят плоды. На деле достаточно много молодых философов, которым сейчас от тридцати до сорока лет, сотрудничают с журналом.

А. БИКБОВ: По оглавлениям журналов — я говорю об *Esprit* с конца восьмидесятых годов, — можно увидеть, что вы приглашаете социологов, демографов, экономистов, чтобы они давали представление о фактическом положении дел в той или иной области.

М.-О. ПАДИС: Все верно. Если хотите, мы остерегаемся французской тяги к эссеизму, к размышлениям несколько свысока, так сказать. Эту линию выбрал директор, Оливье Монжен: обращаться к очень эмпирическим вещам. А для этого нужны демографы, экономисты, географы, кто может привнести фактические, эмпирические данные, при этом не написав целую диссертацию. Точнее будет сказать, что эта линия

в журнале связана для нас с феноменологической традицией, с представлением о том, как описывать современный мир. В этом смысле наши отношения с социальными науками вполне открыты и непосредственны. Просто нужны такие социальные науки, которые могли бы, выйдя за узкие пределы профессионализма, обратиться к кругу читателей-неспециалистов. Это первое. И второе, они должны хотя бы немного стремиться воображать, совершать усилие оригинальности, а не просто приводить цифры, данные опросов и т. д. Нужны социальные науки, имеющие хоть какие-то теоретические амбиции. Возвращаясь к вашему предыдущему вопросу: философы играют важную роль в журнале. Пусть даже мы и не заставляем их писать статьи каждый месяц. К примеру, для номера о больнице мы организовали круглый стол с участием врача, юриста и философа. Это хорошее сочетание. Было важно, чтобы они могли дискутировать между собой. Нужно, чтобы философ говорил о том, что существенно для врача. Что касается врача, то он как раз может говорить что угодно. Но нужно, чтобы философ мог сделать выводы из того, что говорит врач: из его объяснений, из его представления о положении дел.

А. БИКБОВ: Можно ли в этой связи предположить, что *Esprit* — журнал, имеющий собственную программу?

М.-О. ПАДИС: Да, я бы ответил утвердительно.

А. БИКБОВ: И каковы составляющие этой программы?

М.-О. ПАДИС: Программа такова, чтобы производить и делать предметом обсуждения взыскательные размышления о современном мире, которые имели бы определенный резонанс, политическое влияние, заставляли бы профессионалов отходить от рутины, обращаться к новым темам. К примеру, мы чувствуем, что во Франции сейчас есть тенденция замыкания на национальном пространстве, обсуждаются только события внутри страны, снижается интерес ко всему, что происходит в остальном мире. Поэтому одно из направлений нашей работы — стимулировать интерес к обсуждению того, что происходит в мире, сознательно выходить из игры, которая состоит в сокращении любых внешних отсылок. Поэтому мы предлагаем децентрацию, внешние точки зрения, которые позволяют обогатить внутрифранцузский диалог, чтобы он не замыкался на одних только внутренних исто-

риях. Кроме того, наша программа предполагает работу над тем, чтобы философия не сводилась исключительно к своей академической форме, к истории дисциплины, чтобы авторы выходили за пределы академических рамок и ограничений к чему-то более широкому. Помимо того, мы стремимся быть местом, объединяющим все дисциплины. Я уже говорил о такой работе с темами, когда к созданию материала мы привлекаем и социолога, и экономиста, и философа, поскольку необходимо движение, развитие. Это и есть настоящая программа, поскольку профессионалы склонны замыкаться внутри одной специальности, внутри своего круга.

А. БИКБОВ: Заботитесь ли вы о преемственности с прежней, исторической моделью журнала? Или в том меняющемся издательском контексте, о котором вы говорили, такое стремление было бы неоправданным?

М.-О. ПАДИС: Наша задача состоит прежде всего в поиске молодых авторов. Тех, кто включался бы в работу, участвовал бы в собраниях, рабочих группах, предлагал бы темы — таких, кому хотелось бы что-то делать. Примерно так мы представляем себе преемственность. В формальном, юридическом, отношении у нас есть определенная структура, правовые границы, которых мы придерживаемся. По уставу, помимо собрания акционеров, нужно раз или два раза в год проводить собрание совета директоров, представлять на нем корректно составленный бюджет и счета, поддерживать в порядке документацию. Сам совет директоров состоит из людей, являющихся авторами журнала. Они за это ничего не получают, при этом не обязательно являются акционерами. А после этого мы представляем акционерам счета и планы журнала.

А. БИКБОВ: И акционеры могут опротестовать их? К примеру, если вы говорите, что собираетесь писать больше о медицине, чем о праве.

М.-О. ПАДИС: Нет, не совсем так. Опротестован может быть, скорее, какой-то крупный проект. К примеру, если мы решим оцифровать весь архив журнала. Мы хотели заняться этим еще в конце 1990-х, но тогда было слишком рано и совет директоров отказался. Ситуация изменилась, мы снова это предложили, и они согласились. То есть речь здесь, скорее, о вещах, которые потребуют значительных финансовых вложений и повлияют на материальное положение журнала. Важно,

что журнал обеспечивает себя: члены совета видят, что номера продаются, у нас есть подписчики, что мы не теряем деньги... Кроме того, когда мы рассказываем о планах на будущее, собрание убеждается, что мы полностью все контролируем. У них, конечно, возникают предложения и вопросы, но, скорее, из любопытства. Они не предлагают нам противоположной стратегии, просто могут задать вопросы, в том числе через интернет, о том, что нужно, а что не нужно делать.

А. БИКБОВ: Вы упомянули о рабочих группах. Как они устроены? Они постоянные или собираются под тему номера?

М.-О. ПАДИС: Мы стараемся иметь хотя бы одну постоянную группу, которая работает в области философии. Этой работой руководит Микаэль Фёссель. Они сами выбирают тему. Например, одной из тем был либерализм. И раз в месяц, по вечерам, проводят собрания по этой теме. Есть другие группы. К примеру, один друг нашего журнала предложил создать рабочую группу по вопросам высшего образования и научных исследований. Мы собираемся провести серию из десяти встреч, в результате чего у нас, безусловно, будет материал для целого номера — если все пойдет хорошо. Такие встречи позволяют детально рассмотреть тему, пригласить людей, оценить их участие в работе, чтобы решить, просить ли их написать статью для журнала или нет. Мы смотрим, приходят ли они на собрания, что предлагают, общаются ли друг с другом и с кем-то вовне. Подобная практика может дать нам обширный материал, а может и ничего не дать, но в любом случае обеспечивает нас пищей для размышления и для действий.

А. БИКБОВ: Много ли добровольцев у вас вокруг редакционного ядра?

