

Танатоз Просвещения

Рэй БРАССЬЕ

Профессор философии, факультет искусств и науки,
Американский университет Бейрута (AUB). Адрес: P.O. Box 11-0236,
Riad El-Solh, 1107 2020 Beirut, Lebanon. E-mail: rb60@aub.edu.lb.

Ключевые слова: расколдовывание; танатропическая мимикрия; негативность; не-тождественное; власть понятия; идентитаризм; натурализм.

В статье анализируются методологические ошибки, допущенные Теодором Адорно и Максом Хоркхаймером в построении исследовательского проекта «Диалектика Просвещения», а именно некорректное употребление понятий «мимикрия» и «мимесис». В представлении автора, лидеры Франкфуртской школы допускают ошибку, угрожающую проекту: она кроется в соположении мимесиса и влечения к смерти, по итогам которого авторы вменяют мимесису вину за тягу к разрушению, которая обнаруживается в цивилизации, возводимой инструментальным разумом. Проследив аргументацию «Диалектики Просвещения», автор указывает на неудачную попытку сплавления фрейдистского и гегельянского методов, выявляя неустойчивость противопоставления научного разума и «живой» природы, а также прихотливое цитирование работ Роже Кайуа, отказывавшего мимесису в целерациональности.

Поступательно разворачивая тезис Адорно и Хоркхаймера, Брассье указывает на последствия допущенной ошибки, принуждающие исследо-

вателей оставаться в буколической темнице «припоминания» истинной природы, которую им нельзя покинуть, поскольку они сами себе запретили обращение к редукционистским психологическим моделям и к феноменологическому проекту как таковому. Автор обрисовывает границы этой ловушки и отмечает чрезмерную привязанность «Диалектики Просвещения» к человеческому, а также очерчивает перспективы цивилизации просвещения: мимесис смерти — в обоих смыслах (смерть подражает и смерти подражают) — находит свое высшее воплощение в технологической автоматизации интеллекта, которая для Адорно и Хоркхаймера означает окончательное осуществление саморазрушающего разума, а для Брассье — переписывание истории разума в пространство. Такое топологическое переписывание истории, осуществляемое Просвещением, повторно учреждает не столько мифическую темпоральность, сколько динамику хоррора: станет ясно, что человеческий разум предстает как греза мимикрирующего насекомого.

I

МИФ — уже Просвещение, и даже просвещенческое разрушение предрассудка всего лишь заново утверждает миф¹: таков спекулятивный тезис, предлагаемый в «Диалектике Просвещения» Теодора Адорно и Макса Хоркхаймера. Для нас здесь проблема будет состоять в том, что эта диалектика мифа и Просвещения структурируется переплетением мимикрии, мимесиса и жертвоприношения, которое не только становится фоном для «экскурса» в приключения Одиссея и знаменитой главы об антисемитизме, но и предположительно обеспечивает концептуальное основание всего исследования.

Каждое из этих понятий, безусловно, устроено сложно (и служит различным задачам в разных частях произведения Адорно), однако их применение в «Диалектике Просвещения», кажется, вооружает нас «ключом» к спекулятивному тезису Адорно и Хоркхаймера. Если понятие мимесиса в работе Адорно действует, как полагает Андреас Гюиссен, в пяти «отличных, но все же пересекающихся» регистрах², то три из них полностью задействованы

Перевод с английского Дмитрия Безуголова по изданию: © Brassier R. The Thanatosis of Enlightenment // The Origins and Ends of the Mind: Philosophical Essays on Psychoanalysis / C. Kerslake and R. Brassier (eds). Leuven: Leuven University Press, 2007. Публикуется с любезного разрешения автора.

1. «Уже миф есть Просвещение, и Просвещение превращается, обратным ходом, в мифологию» (Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения. М.; СПб.: Медиум; Ювента, 1997). По этому изданию приводятся русскоязычные цитаты из «Диалектики Просвещения». При этом мы изменяем некоторые фрагменты существующего русскоязычного перевода, чтобы точнее обозначить, как работает Брассье. Изменения даны в квадратных скобках. Мы также сохраняем указания на страницы английского перевода, с которым работал Брассье: Adorno T., Horkheimer M. *Dialectic of Enlightenment* / E. Jephcott (trans.). Stanford: Stanford University Press, 2002. — Прим. пер.
2. Андреас Гюиссен различает эти пять регистров следующим образом: «Первый — это глубоко негативная форма мимесиса (*Mimesis ans Verhärte*), связанная с критикой товарной формы и ее силами фетишизации и соблазнения; второй — отношение к антропологическому основанию человеческой природы, которая, как говорит Адорно в *Minima*

