

НАСИЛИЕ НЕНАСИЛИЯ И НАОБОРОТ

Духи ненасилия К транснациональной генеалогии ахимсы*

Ли́ла Ганди

В последние несколько десятилетий XX века два конкурирующих, однако сотрудничающих дискурса ненасилия попали в поле академического внимания: один – не-западный, и другой – западный. Условием возникновения первого были конкретные формы антиколониальных политик, которые популяризовал не кто иной, как Мохандас Карамчанд Ганди, – сначала в Южной Африке, а затем в Индии, – в то время как последний возник в менее определенной форме в ходе довольно любопытной серии обменов между цеховым социализмом [guild socialism] и континентальной феноменологией. Сходились ли эти две культурно разделённые традиции когда-либо в одной точке и вступали ли в продуктивный диалог? Обозначают ли они внутренне согласованную форму постколониальной этики, на которую мы можем опираться в противодействии вирусно распространяющейся пагубности этого мира? Ответ на эти вопросы требует тщательного пересмотра космополитических измерений того, что Жак Деррида описал как воображаемый коллоквиум по теме “духа”, что также попало в поле обсуждения в обозначенный нами период: “Именно над этим все они размышляют, на этом воображаемом симпозиуме, в этом невидимом университете, где, вот уже более чем двести лет, встречаются величайшие европейские умы. Вторя друг другу, они обсуждают и транслируют одни

* Перевод с англ. Ли́ки Каревой выполнен по изданию Leela Gandhi. «Spirits of non-violence. A transnational genealogy for ahimsa», *Interventions. International Journal for Postcolonial Studies*, Vol. 10(2), 2008, p. 158-172. Редакция благодарит Лилу Ганди за любезное согласие напечатать этот текст.

и те же мучения, самозабвенно изрекая: “И что же происходит с нами? И что же происходит с духом? Откуда всё это тянется к нам – всё также от духа?”¹ Надеюсь, это эссе станет свидетельством исключительно важной роли голоса М.К. Ганди в этом по большей части, но не полностью воображаемом разговоре. Оно начинается с краткого обзора исторического контекста космополитического кризиса духа, в котором старается найти общие вехи европейского и неевропейского понимания темы. Вторая, заключительная часть, включает более теоретический подход к нахождению уже философских созвучий между двумя рефренами – соответственно ненасилия и духовного кризиса. Наше намерение состоит в том, чтобы включить голос Ганди в способы устройства метафизики морали Нового времени, базирующейся на валоризации принципов ненасилия.

Esprit, 1908 - 1948: Субъект ненасилия

Во время цивилизационного перелома, в котором оказался мир между двумя мировыми войнами, интеллектуальное диагностирование кризиса Европы как кризиса духа осуществлялось снова и снова, настаивая не столько на восстановлении прежнего состояния, сколько на реконструкции сущности духа, в прежние времена придававшей западу его исключительность. Писатели, в частности, Эдвард Валлери, Эдмунд Гуссерль, Мартин Хайдеггер, согласились в том, что хотя Древняя Греция имеет ключевое значение для европейского духа и остаётся его неоспоримым истоком, любое некритическое восстановление культурного состояния прошлого и несомненно устаревшего духа будет не только не обоснованным, но и явно не тем, чего хотелось бы достичь. Морфология духа запада испытывала тогда такие непоправимые повреждения от капиталистических и империалистических мутаций самой Европы, её упражнений (часто под знамёнами духа, цивилизации, морали и т.д.) в суверенности над остальными, что трудно было отличить искомый предмет от его подделки. Дух сам по себе стал неотличим от его материалистических, позитивистских, рационалистических и дисциплинарных двойников.

Для некоторых философских экстремистов – таких, как Гуссерль – наследование Греции было, по его мнению, со всех сторон захвачено эксцессами XIX столетия, в результате чего задача по передаче духа могла с уверенностью решиться только посредством первоначального и предваряющего дальнейшие действия объединения всех сходных вариантов духа. Однако иногда – впрочем, довольно редко – талантливый практик этой сложной эпистемологической процедуры мог переживать буквально

кинематографическое превращение скептицизма в мимолётный, но эпифанический “выстрел” чистого духа, очищенного от исторического насилия. Гуссерль пишет:

Мы переживаем эту эпоху – мы – те, кто философствует новым способом, – как изменение настроения самого процесса, а именно когда взгляд философа через его отстранённость от истины становится полностью свободным: прежде всего, свободным от самой сильной и самой универсальной и в то же время самой скрытой внутренней связи – точнее, от заранее определённой данности мира. Данное освобождение открытия ... сознательной жизни субъективности влияет на понятие достоверности этого мира... и активно продолжает формировать его форму сейчас.²

Вместе с этим очищением – по выражению Гуссерля, “изобретением”, “новой универсальной задачей”, “трансформацией смысла”³ – под видом *свойств* преобразования духа в самую суть логики, которой мы руководствуемся, проникает порождающее противоречие. Рекомендованное подавление европейского прошлого ради духа – регенерирующая процедура для всех тех, кто подвержен искажающему суверенитету современного запада – должно, тем не менее, происходить, как мы узнаём, *во имя Европы*. Процесс излечения [ориг. – *remedium*], безусловно, сам выбирает своё направление. Один из множества иудейских учеников Мартина Хайдеггера Карл Лёвит замечает: “Против этой Европы капиталистических и империалистических начинаний манеры европейского духа оказались незаконными, а сам дух не имел цели”. Однако в условиях растратной экономии войны всеохватывающая этика спасения становится оправданной, поэтому Европе следует всеми силами стараться сохранить себя и свои ресурсы – тем самым, как утверждает Лёвит, уклоняясь от свойственного концу XIX века “духовного предательства Европы” через ошибочное преобразование в “Восток, который уже стал рабом прогресса”. Признавая психическое банкротство технократической Европы, полученное по закону обратной пропорциональности между материальным и духовным совершенствованием, Поль Валери предлагает красноречивое свидетельство этому уникальному послевоенному расположению к выдающейся верности «благам» Европы:

Но может ли европейский Дух [Разум] – или хотя бы самое ценное его наполнение – быть полностью растворено? Должны ли такие феномены как демократия, эксплуатация земного шара, общая скорость технологий, которые все предвещают *deminutio capitis* Ев-

ропы... должны ли они расцениваться как абсолютная воля судьбы? Или же мы все-таки располагаем некоторым объемом свободы *в противовес* этой угрожающей группе вещей?

