

К ПОЛИТИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ СУБЪЕКТА¹

Франсуа Лаплантин

I

В тех странах, которые мы с большой неточностью называем западными, практически невозможно говорить о субъекте, не противопоставляя его сразу же объекту и не выстраивая все следующие из этого противопоставления оппозиции: человек и природа, индивид и социум, дух и материя, внутреннее и внешнее. Когда мы пытаемся определить сущность субъекта, постигаемого как существо, наделенное целостностью и идентичностью, мы, конечно же, говорим не о субъекте. Субъект не дает свести себя к тому, что может быть сформулировано или показано через прямолинейную и грубую операцию обозначения, указания или объяснения, а сегодня еще и выставления напоказ. Как пишет Витгенштейн в пункте 6.52 "Логико-философского трактата", *"Мы чувствуем, что если бы и были найдены ответы на все возможные научные вопросы, наши жизненные проблемы по-прежнему не были бы решены"*.

Некоторые гуманитарные и социальные науки с самого момента их формирования движимы, даже по-настоящему одержимы следующим вопросом: как объективировать субъективность? Эта навязчивая идея, которая заключается в стремлении очертить, зафиксировать, обездвигить субъект для того, чтобы его "схватить" и контролировать, предполагает предварительную операцию логоцентристского характера, а именно овеществление субъекта, превращение его в вещь, лишённую желаний, противоречий и отрицаний. Такая операция основывается на уверенности в том, что если развеять двойственность, то есть сложность, выявить неясности и обнажить скрытое

¹ Статья была впервые опубликована как предисловие к книге F. Laplantine. *Le sujet. Essai d'anthropologie politique*. Paris, Téraèdre, 2007.

в субъекте, он наконец предстанет в чистоте, положительности и, если угодно, в своей откровенной наготе.

Есть что-то непристойное в такой позиции, которая выдает себя за науку, являясь на самом деле научной фантастикой, имеющей мало общего с реалистичным подходом. Эта сциентистская фантазия подобна доведенному по своего апогея подходу, который Карло Гинзбург назвал "уликовой парадигмой"². Она нашла отражение в фильме "Догвилль" Ларса фон Триера (2003). Действие фильма разворачивается на гигантской съемочной площадке, которая воспроизводит американский городок со всеми домами. В домах нет ни дверей, ни окон, ни стен, и жители деревни видят и слышат все, что происходит у других. В этом прозрачном пространстве визуального и звукового тоталитаризма все не только может, но и должно быть увидено и услышано.

Если мы не можем *a priori* дать определения субъекту, потому что он является не существом, но действием в рамках ситуации и в процессе развития, нам относительно легко понять все то, что сегодня решительно ему противопоставляется. Субъект смог освободиться от давления общества, но сейчас попадает в новую систему подчинений. Именно в этом переходе от персонифицированного режима подавления к персонифицированному режиму контроля разыгрывается то, что мы предлагаем называть *политической антропологией субъекта*.

С субъектом обращаются грубо. С ним обращаются, как с товаром, а порой даже хуже. К нему относятся неуважительно, с презрением. В соответствии с принципами тейлоризма³ он должен подчиняться императивам функциональности и рентабельности, которые сопровождаются для него потерей эмоциональной чувствительности и рефлексии. Доминирующая идеология нашей эпохи отличается технократизмом и утилитаризмом; это экономическая и продуктивни-

² См. статью К. Гинзбург. *Приметы. Уликовая парадигма и ее корни*, в Гинзбург, К. *Мифы – эмблемы – приметы*. М., Новое издательство, 2004. *Прим. пер.*

³ Фредерик Уинслоу Тейлор – американский инженер, основатель системы научной организации труда, нацеленной на увеличение эффективности производства. Среди принципов тейлоризма – разграничение интеллектуальных и физических задач и разделение более сложных операций на простые. Такое превращение квалифицированного работника в подобие машины часто вызывало протесты рабочих движений и профсоюзов. *Прим. пер.*

стская идеология прокатного стана, подразумевающая тотальную интеграцию, которая в действительности порождает безразличие (буквально: уничтожает различия) и ведет к исключению из социума. Она постепенно захватывает все сферы существования, в том числе и культуру, которая считается совокупностью "культурных продуктов" и в которой все сильнее проявляется коммерческая составляющая.