в «Диалектике Просвещения»: антропологический, биолого-соматический и психоаналитический регистры. Аргумент данной работы сопрягает эти три регистра, в то же время различая мимирию, которая явно имеет негативные коннотации, и мимесис, спекулятивно позитивный характер которого можно определить как «сходство без подведения под (*subsumption*) понятие». В то же время понятие жертвоприношения (*sacrifice*) занимает ключевое место в обосновании спекулятивного тезиса книги как парадигма не-концептуального обмена. Переплетение подобия без тождества и обмена без подведения под понятие задает ритм диалектической пульсации мифа и Просвещения. Потому тезис книги можно перефразировать так: логика жертвоприношения, определяющая миф, повторяется в навязчивой попытке Разума преодолеть миф, принося его в жертву. Просвещение повторяет мифическое жертвоприношение в надежде на то, что сможет пожертвовать самим жертвоприношением. Но в итоге оно, само того не ведая, копирует (*mimes*) фатальную навязчивость, которую само и стремилось преодолеть. Лишь в ходе «проработки» жертвенной травмы, движущей рациональностью, — проработки, которую Адорно и Хоркхаймер определяют в терминах рефлексивного вспоминания (*commemoration*) разумом своей естественной истории, — разум сможет отвергнуть патологическое стремление принесения в жертву и тем самым примириться с ролью, которую сыграла в нем природа.

Истинная демифологизация — диалектическое разрешение оппозиции между мифом и Просвещением — должна совпасть с отказом от жертвенного стремления к демифологизации; как говорят сами Адорно и Хоркхаймер,

... всякая демифологизация имеет форму непрерывного убеждения на опыте в тщетности и ненужности жертв³.

Разум воссоединяется с природой, сублимируя свое стремление принести в жертву миф. В этом смысле «Диалектика Просвеще-

Moralia, „неразрывно была связана с имитацией“; третий — биологически-соматический, связанный с выживанием, с этим представлением Адорно столкнулся в работах Роже Кайу... четвертый — фрейдистский смысл идентификации и проекции, обязанный своим появлением «Тотему и табу»; и наконец, пятый — эстетический смысл, созвучный теории языка Вальтера Беньямина, соотносящейся с ролью слова и изображений в развитии означающих систем» (*Huyssen A. Of Mice and Mimesis: Reading Spiegelman with Adorno // New German Critique. 2000. № 81. P. 66–67*).

3. Адорно Т., Хоркхаймер М. Указ. соч. С. 73; Adorno T., Horkheimer M. Op. cit. P. 42.

ния» — попытка сплавить методы Гегеля и Фрейда в «диалектический психоанализ» западной рациональности.

Но весь проект держится на том, как именно осуществляется диалектическое сплетение мимесиса, мимикрии и жертвы. Если говорить точнее, спекулятивная целостность книги зависит от того, удастся ли сохранить жесткое разграничение мимикрии и мимесиса, жертвенной репрессии и просвещенной сублимации. Сводя органическую мимикрию к одной лишь адаптации, мы помещаем ее под эгиду тождества, что позволяет уверенно противопоставить ей антропологический мимесис как носитель не-тождественности, соответствия, которое не подчиняется понятию (*correspondence without a concept*). Впрочем, пока это аккуратное различие ничем не подкреплено. Адорно и Хоркхаймер прямо отождествляют мимикрию с влечением к смерти, обозначая это сближение в отрывке «Из теории преступления»:

[Преступник] олицетворял собой глубоко укоренившуюся во всем живом тенденцию, преодоление которой является приметой любого развития: тенденцию раствориться в окружающем вместо того, чтобы активно самоутвердиться в нем, склонность давать себе волю, опускаться до уровня природы. Фрейд назвал ее влечением к смерти, [Кайуа] — миметизмом⁴.

Но как соотносить это явное отождествление биологической мимикрии и влечения к смерти со следующей загадочной формулировкой из «Экскурса 1», отождествляющей влечение-к-смерти с мимесисом, а не с мимикрией?