Таким образом, обобщая затронутые вышеназванными авторами темы, межвоенная реконструкция “духа”, начинает работать как *апология*: все они схватывают кризис Европы как болезненный эффект именно из-за её неограниченного превосходства в Новое время. Уже интерполированный отменой голосов всех тех, чьей ценой Европа разными способами выплавляла себя, язык этого духа должен, тем не менее, поддерживать строгую грамматическую верность Европе. Остающийся верным себе, даже когда он сам на себя не походит, вопрос “духа” саморазрешается, по крайней мере в собственной дискурсивной последовательности, в интерсубъективной диалектике, рождённой из – как Лёвиг говорит нам, – отчётливо европейской способности к самокритике, благодаря которой “Бодлер и Флобер, Прудон и Сёрль, Вагнер и Ницше, ставят себя и свою нацию под сомнение ... с упрямой дерзостью”.⁴ Здесь, внутри диалектики самокритики, мы находим ключевые философские материалы, на которые Деррида пролил свет в серии точных высказываний о современном западе как экзистенциально затруднительном парадоксе “не-идентичности”. Заключённая между крайностями европоцентризма и анти-европоцентризма, оксидентализма и анти-оксидентализма Европа, утверждает он, становится самой собой только будучи вновь собрана как культура, фундаментально несущая ответственность за других:

Культуре подобает не быть идентичной самой себе. Не иметь идентичности, но быть неспособной идентифицировать себя, неспособной сказать “я” или “Мы”; быть способной принять форму субъекта только неидентичного себе, или, если угодно, только отличного от себя [avec soi].⁵

Восстановительный проект европейской неидентичности, как мы видим, типизируется в фигуре неидентифицирующегося субъекта – как протагониста искупительных дерридианских нарративов апоретического космополитизма грядущей демократии и, прежде всего, гостеприимства. Одновременно и принимающий в доме субъект гостеприимства, открытый для посещения совсем чужими гостями, парадигматически определёнными культурой другого, и гость-субъект гостеприимства, одновременно подвергают опасности основные принципы самого гостеприимства, делая это

вполне беспристрастно. Постоянное “отправление” к различию на самом деле прошивает собою все практики самоотчуждения, задействуя которые неидентифицирующийся субъект обеспечит лучшее будущее духу Европы, если не Европе вообще.⁶ Поль Валери, писавший несколькими десятилетиями раньше Деррида, в этом с ним соглашается. По его мысли дух – это свойство сущностей, наиболее явно разделённых в самих себе; тех, кто располагает “несравненной способностью, хотя не у всех развитой ... быть оторванным время от времени от ... [своей] индивидуальности; [когда] *самость* (*self*) может смотреть на свою личность как на какой-то странный объект”.⁷

Итак, каждый день нашего воображаемого собрания, посвящённого духу, заканчивается следующими рефренами: дух, потерянный для империалистического и капиталистического запада должен быть не столько восстановлен, сколько заменён; дух найдёт гостеприимную почву для своего трансформированного возвращения в благоприятных расщелинах саморазвития, аскетически воздвигнутых неидентифицируемым субъектом; оба эти субъекта сформируют «другую Европу», с радостью отказавшись от сомнительных удовольствий “универсальности” ради прерогативы существования в качестве своего рода образца для всего мира.⁸

В какой степени этот виртуальный коллоквиум был только европейским событием? Мог ли вообще этот европейский кризис модерности, заявивший о себе не только как межвоенное явление, но и как процесс эры деколонизации, оставаться относящимся только к Европе с её *духами*?

Данные различных групп архивов говорят об обратном. Несколькоми годами до того, как великая европейская концепция о духовном возрождении начала обсуждаться – между 1908 и 1909 годом, если быть точнее – другой более удалённый симпозиум, также касающийся духа, начинал медленно (из-за частых тюремных заключений его главного организатора) достигать значительного положения в южноафриканском городе Йоханнесбурге и вокруг него. Происходило всё приблизительно в 1908 году и в последующие два года экспериментирования с революционными модальностями пассивного сопротивления. Именно тогда термины “дух” и/или “душа” начали отчётливо проявляться в лексическом инструментарии Ганди. В этом году он перевёл на гуджаратский *Unto this Last* Джона Рёскина, выдвинув на передний план используемое в книге описание духа как неподотчётного избытка, через который рабочий подрывает плановое извлечение рабочей силы промышленником.⁹ В том же году было начато нелепое соревнование за лучший гуджаратский эквивалент выражения “пассивное

сопротивление”, организатором которого выступил журнал *Indian Opinion*. Ганди остановил свой выбор на *satyagraha* – “истина” или сила “души” как на единственном денотате его уникального, направленного внутрь политического стиля.¹⁰ Через несколько месяцев, в середине 1909-го, озадаченные европейские жители Джермистона, пригорода Йоханнесбурга, будут вовлечены в длительные разглагольствования о различии между “духовной” и “телесной” силами, которую Ганди продемонстрирует через отсылку к эклектичному каталогу революционеров духа.¹¹ В своей речи перед Союзом Этических Обществ 8 октября в Лондоне Ганди разделит эти концепты ещё больше, описывая *самьяграху* как тип политики самоорганизации, связанной с выработкой революционной чувствительности, основанной на культивировании «сдержанности, бескорыстия, терпения, мягкости». ¹² Уже через пару недель, между 13 и 22 ноября, отправляясь обратно в Южную Африку на борту *Kildonan Castle*, в пылком тексте *Hind Swaraj* он придал новую связность словесному ряду “дух”, “духовный”, “пассивное сопротивление”, “внутренний”, “внутренняя сущность”, “душа”, “*самьяграха*”, “самосила” и – подобно заклинанию – верил ему силу наделить Индию свободой.