М.-О. ПАДИС: Да. Если взять редакционный комитет, его стабильное ядро состоит из десяти-пятнадцати человек, которым всегда можно позвонить, попросить прочесть тот или иной текст, высказаться о нем или узнать их мнение по какому-то вопросу. Затем есть более широкий круг, человек пятьдесят, которые время от времени бывают на собраниях, порой предлагают статьи. Ну и третий круг, еще более широкий, — это те, с кем мы периодически в контакте, возможно, раз в год. Они тоже могут предлагать нам статьи или просто информировать, как у них дела, чем они занимаются. И мы стара-

емся все время поддерживать эти круги в активном состоянии: регулярно вводим новых людей, предлагаем им что-то делать вместе.

Место интеллектуального журнала в медийном поле и дилеммы политической актуальности

А. Бикбов: Помимо интеллектуальной открытости и готовности выходить за рамки узкой специальности, есть и другая важная составляющая публичного проекта — политические взгляды, которые по умолчанию присутствуют в структуре журнала и в его текстах. Вопрос в этой связи: синхронизируете ли вы материалы с актуальной политической повесткой? И в какой мере?

М.-О. Падис: Нет, нужно соблюдать достаточную дистанцию. Мы, конечно, не можем никак этим не интересоваться, но пытаемся найти такую дистанцию, которая позволяла бы нам не быть привязанными к политической конъюнктуре. Нужно искать способы говорить о политической жизни, оставаясь вне ее, не подменяя дискуссию ни активной поддержкой, ни ожесточенной критикой. В этой связи мы настаиваем на внимании к определенным темам, которые представляются нам ключевыми и которые при этом могут появляться и исчезать в политической актуальности. Это темы, требующие обсуждения и напоминающие о действительных приоритетах. В общем, в отношении политики наша позиция примерно такова: вы можете считать всех людей идиотами, но не нужно рассказывать нам сказки. Если вы о чем-то не говорите, это ваше дело, но у нас есть приоритеты, к примеру обновление Европы. Сегодня в ходе какой угодно избирательной кампании никто не хочет говорить о Европе. Это их дело. Но мы в любом случае не можем отказать от этой дискуссии. И когда мы ее ведем, это затрагивает всех. Мы не занимаем чьей-либо стороны, не превращаемся в сторонников того или иного кандидата. Это напоминание о приоритетах.

А. Бикбов: Утверждение приоритетных тем — это тоже достаточно ясный политический выбор. Когда вы включаете их в портфель номеров, приводится ли в действие механизм интеллекту-

альной или политической цензуры, который обеспечивает журналу непредвзятость?

М.-О. ПАДИС: Нет, и порой мы можем прийти к более четкому выбору стороны. К примеру, в вопросе о преступности и полици у нас есть своя линия. Мы признаем существование проблемы: государство обязано поддерживать порядок, это его функция; при этом оно не должно принимать законодательных предложений агрессивного толка, только чтобы удовлетворить общественное мнение средствами демагогии, которая совершенно не решает проблем. Это то, что мы можем обсуждать редакционным комитетом, в отношении чего у нас есть единое мнение, общая позиция, которая при случае может даже стать политической позицией журнала, если речь заходит о петиции или обсуждении в СМИ. По этому поводу мы можем высказываться, занимая определенную сторону, поскольку провели подготовительную работу и опубликовали статьи. Такая работа позволяет нам говорить, что одно решение предпочтительнее другого.

А. БИКБОВ: Политические дискуссии, политические новости — все же важная точка отсчета в журнальной сборке?

М.-О. ПАДИС: Да, на собраниях редакционного комитета обязательно бывает такой момент, когда мы обсуждаем политические новости. Всегда. В такой момент мы все высказываемся по очереди, затем обсуждаем, как каждый из нас видит сложившуюся ситуацию, каким видит развитие событий. И тут мнения могут достаточно сильно расходиться.

А. БИКБОВ: В такой ситуации позиция журнала — это, скорее, согласованный выбор большинства?

М.-О. ПАДИС: На деле журнал может принять ту или иную сторону в каком-то вопросе, если опирается на достаточное разнообразие мнений, текстов, переводов. В этом случае позиция журнала выражается в редакционных статьях, где мы можем изложить взгляд, который стал результатом проработки темы. При этом речь не идет об обязательном принятии той или иной стороны, к которой сводилась бы сумма мнений всех сотрудников журнала. Нет, речь о том, что мы признаем, интересным вот этот текст, а также тот и еще вот этот, — обобщение получается таким образом. Ведь только такое хорошо проработанное обобщение позволяет нам обоснованно

занять позицию. Если же мы видим, что какая-то тема раскалывает редакционный комитет, это признак того, что она интересна, что это хорошая тема. У нас есть давно сложившаяся культура обсуждения, основанная на давнем знакомстве и долгой совместной работе, и мы вместе стремимся непрерывно двигаться, развиваться.

А. БИКБОВ: Возникает ли перед вами в какие-то моменты дилемма актуальности: реагировать на текущую политическую ситуацию или же предлагать материалы, тексты, идеи, инновационные в интеллектуальном плане? Бывают ли моменты, когда вам приходится выбирать?

М.-О. ПАДИС: Для меня здесь нет противоречия. Я бы сказал, что и то и другое ведет к одному результату. Чтобы какой-то сюжет срезонировал с текущей политической ситуацией, нужно, чтобы он был в некотором отношении оригинальным с интеллектуальной точки зрения. Оригинальным — значит очень хорошо продуманным. Так что я бы сказал, что да, это одно и то же.

А. БИКБОВ: Что касается сюжетов, в книге, посвященной истории журнала⁶, одна из важных идей — это присутствие в ней религии и церкви. Редакция пытается уйти от образа католического журнала, но одновременно демонстрирует сохраняющуюся важность вопроса. Обсуждаете ли вы на редакционных собраниях позиции в отношении церкви?

М.-О. ПАДИС: Отношение к церкви как институту — нет, взгляды по отдельным вопросам — да.

А. БИКБОВ: Даже так? То есть члены редакционного комитета прямо высказываются по отдельным вопросам?

М.-О. ПАДИС: Иногда. Они могут это делать, явно или неявно, но мы все чувствуем, что определенные сюжеты к этому отсылают. Например, усыновление детей гомосексуалами: католики, входящие в редакционный комитет, скорее, против этого. Протестанты оказываются, скорее, посередине, а агностики склонны поддерживать. И те и другие совсем необязательно будут аргументировать свою позицию, заявляя что-то вроде: я католик и потому против. И тем не менее их отношение

6. *Padis M.-O. et al. Esprit: une Revue dans L'histoire 1932–2002. P.: Esprit, 2002.*

к религии будет чувствоваться в выборе аргументов. Дело не в том, что они придерживаются линии церкви, поскольку в целом это люди, соблюдающие по отношению к институту определенную дистанцию — и достаточно большую. Но это будет присутствовать. Хотя есть некоторые неявные соглашения, которые чувствуются на собраниях редакционного комитета, поскольку агностики все же составляют большинство. При этом для членов редакционного комитета важно, что иметь религиозные убеждения вполне допустимо. Среди молодых философов, сотрудничающих с журналом, есть совершеннейшие агностики, которым, однако, интересно вести дискуссии по религиозным вопросам.