Инструментализация субъекта и сопутствующее ей упрощение начинаются с инструментализации и искажения языка. Так, на предприятиях речь идет не о "субъектах", а о "человеческих ресурсах", от которых можно избавиться путем "экономической реструктуризации". В сфере здравоохранения остались одни "пациенты", в науке, в том числе гуманитарной, – объекты исследования. В повседневной жизни у нас больше нет соперников, но только клиенты, и поэтому все мы сведены к единственной значимой функции "потребителей".

Эти слова и выражения почти незаметно просачиваются в наш язык и наше поведение, каждый день уверенно отвоевывая повсюду новые территории. Нам следует очень бдительно относиться к этому миру рационализации, который выглядит механически спокойным, где все как будто бы устраивается наилучшим образом и каждый человек в итоге всем доволен и удовлетворен. Что касается меня, то я не могу смириться с нормированной, нормализованной и потому уже гротескной концепцией субъекта как объекта, как средства, инструмента, вместилища и передатчика информации, не желающего тратить время на долгие, хрупкие и медленно развивающиеся отношения, требующие заботливого внимания, усилий и длительной работы.

Сегодня мы часто наблюдаем, и в то же время отказываемся осмыслить, процесс упрощения, регресса и сведения субъекта к "животному-машине", подключенной к кабелям, трубам, турбинам, к которым подсоединяются терминалы для отправления и получения сообщений. Конечно, овеществление и отчуждение субъекта свойственны не только нашему времени. Они были описаны и подробно проанализированы Марксом еще в конце XIX в. Однако та эпоха не располагала техническими сверхмощностями, которые есть сейчас, а капитализм еще не достиг сегодняшнего уровня концентрации экономической власти. К тому же все это имело место до геноцидов XX в., которые массово и с промышленным размахом уничтожали человека.

Овеществление и отчуждение субъекта должны подтолкнуть нас к разработке новой концепции субъекта (мы вернемся к этому вопросу позже), которой придется отмежеваться от Просвещения и осо-

бенно от присущего ему оптимизма, а также от законов, управляющих торговлей, то есть от логики знакообмена внутри некой "системы", порождающей победителей и побежденных.

Чтобы очертить горизонт наших построений, следует сразу же отказаться от успокаивающей бинарности, но в то же время избежать всех искушений, которые могут подтолкнуть к воссозданию идеи единого центра, лежащей в основе логики капитала и мировых столиц. В предлагаемой нами перспективе субъект познания не может быть отделен от субъекта действия, так же, как концепт не может быть отделен от чувства. Точно так же мы не можем выделить и отсортировать то, что исторически берет начало в нас самих, и то, что исходит от других. Когда субъект полагает, что может создать себя через самопротивопоставление объектам, он приписывает себе непомерные заслуги. Он тешит себя иллюзиями, если верит в то, что не сотворен из других субъектов. И мы сразу же сталкиваемся с неразрывно связанными между собой вопросами этического и эпистемологического порядка. Дело тут не в том, с какого момента человеческие существа стали субъектами, но в том, почему, и особенно каким образом субъект может использовать процесс самоутверждения для того, чтобы подчеркнуть свое отличие от так называемых объектов – от природы, от животных или от тех, кого еще недавно называли "дикарями" и "первобытными народами".

Объективация субъекта всегда связана с отрицанием желания (которое может быть уподоблено стремлению / импульсу, но не удовольствию / удовлетворению), а точнее, с отказом прислушаться к желанию или же с уверенностью в его немедленной осуществимости. Однако именно в ситуации двойного отрицания субъектом как своего собственного (бессознательного) желания, так и желаний других людей, то есть при забвении или упущении из виду того, что в психоанализе называется переносом, и происходит, при всей видимой беспристрастности, неконтролируемый выброс эмоций.

Зачастую наукообразные дискурсы являются порождением оборонительной стратегии избавления от субъективности и опираются на принцип демаркации, целью которого является расчленение, отделение и разъединение; их не слишком заботит разрушительный характер этой операции. Например, считается возможным четко разделить "я" и "не-я", сознательное и бессознательное, индивида и то, что странным образом называется "его" средой или "его" контекстом. И это несмотря на то, что есть множество потенциальных или уже существующих градаций, множество состояний, или, точнее, проме-

жуточных темпоральностей между животным и человеческим началом, днем и ночью, словом и тишиной, прошлым и будущим.