Вскоре начав дискурсивное обращение в ближайшем Ганди круге и среди его последователей в Южной Африке, дух и его омонимы найдут и утвердят себя внутри порождающей этимологии, быстро расширяя своё влияние в качестве словесного источника обширной антиколониальной терминологии. Всегда оставаясь верными историческим обстоятельствам, в которых они были артикулированы, каждый из вариантов идиомы Ганди предаёт близкое фамильное сходство со смежным европейским дискурсом духа, с которого началось наше повествование. Позвольте пролить свет на некоторые из этих сходств. Несмотря на стремление Ганди к восстановлению духа, идущему от индуистского возрождения конца XIX века, он остаётся радикально антиностагичным и глубоко подозрительным по отношению к душку ортодоксальности, в его времена исходящего от религиозного прошлого Индии. Таким образом, несмотря на сбивающий с толку культурализм его аргументов, дух, вызванный на страницах *Hind Swaraj* дискурсивно нерелигиозен, антирецидивен и “нов” – во многом как и гуссерлевский – а также инструментален. Прежде всего ввиду потенциала к исправлению социальных несправедливостей, слишком долго замалчиваемых традицией. «Мы можем использовать новый дух, рождённый в нас», – настаивает «редактор» этого текста, – «для того, чтобы очистить себя от этих зол». ¹³

Подобным образом, хотя полемический стиль *Hind Swaraj* легко поддаётся апроприации националистическим дискурсом из-за непрости-

тельной предикации бинарности запад/восток к полярности духовный/материальный в схеме, где “дух” представляет не поставленную под вопрос область антиколониального различия,¹⁴ более пристальное его изучение вскрывает не столько национализм, сколько ситуативный альтруизм; язык, на котором неапологетически говорят *во имя Индии*. Именно этой особенности мышления Ганди следует уделять пристальное внимание, поскольку она заключает в себе ключ к критическому пониманию космополитизма духовного обновления.

Принимая на себя цивилизационную ответственность за универсальное истощение духа, Ганди устанавливает ряд важных различий между конкретными причинами западной и восточной виновности на следующем примере: в тех случаях, когда Европа совершает ошибку, угнетая других или устанавливая неоспоримый суверенитет над другими, Индия следует по пути добровольного принятия подчинения или внутренней нехватки достаточного суверенитета над собой. “Являясь рабами,” отмечает он, “мы думаем, что вся Вселенная находится в рабстве”.¹⁵ Являясь прелюдией разрушительной экзистенциальной негативности, состояние порабощения оказывается глобально более вредоносным, чем условие тирании. Поскольку, по крайней мере по одному из самых известных прочтений этой истории, раб находится в теле, в самом его основании и в его соматической материи, над которыми Господин проводит процедуры стирания, отмены, удаления. Позвольте рабам раствориться в души, духи и эфир, и тираны будут избавлены от своей тирании:

Два типа сил могут направить обратное ходатайство. “Мы причиним вам боль, если вы не можете дать нам этого” – один из типов силы... Второй тип силы может быть сформулирован так: “Если вы не уступите нашим требованиям, мы больше не будем вашими просителями”. Вы можете управлять нами ровно столько, сколько мы остаёмся управляемыми ... Сила, задействованная в этом случае, может быть описана как сила любви, сила души ... Силу нельзя уничтожить. ... У нас есть древняя пословица, буквально означающая: “Лишь одно отрицание исцеляет 36 заболеваний”. Сила оружия становится бессильна против силы ... души.

Лишь одна разрешающая “негативность” душевной силы, возвещая о конце подчинения, прямо противопоставляет себя внешнему тирану/противнику. Её реальная власть, между тем, резонирует только с произнесени-

ем ненаблюдаемого и направленного в сторону “нет“. Из такой практики в самом сердце мысли Ганди возникнет революционный субъект “самогосподства” – *сварадж* [*swaraj*], чья свобода от подчинения несправедливым и угнетающим законам империалистического типа управления начинается с программы строжайшего самоуправления. Опираясь на аскетичные технологии *enkrateia* [самообладания], столь выразительно описанные Мишелем Фуко в его поздних работах,¹⁶ гандианский революционный субъект действительно раскалывает себя на части через пронзающую его интернализацию всех невзгод, борьбы, сопротивления; трансформируя арену субъективности в поле боя, на котором индивид должен отныне самостоятельно направить себя против себя, оказавшись в нескончаемых полемических и агонических взаимоотношениях с собой. Стремясь сделать внешнее управление излишним, мысль Ганди, направленная против губительного для духа порабощения Западом, таким образом разрешается всё же в довольно драматической фигуре реорганизованной и внутренне-разделённой субъективности. Теперь мы имеем дело с парой: культурно симметричные две идентичные друг другу детали, каждая из которых создана как антидот мнимому кризису духа. Не идентичный себе европейский субъект искупает грехи угнетения/господства, отворачиваясь *от* себя, в то время как незападный гандианский субъект проходит через искупление греха подчинения/рабства, обращаясь *к* себе. Однако, хотя и разными методами, каждый достигает психически растратной дистанции от себя, и в каждом случае, некоторой симпатии и сочувствия другим, расцениваемой в обоих случаях как серьёзный мотив воскрешения духа.

Но над чем они по-настоящему работают, эти два субъекта? Что именно несёт в себе их перверсивное деление психики? Позвольте предложить следующее: истинное значение или, скажем, подлинное *oeuvre* [*творение*] самоуправляемых и неидентифицируемых субъектов заключено в их бытии культурно разделёнными носителями определённо современной формы ненасилия. Эта надежда на ненасильственную современность, которую они заимствуют, в свою очередь, от новой метафизики морали, выработана кризисом духа, готовившемся отбросить тень на целое столетие.

Несколько более глубоких вопросов теперь должны быть поставлены и должны обсуждаться в более строгом теоретическом регистре – они и займут нас в оставшееся время нашей дискуссии. Что вызвало сублимацию (а ведь именно это произошло) “духа” в метафизическую мораль? Правда ли, что саморазделённый субъект обязан своей конкретной мутацией этому

сокращению и торможению духа, созданного во имя его оживления? Что произносится на раздвоенном языке интерцивилизационной ахимсы? Действительно, кто или что говорит? Прежде, чем мы напрямую обратимся к обозначенным темам, я бы хотела направить наше внимание немного в сторону, на событие, связывающее, пусть и не самым прямым образом, исторические тропы этого раздела с теоретическими вопросами следующего.

