



Неба живот нос

Оксана Тимофеева

Институт философии, Российская академия наук

Негативное животное¹

Аннотация

В этой статье предпринята попытка проанализировать некоторые аспекты гегельянской и постгегельянской мысли, чтобы показать, как в философских рассуждениях о природе происходит встреча понятий животности и негативности.

В первой части рассмотрена фигура животного у Гегеля и показана ее необходимая связь с негативностью; во второй части автор обращается к дискуссии между Жоржем Батаем и Александром Кожевым о конце истории, где возникает негативность с человеческим лицом как нечто, что оставляет животность позади; наконец, третья часть оправдывает претензии животного на негативность как на силу трансформации и изменения через своеобразную «политическую онтологию» рыбы.

Ключевые слова

Гегель, животное, имманентность, Кожев, негативность.

¹ Эта статья — часть моей книги «История животных: Эссе о негативности, имманентности и свободе» («History of Animals: An Essay on Negativity, Immanence and Freedom»).

*В гибком зеркале природы
Звезды — невод, рыбы — мы,
Боги — призраки у тьмы.
Велимир Хлебников*

1

Исследуя определенные фигуры, особенно животных и живность, которые обычно репрессированы в западной философской традиции, невольно сталкиваешься с характерным стилем или стратегией, используемой современными критиками: обвинять мыслителей прошлого в плохом отношении к животным (или в недооценке животных, в теоретическом или практическом неуважении к ним как лишенным разума, языка, свободы и т. д.). Подобного рода проекция является на самом деле необходимой частью эдипова сценария отношений с отцами философии, и такая тема, как животность, предоставляет огромное пространство для этого. Несомненно, философы прошлого, нашедшие основания в метафизике, теологии, рационализме или гуманизме, повсеместно использовали антропоцентричные, спесишистские, сексистские, расистские или европоцентричные подходы, так что любая критика или деконструкция их мысли, как правило, имеет своим результатом безоговорочный вердикт. Не имеем ли мы дело с неким соревнованием по обличению философов в их «дурном обращении» с животными?

Мы, как говорил Ленин, пойдем другим путем, а именно попытаемся воздержаться от обвинительной риторики и не участвовать в судилище, причем не для того, чтобы оправдать философов перед царством животных, но для того, чтобы отдать дань уважения их амбивалентности.

Гегель — великая фигура философской традиции, к которой мы вынуждены обращаться вновь и вновь и для которой, разумеется, животные были объектом явного пренебрежения, именуемого специцизмом или антропоцентризмом. Некоторые работы Гегеля, посвященные животности, подчеркивают в первую очередь очевидное превосходство человека над животным во многих отношениях, и на это, конечно же, обращают внимание критики.

Так, Эндрю Бенджамин исследует антропоцентризм Гегеля в его связи с проблематикой Другого на примере темы болезни (главным образом, в «Философии природы») и показывает, как эта проблематика связана с расизмом и антисемитизмом (Benjamin 2007: 61–77). Для Гегеля болезнь — это слабость понятия, так как понятие поддерживает целостность субъекта; болезнь угрожает этой целостности и может даже разрушить ее в результате разрастания той или иной

партикулярности. В таком случае животные оказываются как бы существенно больны в той мере, в какой они погружены в полную опасность и случайностей окружающую среду и не могут по-настоящему (в отличие от людей) противопоставить ей силу субъективного конституирования себя как целого. Евреи, с их религией и традициями, как подчеркивает Бенджамин, также представляют собой, по Гегелю, некую партикулярность, которую следует превзойти ради целостности универсального человечества (сравним это со знаменитым высказыванием Адорно: «Животные играют для идеалистической системы ровно ту же роль, что и евреи для нацизма» (Adorno 1998: 80)).

Можно обратиться и к другому примеру критики гегелевской философии с похожих позиций. В своей книге «Молчание зверей» («Le Silence des betes») Элизабет де Фонтэне отмечает две противоречащих тенденции в гегелевском дискурсе о животности. Первая тенденция, которую она коротко упоминает в одном абзаце, связана с феноменологической традицией, рассматривающей любой живой организм как субъективность, которая при всех внешних трансформациях «всегда сохраняет собственную целостность» (Fontenay 1998: 533). Вторая же тенденция, которой в основном и посвящена глава о Гегеле, названная «Рот без души», — это гегелевский идеализм, и, соответственно, определенное высокомерие по отношению к животным. Эта тенденция лучше всего выражена в «Эстетике», где Гегель рассуждает о недостатках природной красоты. Красота животного недостаточна, неполноценна, так как она не достигает Идеала, который есть конкретное единство не только *в себе*, но и *для себя* и для других (Гегель 1968: 142).

Таким образом, можно было бы сказать, что с эстетической точки зрения проблема гегелевских животных в том, что они недостаточно красивы. Их внутреннее остается непосредственным, заточенным внутри их тела, тайным, сокровенным или закрытым (идея закрытости животного будет позже развита у Хайдеггера, который предложил *открытость* в качестве критерия различия между человеческим бытием и простым живым бытием). У Гегеля мы видим только внешнее тело животного. И здесь, на уровне экстерииорности, различия между животными и людьми могут быть зафиксированы относительно некоторых основных аспектов.

Во-первых, мы видим тело животного покрытым чешуей, шерстью, перьями и т. д. И все это: чешуя, шерсть, перья — свидетельствует, по Гегелю, об очевидной *недоразвитости кожи*. Кожа, вот что важно: чем более гладкая и крепкая кожа, тем красивее живое существо. Развитость кожи, избавленной от естественных покровов и защит, сопутствует возрастающей одухотворенности, которая таким образом становится «открытой». Но в гораздо большей степени, чем кожа, о появлении духа говорят *глаза*. Только у человеческих существ функция глаза, через который открывает себя душа, видимая и видя-

щая (вспомним расхожую фразу: «Глаза — зеркало души»), преобладает над обычными естественными функциями, тогда как у животных главной формообразующей частью тела является выдающаяся вперед *пасть*. Это то, что отличает человеческое *лицо* от морды животного (и мы увидим, что мотив лица в дальнейшем развивает, например, Левинас) (Гегель 1971: 117). В конечном итоге Гегель делает вывод, что чистейшим воплощением духовного является греческий профиль, идеальным образом соединяющий в себе индивидуальное и всеобщее (Гегель 1971: 121–122). *Прямохождение* — еще один критерий, проводящий линию различия между человеком и животным. С одной стороны, в строении тела человека рот теряет свой приоритет, потому что это существо буквально поднимает свою голову и встает с колен (в то время как у животных рот обычно образует единую линию с позвоночником, так что их тело движется параллельно земле). С другой стороны, прямохождение свидетельствует о свободе воли, без которой животные *не могут даже стоять прямо* (Гегель 1971: 133).

Конечно, свобода воли нужна не только для того, чтобы стоять прямо. Она нужна — и для Элизабет де Фонтенэ это важная точка пересечения «Философии природы» и «Философии права» Гегеля, — для того, чтобы обладать и распоряжаться собственной жизнью. Для людей это означает также осознание смерти. Животные не распоряжаются ни своей смертью, ни своей жизнью, а потому не могут быть субъектом права, как утверждает Гегель в «Философии права» (Fontenay 1998: 542). Животные не могут распоряжаться своей жизнью и смертью, зато мы можем распоряжаться не только нашими жизнями, но и жизнями и смертями животных. Так, по Фонтенэ, действует метафизическая машинерия: она наделяет людей властью распоряжаться жизнью животных по своему усмотрению, согласно своим потребностям и желаниям. Фонтенэ призывает раз и навсегда покончить с этой «кровавой тавтологией» (Fontenay 1998: 543).