Так, переживание утраты и одиночества, вызванное нереализованной страстью, является постоянной, почти навязчивой темой в бразильской культуре. Это чувство практически непонятно европейцам (кроме португальцев, от которых оно и перешло к бразильцам), потому что оно соединяет то, что мы привыкли различать: присутствие и отсутствие, страдание и наслаждение. Это чувство, именуемое *saudade*, проявляется как присутствие прошлого в настоящем. Именно это присутствие-отсутствие является одновременно источником и счастья, и несчастья. *Saudade* заключается в том, что человек попеременно страдает от удовольствия, оставшегося в прошлом, и получает удовлетворение от сегодняшнего страдания. Чтобы понять эту любовь к потере любви, которую можно считать одновременно самым личным и самым коллективным опытом субъективности, нужно отказаться от бинарных допущений той теории познания, которая нас сформировала. И для этого недостаточно смягчить то, что в ней было выражено жестко, нужно радикально изменить наш метод.

Совсем иная эпистемология, действительно достойно конкурирующая с мышлением, основанным на разделении, стремящимся запереть бытие в клетках антитетических пар, безусловно, была сформулирована в сюрреализме; она просуществовала на протяжении значительной части XX в. Эта эпистемология, которая возникла как жест отчаяния и спровоцировала в итоге эстетический, этический и политический бунт, сегодня вряд ли сможет снова стать актуальной. Однако ее энергия нам все еще не чужда. Мы еще можем понять то, что говорили и писали два величайших диссидента от сюрреализма – Антонен Арто и Жорж Батай.

Существует и еще один возможный подход к субъекту, который не отбрасывает нас от Сциллы к Харибде, предлагая безнадежный выбор между "дневной" мыслью (которая освещает, "проясняет", как писал Витгенштейн) и мыслью "ночной", реализующейся в магии сновидения. Это волновой подход, уделяющий внимание ритмическим изменениям индивидуальной и социальной жизни, а также жизни природы, частью которой мы являемся. Избрав его, мы заметим, что все то, что было обездвижено и зафиксировано в терминах структуры, типа или массы, в действительности обладает удивительным своеобразием и жизнеспособностью. Так, объекты уже нельзя противопоставлять субъектам, потому что и те, и другие персонали-

зированы, в том числе через имена и названия (фамилии, названия мест, клички животных).

Я прекрасно знаю, что многие называют иррациональным все то, что не укладывается в рамки мысли, бдительно озабоченной собственной правотой. Однако нет ничего иррационального в том, чтобы принимать во внимание альтернативы логосу, конечно, не возводя их в абсолюте. Развитие субъекта предполагает не однозначный выбор между противоположными полюсами – днем и ночью, разумом и эмоциями, словом и молчанием, а постоянный переход из одного состояния в другое. Иначе говоря, субъект ускользает от нас и оказывается всегда *за пределами* того, что мы можем о нем сказать (наши формулировки действуют как априорные дефиниции, как своего рода стоп-кадры), но в этом *запредельном* нет ничего трансцендентного. Оно простирается вдоль границы, которую Жиль Делез называет планом имманентности. Среди авторов, которые также помогут нам уточнять и оттачивать наши рассуждения, – Спиноза, Батай, Фуко. В меньшей степени – Левинас. И почти совсем бесполезными окажутся Кант и Гуссерль.

Подход, который мы рекомендуем, не имеет ничего общего с движением маятника – от констатации унижения субъекта до его восторженного прославления. Такое прославление было бы просто возрождением старого доброго субъекта, приписывающего себе бесчисленные заслуги. Доминирующей тенденции в литературе или искусстве западных обществ очень не хватает тесного контакта с потусторонним: с "ночным" опытом, с бессознательным, с тенью, с иным. Приоритет, отдаваемый идентичности в ущерб неопределенности, существованию в ущерб несуществованию, ясно высказанному в ущерб плохо сформулированному или невербализованному, в итоге создал культуру утверждения без отрицания, к которой с таким трудом приспособлялись Т. Адорно и М. Хоркхеймер во время их пребывания в США.