В сентябре 1938 года теософский журнал *The Aryan Path* разместил на своих страницах дискуссию с запоздалого круглого стола с участием видных английских исследователей о глобальном влиянии *Hind Swaraj* Ганди.¹⁷ Большинство авторов этого специального номера и прежде всего Д.Г.Х. Коул, восхвалявшее манифест Ганди на все лады как “духовную классику” и текст для всех времён и народов, происходили из рядов христианского социализма начала XX века, будучи полноправными наследниками утопического и “духовного” социализма 1880-ых и 1890-ых. Будучи также отмеченным прошедшей Первой мировой войной и мрачным предчувствием новой войны, каждый из собеседников вносит в дискуссию три характерные черты: во-первых, тревожную боязнь насилия, как направленную внутрь, так и вовне Европы, как симптома кризиса духа, вызванного империалистской ментальностью. Во-вторых, желание совместить восточную идиому Ганди со схожим, но определённо западным восстановлением духа; и, в-третьих, настойчивое переименование *духа-который-должен-прийти* в “этику”. Синонимичность духовности и моральности, имеющая значение уже для нашей дискуссии, восходит, в свою очередь, к смене социалистического и философского стиля, манифестирующих себя с наибольшей ясностью в варьирующихся артикуляциях и ветвях британского этического социализма. На этой сцене, т.е. в мышлении Коула, эпикурейского монаха Джона Невилля Фиггиса и особенно христианского социалиста Р. Х. Тауни, мы можем с ясностью наблюдать сложную таксономическую реорганизацию терминов, принадлежащих к области «духа», под знак «этики».¹⁸ Будучи не всегда эпистемологически обоснована, эта дискурсивная процедура состоит в отливке старой оппозиции духовного/материального в новой форме антиномии теории и практики; следующей отсюда к набору условных оппозиций между, к примеру, обязательствами и правами, служением и потреблением, принципами и целесообразностью, альтруизмом и приобретением. В этой структуре “этика” заключается в непрерывном восхвалении терминов, относящихся к “духу”, но теперь подведённых под знак “теории”. Таким образом, уделяя привилегированное место “обязательствам, службе, принципам, альтруизму” в противоположность “правам, потреблению, це-

лесообразности, приобретению и т.д.”, мораль становится метафизической просто через повторяющуюся идеалистическую недооценку личного интереса в пользу самоотверженности. Один из наборов антиномий в этой серии, на чём настаивают все участники круглого стола по Арийскому пути, будут очень полезны новой метафизической этике: той, что требует вынесения суждения в координатах между личным страданием и насилием, нанесением вреда и агрессией, *ахимсой* и вредоносностью. Здесь, я полагаю, мы стоим перед выбором – сделав правильный, мы могли бы завершить трансмутацию духовного возрождения в метафизику морали, носителем которой выступит саморазделённый субъект ненасилия. Чтобы внести ясность в философский план такого заключения, нам необходимо перенести рассматриваемую проблематику в пространство стимулирующей, однако этически разрушительной критики духа Мартина Хайдеггера на первом этапе его критической онтологии.

Дети Хайдеггера: новая метафизика морали

Мартин Хайдеггер определённо не является единственным философом, диагностировавшим кризис Европы как кризис духа, однако он остаётся пионером в отнесении этого кризиса не к триумфу внешних и враждебных сил материализма, позитивизма и прагматизма, а скорее к внутренним противоречиям структуры самого европейского духа – девиация, затем не раз появляющаяся на пути современной метафизики. Попытка исправить эту ошибку, или недостаток требует, следуя его рассуждениям, радикального отстранения самого духа, реализованного, как мы увидим, в условной ликвидации традиционного субъекта этики. Хайдеггеровский подрыв философских основ выявляет – возможно и не намеренно – глубокую сопричастность друг другу областей “духа”, или метафизики, с одной стороны, и “этики” и “морали”, с другой. Изгнанные, эти скованные вместе формы впредь будут принадлежать друг другу, даже когда будет уже невозможно (вспоминая предыдущую тему) принять изначальную форму или облачение. Когда они возвратятся, чего мы и ждём, они будут почти неузнаваемы; их носительница фатально отмечена неизлечимыми ранами изгнания из святилища хайдеггеровской онтологической пасторали. Однако эти стигмы будут отличительной чертой постметафизического субъекта этики – так же, как субъекта ненасилия. Рассматриваемый философский проект требует систематического рассмотрения четырех взаимосвязанных проблем, высвобожденных мыслью Хайдеггера:

1. необходимость имманентной критики духа;
2. следующее за ней возникновение антиметафизической зоны онтологической терапии;
3. раскрытие бесплодной, но прилегающей территории для возвращения обесцененной и «падшей» постметафизической этики; и
4. определение ненасилия как основополагающего содержания такой этики.

Диагностика

Однажды, начинает Хайдеггер, во времена античной Греции, мир был переполнен духами, поскольку множество и разнообразие сущностей находили в нём благоприятные условия, в которых можно было проявиться и «присутствовать» во всей своей идеальности: как дух, сущность, *eidōs*.¹⁹ Будучи ещё не затронуто ограничивающими императивами университетского исследователя в Новое время, изобилие духовных сущностей постоянно поддерживалось удивительным эпистемологическим отношением к себе – *poesis*, с помощью которой Платон “позволяет тому, что наличествует, перейти в проявление” или *theoria*, при помощи которой Аристотель устанавливает “чистое созерцание”.²⁰ Но даже в этой идиллии человек, как один из сопричастующих сущностей, остро ощущает тревожное чувство вторичности – существования в качестве зрителя, свидетеля, наблюдающего одновременное сопричастие слишком большого количества претендентов на жизнь. От опыта переживания этой тревоги Декарт, как замечает Хайдеггер, приходит в своей первой философии к решительной апроприации духа для человеческого субъекта. Возникает ряд: “дух, но также душа или психика, сознание, *ego*, разум, субъект ... жизнь и человек с ними ... все связаны ... в позиции картезианского *subjectum*”.²¹ Вследствие этого присвоения духа (человеческим) субъектом, иначе говоря, объявления синонимичности между духом и субъектом, с неизбежностью происходит одновременная кража мирового духа, а позже то, что не является субъектом, становится объектом. “Определённо” – пишет Хайдеггер, – “Новое время представило нам субъективизм и индивидуализм. Но так же не подлежит сомнению и то, что никакое другое время до него не изобрело подобного объективизма”.²² Теперь в краже и истощении духа заложена ложная эпистемологическая процедура: мирное сосуществование греческих существ уступает место современному миру представительства и *Weltbild*, оборачивая того, кто был виден миром, в того, кто видит мир как картину, полностью исходящую из него самого: “сам формирующий своё сознание, гарант

всего, что приходит к нему из него самого”.²³ Картезианского субъекта, духовно суверенного вследствие духовного истощения мира, подстерегают дальнейшие опасности в эпоху технологий, когда императивы инструментализации присоединятся к власти имущим, дух-эго будет направлен на управление “вещами”, отличие от которых формирует его как *Bestand*, или “постоянно наличествующий”; пассивно ожидая будущей возможности пригодиться, лишенный даже своего статуса объекта. Таким образом, из-за случившегося обеднения не-субъектов, в безобъектном мире эго терпит свой самый сильный кризис духа, при смертельном риске потери даже тех скудных благ, что были украдены от его имени западной метафизикой.²⁴ На этой сцене развёртывается вторая проблема из нашей схемы, начинаясь с высказывания Хайдеггера об *экзистенциальной онтологии* как терапии, которая наделит субъекта-*cogito* иммунитетом от дальнейшего обнищания.