Трудно не согласиться с этим справедливым требованием, которое рождается на основе желания принимать животных всерьез животных и реабилитировать их после многовекового угнетения во всех смыслах этого слова. В солидарность с этим критическим дискурсом я должна, однако, напомнить, что он черпает свою легитимность в этико-политическом освободительном пафосе XX века и в общем теоретическом стремлении — от Хайдеггера и Батая через постструктурализм и деконструкцию к современному постгуманизму — покончить со всей предыдущей метафизической традицией, выйти за ее пределы. Однако я не могу не согласиться с Лаканом, который резюмировал еще в 1955 году: «...мне не очень нравится, когда кто-нибудь утверждает, будто Гегеля или, скажем, Декарта, уже превзошли. Да, мы всё превосходим и остаемся ровно на том же месте» (Лакан 1999: 106).

Я предлагаю вернуться к точке, с которой мы начали (по Лакану, мы все еще там), и поискать там другого Гегеля. Мы должны вернуться к этой точке, потому что, если, согласно вышеупомянутой тенденции, мы будем фокусироваться исключительно на репрессивном аспекте различия между человеком и животным, мы очень скоро упрямся в глухую стену сугубо этической проблематики, застрянем на поверхности чисто человеческого самосознания или, лучше, нечистой совести философии, где все следы животного стерты. Таким образом, я попытаюсь вернуться к тому моменту, который Элизабет де Фонте-нэ, как отмечалось выше, коротко обозначает как первую (феноменологическую) тенденцию гегелевской мысли о животном и затем поспешно оставляет ее позади, как если бы она была менее значима.

В философской системе Гегеля разум наделен такой силой и волей, что он заявляет о своей способности захватить и поглотить все чуждые сферы негативности опыта, включая опыт животности, безумия и даже смерти. Конец универсального человечества, конец в обоих смыслах, как завершение и как достижение принципиальной цели, заключается в реализации материей ее собственного духовного содержания, в ее превращении в истинно разумную с помощью развертывания научной системы. Любая субстанция осуществляется как субъект в негативном движении, которое в то же самое время является тотальностью духа, вынужденного проходить через отчуждение и разрыв и сталкиваться с конечностью, чтобы превзойти ее. Конечность же должна быть осмыслена через природу, которая является «идеей в форме инобытия» (Гегель 1975: 25). Природа — это зеркало духа, его отрицание, его объективное, внешнее, отчужденное существование, его существование в форме инаковости. В этом зеркале дух должен узнать себя, чтобы обрести себя в своем единстве через процессы опосредования и самоотчуждения.

Гегелевская философия природы проходит через все уровни и формы неорганической и органической материи. Геологическая природа, кристаллы, океан и атмосфера — все кажется живым и наполненным звуками, светом и разновидностями форм существования. Никто, ничто, даже самый маленький грибок или ничтожнейшая медуза, не могут скрыться от всевидящего глаза гегелевского универсального знания. Философ буквально одержим желанием включить всех и вся в систему духа и заставить каждую точку вселенной участвовать в процессе становления, как если бы мы были свидетелями тотальной инвентаризации природы с целью окончательного присвоения духом всего ее богатства. Ничто не должно быть потеряно и тем более исключено, всему найдется место в зверинце духа. Единство или даже одиночество духа отражается в избыточной множественности природы. Животные тоже становятся очень важным элементом тотальности и поэтому должны быть тщательно классифицированы.

Для Гегеля классификация сама по себе — это большая проблема, и эта проблема состоит главным образом в разрыве между внешней реальностью, или природой, и понятием. Он пишет:

Классифицируя животных, поступают так: отыскивают то общее, к чему сводятся конкретные образования, и притом в каком-нибудь простом, чувственном свойстве, являющемся тем самым и внешним. Но таких простых определений не существует (Гегель 1975: 542).

Гегель признает, что «но их [родов и видов] многообразие, свободное раздолье жизни не допускает ничего всеобщего» (Гегель 1975: 543). Нет общего основания в действительности или природе самой по себе, но, согласно Гегелю, его следует искать в другой области, которая никоим образом не совпадает с природой, а находится на стороне духа и науки. Мы должны начать с теории, с концепции, со «всеобщих определений». И здесь мы находим знаменитую формулу: если факты действительности не соответствует теории, то тем хуже для фактов, так как это проблема действительности, а не теории.

Надо, наоборот, возвести в правило всеобщие определения и с ними сравнивать естественные образования. И если последние не соответствуют правилу вполне, но все же приближаются к нему, если они одной своей стороной подходят под него, а другой нет, то не правило, не характеристика рода или класса и т. д. должны быть изменены, словно они обязаны соответствовать данным существующим формам, а, наоборот, последние должны соответствовать первым; и поскольку действительность им не соответствует, постольку это ее недостатки (Гегель 1975: 543).

Понятие, таким образом, это не то, что должно соответствовать определенной действительности природы или отражать ее, но то, что подчиняет действительность со всеми ее частностями универсальному. Как уточняет Младен Долар,

для Гегеля факты не могут противоречить теории не из-за их низшей природы, но потому что факты могут существовать, только если они схвачены понятием, факт может приобрести достоинство факта только через доблесть теории, которая выбирает его и представляет как актуальный (Dolar 2011).

Между тем надо отметить, что универсальность понятия требует специфического философского отношения, некоей примордиальной веры в Понятие. Гегель учредил определенный этос истины, согласно которому если с действительностью что-то не так в том смысле, что она не соответствует понятию, не согласуется с имеющимися клас-

сификациями и всеобщими определениями и, таким образом, не может быть объяснена, то это не потому, что действительность сама по себе неадекватна, но потому, что она как бы отстает от понятия, тащится позади него. Если это так, то понятие нас не подведет, и действительность в конце концов обязательно «подтянется»:

Из понятия надо исходить; и если оно не справилось еще с «богатым разнообразием» природы, как принято выражаться, все-таки понятию следует доверять, даже если многие частности остаются пока необъясненными... <...> Понятие же имеет силу для себя; отдельные подробности придут уже потом (Гегель 1975: 470).

Другими словами, природа — не застывшая и неизменная данность, а действительность, которая трансформируется согласно логике истины, утверждаемой духом, который разворачивается в истории. Ограничиться простым сведением этого философского этоса к идеализму означает понять его неправильно. Конечно, сам Гегель эксплицитно характеризует свою позицию как идеализм. Однако если мы хотим понять его правильно, мы должны оценить радикализм его веры, от которой только один маленький, но очень важный, решительный и, скажем, волюнтаристский шаг к тому, что резюмировал Маркс в одиннадцатом тезисе о Фейербахе: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его».

Я хочу сказать, что начиная с Гегеля теория, устав от попыток поймать действительность за хвост, провозгласила свое превосходство. Противоречие стало пониматься не как проблема теории, которая не соответствует действительности, а как проблема действительности, которая не соответствует теории, проблема эмпирической действительности, которая не соответствует своему понятию. Тем не менее никак не желающий сокращаться разрыв между теорией и действительностью свидетельствует не столько о верности или неверности правила всеобщих определений, сколько о том, что у действительности, как она есть, имеется недостаток и что, каким бы истинным ни было понятие, этот недостаток не позволяет истории и жизни продвинуться настолько, чтобы действительность со временем сама собой за этим понятием «подтянулась», как того хотел бы Гегель. Поскольку сама действительность имеет в себе недостаток и представляет собой проблему, постольку от идеалистической критики теории требуется переход к материалистической критике действительности. Наша действительность, та, с которой мы имеем дело день ото дня, не является иллюзорной, но не является и истинной. Это действительность действительная и тем не менее ложная, а значит, теория должна выбраться из-под уютного одеяла собственной автономии и превратиться в практику. От критики теории сле-

дует двигаться не только к критике действительности, но и далее, к практике борьбы (и это уже шаг Маркса).