Прежде чем отказаться от этой культуры утверждения, нужно сначала проникнуться ею, чтобы лучше понять все высокомерие, нравоучительность, церемонность, даже мессианство, кроющиеся в громких разговорах самоуверенного "я" и в его самовыставлении напоказ. Как избежать тщеславия и гротеска болтливых происков этой "я-идентичности", в то же время отдавая себе отчет в том невозможном, что таит в себе молчание? Один из путей решения этой проблемы был проторен Фрейдом, который в 1939 г., во времена главенства смертоносной идеологии происхождения, расовой чистоты и подо-

бия, смог написать книгу *Моисей и монотеизм*. Напомним ее основную мысль: Моисей был египтянином, то есть для еврейского народа – чужестранцем. Созданию самоидентичности, то есть самодостаточности, Фрейд противопоставляет испытание отличием, включение инородного, гостеприимство как условие цивилизации.

II

Сегодня еще менее, чем во времена основоположника психоанализа, возможно оставаться на позициях классического гуманизма – этой системы согласованных отношений между Правдой, Добром и Красотой, которую мы унаследовали от древних греков. Гуманизм не делает различий между словами и вещами, звуками и изображениями, индивидом и обществом, индивидом и им самим, ценностями одних и ценностями других. В то же время его возмущает – и мы учитываем это в наших построениях, – что добро лишь в редких случаях сочетается с красотой (Жид), что правда не приводит к добру (Флобер) и что она может не быть красивой (Бодлер). Наука *ipso facto* не является врагом тоталитаризма, а многие нацистские преступники очень любили классическую музыку. Одним словом, нам следует избавиться от предрассудка, согласно которому развитие образования меняет поведение людей в лучшую сторону. Это вовсе не обязательно: люди могут продолжать вести себя, как раньше.

Таким же образом, поставить человека на место Бога, заменить теологию антропологией, сохранив при этом идею онтологического принципа и основания, значит просто назвать Бога иначе. Знаменитый пункт 7, завершающий *Логико-философский трактат* Витгенштейна ("О чем невозможно говорить, о том следует молчать"), является последней точкой в классической европейской философии субъекта, в его *эгологии*, так же, как написанный в 1918 г. *Белый квадрат на белом фоне* Малевича можно считать последним пределом в современной живописи. Это не означает, что субъекта больше нет, но встреча с прежним, старым субъектом оказывается не только иллюзорной, но и бесполезной. Вальтер Беньямин – первый, кто стал задумываться о последствиях техники репродукции, развивал подход, во многом близкий идеям Витгенштейна, но относился с гораздо большим вниманием к изменениям современного мира. Он показал, каким образом восхваление субъекта (гения, святого, пророка, героя) становится все более проблематичным по мере того, как тот постепенно теряет свою "ауру".

Именно в перспективе, предложенной этими авторами, мы и собираемся пересмотреть разные "возвращения", которыми столь богата наша эпоха: возвращение Бога, морали, семьи и брака, природы, светил, и особенно болезнь нашего века – возвращение к себе, или к своей идентичности, эта охватывающая нас конвульсия прошлого и "наших корней".

В наших рассуждениях мы покажем, что можно не запирает себя на одном или на другом полюсе ошибочно понимаемой альтернативы. Это альтернатива между, с одной стороны, различными частными случаями дезинтеграции субъекта: униформизацией, стиранием различий, потерей индивидуальности, эмоциональным охлаждением (*désaffection*, буквально: утрата аффектов), нелюбовью, приводящей иногда к безнадежности и катастрофе (*désastre*, буквально: утрата светила). С другой стороны – отвоевыванием субъекта с помощью того, что зловеще называют реаппроприацией идентичности.

Я же убежден не только в том, что все еще существует субъект, создающий себя во взаимодействии с другими, но и в том, что нас ожидает еще множество находок и изобретений, неизученных, неиспробованных и запретных возможностей, которые предстоит исследовать. Этот вопрос о субъекте (а не только об индивиде, поскольку речь идет также о познании) сегодня не может быть сформулирован в терминах мягкого гуманизма или жесткого антигуманизма, как во времена Альтюссера. К нему следует подходить без драматизации, без упрощения, с учетом нюансов. Отношение, которое мы здесь рекомендуем, – не наступление и не оборона, тем более не регресс и не восстановление (*restauration*), но рефлексия.