Терапия

В процессе выздоровления от кризиса нет места дублированию духа античной Греции. Скорее, нужны условия, благоприятные для его реактивации посредством *destruktion* – тип оздоровления, при котором “дух” метафизики будет под запретом. Базовая суть феноменологии – пишет Хайдеггер в заметках к лекции Фрайберга 1921-1922 годов о феноменологических интерпретациях Аристотеля 1921-1922 годов, – проведение *деструкции* внутри истории духа”.²⁵ Термины, которых стоит избегать – разъясняет он в *Бытии и времени*, принадлежат к ряду омонимов, упомянутому нами ранее: “субъект, душа, сознание, дух, личность”.²⁶ Эмбарго на “дух”, таким образом, появляется вместе с эмбарго на субъект, устанавливая запрет на все дисциплинарные гуманистические нарративы, в которых они являются протагонистом, такие как антропология и, прежде всего, этика.²⁷ (Давайте в скобках внимательно отметим эквивалентность субъекта и этики, возникающую вследствие хайдеггеровской *destruktion* и изящное превращение даже метафизики в этику).²⁸ Реконструированный, чтобы далее стать *Dasein* – беспокойный, виновный и обездоленный субъект метафизики будет излечён от кризиса объективизации и *bestand* посредством тональности «онтико-онтологического аккорда», в которой, жертвуя лишь знакомыми нам субъективностью и духом, достигнет почти дзен-гармонии между индивидуальными проектами и экзистенциальными структурами. Другими словами, после *destruktion*, у *Dasein* появится возможность переосмыслить свой новый статус в качестве имеющего отношение к “заботе”, получая доступ к *cura* радикальной онтологии.²⁹ На данном этапе две осо-

бенности онтологической *cura* заслуживают внимания: во-первых, позиция того, о ком заботятся (кого лечат, поддерживают, о чьём пекутся здоровье и так далее), зависящая от отстранения духа, преобразует *Dasein* в *recipient par excellence*: подобного беженцу, пациенту, обездоленному, гостю – того, кто всегда *испытывает* лечение, *испытывает* гостеприимство (в жёстком противоречии с основополагающими тропами дерридианского *ethos*, как мы можем заметить). Во-вторых, предъявляя *cura* как *summum bonum* экзистенц-онтологии, Хайдеггер признаёт её неудобную хрупкость и недолговечность – именно от этой особенности зависит предложенное нами “возвращение” духа-как-этики.

Этика

При всем комфорте, богатстве, выгоде, ценности и здоровье, которые *Dasein* получает в онтологической *cura*, оно всегда рискует снова оказаться в ослабленной форме субъективности. Успешно «излеченный» от своего собственного эго, он «проваливается» в субъективность/эго других. Падение в инаковость и *фактичность* (заметьте, между тем, удивительный размах антиметафизического санатория) Хайдеггер разоблачает как тип растратного саморазделения: “бегство *Dasein* от него самого”; “поворот от себя”, “руинирование” себя в угоду “Им”.³⁰ Хайдеггер продолжает, как будто не замечая элитизм и ксенофобию, сопровождающую переход от “заботы” к нестабильному миру “озабоченности”, “беспокойства”, “эмпатии”, который он саркастически описывает как простой обмен субъективности на “субъекцию”, “падение уровня”, “посредственность”, как “отчуждение” и потерю культурной аутентичности.³¹ Однако, даже в этой – точнее, именно в этой – “ограниченной”, повреждённой, недостойной и низверженной форме, в *падении* ради других, субъект возвращается, поскольку «альтер эго – не менее эго, чем само эго и одно из составляющих ... “самости”» – замечает Франсуа Рафуль.³² Таким же образом возвращается и дух, а, по словам Левинаса, и потерянная фигура этики: “призыв, который падшее и рассеянное среди вещей *Dasein* слышит, ... сводится к первичному феномену морального сознания”, – пишет он.³³ Что за метафизически поврежденный и лишённый онтологии дух/субъект/этика в таком случае вернулся/вернулась?

Ахимса

На поверхности мало что отличает диспозицию направленности к другим, порождаемую само-разделением вследствие Выпадения из онто-

логии, от тех форм классического *askesis*, которые Мишель Фуко определяет в своих последних изящных работах как проект *cura sui*, или заботы о себе. Во многом подобно этому более раннему проекту, современное падение этики – это стилистически обусловленная *minima moralia*, основанная на интимной и разнообразной работе над конкретным «я», направленной против нормативной или универсальной «максимальной» морали. Более того, во всех своих исторических мутациях, *askesis* Фуко предполагает два следствия, вытекающие из скрупулезной реституции субъективности, которые соответствуют уже сделанным нами выводам для саморазделенного субъекта критической метафизики. Во-первых, и в первую очередь, по логике этоса, скрытого в каждой этике, как пишет Фуко, «интенсификация озабоченности собой идёт рука об руку с валоризацией другого».³⁴ Во-вторых, хотя и в крайних случаях забота о себе часто проявляется как отвод или разборка субъективности, которую ценит Фуко как отвлечение, «отклонение от привычного» или в терминах Хайдеггера, «бегство» от себя.³⁵ Эти два сходных значения появляются в разной последовательности в моральной эволюции субъекта – важной теме для нашего симпозиума. Однако здесь необходимо провести различие: в то время как фукианский субъект отвлечения [*egarement*], разобран, конституирован и сохраняется внутри дискурса заботы о себе (конечно, отличающегося от хайдеггеровской *cura*), падший субъект-дух пост-метафизической, современной этики, повреждённый всеми способами, перечисленными Хайдеггером, достигает положения *вне* дискурсивных границ *remedium* и заботы. Изгнанный, как мы видели, из пространства онтологической терапии, его этика может лишь принимать форму того, что мы осмелимся назвать *anticura*, навсегда отягощённая бременем – впрочем, сама же его и утяжеляющая, – хронической обречённости совершать ошибки, от которой никогда не излечиться. Такая этика появляется как «аутоимунное» сознание, о котором Деррида заявляет следующее: «Странное поведение, при котором живое существо ведёт себя в квази-суицидальной манере, «само» работая на разрушение своей защиты, устанавливает иммунитет против своего иммунитета».³⁶ В таком случае, это текст, признающий эту предварительную способность получить повреждения, в которой определённая этика не-насилия находит свою основу. Этика, (вспоминая проблемы вокруг *The Aryan Path* с которых мы начали эту фазу дискуссии) выбирающая самостоятельное страдания вместо насилия, а точнее, освобождённая от агрессивных проявлений в связи с заранее сделанным признанием своей «нестабильности» и «способности пасть». В качестве примеров приведём следующее: аффективный «излишек», созданный в рамках левинасовской этики, опирается