А. БИКБОВ: Если обратиться к месту журнала в пространстве печатных изданий, существуют ли у вас явные союзники и противники? Из того, что вы сказали прежде, среди ваших союзников — издательство *Seuil*, хотя это и весьма сложный союз.

М.-О. ПАДИС: Да, союз, который сейчас распадается. Но возьмем более яркий пример. Еженедельник *Le monde diplomatique* — с ним мы практически всегда в состоянии конфликта. Это крайние левые, криптомарксисты старой закалки, и поэтому мы почти всегда с ними не согласны. Это, скажем так, создает определенное единодушие. Отказ от постмарксистских, неомарксистских и прочих близких им позиций определяет своего рода единство редакционного комитета в его текущем составе. Дело в том, что многие его члены — представители поколения критиков тоталитаризма. Поэтому со всеми теми интеллектуалами, кто не совершил работы по самокритике своего увлечения коммунизмом, отношения к истории марксизма, разногласия совершенно очевидны и легко предсказуемы.

Если смотреть на французскую интеллектуальную жизнь в более широком масштабе, сегодня она отмечена постепенным падением прежних интеллектуальных бастионов. В свое время их было целое созвездие: *Seuil*, *Le Monde*, *Esprit*, *Libération* и некоторые другие. Вместе они в каждый момент времени интеллектуально определяли состояние этого мира. Сегодня та же *Libération* может сказать о состоянии экономики одно, завтра — совершенно тому противоположное. Исчезновение прежде очевидных бастионов зависит от целого ряда обстоятельств: где-то сменился главный редактор, какое-то издательство подхватило конъюнктурную тему или проявляет всё большую всеядность. Мы сами до-

статочны эклектичны, но все же не станем публиковать все что угодно. Есть в том числе статьи, от которых мы отказываемся не только из-за их качества, но и потому, что не согласны с ними. Мне кажется, все ориентиры становятся более размытыми, менее очевидными и все труднее найти издательство, имеющее четкую линию.

А. БИКБОВ: Вы стремитесь сохранить свою особенность?

М.-О. ПАДИС: Да, мы заботимся о том, чтобы не публиковать какие-то вещи, а затем прямо им противоположные. Именно для этого в *Esprit* и существует редакционная статья. В статье, открывающей журнал, не декларируется какая-то сторона; поскольку цель редакционной статьи не в этом, а, скорее, в том, чтобы выявить важные сюжеты, упорядочить дискуссию. Тем не менее ее задача состоит в том, чтобы достичь определенной связности. Не нужно, чтобы все выстраивалось в одну линию, и все же нельзя продвигать прямо противоположные вещи.

А. БИКБОВ: Следите ли вы систематически за такими журналами, как *Le monde diplomatique*, *Les temps modernes*?

М.-О. ПАДИС: Да. Мы следим за *Commentaire*, *Le débat*, *Etudes*— за тем, что они делают.

А. БИКБОВ: Ведете ли вы полемику с ними? Если, к примеру, *Le monde diplomatique* публикует что-то, с чем вы совершенно не согласны, публикуете ли вы у себя критический ответ на это?

М.-О. ПАДИС: Да, конечно. Например, во время войны в Ливане в *Le monde diplomatique* вышел крайне антиамериканский, фактически просирийский текст. У нас в журнале придерживаются, скорее, антисирийской позиции, поэтому Оливье Монжен написал заметку, в которой раскритиковал тот текст из *Le monde diplomatique*. Кроме того, у нас есть общая политика: если кто-то пытается нас задеть, обычно мы на это отвечаем. Существует иная стратегия: кто-то не отвечает, когда на них нападают. Но мы придерживаемся стратегии ответа на критику. Мы любим отвечать— в том числе в своих книгах.

А. БИКБОВ: Держите ли вы сознательную дистанцию в отношении ежедневной журналистики? К примеру, если какой-то сюжет массированно повсюду озвучивается, будь то война, важное

изобретение или политический скандал,—откажетесь ли вы от него, пусть даже вам самим он кажется важным?

М.-О. ПАДИС: Да, конечно. Дело в том, что мы должны отличаться от ежедневных СМИ. Никто не станет покупать *Esprit*, чтобы найти там то же самое, что и в газете. Но это не единственный критерий. Есть масштабнейшие события, о которых говорят и о которых мы тоже порой говорим, но в сравнении с прессой мы должны привносить дополнительную ценность в их понимание. Дополнительная ценность может появляться, когда мы берем бóльшую дистанцию и обращаемся к такому сюжету позже. С другой стороны, нужно своевременно реагировать на происходящее, особенно когда оно созвучно нашим приоритетам. И сейчас это одна из наших характеристик, то есть читатели понимают, что *Esprit* способен быстро реагировать. К примеру, когда были волнения во французских пригородах, в воздухе явственно висел читательский вопрос: что скажет журнал, как мыотреагируем? Было определенное ожидание, на которое мы ответили целой серией публикаций о пригородах. В ближайшем же номере, то есть спустя всего неделю, мы уже давали статьи — мы присутствовали в дебатах, мы участвовали в определении смысла событий. Делать материал по такому поводу через полгода бессмысленно. Если, конечно, нет ощущения, что необходимо вернуться к проблеме. Но все же есть моменты, когда нужно реагировать быстро и прямо на то, что происходит.

А. БИКБОВ: Значит ли это, что у вас уже был список авторов, к которым можно было обратиться?

М.-О. ПАДИС: Да, конечно, мы вполне себе представляли, с кем сделать круглый стол, каким трем-четырем авторам заказать статьи, какие материалы написать самим. И кроме того, мы понимали, какую статью можем достать из тех, что были у нас в портфеле, и которая вдруг стала актуальной в свете происходящего. Так что в скорой реакции обязательно смешение заказанных статей, отложенных текстов, интервью — и последние важны, потому что это более гибкий жанр, их можно сделать быстро. Это общее правило: почти в каждом номере есть беседа, поскольку ее можно сделать в последний момент, а ее тематику не контролировать напрямую, но сориентировать. В отличие от статьи, автор, который всегда может сказать: нет, мне это не интересно, я рабо-

таю над другой темой, — интервью задает тематические рамки.