Как назвать такое отношение? Речь здесь идет не совсем о конструировании, еще в меньшей степени о реконструировании и при этом не только о деконструкции. Это скорее проекция, в психоаналитическом и кинематографическом смыслах слова, а в этическом смысле – прогностика. Как мы уже начали говорить ранее, рефлексивная антропология должна подвергать критике различные дуальности и полярности, вечное европоцентричное разделение между субъектом познания и субъектом действия, а также разграничение мышления и языка – операцию идентификации "содержания", которое может быть отделено от "формы", то есть от абсолюта "значения", который якобы существует сам по себе независимо от смыслов.

III

Мне кажется, что только покинув европейский континент (мы отправимся сначала в Японию, а потом в Бразилию), приняв во внимание маргинальные для европейской философии размышления (в частности, перечитав Спинозу), можно обнаружить, что то, что мы склонны считать очевидным и универсальным, таковым не является. Например, типично западным разделением является дихотомия субъекта познающего и действующего, субъекта, производящего акты высказывания и вовлеченного в то, что выходит за рамки языка (например, его отношение к изображениям). Тогда становится понятно, почему в этих условиях вопрос о субъекте (поставленный именно таким образом) оказался вне фокуса антропологической проблематики, был переадресован метафизике или же ограничен дисциплинарными рамками психологии.

Субъект, традиционно связанный с европейской философией, а точнее с ее идеалистическим течением, приравнивался к *бытию собой* (или к "любви к себе", как писал Руссо) в противопоставлении к *бытию с другими*. Он был вытеснен в такую область, где стал ассоциироваться со снисходительностью к этому *себе*, отличному от других. Этот догмат о субъекте должен подвергнуться критике, но при условии критического отношения к столь же догматичной точке зрения, согласно которой субъективность в социальных и гуманитарных науках считается неуместной и опасной. Ослабляя связи с классической европейской философией, антропология должна не отбросить, но сформулировать иным образом вопрос о субъекте: отталкиваясь не от него самого (потому что не существует абсолютного, вневременного, изначального субъекта), но от многогранных форм интерсубъективности и режимов субъективации.

В данной перспективе следует поставить под сомнение преимущество, которое Запад отдает тому, что является всего лишь социальной конструкцией, – индивиду как особенной форме субъекта, считающегося автономным, свободным от каких-либо ограничений и принуждения. То, что имело статус первенства и превосходства, должно быть рассмотрено в своих исторических условиях и социокультурных вариациях. Вместе с этими вариациями должны изменяться интерпретации – не бытия субъекта, но процессов субъективации. Таким образом, мы будем продвигаться, опираясь на неиндивидуалистические подходы к субъекту, поскольку понятие индивида не только не является универсальным, но еще и крайне бедно в тео-

ретическом смысле, хотя и очень эффективно с точки зрения идеологии. Оно уведит нас в сторону от интересов как эпистемологического, так и политического характера. Оно слишком часто дает повод для болтовни, для бесконечных разговоров на тему "Все мы недолго живем на этом свете, особенно мужчины, женщины выдерживают дольше", для жалоб (особенно во Франции) на снег, пробки на дорогах и на правительство.

Совсем другое дело – говорить о субъекте; к тому же нужно говорить не вместо него, но *вместе с ним*. Этого можно достичь, если, во-первых, прислушиваться и наблюдать за всем тем, чем пренебрегали, что было забыто и даже исключено из пределов научной рациональности, но что, по выражению Андре Бретона, "стучится в стекло". Неустраним ли антагонизм между субъектом в его конкретной единичности и наукой, которая, стремясь достичь "общего" (Аристотель), де-сингуляризует свой объект? И не может ли быть пересмотрена линия разрыва, прочерченная Мишелем Фуко в 1978 г. между "философиями субъекта" (к Сартру и Мерло-Понти мы добавим Рикера) и "философиями концепта" (Кавайес, Башляр, Кангилем)?

Цель наших размышлений – вовсе не примирить опыт, чувство, субъекта с разумом, концептом, знанием и серьезностью системы, структуры и многого другого. Защищать Субъекта с большой буквы от Науки или наоборот – все равно, что участвовать в дуалистическом зороастрийском ритуале, где есть только две силы – Добро и Зло. Это абсолютно бессмысленная игра. Она уже полностью исчерпала себя, и это к лучшему, потому что время идет, и столько еще остается сделать: исследовать не "субъект", но некоторые формы современной субъективности в их хаотичном движении и в их трансформациях; отточить не "знание" (в своих метаисторических и метакультурных амбициях оно никогда не позволит себя отточить), но некоторые режимы познания, соразмерные тем сложным ситуациям, с которыми мы сегодня сталкиваемся.