на разного рода культивирование внешнего воздействия, нанесение ранений, травм, возбуждение беспокойства; а подход Джудит Батлер к строго западной традиции не-насилия, учреждает риторику враждебности терапии, строя этику на достоинствах критического состояния “уязвимости”, “поражения”, “скорби”, “смертности”, “лишений”, деформации.³⁷ В этом контексте появляется Ганди, говорящий со страниц своей автобиографии о желании стать цифрой ради не-нанесения вреда: “Я должен сократить себя до нуля. Пока человек по своей свободной воле не сделает себя последним из подобных себе созданий, для него не будет спасения. Ахимса – смирение в его пределе”.³⁸

Дух, возвращаясь в этике, не приходит в устройство парадигм нашей философии с белым флагом пацифизма, а, почти самоубийственно, привносит туда терроризирующие силы сострадания. Не без причины, однако, и без должного понимания, такие современные философы как Аллен Бадью, осуждают такую этику, особенно в ее западных и левинасовских формулировках, как этику низости, слишком влюблённую в боль и смерть.³⁹ В практике Ганди мы можем найти подходящий ответ и на такое прочтение этики в его изящном представлении *anticura* как подлинно магической практики, давая понять, что нам не следует забывать о её секретных духовных свойствах. В них мы находим агента этики не движимым некой патологией – здесь он подобен алхимику, для которого “я” [self] становится оккультной лабораторией, в которой всё, в чём нет надежды, здоровья и желаний превращается в “благо”. Так, лишения, изгнание, нищета, распад, нужда, страх и гнев превращаются в любовь и *ахимсу*. Ганди также проясняет: подлинно аутоимунное сознание радикально космологично и заразно; каждое сокращение такого сознания до нуля чудесным образом наделяет сущностью сокращённые жизни других; каждое его лишение приносит подарки обездоленным; отказ от собственного *conatus essenti* или права на существование даёт неиссякаемый залог самой жизни.

Отправление: летание vs. падание

Рано утром в шквально-ветренном небе 25 июля 1909 года французский авиаконструктор и пилот-самоучка Луи Блеруа пересекал Ла-Манш от поля Ле Барак в 37-минутном полёте и приземлил свой моноплан высоко на Белых скалах Дувра.

Запечатлённый сразу после прибытия на фоне огромного французского флага своим соотечественником, репортёром Чарлзом Фонтэном, Блеруа вскоре оказался объектом всеобщего внимания и был признан героем,

Английская и континентальная пресса назвали его воплощением неутомимого духа Европы. Такое признание было абсолютно необоснованно, как это часто бывает, с технической точки зрения. Несмотря на его улучшенный двигатель “Анзани”, мощностью в 25 л.с. и двухлопастный пропеллер “Шавьер”, Блеруа XI не был новым изобретением, а другие пилоты, Райтс среди них, преодолевали гораздо большие расстояния и оставались в воздухе в течение значительно более длительных периодов времени. Однако до сих пор никто не нарушал естественную границу через воздушное пространство, а ведь тем самым была продемонстрирована уязвимость Англии не только с моря, но и с воздуха. Достижение Луи Блеруа, таким образом, состояло в его наглядной демонстрации, под псевдонимом «дух», того, что мы могли бы справедливо назвать будущим войны и запечатлённым вариантом мутации глобального насилия. В соответствии с этой трактовкой, он продолжил разработку самолёта, затем используемого французским правительством для массивных разрушений в ходе Первой мировой войны. В этом контексте дикий энтузиазм Европы, вызванный успешным полётом Блеруа XI приобретает мрачный оттенок: декадентский призыв к технологическому прогрессу ценой самой жизни, свидетельство фатального цивилизационного тупика, неспособности совместить прогресс и этическое развитие. Конечно, таким был честный вердикт другого иностранца и наблюдателя – Мохандаса Карамчанда Ганди, недавно прибывшего в Англию из Южной Африки на встречу, которая затем докажет свою безуспешность, с целью продвижения интересов своих многострадальных соотечественников, которые также, вероятно, будут лишены права получить политическое представительство предлагаемым законопроектом для Южно-Африканского союза. Сбитый с толку огромным вниманием, уделённым полёту Блеруа XI, Ганди становится жертвой радикального разочарования в современном мире. В поспешно написанных заметках для *Indian Opinion* на тему “Эта ополоумевшая цивилизация” (своего рода репетиции будущей *Hind Swaraj*), он уделяет особое внимание обсуждению современного желания “летать”, противопоставляя его духу, правильно понятому как закон *ахимсы*. “Если сейчас над вами летят самолёты” – сокрушается он, – “считайте, что люди в них уже мертвы”.⁴⁰

Между 1603 и 1606 годами в Дувере случился ещё один инцидент, на этот раз в голове Уильяма Шекспира – это определённо понравилось бы Ганди больше. В 6 сцене 4 акта «Короля Лира», как мы помним, дворянин Эдгар, отчуждённый от себя и ставший обездоленным безумцем по имени “Бедный Том”, сфабриковал «падение» для своего ослеплённого отца, солипсиста Глостера. В посттеологическом ландшафте этой пьесы, где боги и

духи – если бы они там существовали – готовы убить нас ради забавы, нет места космографии или вертикальной оси, необходимой для построения метафизики. Мы можем лишь падать горизонтально, не с небес на землю, а скорее *от* своей собственной суверенной оболочки и аффективной слепоты *навстречу* тем другим, кто так и не получил признания, как Глостер от Эдгара. Но, осознавая своё падение как нереальное, только как тень себя прежнего, как дух, Глостер может снова подняться; отныне изгнанный из живых, но избранный, чтобы “сносить горе, пока не разразится криком/ Довольно, довольно” ради них.⁴¹ Разве этот разорванный, но в остаточном виде, метафизический субъект, является достаточным утешением утраты духа древности? Поэтому, они могут по праву вопрошать, на своём воображаемом коллоквиуме, где вот уже 40 лет величайшие умы Европы и запада встречаются: “И что же происходит с нами? И что же происходит с духом? Откуда всё это тянется к нам – всё также от духа?”