Другой пример: год выборов во Франции, важный с политической точки зрения год. Примерно за полгода мы решили: вся пресса будет переполнена этим, так что мы не станем делать материалов по теме, а сделаем о чем-то другом. Так что мы ограничились небольшими редакционными заметками на две-три страницы, чтобы показать, что мы следим за происходящим. Как видите, дистанция не означает отказа из политической актуальности. На деле мы тесно связаны с прессой, практически все читаем, много за чем следим. Но мы не будем делать материал по теме, которая и так уже занимает все медиапространство, в котором для нас не остается места.

Биография редактора, поиск авторов, интересы читателей: точки схождения в линию журнала

А. БИКБОВ: Хочу задать вам вопрос, который оттеняет факт недавнего учреждения в России интеллектуальных журналов, независимых от государственных академических и культурных институций. Многие из таких журналов создавались спонтанно, в логике влечения и удовольствия, которая была тесно связана с обретенным доступом к ранее недоступным культурным формам. Такие журналы редко преодолевали порог одного-двух выпусков, когда влечение раскалывалось о требования профессиональной дисциплины и финансовой подпитки, необходимых для продолжения работы. Профессионализация других изданий происходила в непредсказуемых обстоятельствах 1990-х, и рождение фигур их редакторов фактически синхронизировано с экспериментальной сборкой самих журнальных моделей. Журнал *Esprit* — издание с богатой историей, он существовал задолго до того, как вы пришли в редакцию. Каким был ваш путь в журнал? И как, по вашим наблюдениям, происходила встреча редакторов с журналом у ваших коллег?

М.-О. ПАДИС: В редакционном комитете могут оказаться люди, не знающие истории журнала и в некотором смысле попавшие сюда случайно. Они могли узнать об *Esprit*, интересуясь какой-то отдельной темой или событием, а узнав журнал ближе, осознали, что из всех современных изданий чувствуют «сво-

им» именно это. Такие обстоятельства не обязательно выливаются в интерес ко всей истории. Что касается меня лично, я знаком с *Esprit* и в контексте его истории, и по его более актуальной активности. В определенном смысле я вырос вместе с журналом, поскольку его номера были в моем доме — то есть в доме родителей. Меня привлекал строй мысли, представленный в *Esprit*: одновременно и открытый католицизм, и левизна. Немарксистские левые взгляды — это часть моей личной истории. К тому же в студенческие годы, в 1988–1991, я очень интересовался политической философией. Я читал старые номера, потому что не мог позволить себе свежих. Мне нравился стиль работы, определенная эклектичность, разнообразие, более широкий охват, в сравнении с привычной журналистской работой, и в то же время меньшие ограничения, в сравнении с теми (порой излишне жесткими), что накладывает работа университетского преподавателя. Так я и оказался здесь.

А. БИКБОВ: В заметке, предвещающей одно из ваших выступлений, упоминалась ваша учеба в Высшей нормальной школе⁷, где вы изучали современные языки и литературу.

М.-О. ПАДИС: Да, верно.

А. БИКБОВ: Сейчас вы не только редактор *Esprit*, но и читаете лекции в университете Кана, в Нормандии?

М.-О. ПАДИС: Уже нет. Одно время я работал ассистентом в университете Кана. Окончив Высшую нормальную школу, я прошел конкурс и получил допуск к преподаванию на филологическом факультете, после чего уехал в Германию и преподавал там два года. Затем три года работал ассистентом в университете, где вел диссертационное исследование. Одновременно я уже работал здесь. Я сделал выбор в пользу журнала, оставил работу над диссертацией и больше не преподаю.

7. Высшая нормальная школа — одно из наиболее престижных заведений высшего образования во Франции, поступление в которое основано на жестком конкурсе, годы учебы засчитываются в стаж государственной службы (и обеспечены соответствующей стипендией), а успешное окончание открывает путь в интеллектуальные и государственные профессии. Детальный анализ образовательного пространства Франции и места в нем Высшей нормальной школы представлен в: Бурдьё П. *Homo academicus* / Пер. с фр. С. М. Гавриленко и др.; под науч. ред. Е. В. Кочетыговой и Н. В. Савельевой. М.: Издательство Института Гайдара, 2018.

А. БИКБОВ: Эта биографическая развилка выглядит очень интригующей. Существует определенное напряжение между академическими структурами и такими интеллектуальными журналами, как *Esprit*. Смотрели ли на вас, как на...

М.-О. ПАДИС: Нет, совсем нет. Я задавался этим вопросом, и в итоге оказалось, что такой выбор не оставляет невыгодного впечатления. В то же время я не могу сказать, что на него смотрят благосклонно. В конце концов, большинство членов редакционного комитета — университетские преподаватели. Напряжение или граница действительно существует. Статью в *Esprit* часто не расценивают как научную публикацию. Но это зависит от дисциплины. К примеру, для историка наш журнал — несерьезный, каким он остается и для экономиста. Для философа же — другое дело, тут уже можно о чем-то говорить. Нас не интересует наличие у молодых сотрудников позиций или должностей. При этом для молодого философа сотрудничество с журналом влияет на его положение, помимо прочего, в политическом и интеллектуальном отношении. В редакционном комитете есть молодые философы, которые делают блестящую академическую карьеру. По мере научного признания они прекрасно сочетают работу в журнале с университетскими требованиями. Есть и те, кто понимает, что не стоит даже пытаться: если на тебе этикетка *Esprit*, это отдаляет от некоторых академических групп и коллег. Хотя даже преподаватели, о которых известно, что они нас недолюбливают, вынуждены вести себя осторожно, не нападая на нас открыто. В социологии мы крайние противники школы Бурдьё, и ее адепты даже не пытаются у нас публиковаться. В свою очередь, если какой-то молодой социолог публикуется у нас, это не может быть благосклонно принято сторонниками школы Бурдьё.

А. БИКБОВ: Интересно узнать, почему вы против школы Бурдьё?

М.-О. ПАДИС: Потому что Бурдьё следует, скорее, традиции отчуждения, рассматривая индивида как не способного к самоопределению, которое направляло бы его действия. Мы же относим себя, скорее, к философии субъекта, где точка зрения последнего имеет смысл и результат. Интересно, что, когда мы делали материал о Поле Рикёре, весьма известный французский социолог Люк Болтански, писавший статьи вместе с Бурдьё, объяснял, как Рикёр позволил ему эмансипироваться от концепции Бурдьё, от его идей господства, отчужде-

ния и т. д.⁸ Конечно, он мог говорить об этом спустя двадцать лет, в конце своей академической карьеры, чего раньше, возможно, не сделал бы. Но сам факт заслуживает внимания.