Один из основных моих тезисов заключается в том, что до любого пролетария фигура животного подводит нас к этому переходу. Чтобы представить его в этом аспекте, мы должны прежде всего провести предварительный анализ тех моментов уязвимости, когда не понятию не удается следовать за природой, а у природы не получается следовать за понятием. Если природа — это зеркало духа, то это зеркало кривое, но смотреть в это зеркало, тем не менее, имеет смысл, потому что именно из его искажений и драматических несоответствий рождается историческая субъективность. Этот предварительный анализ проходит через гегелевскую классификацию животных, которая разворачивается от так называемых самых примитивных форм к самым развитым, от червей к людям. Гегель основывает эту классификацию на традиции, начинающейся с Аристотеля и развитой затем Кювье и Ламарком. В целом Гегель принимает традиционное деление животных на беспозвоночных («черви, моллюски, насекомые и так далее» (Гегель 1975: 550)) и позвоночных. Дальнейшая классификация позвоночных базируется на «стихиях неорганической природы: земле, воздухе и воде» (Гегель 1975: 552), которым соответствует телесная организация этих животных согласно их определению. Таким образом, имеются сухопутные животные, птицы и рыбы: «Млекопитающие, эти настоящие сухопутные животные, наиболее совершенны; за ними следуют птицы, и наименее совершенны рыбы» (Гегель 1975: 553).

Я бы хотела обратить внимание на одну деталь, которая кажется маргинальной, но на самом деле она очень важна. В дальнейшем описании млекопитающих мы находим короткое упоминание «пресмыкающихся и земноводных», являющихся «промежуточными формами, которые принадлежат частично земле и частично воде». Вот почему, как говорит Гегель, «они содержат в себе нечто отвратительное» (Гегель 1975: 554). Можно задаться вопросом: почему же пресмыкающиеся и земноводные так не нравятся Гегелю? Если относиться к этому вопросу со всей серьезностью, то окажется, что неприязнь Гегеля к рептилиям перекликается с его принципиальной теоретической позицией.

Хорошо известно, что наличие переходных форм часто используется в качестве доказательства идеи эволюции. Однако для Гегеля нет и не может быть эволюции в природе:

Древняя, а также новейшая философия природы исходили из неудачного представления, будто эволюция форм и сфер природы и переход их в высшие формы и сферы являются внешним и фактически порождением, которое (порождение), однако, отодвигалось в тьму давно прошедших времен единственно лишь для того, чтобы

сделать его более ясным для нас. В действительности же природе как раз свойствен характер внешности, ей свойственно дать различиям обособиться и выступать как безразличные друг к другу существа. Диалектическое же понятие, сообщающее поступательное движение *ступеням*, является внутренним в них. Мыслительное рассмотрение должно воздержаться от такого рода туманных, чувственных в своей основе представлений, как, например, представление о так называемом *происхождении* растений и животных из воды или представление о *происхождении* более развитых животных организаций из низших и т. д. (Гегель 1975: 34).

Существование промежуточных форм для Гегеля демонстрирует не эволюционный процесс трансформации, а просто «бессилие Природы остаться верной понятию и прийти к мыслительным определениям в их чистоте» (Гегель 1975: 423). Не случайно, что он явно предпочитает «настоящих животных» и не испытывает особой симпатии к китам, пресмыкающимся, земноводным и т. д. Гегелевская амфибия — это ошибка природы, дефективная особь, которая не преуспевает в следовании Идее, застревает между воздухом и землей и поэтому являет собой «жалкое зрелище»:

Но если и сухопутное животное может в лице китообразных снова вернуться в воду; если рыба в лице амфибий и змей снова поднимается на сушу, являя там самое жалкое зрелище, поскольку у змей, например, есть зачатки ног, не имеющие, однако, никакого значения; если птицы становятся плавающими птицами, и *Ornithorynchus* составляет даже переход к сухопутным животным, а в страусе птица становится сухопутным животным, подобным верблюду, покрытым больше волосами, чем перьями; если некоторые сухопутные животные, например вампиры и летучие мыши, способны даже летать, как существуют и летающие рыбы, то все это не снимает, тем не менее, указанного основного различия, которое не должно быть общим, но определено в себе и для себя. Вопреки перечисленным несовершенным произведениям природы, представляющим собой лишь смешение разных определений, подобных влажному воздуху или влажной земле (т. е. навозу), основные различия должны быть сохранены, и переходы должны быть введены как смешения этих различий (Гегель 1975: 553).

В этом заключается один из центральных принципов «Философии природы», который ясно показывает, как работает гегелевская система — только как тотальность истины:

Животная природа есть истина растительной природы, а последняя — истина минералогической природы. Земля есть истина Солнечной си-

стемы. Во всякой системе наиболее абстрактное является первым членом, а истиной каждой сферы является последний член; но столь же верно, что этот последний член является лишь первым членом некоторой высшей ступени. Дополнение одной ступени другой представляет собой необходимость идеи, и мы должны понимать различие форм как различие необходимое и определенное (Гегель 1975: 35).

Диалектика духа, таким образом, свершается во внутреннем единстве истины; становление не является видимым процессом трансформации: «Наземные животные не развиваются естественным образом из водных животных. Они не взлетают в воздух, покидая воду, а птицы не падают назад на землю» (Гегель 1975: 35).

В природе с ее многообразием и множественностью одно становится другим только в себе, и дух овнешняет себя только через индивидуализацию видов и родов существ в их соответствии общим определениям, но не через их смешение. Природа, кривое зеркало единства духа, — это сфера различия. Именно так она провозглашает себя в качестве субстанции, становящейся субъектом, учитывая, что субъект — это не только то, что трансформируется, но и то, что всегда остается тем же самым несмотря на все эти трансформации. Внутренняя диалектика становления выражает себя в форме конкретной индивидуальности: камня, цветка, минерала, дерева, лошади или женщины. И все это может существовать только в тотальности, когда одно является истиной другого и вступает в ним в отношение.

Гегель продолжает свою классификацию млекопитающих, определяя их согласно их поведению «как индивидуальностей по отношению к другим животным» или согласно частям тела или средствам, с помощью которых они вступают в отношения друг с другом:

Отстаивая себя своим оружием как индивидуальность против своей неорганической природы, животное обличает себя тем самым как сущий для себя субъект. Согласно сказанному, млекопитающие отчетливо распадаются на следующие классы: 1. на животных, у которых ноги стали руками, — человек и обезьяна (обезьяна есть сатира на человека, который будет охотно смотреть на нее, если не захочет взять ее слишком всерьез, а захочет лишь позабавиться над самим собой); 2. на животных, конечности которых являются когтями, — собаки и хищные животные, такие как *лев*, этот царь зверей; 3. на *грызунов*, у которых особенно развиты зубы; 4. на *летучих мышей* с перепонкой между пальцами, встречающейся уже и у некоторых грызунов (они ближе граничат с собаками и обезьянами); 5. на *ленивцев*, у которых пальцы частично или совсем отсутствуют и заменены когтями; 6. на животных с *плавникообразными* членами — китообразные; 7. на животных с копытами, как *овцы, свиньи, слоны*, имеющие хобот, рогатый скот, лошади и т. д. (Гегель 1975: 556).