Только сознательно управляемое приспособление к природе делает последнюю подвластной тому, кто физически слабее. [Разум, вытесняющий] мимесис, является не просто его противоположностью. Он сам есть мимесис: мимесис [смерти]⁵.

4. Там же. С. 278; Ibid. P. 189. Адорно рецензировал текст Кайуа (Caillois R. *La Mante Religieuse* // *Minotaure*. 1934. № 5. P. 23–26); рецензия опубликована в: *Die Zeitschrift für Sozialforschung*. 1938. Bd. 7. S. 410–411. Также релевантным источником будет эссе: Caillois R. *Mimétisme et psychasténie légendaire* // *Minotaure*. 1935. № 7. P. 4–10. Оба текста включены в сборник эссе: *Idem. Le Mythe et l'Homme*. P.: Gallimard, 1938. Английские переводы доступны в сборнике: *On the Edge of Surrealism: A Roger Caillois Reader* / C. Frank, C. Naish (eds). Durham: Duke University Press, 2003 (русскоязычные цитаты приводятся по: Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003. — Прим. пер.).
5. Адорно Т., Хоркхаймер М. Указ. соч. С. 78; Adorno T., Horkheimer M. Op. cit. P. 44.

Это можно переформулировать следующим образом: инструментальный разум обречен вновь и вновь покоряться природе, принося в жертву миметический импульс (слепое следование природе, навязчивая потребность повторять) в надежде обеспечить выживание человека. Чтобы отогнать смерть, он вынужден походить на нее. В этом, кажется, суть диалектической критики инструментальной рациональности, которой вменяется в вину неумолимое влечение западной цивилизации к саморазрушению. Однако здесь же заключен и зародыш возможного недиалектического перевертывания этого критического хода: пусть мимесис и смог отграничиться от мимикрии, мимикрия не отграничивает себя от мимесиса. Родительный падеж в «мимесисе смерти» разума равно может быть и субъективным, и объективным. Как мы увидим далее, фатальная обратимость мимикрии и мимесиса, отторгаемая диалектической рефлексией, латентно содержится в загадке неадаптивного *танатоза* мимикрии, того, что Кайуа называет «ассимиляцией в пространстве», которая трансформирует саму рефлексию в бесполезный инструмент и знаменует технологическое разрушение критики. *Танатоз* знаменует собой фатальное равенство, согласно которому логика мимесиса обращается в мимикрию, а критическая негативность — в аннигилирующую позитивность разума, которую рефлексивная диалектика мифа и Просвещения пыталась сдержать.

II

Согласно Адорно и Хоркхаймеру, просвещенческим разумом движет безжалостное стремление к подведению всего под понятия; оно подчиняет особенное, гетерогенность и множественность универсальности, гомогенности и единству. Таким образом, все приравнивается ко всему другому, но таким способом, что ничто более не тождественно самому себе. Отождествление, осуществляемое понятием, предполагает такую форму дифференциальной соизмеримости, которая, по собственным словам авторов, «ампутирует несоизмеримое»⁶. «Инструментальная рациональность» (которая позднее будет определена как «мышление тождества») — антропологическая патология, выражающая материально неопределенную, но вездесущую «власть», единственная определенность которой состоит в саморазличении на подчиняющего и подчиненного, а вовсе не является результатом хоть скольконбудь исторически определенной конфигурации условий и от-

6. Подробнее см.: Там же. С. 27; Ibid. P. 9.

ношений производства. В спекулятивной антропологии, предложенной Адорно и Хоркхаймером, инструментальный разум — это расширение практики использования орудий и, соответственно, функция адаптационных ограничений. Появление этого разума неотделимо от первоначального столкновения между подчиняющей и подчиненной силами, пережитого первобытным человечеством, бессильным перед лицом всемогущей природы. Жертвоприношение — попытка создать соизмеримость между этими несоизмеримыми, между всевластием природы и бессилием первобытного человечества. Тем не менее с самого начала жертвенная магия подразумевала логику мимесиса:

На магической ступени сон и образ считались не всего только знаками вещи, но — связанными с последней посредством подобия или имени. Связь тут является связью не интенции, но родства. Так же, как и наука, колдовство преследует свои цели, но оно достигает их посредством мимесиса, а не в ходе прогрессирующего дистанцирования от объекта⁷.