А. БИКБОВ: Отражается ли каким-то образом в работе журнала противопоставление Парижа и провинции?

М.-О. ПАДИС: Всегда есть риск забыть о провинции. Потому что тем, кто живет не в Париже, сложнее участвовать в собраниях, присутствовать на встречах редакционного комитета. Это дополнительные усилия, жертвование другими важными делами. Один из наших активных сотрудников, молодой философ, живет в Бордо, и он приезжает где-то два раза в месяц, чтобы участвовать в собраниях, в работе редакционного комитета. Он умеет организовать свое время, в том числе бывая в Париже на конференциях, университетских собраниях, и успешно сочетая поводы. С другой стороны, есть член редакционного комитета, который жил в Париже, но переехал в Марсель — и наши контакты, увы, ослабли. Конечно, это определенная проблема. Для нас действительно важно не замыкаться внутри одной только парижской среды.

А. БИКБОВ: Ставите ли вы сознательной целью привлекать интеллектуалов из регионов? Или же такой задачи в журнале нет?

М.-О. ПАДИС: Не в явном виде. Скажу так, мы стараемся, но нет такого правила, отдавать предпочтение кому-то, потому что он из провинции. Кроме того, мы пытаемся — и это, пожалуй, одна из особенностей журнала — работать с представителями разных поколений. В составе нашего редакционного комитета три поколения. Я считаю, это важно, даже важнее, чем разделение на Париж и провинцию. У нас здесь есть и тридцатилетние, и семидесятилетние, носители разного восприятия. Мы стремимся привлекать молодых авторов и молодых членов редакционного комитета, одновременно поддерживая старых сотрудников. Я полагаю, именно это важно — что все они работают вместе. Проблема многих журналов состоит в том, что зачастую редакционный комитет составляют люди одного поколения, которые стареют вместе со своим журналом. Тогда как важно уметь передавать проект из поколения в поколение. Именно для этого

8. Boltanski L. et al. L'effet Ricoeur dans les sciences humaines // *Esprit*. 2006. № 323 (3/4). P. 40–64.

нужно, чтобы поколения уже работали вместе, и молодые сотрудники принимали на себя определенную ответственность. Конечно, не все к этому спокойно относятся. Среди тех, кто пришел в редакционный комитет в восьмидесятые годы, было волнение, когда в двухтысячные в нем появились новые люди. Некоторые поначалу воспротивились: что происходит, мы думали, что у нас все тихо и спокойно, а тут новые люди высказывают свои идеи и предпочтения. Но это их некоторым образом стимулировало, уберегло от того, чтобы слишком свыкнуться с привычным положением.

А. БИКБОВ: А как вообще происходит кооптация в редакционный комитет?

М.-О. ПАДИС: Директор предлагает кандидатуры, а комитет утверждает их.

А. БИКБОВ: Есть процедура дискуссии, обсуждения кандидатур?

М.-О. ПАДИС: Обсуждение довольно неформальное. На самом деле стать членом редакционного комитета означает, что твоя фамилия будет указана на второй странице журнала.

А. БИКБОВ: Играют ли роль в отборе членов редакции какие-то внешние влияния, о которых вы упоминали прежде? Я имею в виду акционеров: людей или институты, с которыми вы сотрудничаете?

М.-О. ПАДИС: Нет.

А. БИКБОВ: Критерий отбора новых членов — это, прежде всего, те, кто пишет? Или необязательно?

М.-О. ПАДИС: Да, для молодых это так. Получается, что их вводят в редакционный комитет, когда понятно, что они хотят писать, что они будут предлагать материалы, координировать номера, приглашать авторов, используя свои контакты. Конечно, важно, чтобы через месяц они не исчезли, сказав себе: теперь у меня есть визитка, я могу показывать ее за границей, и это будет производить впечатление. А то, что люди уходят через пятнадцать или двадцать лет, вполне понятно: это может перестать быть им интересным.

А. БИКБОВ: Как часто уходят члены редакционного комитета?

М.-О. ПАДИС: Очень редко. А вывести кого-то из редакционного комитета — это целая история. Проблема в том, что мы вводим в редакционный комитет молодых людей, при этом никто не выходит из его состава. Есть такие члены комитета, которых я не узнал бы в лицо, если бы они сейчас сюда зашли, просто потому что я никогда их не видел. Они не бывают на собраниях, даже не отвечают на письма, и мне кажется, им следует самим делать выводы. Таких всего три-четыре человека, не больше. Я выступаю за то, чтобы выводить людей, а директор считает, что это слишком сложно. Трудность в том, что это может стать сюжетом для СМИ: они могут заинтересоваться, увидев тут конфликт и повод для муссирования. Было бы логично, если такие люди сами говорили: я ухожу, потому что я уже десять лет не писал для журнала. У нас были и такие случаи.

А. БИКБОВ: Когда вы сами пришли в журнал?

М.-О. ПАДИС: Поначалу я приходил в редакцию еще будучи студентом, участвовал в собраниях, а потом предложил свои услуги: перевести, отредактировать статьи. В 1993 году Оливье Монжен предложил мне работать секретарем редакции на полставки. Так я проработал год. Затем уехал в Германию, вернулся. На полставки я проработал пять или шесть лет.

А. БИКБОВ: Для редакции *Esprit* это обычная карьера? И сегодня вам не нужно искать другого заработка?

М.-О. ПАДИС: Оливье Монжен прошел тот же путь: секретарь редакции, затем главный редактор, затем директор журнала. Поль Тибо, директор *Esprit* с 1977 по 1989 год, тоже сперва был секретарем редакции. Конечно, вполне возможно, что через полгода мы все рассоримся: трудно предположить, что будет в этом случае. Сейчас журнал может оплачивать мою работу. Прежде для меня стало очевидным, что делать полноценную университетскую карьеру и одновременно на полставки работать в журнале — это слишком много работы. Это было попросту невозможно.

А. БИКБОВ: И для вас выбор в пользу журнала оказался очевидным?

М.-О. ПАДИС: Да, журнал был мне интереснее. К тому же я не слишком люблю университет. Но у людей в редакционном комитете — самый разный опыт. К примеру, у нас есть молодой фи-

лософ, которому мы платим четверть ставки за то, что он понемногу занимается сайтом. Как раз он сказал мне, что хочет делать университетскую карьеру. Думаю, он способен заниматься и тем и другим, потому что много и охотно работает, у него нет детей.

А. БИКБОВ: Остальные члены редакционного комитета не получают денег за свою работу, то есть для них это — почетная активность?

М.-О. ПАДИС: Да, им не платят. Но это и не почетный редакционный комитет в полном смысле слова, поскольку они должны реально работать.

А. БИКБОВ: Конечно, это понятно. Но в качестве компенсации они получают почет, репутацию.