¹ В англ. переводе: Derrida, Jacques (1987) *Of Spirit: Heidegger and the Question*, trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby, Chicago and London: University of Chicago Press, p. 124.

² В англ. переводе Husserl, Edmund (1970) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. David Carr, Evanston, IL: Northwestern University Press, p. 151.

³ Ibid., p. 14

Lowith, Karl (1995) *Martin Heidegger and European Nihilism*, trans. Gary Steiner, New York: Columbia University Press, p. 175. Точная формулировка Лёвита об изменении европейского отношения к кризису Европы между поздним XIX веком и периодом, сразу последовавшим за Первой мировой войной, приводим здесь: “Европейская война 1914 – 1918 годов не покончила с самокритикой *fin de sie`cle* [конца века], но покончила с определённым её пониманием, согласно которому *fin de sie`cle* не был простым периодом конца века, а был концом целой эпохи. В разгаре чрезвычайной нужды и аннигиляции, она вдохновляла лучших на веру в то, что именно из такой всеобщей нужды может также возникнуть всеобщее благо: новый порядок для Европы, при котором её пришедший в упадок концепт может быть вновь оживлён, если прежде всего коснётся изолированных индивидов, в качестве мирного сообщества формирующих сознание Европы” (Ibid., 175-6).

В англ. переводе Valery, Paul (1962) *History and Politics*, trans. Denise Folliot and Jackson Matthew, vol. 10, New York: Pantheon Books, p. 36.

- ⁴ Lowith, 1995: 232.
- ⁵ В англ. переводе Derrida, Jacques (1992) *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, trans. Pauscale-Anne, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, p. 9.
- ⁶ Ibid., p. 38
- ⁷ Valery, Paul 1962: 98.
- ⁸ Шелер был одним из глубоко сочувствующих проекту Европы как духовному примеру для подражания; который сильно тормозился, как ему казалось, непрерывной связью Англии с имперским проектом: “Дело не в том, что мы хотим исключить Англию из европейского союза – напротив, это она политически исключает себя своими же политическими методами; и именно мы должны заставить её исцелить всю Европу и принять точку зрения “хорошего европейца” вместо империалистического позиционирования себя над-европейской силой”. В англ. пер. Scheler, Max (1954) *The Genius of War and the German War, in Max Scheler, Collected Edition*, vol. 4, Frankfurt: Berne, p. 313.
- ⁹ Ruskin, John (1978) *Unto this Last*, ed. P. M. Yorker, London and Glasgow: Collins, pp 30-1. “Но он, являясь ... двигателем, чья мотивационная сила есть душа, сила этого конкретного агента как неизвестное качество, входит во все формулы политической экономии”. В первый раз Ганди прочёл *Unto this Last* Рёскина 1 октября 1904 года во время путешествия из Дурбана в Йоханнесбург на поезде. Подход Рёскина к симбиозу индивидуального и коллективного благосостояния радикально изменил взгляды Ганди на ценность труда, предоставив ему глубокое понимание принципа *nishkama karma* или самоотверженного действия. Его перевод названия книги на гуджарати как *Sarvodaya* или “*Всеобщее благосостояние*” был запрещён имперским правительством Индии в 1920 году. Подробная оценка Ганди труда Рёскина приведена в его автобиографии.
- ¹⁰ See Iyer, Raghavan (ed.) (1987) ‘*Gujarati equivalents for passive resistance, etc.*’, *Indian Opinion*, 7 March 1908, in *The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi*, vol. 3, Oxford: Clarendon Press, pp. 34-5.
- ¹¹ See Gandhi, Mohandas Karamchand (1958) *Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 9, Delhi: Ministry of Information and Broadcasting, p. 243.
- ¹² Ibid., p. 471.
- ¹³ В англ. пер. Gandhi, Mohandas Karamchand (1999) *Hind Swaraj and Other Writings*, ed. Anthony J. Parel, Cambridge: Cambridge University Press, p. 71. В 1920 году, работая над переводом для *Navjivan* статьи из *Bombay Chronicle*, утверждающей, во многом в манере апологетов индуизма того времени, что древняя Индийская цивилизация разными способами изобрела десятичную

систему, геометрию, алгебру, больницы, антибиотики и непревзойдённую форму эпоса, Ганди добавляет к этому следующий критический комментарий: “Не знаю, насколько правдивы эти утверждения, но знаю точно, что если бы Жустис Ренад был жив сегодня и услышал все эти речи о былом величии Индии, он определённо спросил бы: “И что?”... Где сейчас человек, способный написать Рамаюну? ... Где возможности этих дней?... Мы ничего не добавили к лекарствам, открытым тысячи лет назад, и даже не располагаем знаниями, способными адекватно описать те, что были упомянуты в древних книгах” (Gandhi, *Indian Opinion*, June 1920, cited in R. Gandhi 1995: 162-3).

- ¹⁴ Самым ясным описанием этой логики остаётся: Chatterjee, Partha (1993) *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- ¹⁵ Gandhi (1999), p. 72-3.
Ibid., 85
- ¹⁶ See. Foucault, Michel (1985) *The Uses of Pleasure, The History of Sexuality, vol. 2*, trans. Robert Hurley, New York: Pantheon, pp. 65-97.
- ¹⁷ The Aryan Path (1938) Special issue 9(9): 421 56.
- ¹⁸ See. esp. Cole, G. D. H. (1980) [1920] *Guild Socialism Restated*, New Brunswick, NJ: Transaction Books.; Field, G. C. (1920) *Guild Socialism*, London: Wells, Gardner, Darton; Tawney, R. H. (1920) *The Sickness of an Acquisitive Society*, London: Fabian Society, Tawney, R. H. (1972) R. H. *Tawney's Commonplace Book*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ¹⁹ See Heidegger, Martin (1977) *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. William Lovitt, New York: Harper and Row. “Ведь эйдос (др.греч eidos) в повседневном языке означал вид, предлагаемый нашему чувственному зрению видимой вещи. Платон вверяет этому слову совершенно необычную задачу быть названием того, что чувственным взором как раз никогда и нигде не воспринимается. Но и этой необычности еще мало. Ибо идея (др.греч idea) именуется не только нечувственный вид чувственно видимых вещей. Видом, «идеей» именуется и оказывается также то, что образует существо слышимого, вкушаемого, осязаемого, вообще всего тем или иным образом воспринимаемого” – Русский перевод здесь и далее цит. по: Хайдеггер М. *Время и бытие: Статьи и выступления*: Пер. с нем. В.В. Бибихина – М.: Республика, 1993.
- ²⁰ Ibid., pp. 26, 143. Критика Хайдеггером «исследования» как прискорбной инструментализации мысли всегда строга и опережает своё время. К примеру, в эссе “Время картины мира”: “Решительное развитие новоевропейского производственного характера науки создает соответственно и новую породу людей.