Конечно, среди млекопитающих и вообще животных человек — самый совершенный, и вышеупомянутая обезьяна, у которой тоже есть руки, это «сатира на человека». Однако важно, что Гегель описывает все организмы как субъективности, и животные тоже оказываются в этом списке, между растениями и людьми. Как объясняет Себастьян Рэнд:

Для животных быть субъектом значит делать следующее: ощущать себя в чувствующем другом и превращать самоощущение в ощущение другого, связывая чувственную активность с другими видами деятельности различения и унификации (Rand 2010: 19).

Животные являются субъектами, поскольку они находятся в негативном отношении к определенным чувственным объектам. И если нам нужен яркий пример негативности, следует обратиться к почти безумному пассажиру в «Феноменологии духа», в котором Гегель, критикуя идею чувственной достоверности, сравнивает животного с проходящим инициацию участником элевсинских мистерий:

С этой точки зрения можно посоветовать тем, кто утверждает названную истину и достоверность реальности чувственных предметов, обратиться в низшую школу мудрости, а именно к древним элевсинским мистериям Цереры и Вакха, и сперва изучить тайну вкушения хлеба и питья вина; ибо посвященный в эти тайны доходит до того, что не только сомневается в бытии чувственных вещей, но и отчаивается (*Verzweiflung*) в нем, и, с одной стороны, сам осуществляет их ничтожность, а с другой стороны, видит, как ее осуществляют. Даже животные не лишены этой мудрости, а, напротив, оказываются глубочайшим образом посвященными в нее; ибо они не останавливаются перед чувственными вещами как вещами, сущими в себе, а, отчаявшись в этой реальности и с полной уверенностью в их ничтожности, попросту хватают их и пожирают; и вся природа празднует, как они, эти откровенные мистерии, которые учат тому, что такое истина чувственных вещей (Гегель 2007: 69).

В этом отношении в гегелевских элевсинских животных можно разглядеть своего рода субверсивную пародию на картезианское *cogito*, подвешенное между своей собственной достоверностью и кабинетным радикализмом сомнений по поводу чувственного мира. Животные не просто «сомневаются» в существовании чувственных объектов. Нет, как говорит Гегель, они отчаялись (*Verzweiflung*) в них и в отчаянии отрицают эти объекты. Их животность раскрывает себя как субъективность через негативный жест по отношению к действительности, посредством которого они обретают свою свободу. Все гегелевские субъективности делают это при том необходимом

условии, что от уровня к уровню их свобода становится все менее индивидуально ограниченной и более всеобщей и универсальной. Уровни свободы возрастают. Например, если растения все еще прикреплены к своим местам, то животные уже обрели свободу передвижения, и, хотя они не могут стоять прямо, они преодолевают земное притяжение и свободно выбирают себе место:

Животное обладает способностью случайного самодвижения, ибо его субъективность подобно свету, этой освобожденной от тяжести идеальности, есть свободное время, которое, будучи изъято из реальной внешности, самостоятельно определяет свое место во внутренней случайности (Гегель 1975: 462).

Выбор данного места находится, таким образом, во власти животного и не полагается другим: животное само полагает себе это место. Все остальное прикреплено к отдельным местам, не будучи сущей для себя самостью. Животное, правда, не исходит из всеобщего определения единичного места; но вот *это* место полагается им самим. Именно поэтому субъективность животного не просто отличается от внешней среды, но сама отличает себя от нее; и это составляет в высшей степени важное различие — это самополагание как чистая самостоятельная отрицательного вот *этого* места и вот *этого* места и т. д. (Гегель 1975: 464).

Более того, у гегелевских животных есть голос, эта «высокая привилегия», которая наиболее близка к Мысли (Гегель 1975). Поэтому птицы, которые свободно летают и поют в воздухе, вызывают у Гегеля особый трепет:

Животное обнаруживает вовне, что оно имеет внутреннее бытие для самого себя; и это обнаружение вовне есть голос. Но только ощущающее может обнаружить вовне, что оно ощущает. Птицы небесные и другие животные издают звуки, чтобы выразить боль, потребность, голод, сытость, желание, радость, страсть; конь ржет, отправляясь в битву; насекомые жужжат; кошки мурлычут от удовольствия. Но теоретическое излияние поющей птицы есть более высокий вид голоса; и это свойство птицы есть уже нечто новое по сравнению с тем обстоятельством, что животные вообще имеют голос. Ибо, тогда как рыбы немوتствуют в воде, птицы свободно парят в воздухе как в своей стихии; оторванные от объективной тяжести земли, они наполняют собой воздух и выражают свое самочувствие в особой стихии. Металлы обладают звучностью, но еще не голосом; голос есть становящийся духовным механизм, который овнешняет себя этим способом. Неорганическое обнаруживает свою специфическую определенность лишь тогда, когда его побуждают к этому извне, ког-

да по нему ударяют; но животное существо звучит само собой. Субъективное проявляет себя как обладающее душой, сотрясаясь в самом себе и заставляя сотрясаться воздух (Гегель 1975: 464–465).

Что у гегелевских животных определенно отсутствует, так это свобода воли, так ни с чем не сравнимая свобода, которая в конце концов позволяет человеку не только ходить прямо, но и рисковать, отрицая свою животную жизнь, остающуюся заложницей необходимости и случайности в царстве природы. Зверь все еще привязан к окружающей среде и зависим от внешних условий своего естественного существования. Недостаток гегелевских животных, который должен быть преодолен в людях, заключается в их неспособности свободно создавать самих себя в качестве внутреннего единства, чтобы противостоять, сопротивляться внешней действительности. Природное бытие животного, предоставленное случайности окружающей среды и опасностям жизни с ее постоянным насилием, подводит его к состоянию беспрестанной «смены здоровья и болезни» и делает его «неуверенным, робким и несчастным» (Гегель 1975: 542). Однако именно это вышеупомянутое пренебрежение к животным, отдающее их в полное распоряжение насилию природы и людей, создает в гегелевской системе некий зазор для всех «недочеловеческих» созданий, предоставляя им очень специфический шанс. Вся их жизнь в ее сущностной болезненности, несчастье и разорванности уже содержит в себе силу негативности, которая может выражать себя в качестве тревоги или, как Гегель говорит в «Науке логики», в качестве беспокойства: «...беспокойство, присущее (всякому) нечто и состоящее в том, что в своей границе, в которой оно имманентно, нечто есть противоречие, заставляющее его выходить за свои пределы» (Гегель 2002: 110).

Не только животное в своей естественной среде обитания, но и каждая вещь знает и имеет опыт беспокойства, которое Нанси описывает как *беспокойство негативного* или *становления* (Nancy 2002). Каждая вещь в каждый момент выталкивается вовне себя в своем желании не быть тем, чем она является, в своем нежелании «знать свое место». Отчаянное беспокойство животного или раба, отрицающих мир вокруг себя в стремлении обрести свободу.

2

Как же так вышло, что негативность теперь ассоциируется исключительно с человеком и его творческой деятельностью? Почему субъективность с ее беспокойством приписывается только людям и почему диалектика, особенно во французской мысли XX века, ассоциируется с метафизическим круговым движением между челове-

ком, бытием и языком, из которого исключены животные и другие нечеловеческие существа? Важным шагом на этом пути стала антропологизация негативности Александром Кожевым в его очень влиятельной, но неверной интерпретации Гегеля, во многом основанной на прочтении Мартина Хайдеггера и Владимира Соловьева.

