

Содержание

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

ТЕМНЫЙ ХАЙДЕГГЕР

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

ПРОЗРАЧНАЯ ДЕМОКРАТИЯ

<i>Татьяна Вайзер</i> . Прозрачная демократия? Феноменология (не)видимого в публичной сфере	158
<i>Аксель Хоннет</i> . Невидимость: об эпистемологии «признания»	194
<i>Николаас Мирзоев</i> . Право на взгляд	214
<i>Мара Полговски Эзкурра</i> . Стела света в Мехико: прозрачность, затемнение и разделение видимого в современном мексиканском паблик-арте	253
<i>Наталья Лебедева</i> . Феноменология и социология чужого: как связаны чуждость города и отчуждение людей внутри города	290
<i>Александра Курленкова</i> . Доступность публичной сферы и повестка публичных интернет-площадок, посвященных вопросам незрячих людей	309

ИНТЕРВЬЮ

<i>Александр Бикбов, Марк-Оливье Падис</i> . Материя и дух <i>Esprit</i> : модель интеллектуального журнала. Беседа	335
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

VERSUS

A Journal of Liberal Arts and Sciences

Vol. 1 (2021) No 1.

Published since 2021, frequency — six issues per year

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*

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; Vilnius, Lithuania),
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 Iampolsky* (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*; English

language editor *Michael Freese*

E-mail: versusjournal@gmail.com

Facebook: www.facebook.com/versusjournal

Certificate of registration III № ФС77-81050 от 30.04.2021

All published materials passed review and expert selection procedure

© Gaidar Institute Press, 2021 (<http://www.iep.ru>)

Print run 1000 copies

Contents

Versus, or The ability to do many things well	6
<i>Mikhail Iampolsky</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 Antisemitism: The Peter Trawny Affair	122

TRANSPARENT DEMOCRACY

<i>Tatiana Vaizer</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	309

INTERVIEW

<i>Alexander Bikbov, Marc-Olivier Padis</i> . Matter and Spirit of Esprit: A Model for an Intellectual Magazine. A Conversation	335
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

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 социо-гуманитарной 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 звукоаппаратуры), «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 доказательства: *versus*—это не только борозда, пропаханная по целине, но и стихотворная строка, нанесенная на чистый лист бумаги. Церковнославянские *вирши* 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 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», аллегория 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 вычтенные 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 // Кант И. 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 достигнуто. 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 высокозвучно: 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, состоящую 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 восприятии 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 Тифтрунку 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 Канту 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 к каннибалу, который превращает другого человека в прямой объект своего потребления. «Безусловно, женатые люди не становятся взаимозаменяемыми вещами [res fungibilis], только от того 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. Ibid. 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 regum*, 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 позволяют 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 Ego, конституируется некое Ego не как Я-сам, но как такое, которое отражается в моем собственном Я, в моей монаде. Однако это второе Ego не просто присутствует здесь и само не дано непосредственно, но оно конституируется как *alter ego*; причем Ego, 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. Там же. 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 показательным 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* [Einfü-

40. Гуссерль Э. Указ. соч. С. 120.

41. Там же. С. 170.

lung] в чужое»⁴². Вчувствование, конечно, всегда останется интуицией, на которой не может строиться ни интересубъективность, 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. Там же. 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. Соссюру 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 конституи-

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

ровании 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 исказить свидетельство⁴⁵.

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

В конце концов, отношения различия и отношения к чуждому 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. Там же. 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 (τέρας), 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 (kosmoteheoros) 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 выведать 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 вызывали 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. Ibid. 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 осозанным 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 переходящего 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», говорящее о том, 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 частью ан-

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.*