IV

Чтобы избежать двойной ловушки интеллектуализма и активизма – двух конкурирующих типов поведения раздраженного *эго*, нужно не упускать из виду соображения этического характера. Этические соображения не являются приложением, дополнением к познанию, как бы добавляющим человечности к тому, что до этого было инструментализовано. Этика – это ответственное действие субъекта, кото-

рое не может быть расчленено на атрибуты, свойства, способности (Декарт) или "функции". Она так же соотносится с моралью, как исследования соотносятся со знанием.

Исследования. Их цель – не приведение неизвестного к известному, но открытие горизонта познания, которое не выводимо из нашего предшествующего знания и не сводимо к нему. Исследования натываются на препятствия, нападают на след событий и, в свою очередь, сами порождают события. В них заложено отрицание, по Батаю – "двойное движение, приводящее в действие и подвергающее сомнению", которое пересматривает организованное и устоявшееся знание. В своем развитии исследования открывают перспективу будущего.

Этика. Она ставит под сомнение привычные и навязанные нам нормы, которые мы чаще всего усваиваем, не отдавая себе в этом отчета. Она также является намерением, проекцией, открытием (того, что было скрыто), становлением, а не существованием. Этика действует в сфере *говорения*, а не в (онтологической) плоскости *сказанного*. Она вырисовывается в том, что должно быть реализовано, а не в подчинении уже свершившемуся. Этика исследует возможности в воображаемом, даже в вымысле о возможностях, а именно – наши возможности быть отличными в коллективном и индивидуальном смысле от того, чем мы являемся; одним словом, наши способности к изменению. Именно в таком смысле можно истолковать высказывание Витгенштейна, которое часто казалось загадочным: "*Этика и эстетика едины*" (*Логико-философский трактат*, пункт 6.421).

Вот почему исследование (научное, артистическое) и этика столь же нерасторжимы, как восприятие и желание (тем не менее, мы далеко не полностью их контролируем и осознаем). Точно так же уважение к другим невозможно без уважения к себе. Наука и этика – великие исследователи, задающие вопросы и ставящие эксперименты, и главным здесь является не познание, но признание. Признание влечет за собой знание. Иными словами, этика предшествует эпистемологии и сопровождает ее. Однако признание имеет событийный характер и не может быть выведено из того, что случилось или было известно ранее; это признание уникальности субъекта в его телесности. И мы можем вступить на путь этнологического познания, только если примем положение о несводимости тела, и особенно лица другого человека, к тотальной всеобщности. Режим этнологического познания строится не на абстрактных идеях и всеобщих ценностях, но в толще (а также на поверхности) ощущаемого и воспринимаемого. Он реализуется в материальности тел, которые встречаются и, пусть со-

всем незаметно, но обмениваются кивками, рукопожатиями, или – еще незаметнее – взглядами и улыбками.

В отличие от людей, познание и признание, эпистемология и этика не имеют ни малейшего шанса на встречу, если мы разъединим смысл и ценности, восприятие (которое должно быть нейтральным) и чувства (которые почему-то следует подавлять). Они также не смогут встретиться в рамках очень ограниченной концепции реального, которая превращает его в действительное, тогда как на самом деле в нем есть и потенциальное. И мы начинаем понимать, что познание и признание не существуют по отдельности, когда наблюдаем субъекта в историчности, а точнее, в становлении: субъекта, который говорит, действует, работает, размышляет о том, что он делает и что говорит, который испытывает эмоции, придумывает разные истории, снимает на камеру, поет и танцует. Конечно, познание и признание не всегда идут в ногу, как один человек; они могут противоречить и спорить друг с другом; но их, тем не менее, не нужно объяснять двумя разными "функциями" (по Тэйлору), "способностями" (по Декарту) или "подструктурами" (по Альтюссеру). Если сформулировать эту мысль иначе, мы становимся современными людьми тогда, когда возобновление дуалистических оппозиций становится проблематичным, но при этом не допускается возрождение единства, которое чаще всего может привести к тоталитаризму.