М.-О. ПАДИС: Да, это почетная работа, но это еще, конечно же, интересно им лично. Это очень стимулирует интеллектуально: они встречаются с людьми, прибавляют нечто к своей идентичности. Например, кто-то из членов совета может быть, к примеру, госслужащим, но в то же время у них есть эта связь с журналом, которая помогает, если они хотят издать книгу. Каждый находит здесь для себя какое-то преимущество.

А. БИКБОВ: Как вы ищете авторов? У каждого члена редакционного комитета есть свой круг контактов?

М.-О. ПАДИС: Да.

А. БИКБОВ: Но вы ведете и регулярные поиски, листая другие журналы и книги, в том числе университетские?

М.-О. ПАДИС: Да. Есть это, но есть и множество авторов, которые уже давно сотрудничают с *Esprit*. У нас есть значительный пул авторов, к которому мы можем обращаться. Конечно, мы стремимся публиковать молодых авторов. Для многих людей *Esprit* — то место, где была опубликована их первая статья. И для них это имеет определенное значение, они об этом помнят. Помнят, что это был первый журнал, принявший их текст, когда у них еще не было никакой должности, когда они еще не заявили о себе, не были известны в академическом мире и в СМИ. И тем не менее их работа была прочитана, оценена по достоинству и опубликована.

на. Достаточно часто для авторов такие вещи очень важны. Ну и кроме того, мы получаем множество предложений, когда сами авторы присылают нам статьи. Мы получаем порядка пятнадцати статей в месяц и отбираем часть из них для публикации.

А. БИКБОВ: И именно так к вам поступают первые статьи молодых авторов?

М.-О. ПАДИС: Да.

А. БИКБОВ: Ведь это парадоксальная задача: найти молодого автора, который еще ничего не написал.

М.-О. ПАДИС: Его может порекомендовать один из членов редакционного комитета или профессор университета, который нам сообщает, что человек работает над такой темой, которая может быть статьей для *Esprit*. Он рекомендует такому автору отправить нам свою работу. Если человек хорошо знает наш журнал, он сразу понимает, чего от него ждут. Те, кто присылает свои статьи случайно, не зная контекста, обычно, конечно, не так хороши. К примеру, на днях на заседании редакционного комитета был историк Жорж Вигарелло, который участвовал в одной диссертационной комиссии и обнаружил в диссертации что-то оригинальное. Он предложил, чтобы человек, защищавший диссертацию, написал для нас материал.

А. БИКБОВ: Есть ли авторы, которые пишут только или в основном для *Esprit*?

М.-О. ПАДИС: Да, и мы стараемся сохранять с ними отношения.

А. БИКБОВ: Если я правильно понимаю, в 1960-х — начале 1970-х были авторы, которые писали исключительно для *Esprit*, верно?

М.-О. ПАДИС: Да.

А. БИКБОВ: Насколько все изменилось сегодня?

М.-О. ПАДИС: В известной степени все осталось прежним. Есть важные авторы, которые являются как бы лицом журнала, и мы бы не обрадовались, предложи они другому журналу статью, которая вполне подходит для нас. Если, к примеру, они пред-

лагают научную статью в академический журнал, нас это не будет беспокоить: мы в другой весовой категории. Но бывает и так, что автор пишет статьи примерно в одном ключе для *Esprit*, *Le débat* и *Commentaire*. Это, конечно, нам совсем не нравится.

А. БИКБОВ: Это легко понять. Авторы получают гонорар?

М.-О. ПАДИС: Нет.

А. БИКБОВ: То есть все завязано исключительно на признание.

М.-О. ПАДИС: Да. Мы даже не заключаем с авторами формальных договоров. Лет десять назад мы задались вопросом, нужно ли подписывать с авторами договор, перейдя к ним от личных отношений, основанных на доверии. Тогда нам казалось, что нужно будет заключать контракты, все к этому шло. Но до сих пор мы так их и не заключаем. И на то есть простая причина: это потребовало бы слишком большой административной, бумажной работы: составить текст в двух экземплярах, отправить его, получить обратно, хранить архив... Тогда как до сих пор у нас не было никаких проблем с неформальной системой. Единственное, если автор хочет включить свою журнальную статью в книгу, обычно он спрашивает нашего согласия, и мы всегда соглашаемся. Примерно так все устроено.

А. БИКБОВ: Платите ли вы за переводы?

М.-О. ПАДИС: Да, за переводы мы платим.

А. БИКБОВ: Интересно. По моему опыту работы в «Логосе» и знакомству с практикой других редакций, в российских журналах все обстоит примерно так же. Авторские статьи не оплачиваются гонорарами, в отличие от переводов. Причем ставка перевода ощутимо ниже, чем во Франции.

М.-О. ПАДИС: Мы тоже стараемся искать молодых переводчиков, которые не станут слишком повышать ставку. Переводчиков, которые еще не известны. Мы все равно их проверяем, чтобы быть уверенными в качестве работы. Обычно это преподаватели или близкие к нашему журналу люди, друзья.

А. БИКБОВ: При этом для перевода статей вы выбираете авторов с име-

нем? То есть тех, чьи имена известны, узнаваемы, что-то говорят читателю? Или вам случается специально искать молодых авторов?

М.-О. ПАДИС: В основном мы переводим тех, кто уже известен. Иногда мы берем переводы из иностранных журналов. Если из *New York Review of Books*, это текст какого-то известного автора и мы платим за права на публикацию. Но бывают и неожиданные тексты. Потому что в целом мы не следуем политике громких имен и не считаем, что в каждом номере должен быть известный автор. По нашим ощущениям, смысл не в этом. Нам интереснее помещать под одной обложкой известных авторов и тех, кто совершенно не известен. Идеально, когда у читателей возникает ощущение, что они читают неизвестных авторов, чьи имена зазвучат в последующие годы. Это часть идеи журнала. Потому что, если читатели все время видят одни и те же имена, им становится неинтересно. К примеру, если я беру в руки журнал и мне знакомы все имена в оглавлении, у меня возникает ощущение, что я уже заранее знаю, о чем они скажут. В этом отношении мне не нравится обложка журнала *Lettre internationale*, который издается в Берлине: там на обложке одни имена авторов. В этом нет никакого смысла — о чем они при этом говорят? Важно все-таки именно это. Нужно давать заголовки, прояснять темы, а не просто анонсировать: «Хабермас о космополитизме». Таких примеров десятки. И мы придерживаемся совершенно иной политики.

А. БИКБОВ: Как вы выбираете тексты для перевода? Всегда ли иноязычные тексты должны вписываться во французское положение дел?