Как известно, Александр Кожев, племянник Василия Кандинского, бежал из революционной России в Европу, где стал вначале французским философом, а затем советником по экономике и торговой дипломатии и одним из создателей Европейского Союза. С 1933 по 1939 год он вел семинар по гегелевской «Феноменологии духа» в Практической школе высших исследований. На этом семинаре Кожев читал некоторые главы из немецкого текста «Феноменологии духа», переводил их на французский и комментировал. Интерпретация Кожева пользовалась полным доверием. У него был большой талант рассказчика. Его феноменология духа — это своего рода философский роман с яркими персонажами и драматическими эпизодами.

Коротко говоря, начало времен по Гегелю в интерпретации Кожева совпадает с появлением человека. До этого момента Времени не существует. Есть только природное Бытие или Пространство, которое вечно, неизменно, тождественно себе и пребывает в состоянии покоя. В нем обитают животные. История начинается, когда *одно из этих животных вдруг превращается в человека*. Появление человека — активного, действующего, страдающего, борющегося и трудящегося Ничто — противопоставит этому Бытию Историю и Время, в которых человек будет отрицать данность, руководствуясь идеальными, внеприродными целями. Человек станет тем Ничто, которое ничтожествует в Бытии в качестве Времени:

Реальное присутствие Времени в Мире называется, стало быть, *Человеком*. *Время есть Человек, и Человек есть Время*. <...> Он коренным образом отличается от внешнего природного мира в той мере, в которой он — действие (или, если хотите, ничто, ничтожествующее внутри налично-данного бытия Природы, отрицающее его борьбой и трудом и осуществляющееся в нем в ходе и посредством этого отрицания) (Кожев 2003: 462: 73–74).

Условием возникновения человека является его биологическая реальность как существа, способного желать. И хотя эту способность Гегель-Кожев признает за всеми животными особями, человек, по его мысли, единственный, для кого эта способность абсолютно фундаментальна. Желание побуждает человека к действию, которое отрицает объект этого желания, преобразует его и ассимилирует, созидавая некое положительное содержание «Я», субъективную действительность. Животное желание живет настоящим, оно желает

того, что есть в наличии, чем можно непосредственно завладеть, тогда как человеческие желания направлены в будущее, на то, чего еще нет, на несуществующие, сверхъестественные, фантазматические объекты. Более того, у человека желание само по себе становится объектом желания. Люди хотят быть желаемы другими людьми, быть признаны другими в своем человеческом достоинстве. Они борются за признание или, как сказал бы Жорж Батай, за престиж. Так и запускается ход истории, истории сражений, войн, революций, посредством которых человек активно изменяет мир в соответствии со своими желаниями. Это описание могло бы быть сколь угодно долгим, однако прежде всего важно отменить принципиальный для Кожева момент: точка конца истории должна совпадать с точкой начала, то есть *в конце Истории человек снова должен стать животным*. История, по Кожеву, описывает свой круг лишь один раз. Это история становления человека, которая уже завершилась (круг замкнулся). В конце истории человечество должно создать универсальное гомогенное государство взаимного признания, тотальное государство, в котором все желания будут удовлетворены.

Следуя логике Кожева, теоретически такое состояние уже достигнуто. Остается только подогнать под эту теорию соответствующую реальность, то есть найти правильное государство, которое теперь будет служить моделью для дальнейшего постисторического развертывания того же самого. Человеческая борьба увенчалась успехом, и с появлением институтов абсолютного признания история подходит к концу. Ничего нового уже не случится. Поскольку эта тотальность уже достигнута, историческое время со всеми его проектами на будущее завершилось, и теперь мы имеем дело с вечным настоящим, в котором все проекты реализуются, а все желания удовлетворяются. В конце истории человеку больше не нужно изменять мир в работе и борьбе: удовлетворение возможно здесь и сейчас.

Жорж Батай был первым, кто выдвинул возражение против утверждаемой Кожевым идеи конца истории. Это возражение прозвучало как одинокий и отчаянный голос, не услышанный, похоже, Кожевым. В своем «Письме к Х, руководителю семинара по Гегелю», написанном в 1937 году, Батай говорит:

Если действие («делание») есть, как говорит Гегель, негативность, тогда встает вопрос, исчезает ли негативность того, кому «больше нечего делать», или сохраняется в состоянии «безработной негативности»: лично я склоняюсь только к одному решению, поскольку сам я и есть именно «безработная негативность» (я не смог бы определить себя точнее)... <...> Воображаю, что моя жизнь — или ее провал, или, лучше, зияющая рана моей жизни — сама по себе образует опровержение замкнутой системы Гегеля (Батай 1994: 313).

После конца, таким образом, остается «открытая рана» — негативность, которая все еще присутствует, но в которой, похоже, уже нет больше необходимости. Человечность человека, выброшенная на помойку. Непристойные отбросы желания. Батай высказывает предположение, что для Кожева подобного рода остаток — это просто «неудача», сравнимая с положением тех «развивающихся» стран, что плетутся в хвосте исторического прогресса: «То, что я говорю, заставит Вас подумать, что случилось несчастье: у меня нет никаких оправданий перед Вами, кроме звериного крика, так кричит зверь, попавший в капкан» (Батай 1994: 313).

Не следует, однако, попадаться в ловушку батаевского «Я». Фактически его вездесущее «Я» — это своего рода концептуальный персонаж негативности. В этом персонаже ничего персонального, ничего личного, ничего индивидуального. Батай говорит «моя жизнь», но поясняет: «На самом деле речь идет не о несчастье или о жизни, а лишь о том, чем станет “негативность без применения”, если правда, что с ней что-то произойдет» (Батай 1994: 313).

Складывается впечатление, что батаевская негативность не применима к животности, так как Батай из тех философов, которые проводят разделительную черту между людьми и животными, а безработная негативность как раз и представляет собой то исключительно человеческое, что остается с человеком после конца истории и не позволяет ему окончательно свершиться. Смех, игра, эротика, искусство, религия и другие формы деятельности, ассоциирующиеся с трансгрессией и непродуктивной растратой за пределами механизмов труда и производства, описываются Батаем как сущностно человеческие моменты суверенности и автономии. Таким видением он, очевидно, обязан Кожеву, а вовсе не Гегелю, для которого, как мы видим на примере «Философии природы», негативность, пусть и «работающая», отчетливо заявляет о себе не только в царстве животных, но и во всей природе (и здесь важно отметить, что Кожев фактически полностью отвергал «Философию природы», в которой он видел только «абсолютный идеализм» и спиритуализацию материи; Батай, соответственно, обращается только к «Феноменологии духа», прочитанной Кожевным). Однако есть способ поставить Батаю «с головы на ноги», для этого нужно обратиться к его пониманию не конца, а *начала истории*.

Во-первых, «открытая рана», о которой говорит Батай, возникает в результате волюнтаристского отрицания человеком его «животной природы». Так, рассуждая о границе между человеком и животным у Батая, я пытаюсь обратить внимание на феномен эротика, которая идет рука об руку с осознанием смерти, языком и производительным трудом. Эротика, говорит Батай, это, по сути, сексуальная деятельность человека, противоположная животной сексуальности — обычному биологическому феномену, спонтанному, непосред-

ственному поведению особи в естественной среде. По мысли Батая, люди строят свою жизнь из ограничений, правил, законов, ритуалов и запретов, тогда как у животных нет закона, который можно было бы нарушить. Животные просто наслаждаются, бесстыдно наслаждаются своей неограниченной сексуальной свободой: «Если и есть четкое различие между человеком и животным, то, наверное, оно заключается в следующем: для животных нет ничего запретного» (Bataille 1955: 31).