Мимесис устанавливает эквивалентность между несходными, обуславливая грядущее принесение жертвы. Так появляется не-концептуальная соизмеримость конкретного и общего, позволяющая одному замещать другое:

Магии присуще специфическое заместительство. То, что происходит с копьем врага, его волосом, его именем, причиняется одновременно и самому человеку, вместо бога умерщвляется жертвенное животное. Субституция при жертвоприношении знаменует собой шаг в направлении дискурсивной логики. Даже если самка оленя, приносимая в жертву взамен дочери, либо ягненок, жертвуемый взамен первенца, несомненно обладали в придачу еще и собственными качествами, они все же являлись уже представителями вида. Они несли в себе случайность экземпляра. Но святостью *hic et nunc*, исключительностью избранника, осеняющей заместителя, последний радикально выделяется, делается незаменимым при обмене⁸.

Магическая сила жертвоприношения заключена в установлении соответствия между вещами, для которых не существует никакого *ratio*, еще нет пропорции концептуальных эквивалентностей. Это иррациональность в буквальном смысле этого слова. И, что

7. Там же. С. 24; Ibid. P. 7.

8. Там же; Ibidem.

еще важнее, миметическое жертвоприношение обозначает фундаментальное различие, рациональность которого, как полагают Адорно и Хоркхаймер, Просвещение постоянно обходит молчанием: различие одушевленного и неодушевленного.

Мана, движущий дух, никоим образом не является проекцией, но эхом реального всемогущества природы в слабых душах дикарей. Разделение на одушевленное и неодушевленное, заселение определенных мест демонами и божествами берет свое начало в этом преанимизме. Само разделение субъекта и объекта уже заложено в нем⁹.

Более того, если мы вслед за Адорно и Хоркхаймером допустим, что очертания объясняющей классификации (которые затем будут задействованы наукой) уже явлены в мифе, то упомянутое различие одушевленного и неодушевленного — фундаментальное когнитивное достижение, которое наука грозит обречь на вечное молчание. Наука стремится обратить всю природу в неразличенную материю, которую возможно познать лишь путем добавления к ней концептуальной информации. Научная концептуализация умерщвляет тело:

Самоунижением человека до состояния *corpus*'а природа мстит за то, что она была унижена человеком до состояния объекта господства, до состояния сырья¹⁰.

Адорно и Хоркхаймер настаивают: «Расколдовывание мира есть искоренение анимизма»¹¹; нам приходится вернуться к основаниям Просвещения,

...отождествляющего одушевленное с неодушевленным точно так же, как мифом отождествлялось неодушевленное с одушевленным¹².

Поскольку анимистская практика жертвы учреждала принцип взаимообмена неодушевленной силы и одушевленного бессилия, постольку анимизм и мог удерживать в себе непонятную рациональность. Рациональность жертвоприношения состоит во власти соизмерять несоизмеримости: силу и бессилие, жизнь

9. Там же. С. 29; Ibid. P. 11.

10. Там же. С. 283; Ibid. P. 194.

11. Там же. С. 18; Ibid. P. 2.

12. Там же. С. 30; Ibid. P. 11.

и смерть. Спекулятивное сплавление Гегеля и Фрейда, проделанное Адорно и Хоркхаймером, похоже, предполагает три последовательно возникающих пласта миметического жертвоприношения и три различных регистра обмена между жизнью и смертью.

Первый пласт, как сообщает Фрейд в работе «По ту сторону принципа удовольствия», обозревая положения теоретической биологии, — появление организма за счет жертвы, которая обеспечивает относительную независимость его внутренней среды от неорганического внешнего. Часть организма вынуждена умереть, чтобы весь оставшийся смог выжить в схватке с неорганическим; организм приносит свой внешний слой в жертву неорганическому — обращая его в «защиту от раздражения»¹³. Второй пласт — появление мифического обмена; стадия, на которой люди научаются приносить в жертву живое, чтобы умиротворить животворящие силы. Это жертвоприношение и устанавливает отношения взаимообмена между подчиняющим и подчиненным, жертвой и богами и таким образом, как полагают Адорно и Хоркхаймер, утверждает рост человеческой автономии:

И если обмен является секуляризацией жертвы, то последняя сама оказывается уже чем-то вроде магической схемы рационального обмена, неким мероприятием человека, имеющим своей целью порабощение богов, которые ниспровергаются именно системой выказываемых им почестей¹⁴.