М.-О. ПАДИС: Нет. К примеру, мы переводили текст экономиста Амартии Сена об отношениях между Индией и Китаем. Это совершенно отдельная история — тема, которая во Франции никому не интересна. В то же время все знают, что именно там все и случится. Поэтому хорошая статья по этой теме английского университетского преподавателя индийского происхождения, который живет в США, — это очень неплохо. Такая статья не имеет отношения ни к какой внутрифранцузской дискуссии. При этом наша идея в данном случае — показать, что именно за этим сюжетом нужно следить, в чем заключаются долгие, прочные отношения между этими двумя странами.

А. БИКБОВ: Я задаю этот вопрос потому, что в России до сих пор действует отчасти миссионерское представление о том, что перевод — средство просвещения не вполне компетентного читателя. И часть переводов в интеллектуальных журналах делается в такой логике компенсации. Хотя, конечно, к этому все не сводится, но переводы остаются одним из основных направлений. Во-первых, потому, что их до сих пор хорошо читают в России. Во-вторых, сам факт перевода, основанный на отборе текстов, во многом гарантирует их качество: проверено временем, получило признание. Кроме того, есть это представление, что в России до сих пор недостает знаний и стиля, чтобы писать так же хорошо, как написаны лучшие западные образцы. В вашей редакционной политике нет никакого миссионерства?

М.-О. ПАДИС: Почему же, мне кажется, что такое возможно и у нас, но в отношении отдельных авторов. К примеру, когда о Ханне Арендт никто не знал, именно *Esprit* впервые о ней заговорил. И это было очень важно. Если мы встречаем таких авторов или тексты, журнал охотно выполняет эту роль. Например, мы печатали интервью с итальянским историком Паоло Проди, братом премьер-министра Проди, совершенно неизвестного во Франции. При этом он уже пятьдесят лет работает над своей темой, и это интересно. Мы сделали хороший материал, таким образом внося определенный вклад в его признание. Хотя сегодня такое случается все реже — полное незнание дискуссий, которые ведутся в других странах. Издатели во Франции переводят немного больше, чем раньше, и поэтому остается меньше авторов, которые здесь совсем неизвестны. Кроме того — это уже мои наблюдения, — сегодня существует своего рода международный список университетских профессоров, знаменитостей, чьи имена признаны во всем мире, и нельзя допустить того, чтобы все было заполнено только ими. Если хотите, это Ролз, Хабермас, Умберто Эко, Майкл Уолцер и еще несколько десятков фигур. Во Франции их тексты все чаще публикуют даже не журналы, а ежедневные СМИ, как в случае статей Хабермаса. Мне кажется, не следует превращать журналы в место сбора таких звезд.

А. БИКБОВ: Каковы для вас критерии хорошей статьи?

М.-О. ПАДИС: Хорошая статья содержит прежде всего информацию: она эмпирически основательная, оригинальная и, я бы ска-

зал, развивающая сюжет с совершенно новой точки зрения — вразрез с тем, как мы его привыкли себе представлять. В академических терминах можно говорить о «смене парадигмы». При этом важно, чтобы читатель мог отследить логику статьи, даже не будучи специалистом в теме. Нужна определенная широта взгляда, которая показывала бы неспециалисту, в чем интерес предлагаемого подхода.

А. БИКБОВ: Но при этом сама статья может быть довольно сложной?

М.-О. ПАДИС: Конечно. К примеру, очень хорошие статьи, печатавшиеся в нашем журнале, — тексты Поля Рикёра, а это, конечно, сложные статьи. Сложные, но не недоступные, во всяком случае, те, что он писал для *Esprit*. Конечно, он мог писать и куда более сложные философские, феноменологические тексты. В *Esprit* его статьи очень мощные в том, что касается самих понятий, очень педагогические: в них есть порядок, который можно отследить. Читатель может изучать такую статью с карандашом в руке, и у него в голове что-то остается. Это для нас образец.

А. БИКБОВ: Как вы работаете с приходящим текстом, если он звучит академически перегруженным? Вы стремитесь исправить именно это?

М.-О. ПАДИС: Да, мы к этому стремимся, хотя порой это совершенно невозможно исправить. Если статья очевидно ориентирована на четверых-пятерых университетских профессоров, которые только и будут способны в ней разобраться, мы просто от нее отказываемся. Потому что нельзя вменить тексту другое умонастроение.

А. БИКБОВ: В какой мере при таких решениях вы ориентируетесь на представление о вкусах и ожиданиях своих читателей?

М.-О. ПАДИС: Мы полагаем, что наши читатели хотят сказать то же, что хотим сказать мы сами. Конечно, многое определяет наш собственный вкус: если какая-то статья кажется нам скучной, мы ее не печатаем, хотя, возможно, читатели решили бы иначе.

А. БИКБОВ: Вы упомянули, что прежде вы печатали больше материалов по теме правосудия, теперь больше по медицине. Это тоже связано с вашим представлением о том, кто вас читает?

М.-О. ПАДИС: Да, конечно. Но, помимо этого, дело еще и в интересах тех, кто пишет, и членов редакционного комитета. Потому что именно они могут сказать: эти темы уже поднимались раз пятнадцать, так что мы не будем снова об этом писать. К примеру, больше никому не интересно писать о теории справедливости Ролза — именно по этой причине. Важно, о чем хотят писать люди, которые нам интересны. Они же могут предлагать связанные сюжеты. К примеру, кто-то говорит: я работал над этой темой, а сегодня мне кажется, что нужно поработать еще вот над чем. В таких случаях мы говорим: да, конечно, давайте. Потому что в таких случаях публика тоже последует за нами. То есть нужно в числе прочего следить за желаниями авторов. Потому что они обычно связаны с их восприятием, их представлением о духе времени — о том, что может заинтересовать читателя.

А. БИКБОВ: Большое спасибо за столь детальную панораму жизни журнала. Это очень интересно, в том числе и в отношении параллелей с издательским миром в России, с работой интеллектуальных журналов. У вас, безусловно, более основательная организация в сравнении с молодыми российскими изданиями, где нет ни совета директоров, ни акционеров, которые бы приходили на общие собрания и интересовались бы делами журнала, ни постоянных рабочих групп. Гораздо больше работа журнала завязана на главного редактора и отчасти меценатов, порой даже в логике «хозяин — клиент». В то же время есть немало схожих элементов: отсутствие авторских гонораров и затраты на переводы, не до конца устранимые напряжения с академическими институтами, достаточно свободные отношения с политической повесткой, а также ритм работы с редакционным портфелем без лишней спешки. Последнее, полагаю, составляет базовую характеристику любого интеллектуального журнала — то, как выстраиваются его отношения со временем: с актуальностью и с современностью.