Механизм производства человеческой идентичности посредством отделения от животности (через запрет) и объяснение негативности как исключительно человеческого феномена выглядят достаточно спиритуалистски. Единственное, что предотвращает Батая от попадания в ловушку спиритуализма, — тот факт, что он рассматривает это отделение, с одной стороны, в исторической перспективе, как нечто случившееся, а с другой — как нечто невозможное, не что иное, как симуляцию или комедию. Парадоксальным образом это отделение хоть и симулятивно, но в то же время онтологически значимо и, конечно, очень болезненно, поскольку граница между человеком и животным проходит через само человеческое тело. В начале, по Батаю, было событие перехода от животного к человеку. Это основополагающее событие произошло однажды, в далеком прошлом, и именно его Батай называет «первым шагом» человеческого. Этот первый шаг необратим: мы не можем просто так «вернуться к природе».

Между тем идея «первого шага» содержит в себе парадокс, который, я полагаю, был не до конца осознан самими Батаем. На самом деле это не человек, а именно *животное* отрицает себя и становится, таким образом, субъектом первого исторического или, скорее, доисторического отрицания. В «Слезях Эроса» он с невероятной трогательностью описывает первых людей, начавших практиковать погребальные обряды:

Люди, положившие начало погребениям себе подобных мертвецов, кости которых мы находим в настоящих могилах, намного младше древнейших следов, оставленных человеком. Однако эти люди, первыми возложившие на себя заботу о трупах своих близких, не были еще, собственно говоря, людьми. Дошедшие до нас их черепа имеют ярко выраженные обезьяноподобные черты: выступающая вперед челюсть и по-звериному возвышающийся над надбровной дугой костный валик. Эти примитивные существа, к тому же, еще не достигли прямостояния, которое морально и физически характеризует нас и которое удовлетворяет нас. Конечно, они вставали на ноги, но их ноги не обладали еще державностью наших ног. Следует также предполагать, что у них был, как и у обезьян, обильный волосистой покров, предохранявший их от холода... (Батай 1994: 274–275).
Чтобы стать единственным существом, отрицающим себя в ка-

честве животного, это существо должно было прежде всего быть животным, которое вдруг по какой-то причине встало на задние лапы и заявило: «Я больше не животное». В этом пункте Батай оказывается даже большим гегельянцем, чем Кожев, возможно, не отдавая себе в этом отчета, так как его понимание Гегеля всецело зависимо от интерпретации Кожева. Может быть, негативность, которую он, следуя за Кожевным, приписывает *человеческому* началу, на самом деле принадлежит именно *животному*.

У животности, по Батаю, есть и другой аспект, связанный с суверенностью и праздностью (или безработицей). Животные не работают, говорит Батай, они суверенны. В своей статье «Дружба человека и зверя» (Bataille 1988) он признает, что некоторые звери, конечно, работают для людей, однако они не то чтобы находятся в полном подчинении человеку. Я должна здесь уточнить, что на самом деле не некоторые из них, а по меньшей мере вся армия сельскохозяйственных и домашних животных работает на людей: они работают, но попросту не получают зарплату. Все наше выживание основано на рабстве животных; тело животного — идеальный объект эксплуатации, рабочая сила в ее чистой телесной форме.

Однако, по мысли Батая, даже выполняя свою работу, животные остаются как бы отстраненными от нее, сохраняя в себе свою суверенность. Есть в них некая потенциальность: животное может прекратить работу в любой момент, такова, к примеру, внезапно понесшая лошадь. Если животное несет, нам их не остановить. Избыток суверенности, безусловно, возвращает батаевскому животному негативность, для которой Гегель находит замечательный пример «поедания хлеба и питья вина» в элевсинских мистериях, упоминая также и животных, в отчаянии пожирающих вещи. Не исходит ли безработная негативность, которую Батай помещает на сторону человеческого, — смех, эротика, игра и так далее — от этого покинутого, отчаявшегося зверя? Тем, кто хочет завершить историю, следует для начала прогнать это животное. В противном случае оно может стать тем, что Маркс называет субъектом Истории — ее высшей точкой, кульминацией, точкой отрицания и самоотрицания пролетария (прежде всего, отрицания в качестве рабочей силы, живого труда, «раба» или, можно сказать, в качестве «животного»). Однако надо иметь в виду, что эта фигура безработной животности вырастает из моего собственного партизанского чтения Батая вопреки ему самому, ведь для самого Батая все еще очень важно различие между непосредственной суверенностью животного и беспокойной негативностью человека, даже несмотря на то что иногда это различие приводит к двусмысленности и путанице. Если мы хотим иметь это различие в виду, нам следует рассмотреть еще один аспект животности в философии, а именно устойчивую параллель между животностью и имманентностью.

3

«Животное начало представляется воплощением непосредственности или имманентности» (Батай 2000: 14), говорит Батай в «Теории религии», думая о животном царстве как о целом и противопоставляя его человеческому бытию, которое целиком строится на опосредовании и негативности. В этой точке он подходит достаточно близко к Хайдеггеру, согласно которому, животное «...удерживается в особой стихии, будь это вода, воздух или и то и другое вместе, таким образом, что стихия, принадлежащая ему, остается незамеченной животным» (Heidegger 1995: 292).

Батаевская животность не знает отрицания или разрыва и сохраняет себя на протяжении жизни. Как подчеркивал Бенджамин Нойз, для Батая «мир животных — это мир без различия, так как животные ничего не знают о негативности и поэтому ничего не знают о различии» (Noys 2000: 136). Ничего, что одно животное поедает другое, ведь первое не слишком отличает себя от второго. Оба они, и поедающее, и поедаемое, разделяют общую пульсацию бурной, расточительной жизни, которую Батай сравнивает с движением морских волн, захлестывающих одна другую: «Всякий зверь пребывает в мире, как вода в воде» (Батай 2006: 36). Эта метафора неизбежно наводит на мысль о рыбе, почти незаметно скользящей где-то между волнами. Как отмечает Кэрри Роман, можно заподозрить, что, когда Батай формулировал это «редукционистское определение онтологии животного» (Rohman 2009: 95), он мог держать перед собой стихотворение «Рыба», написанное английским писателем Дэвидом Гербертом Лоуренсом:

Рыба, о рыба,
Тебе все безразлично!

Поднимется ли океан, покроет ли землю,
Уляжется ли в пустоты земли, —
Тебе все равно.

В воде, под водой,
В глубинах,
Волной возбужденная.

Катятся волны —
Вместе с ними ты
В едином порыве,
В невидимом единстве.

(Лоуренс 2011)

Как объясняет Роман, «рыбы обладают привилегированным опытом имманентности, так как их стихия — это изменчивая, вездесущая вода... <...> Рыба буквально существует “в стихии, / не более»» (Rohman 2009: 96). Это утверждение приглашает нас к короткому экскурсу в своего рода политическую онтологию рыбы, так как удивительно, но именно рыба невидимо и молчаливо сопровождает значительную часть философских рассуждений. Рыба, так сказать, неизменно и негативно обитает где-то по краям метафизики. Это существо часто используется как периферийный, но до непристойности типичный пример того, что живет в своей собственной стихии или среде, а именно в воде. Немая рыба, скользящая в водах, предстает как настойчивый образ имманентности, соответствия животного своей природной сущности. Философы часто вспоминают рыбу, когда хотят что-то сказать о сущности животного бытия: картина воды как стихии *par excellence* с бесмысленно плавающими в ней рыбами абсолютно убедительна.