V

Вместо того чтобы искать примирения, или, что еще хуже, объединения – то есть сведения субъекта к социальному, к культуре (как в коммунитаризме), к мозгу (как в инструментальном подходе наук о нервной системе), нужно следить за тем, чтобы поддерживалась демократическая конфликтность. Поэтому "сильные" эпистемологические модели, которые чаще всего запирают существ в рамках классификаций и стремятся зафиксировать какие-либо состояния, мы заменим теорией познания, которую называем "модальной" (*Laplantine* 2005). Субъект – это не материал, и даже не отношение между уже существующими терминами. Пытаться сказать, а после Витгенштейна – показать, что субъект существует только в своих модальностях, значит воссоздать временное, процессуальное и событийное измерение нашего опыта и его познания. Мы существуем только в *способах* (тех, которые усвоены нашим обществом и эпохой, а также тех, которые появляются в ответ на них) бесконечно реагировать, интерпре-

тировать и переосмысливать то, что мы получаем от других. В спорах разделять чувства и опыт с другими, противостоять друг другу, ненавидеть друг друга и иногда уставать друг от друга.

Думать, чувствовать и действовать не в терминах обладания и бытия, но в *становлении* (в превращении в того, кем мы не являемся) вовсе не означает избавления от ограничений (таких, как правила языка или предписания закона); но вместе с тем, это не означает и уступок услужливой относительности. Это призыв к жизни вместе, и, в том числе, к работе в режиме постоянного экспериментирования.

Теория познания, наиболее удаленная от такого подхода, – это корпускулярная модель, подчеркивающая положение отдельных элементов в четко ограниченном поле. Наиболее приближенная – волновая модель, поскольку она концентрирует внимание на движении и энергии. Не будем скрывать, что такой подход до сих пор крайне слабо представлен в социальных науках, которые, подобно классической европейской философии, часто стремятся искать абсолют "смысла", так же, как положительные и отрицательные значения нашего поведения.

Мы же, как и предшественники – Гумбольдт, Зиммель, Мосс, Бенвенист, напротив, считаем, что "смысл" существует только в ритме ощущаемого, в тоне произносимого (а не только в содержании того, что говорится), а также в градациях восприятия. Между антропологией (опирающейся на точную этнографию) и абстракцией существует противоречие. Они исключают друг друга. Идея беззвучной, безголосой, бесцветной и бестелесной истины не представляет ни малейшего интереса для антропологии.

Поэтому следует осуществить перенос в изучении субъекта, или, скорее, тела-субъекта, активно вовлеченного в говорение и в то, что выходит за его пределы (а не пассивно вычлененного из системы языка), и отмежеваться от классической философии, от всего спекулятивного и европоцентричного, ориентированного на белого представителя мужского пола. Первый сдвиг будет эмпирическим: мы будем перемещаться в пространстве, стремясь показать нестабильность в движении, идущем от центра к периферии. Именно на периферии сегодня изобретаются новые формы субъективности, варианты становления субъекта, которые возможны не только там, но и у нас. Второй сдвиг будет теоретическим. Он будет заключаться в отказе от дуализма индивида и общества и в разработке некоторых видов отношений, существующих между *желанием* (связанное с нехваткой, желание бессознательно, непокорно и не поддается соци-

альной манипуляции) и *коллективом* (который бывает очень разным в зависимости от эпох, обществ и культур и несводим к видимости институированных социальностей). Этот двойной сдвиг требует разнообразия перспектив, множества способов построения, деконструкции и перестраивания кадра, подобно тому, как это делается в фильмах голландского документалиста Йохана Ван дер Койкена. Такой перенос потребует также изменения стиля письма.

В тексте, который намеренно не поддается обманам монолитного, всегда идентичного самому себе субъекта, нельзя стирать шероховатости, перенасыщать значениями то, что мы пытаемся сказать, затушевывать, приукрашивать, в некотором смысле искать совершенство, вцепившись в ручку, как пилот Формулы 1 в руль своей машины.

В процессе дезинструментализации субъекта следует избегать возвышенных слов, которые могут только подпитывать убежденность в том, что субъект в соответствии со своей этимологией – "лежащий внизу, находящийся в основе". Субъект настолько хрупок, что с ним нельзя *обращаться* как с источником "информации" и причиной "проблем", которые требуют "разрешения". Напротив, к нему нужно подходить точно и *бережно* (а относиться к нему бережно – значит, не торопиться), не в лоб и не с наскока, но обходными путями и окольными тропами.

Библиография

LAPLANTINE François, 2005. *Le social et le sensible. Vers une anthropologie modale*. Paris, Téraèdre, 2005.