Библиография

- Бикбов А. Экономика и политика критического суждения // Неприкосновенный запас. 2009. № 5 (67).
- Бурдье П. Homo academicus / Пер. с фр. С. М. Гавриленко, О. М. Журавлева, Д. Ж. Кондова, Е. В. Кочетыговой, О. О. Николаевой, Н. В. Савельевой; под науч. ред. Е. В. Кочетыговой и Н. В. Савельевой. М.: Издательство Института Гайдара, 2018.
- Boltanski, L., Dosse, F., Foessel, M., Hartog, F., Pharo, P., Quere, L., & Thevenot, L. L'effet Ricoeur dans les Sciences Humaines // Esprit. 2006. № 323 (3/4). P. 40–64.
- Bron J.-A. Esprit et les Temps Modernes: Deux Revues d'idées Devant le Cinéma,

- 1950–1962. Des Postures Dogmatiques aux Fractures Poétiques // *Mise au Point*. 2011. № 3.
- Lacouture J. Paul Flamand Editeur. *La Grande Aventure des Editions du Seuil*. P.: Les Arènes, 2010.
- Padis M.-O., Roman J., Schlegel J.-L., Mongin O., Lindenberg D. Une Revue dans *L'histoire* 1932–2002. P.: Esprit, 2002.
- Sirinelli J.-F. Jean-Paul Sartre et le Numéro 1 des «Temps modernes» // *L'Histoire*. 1985. № 82.

Matter and Spirit of Esprit: A Model for an Intellectual Magazine

Alexander Bikbov. School Of Advanced Studies In The Social Sciences (EHESS), Paris, France, abikbov@gmail.com.

Marc-Olivier Padis. Terra Nova, Paris, France, marc-olivier.padis@tnova.fr.

The article provides a detailed overview of the work of one of the key intellectual journals in France “Esprit” (founded in 1932). In the dialogue between a sociologist with editorial experience and the editor-in-chief of the French journal with 20 years of experience, the principles of operation and financing the publication, structure of the editorial office and communication with readers, the practice of searching for authors and mechanisms of co-aptation of the editorial group, selection criteria and revision of articles, alliances and tensions in the publishing field, and the relationship of an intellectual journal with a political agenda are revealed. The self-reflective analysis describes the conditions necessary to maintain a public intellectual project on the border between academic disciplines and journalism. Specific attention is paid to the issues of gathering editors’ and authors’ competencies, updating intellectual preferences and intergenerational cooperation, and the possibility of taking into account readers’ expectations.

Keywords: magazines; publishing; articles; editorial office; intellectual; political activity; scientific disciplines.

References

- Bikbov A. *Ehkonomika i politika kriticheskogo suzhdeniya* [Economy and the Policy of Critical Judgment]. *Neprikosnovennyi zapas*, 2009, no. 5 (67).
- Bourdieu P. *Homo academicus* (trans. S. M. Gavrilenko, O. M. Zhuravleva, D. Zh. Kondova, E. V. Kochetygova, O. O. Nikolaeva, N. V. Savelieva, ed. E. V. Kochetygova, N. V. Savelieva), Moscow, Gaidar Institute Press, 2018.
- Boltanski, L., Dosse, F., Foessel, M., Hartog, F., Pharo, P., Quere, L., Thevenot, L. L'effet Ricoeur dans les Sciences Humaines. *Esprit*, 2006, no. 323 (3/4), pp. 40–64.
- Bron J.-A. *Esprit et les Temps Modernes: Deux Revues d'idées Devant le Cinéma, 1950–1962. Des Postures Dogmatiques aux Fractures Poétiques. Mise au Point*, 2011, no. 3.
- Lacouture J. Paul Flamand Editeur. *La Grande Aventure des Editions du Seuil*, Paris, Les Arènes, 2010.
- Padis M.-O., Roman J., Schlegel J.-L., Mongin O., Lindenberg D. *Esprit: Une Revue dans L'histoire 1932–2002*, Paris, Esprit, 2002.
- Sirinelli J.-F. Jean-Paul Sartre et le Numéro 1 des “Temps modernes”. *L'Histoire*, 1985, no. 82.

ГДЕ КУПИТЬ ЖУРНАЛ VERSUS

ИНТЕРНЕТ-МАГАЗИНЫ

<http://www.labirint.ru/>

<http://www.ozon.ru/>

В ЭЛЕКТРОННОМ ВИДЕ

<http://www.litres.ru/>

<https://shop.eastview.com/>

<https://rucont.ru/efd/207474>

МОСКВА

Фаланстер, ул. Тверская, 17

тел.: (495) 749-57-21, falanster@mail.ru

Киоски Издательского дома «Дело» в РАНХиГС

пр-т Вернадского, 82, тел.: (499) 270-29-78, (495) 433-25-02

magazin1@anx.ru

Циолковский, Пятницкий пер., 8, стр. 1, тел.: (495) 951-19-02

primuzee@gmail.com

БукВышка, ул. Мясницкая, 20, тел.: (495) 628-29-60

books@hse.ru

Garage Bookshop, ул. Крымский Вал, 9, стр. 32

тел.: (495) 645-05-21, shop@garagemca.org

Гнозис, Турчанинов пер., 4, тел.: (499) 255-77-57

itdgkgnosis@gmail.com

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

Подписные издания, Литейный пр-т, 57, тел.: (812) 273-50-53

ivanovnovnov@gmail.com

Порядок слов, наб. р. Фонтанки, 15, тел.: (812) 310-50-36

poryadokslov@gmail.com

Все свободны, ул. Некрасова, 23, тел.: (911) 977-40-47

vsesvobodny@gmail.com

Свои книги, ул. Репина, 41, тел.: (812) 966-16-91

ЕКАТЕРИНБУРГ

Пиотровский в Ельцин Центре, ул. Бориса Ельцина, 3

тел.: (343) 361-68-07, sale@piotrovsky.store

Кофе, книги и другие измерения, Верхняя Пышма

Успенский пр-т, 99, тел. (912) 200-01-99

ssv@drugie-knigi.ru

ПЕРМЬ

Пиотровский, ул. Ленина, 54, тел.: (342) 243-03-51
piotrovsky.book@gmail.com

КАЗАНЬ

Смена, ул. Бурхана Шахиди, 7, тел. (843) 249-50-23
smenaknigi@gmail.com

ТЮМЕНЬ

Никто не спит, ул. 8 Марта, 2, корп. 1, тел.: (3452) 61-38-77
niktonespit_tmnn@mail.ru

ИРКУТСК

Пространство, ул. Урицкого, 16, тел. (904) 140-71-32
prostranstvo.irk@yandex.ru

ВЛАДИВОСТОК

Игра слов, Партизанский пр., 44, тел. (991) 069-35-52