Ученый-эрудит исчезает. Его сменяет исследователь, состоящий в штате исследовательского предприятия. Это, а не культивирование учености придает его работе острую злободневность. Исследователю уже не нужна дома библиотека. Кроме того, он везде проездом. Он проводит обсуждения на конференциях и получает информацию на конгрессах. Он связан заказами издателей. Они теперь заодно определяют, какие должны быть написаны книги. Исследователь сам собой неотвратимо вторгается в сферу, принадлежащую характерной фигуре техника в прямом смысле этого слова... Параллельно некоторое время и в некоторых местах еще может держаться, все более скудея и выхолащиваясь, романтика гелертерства и старого университета”.

²¹ Derrida 1987: 18.

²² Heidegger 1977: 128.

²³ Ibid: xxvi.

²⁴ “Коль скоро непотаенное захватывает человека даже и не как объект, предстоящий человеку, а уже исключительно как состоящее-в-наличии, человек среди распрямившегося материала становится просто поставителем этой наличности — он ходит по крайней кромке пропасти, а именно того падения, когда он сам себя будет воспринимать уже просто как нечто состоящее в наличности”. (Heidegger 1977: xxvi) - “Вопрос о технике” (1993)/Пер. Бибихина.

²⁵ Heidegger, Martin (2001) *Phenomenological Interpretations of Aristotle: Initiation into Phenomenological Research*, trans. Richard Rojcewicz, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, p. 98.

²⁶ Heidegger, Martin (1987) *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford: Blackwell, p.72.

²⁷ (see esp. Heidegger 1987: 16, 335 41) Многие критики называли онтологию Хайдеггера аморальной только из-за изъятия из неё субъекта. Однако некоторые опровергают эту точку зрения на основе того, что *экзистент*-онтология не столько лишена этики, сколько является архи-этичной в том смысле, что она предшествует возникновению субъекта или же для неё субъект вторичен. See Raffoul (1998); Hodge (1995); Ricouer (1968).

²⁸ Фраза заимствована у Ходж: “В определённый момент обследования “Бытия и Времени”, в скрытом или даже никогда не написанном разделе, метафизика превращается в этику”. Hodge, Joanna (1995) *Heidegger and Ethics*, London and New York: Routledge, p.26.

²⁹ “Бытие *Dasein* раскрывается в качестве заботы [cura]... *Dasein* не выражает что-либо себе о себе, пока уже не реинтерпретирует себя в качестве заботы [cura] (Heidegger 1987: 227).

- ³⁰ Heidegger 1987:229. Подробнее о руинировании см. Heidegger, Martin (2001) *Phenomenological Interpretations of Aristotle: Initiation into Phenomenological Research*, trans. Richard Rojcewicz, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, p. 97, 115.
- ³¹ Heidegger 1987: 164, 165. Этот отрывок демонстрирует жуткую ксенофобию, ещё более усугубляющуюся в контексте сильных политических симпатий Хайдеггера национал-социализму: “В частном аспекте толкования присутствия [Dasein] теперь может возникнуть мнение, что понимание самых чужих культур и их «синтез» со своей ведут к полной и впервые истинной просвещенности присутствия [Dasein] насчет себя самого.... В этом успокаивающем, всё «понимающем» сравнении себя со всем присутствие [Dasein] скатывается к отчуждению [Entfremdung], в каком от него таится самое свое умение быть. Падающее бытие-в-мире как соблазнительно-успокаивающее вместе с тем отчуждающе”. Перевод цитаты приводится по изд. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; Пер. с нем. В.В. Бибихина. — Харьков: «Фолио», 2003.
- ³² Raffoul, Francois (1998) *Heidegger and the Subject*, trans. David Pettigrew and Gregory Recco, New York: Humanity Books, p. 218.
- ³³ Levinas, Emmanuel (1996) ‘*Martin Heidegger and ontology*’, *Diacritics* 26(1): 26. О связанности “падения” и “этики” см. Butler, Judith (2004) *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence*, London and New York: Verso, p. 21. Этот прекрасный манифест очень убедителен в части об экзистенциальном и физическом “падении” как ключевом этическом ресурсе по крайней мере для западно-европейской, и в особенности иудейской традиции не-насилия: “Я думаю, что кто-то начинает свой день с цели, проекта, плана, и затем, когда всё срывается, человек оказывается павшим... Есть что-то большее, чем задуманный план, чей-то проект, чьи-то конкретные знания и сделанный выбор... Что описывает нас в такие моменты, когда мы не владеем собой? Чем мы связаны? И что нас захватывает?”
- ³⁴ Foucault, Michel (1986) *The Care of the Self; The History of Sexuality, vol. 3*, trans. Robert Hurley, New York: Random House, p. 149.
- ³⁵ Foucault, Michel (1985) *The Uses of Pleasure, The History of Sexuality, vol. 2*, trans. Robert Hurley, New York: Pantheon, p.8. See also Foucault, Michel (2006) *Ethics: Essential Works, 1954 1984, vol. 1*, New York: New Press - xxxviii.
- ³⁶ Derrida, Jacques (2003) ‘*Real and symbolic suicides: a dialogue with Jacques Derrida*’, in Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago: University of Chicago Press, p.94.
- ³⁷ Butler, 2004.

- ³⁸ Gandhi, Mohandas Karamchand (1982) [1927, 1929] *An Autobiography, or, The Story of My Experiments with Truth*, trans. Mahadev Desai, Harmondsworth: Penguin, p. 454.
- ³⁹ Badiou, Alain (2002) *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, trans. Peter Hallward, London and New York: Verso, pp.18-29.
- ⁴⁰ Gandhi, Mohandas Karamchand (1958) *Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 9, Delhi: Ministry of Information and Broadcasting, p. 389.
- ⁴¹ Shakespeare, W. 'King Lear' 4.6.75-6.