Один из наиболее ярких кульминационных моментов в философии имманентности рыбы можно найти у Делёза и Гваттари, для которых неограниченное становление элементов — это не что иное, как производство абстрактной машины космоса. Делёз и Гваттари использовали животное в качестве позитивной модели своей аффирмативной онтологии, вознося его на самую вершину философской вселенной становления. В главе «Стать-интенсивностью, стать-невоспринимаемым» «Тысячи плато» представлен прекраснейший и наименее банальный из примеров рыбы:

Стать каждым — значит создавать мир, создавать некий мир. Благодаря устранению мы уже не более чем абстрактная линия или же деталь головоломки, которая сама по себе абстрактна. Именно сопрягаясь, продолжаясь с другими линиями, с другими деталями, мы создаем мир, который мог бы окутать первый как некая прозрачность. Животная эlegantность, рыбка-камуфлятор, подпольное — по ним проходят абстрактные линии, не похожие ни на что и не следующие даже своим органическим делениям; но так дезорганизованная, дезартикулированная, она творит мир с линиями скалы, песка и водорослей, становясь невоспринимаемой. Рыбка подобна китайскому художнику-поэту, не подражательному, ни структурному, а космическому (Делёз, Гваттари 2010: 463).

«Создание мира», мирствование, в которое вовлечена дельзовская рыба, выглядит как своеобразная инверсия картины мира, представленной в «Монадологии» Лейбница. То, что у Делёза и Гваттари становится «дезорганизованным, дезартикулированным», у Лейбница все еще «культивируется», порядок вселенной монад защищен от любого хаоса или беспорядка:

Всякую часть материи можно представить наподобие сада, полного растений, и пруда, полного рыб. Но каждая ветвь растения, каждый член животного, каждая капля его соков есть опять такой же сад или такой же пруд. И хотя земля и воздух, находящиеся между растениями в саду, или вода между рыбами в пруду не есть растение или рыба, но они все-таки опять заключают в себе рыб и растения, хотя в большинстве случаев последние бывают так малы, что неуловимы для наших восприятий. Таким образом, во вселенной нет ничего невозделанного или бесплодного: нет смерти, нет хаоса, нет беспорядочного смешения, разве только по видимости; почти то же кажется нам в пруду на некотором расстоянии, с которого мы видим перепутанное движение рыб и, так сказать, кишение их, не различая при этом самих рыб (Лейбниц 1982: 423).

Все в порядке, нет причин для беспокойства, — вот мантра, которую можно было бы всякий раз повторять в высшей точке мысли, когда остается, возможно, только один маленький шаг до бездны неразумия и предельного беспорядка. Делёз и Гваттари не столько предлагают сделать этот шаг, сколько провозглашают, что на смену монадам приходят номады. Элементы мира перестают быть замкнутыми на самих себя, они постоянно движутся, пересекают границы и сами становятся границами между собой и собой же, но уже в качестве другого.

Образ воды у Делёза и Гваттари становится скорее тревожным, когда из нее появляется монстр Моби Дик. Делёзианский Моби Дик — «ни индивидуальность, ни род; он — граница» (Делёз, Гваттари 2010: 404). Именно так Делёз и Гваттари определяют аномальную, исключительную особь, которая является границей между одной стаей и другой. Это точка аффекта, в которой определенная множественность меняет свою природу. Делёз цитирует капитана Ахава из повести Мелвилла: «Белый кит для меня — это стена, воздвигнутая прямо передо мною», белая стена. «Иной раз думается, что по ту сторону нет ничего» (Делёз, Гваттари 2010: 404). В своем становлении китом Ахав как бы пытается пройти сквозь эту белую стену, где животное становится цветом, «чистой белизной» (читатели Мелвилла знают, что это становление приведет героя к смерти).

Имманентность делёзовских животных простирается до самой смерти, которую они знают лучше людей. Об этом, в частности, Делёз говорит в первой статье своего знаменитого словаря, как раз посвященной животному: «В противоположность сказанному не люди, а именно животные знают, как умирать» (Deleuze 2011). У Андрея Платонова в «Чевенгуре» мы находим замечательную иллюстрацию человеческой зависти по отношению к животным, которые, как предполагается, знают, как умирать, владеют абсолютным знанием о жизни и смерти. Человек, следуя за животным, пытается

осознать его имманентность как зону неразличимости между жизнью и смертью:

Захар Павлович знал одного человека, рыбака с озера Мутево, который многих расспрашивал о смерти и тосковал от своего любопытства; этот рыбак больше всего любил рыбу, не как пищу, а как особое существо, наверное, знающее тайну смерти. Он показывал глаза мертвых рыб Захару Павловичу и говорил: «Гляди — премудрость. Рыба между жизнью и смертью стоит, оттого она и немая и глядит без выражения; телок ведь и тот думает, а рыба нет — она все уже знает». Созерцая озеро годами, рыбак думал все об одном и том же — об интересе смерти. Захар Павлович его отговаривал: «Нет там ничего особого: так, что-нибудь тесное». Через год рыбак не вытерпел и бросился с лодки в озеро, связав себе ноги веревкой, чтобы нечаянно не поплыть. Втайне он вообще не верил в смерть, главное же, он хотел посмотреть, что там есть: может быть, гораздо интересней, чем жить в селе или на берегу озера; он видел смерть как другую губернию, которая расположена под небом, будто на дне прохладной воды, — и она его влекла. Некоторые мужики, которым рыбак говорил о своем намерении пожить в смерти и вернуться, отговаривали его, а другие соглашались с ним: «Что ж, испыток не убыток, Митрий Иваныч. Пробуй, потом нам расскажешь». Дмитрий Иванович попробовал: его вытащили из озера через трое суток и похоронили у ограды на сельском погосте (Платонов 1989: 28).

В своем становлении рыбой рыбак, подобно делёзовскому Ахаву, пытается выйти за границу смерти. Но рыбак не может разделить себя на две части — смерти и выживания — таким образом, чтобы нечто наподобие внутреннего «человеческого существа» могло еще существовать и наблюдать смерть своего же животного тела. Рыбак остается обычным смертным человеческим животным. Имманентность рыбы — это просто не его стихия.

Однако на самом деле нет никакой разницы, знает ли рыба различие между жизнью смертью: таков ее способ существования, который философы обычно называют «имманентностью». Представим себе рыбу, которая внезапно вдруг переполнилась завистью к людям, сидящим на пляже и говорящим о политике эмансипации животных, и попробовала выбраться из воды на берег и присоединиться к беседе. Одни скажут, что процесс эволюции не может развиваться так быстро, хотя нечто подобное действительно имело место в истории природы и некоторые рыбы на самом деле когда-то вышли из воды и освоили сушу (случай Дарвина). Другие будут утверждать, что эволюции вообще не может быть (случай Гегеля).

Для гегелевской рыбы лучше оставаться в воде, если она хочет соответствовать своему понятию, а не представлять собой «жалкое

зрелище», как киты, пресмыкающиеся, земноводные и водоплавающие птицы, застрявшие между водой, воздухом и землей. Однако гегелевская имманентность двусмысленна или скорее самопротиворечива. Как мы могли видеть, гегелевское животное как субъективность проявляет свою свободу собственным способом, в своей тревоге, несчастье и беспокойстве. Да, киты и другие чудовища — жалкие зрелища и постыдные ошибки природы, но не за спиной ли Гегеля вырастает демоническая фигура Моби-Дика?