Третий пласт — появление самости (*self*) и окончательное разграничение культуры и природы. Постоянство «эго», защищенное от потока мимолетных впечатлений, обеспечивается за счет телеологического подчинения сиюминутных наслаждений будущим целям. Таким образом,

...Я... обязано принесению в жертву будущему мгновения настоящего. [Но] его субстанциальность является видимостью в той же степени, что и бессмертие убиенного¹⁵.

Если раньше жертва была инструментом укрощения внешней природы, теперь она была интроецирована для подавления силы внутренней природы. Тем не менее данное жертвенное подчи-

13. Подробнее см.: Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. Харьков: Фолио, 2009. С. 51.

14. Адорно Т., Хоркхаймер М. Указ. соч. С. 68; Adorno T., Horkheimer M. Op. cit. P. 40.

15. Там же. С. 70; Ibid. P. 41.

нение средств целям на деле оборачивается подчинением целей средствам: человеческий организм, стремящийся подавить желания и влечения, удовлетворение которых его и определяет, вынужден отказаться от целей, ради которых предположительно он живет. Адорно и Хоркхаймер полагают, что здесь и появляется опасная подмена целей средствами, обратимость функции и назначения, которая и предопределяет власть инструментальной рациональности и, наконец, достигает своего патологического апогея, обратившись в «явное безумие», «антиразум» технологического капитализма.

Однако же корни этого безумия присутствовали уже при зарождении субъективности:

Господство человека над самим собой, учреждающее его самость, виртуально есть во всех случаях уничтожение того субъекта, во имя которого оно осуществляется, потому что обузданная, подавленная и разрушенная самосохранением субстанция является не чем иным, как той жизненностью, быть функциями которой единственно и предназначены все действия самосохранения — собственно как раз тем, что должно быть сохранено. <...> История цивилизации есть история интроверсии, становления интровертивной жертвы. Другими словами: история самоотречения¹⁶.

Таким образом, Просвещение — это принесение в жертву самого жертвоприношения, его интернализация. Разделение природы и культуры, дисциплины и спонтанности закрепляется интернализацией этого различия. Однако чтобы удержать ее, то есть расколдовывать одушевленную природу, подражая (*miming*) неподатливости неодушевленной силы, субъекту приходится имитировать неумолимость неодушевленной природы:

Субъективный дух, ликвидирующий одушевленность природы, овладевает омертвленной природой только тем, что имитирует ее косность и ликвидирует самого себя в качестве анимистичного¹⁷.

Как полагают Адорно и Хоркхаймер, в этом и кроется разгадка фатального соучастия колдовства и расколдовывания, мифа и Просвещения. Свойственное Просвещению патологическое воспроизводство логики мифической мысли нигде так ярко не проявляется, как в его исключительной вере в имманентность акту-

16. Там же. С. 75; Ibid. P. 43.

17. Там же. С. 78; Ibid. P. 44.

ального и болезненном фокусе на неотвратимой необходимости настоящего:

Выразительностью мифологического образа, равно как и ясно-стью научной формулы, удостоверяется извечность фактически наличного, а просто существующее выражается в качестве смысла, блокируемого им. <...> Процедура подведения фактического под общее, будь то под былинную праисторию, будь то под математический формализм, символическое соотнесение события современности с событием мифическим, в ритуале, или с абстрактной категорией, в науке, являет новое в качестве уже predetermined, таким образом на самом деле оказывающегося хорошо известным старым. Без надежды остается не бытие, но знание, в образном или математическом символе загладевающее бытием как схемой и увековечивающее сие¹⁸.

Таким образом, согласно Адорно и Хоркхаймеру, бездна, отделивающая понятийное знание науки об актуальном от правды существования, — это бездна, пролегающая между тождественным и не-тождественным; бездна не-актуальной (*un-actual*) негативности, чье сущностно темпоральное устройство может быть восстановлено лишь силами философской рефлексии. Лишь в рефлексивном припоминании собственной историчности разум способен преодолеть самоотчуждение от естественного способа существования, приостановить подавляющую имманентность абсолютной актуальности и воскресить возможность надежды. Раз эта операция играет ключевую роль в работе Адорно и Хоркхаймера, то финальная развязка, подытоживающая диалектику прощания, требует обстоятельного цитирования:

Мышлением, в принудительном механизме которого рефлектируется и находит свое продолжение природа, именно в силу своей неудержимой последовательности рефлектируется также и [самость] в качестве собственной, преданной забвению природы, в качестве механизма принуждения. <...> В самопознании духа как в себе самой расколотой природе взывает, как и в доисторические времена, к себе самой природа, но уже более не непосредственно, при помощи мнимых ее имен, ее всемогущих, таких как мана, а будучи ослепленной, искащенной. Обреченность природе заключена в порабощении природы, без которого нет духа. Тем отречением, которым дух заявляет о своем господствующем положении и прокладывает себе путь обрат-

18. Там же. С. 45–46; Ibid. P. 20–21.