Я бы хотела сделать еще один шаг и сказать, что такого рода субъективный подход, берущий в расчет внутреннее беспокойство живого существа, недостаточен для описания того, что я называю негативным животным. Этого внутреннего беспокойства не хватит на то, чтобы по-настоящему вытолкнуть животное за пределы самого себя. Рыба может начать беспокоиться, но все еще находится в воде: вода остается водой, а рыба остается рыбой. Даже самая мучительная тревога не в силах предотвратить примирение животного с действительностью. Рыба вряд ли выберется из воды только потому, что хочет выразить себя иным способом, чем плавание, например присоединившись к человеческой беседе. Но есть определенные условия, назовем их «внешними» или «объективными», при которых имманентность становится невозможной. В связи с этим я не могу не процитировать «Немецкую идеологию»:

В качестве примера, иллюстрирующего признание и в то же время непонимание существующего, — а это признание и это непонимание Фейербах все еще разделяет с нашими противниками, — напомним то место в «Философии будущего», где он доказывает, что бытие какой-нибудь вещи или какого-нибудь человека является вместе с тем и его сущностью, что определенные условия существования, образ жизни и деятельность какого-нибудь животного или человеческого индивида есть то, что доставляет его «сущности» чувство удовлетворения. Всякое исключение определенно рассматривается здесь как несчастный случай, как ненормальность, которую нельзя изменить. Если, следовательно, миллионы пролетариев отнюдь не удовлетворены условиями своей жизни, если их «бытие» даже в самой отдаленной степени не соответствует их «сущности», то, согласно упомянутому месту, это является неизбежным несчастьем, которое следует, мол, спокойно переносить. Однако эти миллионы пролетариев или коммунистов думают совершенно иначе и в свое время докажут это, когда они практически, путем революции приведут свое «бытие» в соответствие со своей «сущностью». В подобных случаях Фейербах никогда не говорит поэтому о мире человека, но каждый раз спасается бегством в область внешней природы, и притом такой природы, которая еще не подчинена господству людей. Но с каждым новым изобре-

тением, с каждым шагом вперед промышленности от этой области отрывается новый кусок, и та почва, на которой произрастают примеры для подобных фейербаховских положений, становится таким образом все меньше и меньше. Ограничимся одним положением: «сущность» рыбы есть ее «бытие», вода. «Сущность» речной рыбы есть вода реки. Но эта вода перестает быть ее «сущностью», она становится уже неподходящей средой для ее существования, как только эта река будет подчинена промышленности, как только она будет загрязнена красящими веществами и прочими отбросами, как только ее станут бороздить пароходы, как только ее вода будет отведена в каналы, где рыбу можно лишить среды для ее существования, просто прекратив подачу воды (Маркс, Энгельс 1985: 42–43).

Как мы видим, даже Маркс и Энгельс не смогли избежать этой рыбной метафоры. Однако с этим примером привносится что-то совершенно новое, что-то, что очерчивает связь между животными, пролетариями и коммунистами. Сущность не соответствует своему бытию, ничего не соответствует самому себе — таков гегелевский урок. История создает себя из несоответствия, но это несоответствие — не какое-то недоразумение или несчастье, а необходимость (и здесь вступает Маркс с критикой идеализма Фейербаха). В связи с этим, возможно, одним из самых проблематичных моментов «Философии природы» Гегеля является предписание всем природным формам держать своего Понятия. Это предписание фактически удерживает природу вне истории таким образом, что противоречие между ними ведет к «дурной бесконечности» взаимного искажения. Молчаливый бунт марксовой рыбы обозначает необходимость революции как изменения на универсальном уровне. Причина неудобства, неуютности, неуместности того или иного живого существа в мире не столько в самом этом существе, сколько в мире, который вдруг становится для этого существа невыносимым. Кто-то может возразить: «Рыбы не могут совершить революцию». Но могут ли пролетарии? Тема революции — это тема невозможности, которая сама по себе никогда не бывает абсолютной, но признает себя как возможность лишь ретроспективно, задним числом придавая смысл, значение и необходимость определенной случайности того, «что было до». Преодоление невозможности как историческая необходимость — вот, что уже вписано в логику гегелевского становления. Оглядываясь, мы видим, что зверинец духа готов взорваться в любой момент, так как он населен множеством несчастных, тревожных и негативных созданий. Единственная проблема состоит в том, что этот исторический шанс всякий раз осознается уже как упущенный.

Перевод Максима Кулаева

Библиография

- Батай, Жорж (1994). Слезы Эроса, в кн.: *Танатография эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века*. СПб.: Мифрил.
- Батай, Жорж (2000). *Теория религии. Литература и Зло*. Минск: Современный литератор.
- Батай, Жорж (2006). *Проклятая часть: Сакральная социология*. М.: Ладомир.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1971). *Эстетика*: в 4 т. М.: Искусство, т. 3.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1975). *Философия природы*, в кн.: Гегель, Георг Вильгельм Фридрих. *Энциклопедия философских наук*: в 4 т. М.: Мысль, 1975, т. 2.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (2002). *Наука логики*. СПб.: Наука.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (2007). *Феноменология духа*. М.: Эксмо.
- Делёз, Жиль, Гваттари, Феликс (2010). *Тысяча плато*. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель.
- Кожев, Александр (2003). *Введение в чтение Гегеля. Лекции по «Феноменологии духа», читавшиеся с 1933 по 1939 годы в Высшей практической школе*. СПб.: Наука.
- Лакан, Жак (1999). *Семинары*. М.: Гнозис, Логос, кн. II: «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа.
- Лейбниц, Готфрид Вильгельм (1982). *Монадология*, в кн.: Лейбниц, Готфрид Вильгельм. *Избранные сочинения*: в 4 т. М.: Мысль, 1982, т. 1.
- Лоуренс, Дэвид Герберт (2011). «Рыба», *Стихи.ру*. URL: <http://www.stihi.ru/2011/06/04/6141>.
- Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих (1985). *Немецкая идеология*, в кн.: Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих. *Избранные сочинения*. М.: Государственное издательство политической литературы, т. 2.
- Платонов, Андрей (1989). *Чевенгур*. М.: Советская Россия.
- Adorno, Theodor W. (1998). *Beethoven: The Philosophy of Music: Fragments and Texts*, transl. Edmund Jephcott. Stanford: Stanford University Press.
- Bataille, Georges (1955). *Lascaux, or The Birth of Art*. Lausanne: Skira.
- Bataille, George (1988). *L'amitié de l'homme et de la bête*, in: Bataille, Georges. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, vol. 11.
- Benjamin, Andrew (2007). What If the Other Were an Animal? Hegel on Jews, Animals and Disease, *Critical Horizons*, vol. 8, N 1, p. 61–77.
- Deleuze, Gilles (2011). *L'Abécédaire de Gilles Deleuze ("A comme Animal")*. *Television program (1988/1995)*, english translation of transcript by Dominique Hurth (2011). URL: <http://www.after1968.org/app/webroot/uploads/ABCDelAnimal.pdf>.
- Dolar, Mladen (2011). *Hegel and Freud*: Unpublished paper presented at the conference Negativity Now, Saint Petersburg, Russia, April 2011.
- Fontenay, Elisabet, de (1998). *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris: Fayard.
- Heidegger, Martin (1995). *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, transl. William McNeill, Nicholas Walker. Bloomington: Indiana University Press.

Негативное животное

- Nancy, Jean-Luc (2002). *Hegel: The Restlessness of the Negative*, transl. Jason Smith, Steven Miller. Minneapolis; London: University of Minnesota Press.
- Noys, Benjamin (2000). *Georges Bataille: A Critical Introduction*. London: Pluto Press.
- Rand, Sebastian (2010). *Animal Subjectivity and the Nervous System in Hegel's Philosophy of Nature*. URL: <http://www.academia.edu/797764/>.
- Rohman, Carrie (2009). *Stalking the Subject: Modernism and the Animal*. New York: Columbia University Press.