но в природу, рассеивается его властительная претензия, именно та, которая делает его рабом природы. <...> Ибо оно, будучи наукой, не только дистанцирует человека от природы, но и, будучи самосознанием именно того мышления, которое в форме науки остается в плену слепых тенденций экономики, представляет возможность эту дистанцию, увековечивающую бесправие, измерить. Благодаря такого рода памятованию о природе в субъекте, в реализации которого состоит непонятая истина всякой культуры, Просвещение является вообще противостоящим господству; [оно выходит] за пределы юрисдикции природы тем, что признает себя ее же, природы, собственным содержанием перед самой собой¹⁹.

Способ обоснования — безупречно гегельянский: зрелый разум достигает независимости от природы посредством рефлексии, припоминая собственную зависимость от нее. Однако же, как говорят Адорно и Хоркхаймер, именно рефлексивность совершенно недоступна науке. Если, как они утверждают, «[всякая] перцепция есть проекция»²⁰, то есть опосредование чувственных восприятий понятийным суждением, тогда адекватное когнитивное отражение вещей-как-они-есть требует смыкания бездны, разделяющей чувственные данные и актуальные объекты, внешнее и внутреннее. Получается,

...чтобы отобразить вещь такой, какой она есть, субъекту приходится вернуть ей больше того, что он от нее получает²¹.

Но именно на это не способно подведение под понятие, как идеалистское, так и позитивистское:

В силу того, что субъект оказывается уже более не способным возвратить объекту то, что он получил от него, сам он становится несколько не богаче, но беднее. Он утрачивает рефлексии в обоих направлениях: так как он уже более не рефлектирует предмет, не рефлектирует он уже более и самого себя и таким образом утрачивает способность к дифференциации²².

Как только из проекции исключается рефлексия, сознание становится патологичным. Стоит поместить рефлексии в привилегированную позицию признака рационального здравомыслия (*sanity*),

19. Там же. С. 59–60; Ibid. P. 32.

20. Ibid. P. 154.

21. Там же. С. 234; Ibid. P. 155.

22. Там же. С. 235; Ibid. P. 156.

как «нерефлексивная наивность» науки окажется одним из проявлений «патической проекции», что отличается от антисемитизма, пожалуй, разве что степенью интенсивности:

Опредмечивающее мышление, точно так же как и больное, содержит в себе произвол самой вещи, совершенно чуждой субъективной цели, оно предаёт забвению саму вещь и именно тем самым уже учиняет над ней то насилие, которое совершается над ней в практике²³.

Ясно, к чему ведёт эта критика: рефлексивное опосредование разума противопоставляется нерефлексивной непосредственности, как здоровье — болезни:

Наивно абсолютизирующий, сколь бы универсально действующим он к тому же ни был, остаётся жертвой все того же недуга, он подвержен ослепляющей власти ложной непосредственности²⁴.

Адорно и Хоркхаймер противопоставляют здоровое опосредование рефлексивной негативности болезненному опосредованию тотального подчинения. Точно так же они противопоставляют «живое» воплощение качественной конкретности, свойственное рефлексизирующему сознанию и аннигилирующее её поглощение математической формализацией. На заключительном этапе анализа «[одно лишь опосредование может превозмочь изоляцию, пронизывающую всю природу]»²⁵. И это опосредование должно обрести формы припоминания:

Опасность для господствующей практики и её неизбежных альтернатив представляет собой не природа, с которой она скорее совпадает, но то, что о природе вспомнят²⁶.

Это припоминание было бы нацелено на учреждение «второй природы» — природы, опосредованной человеческой историей, восстановленной в правах вместе со всем багажом человеческих социокультурных значений. Вторая природа станет природой, инкорпорированной рефлексивно и внутренне затвержденной; как говорил Джей Бернстайн, один из самых энергичных сторонни-

23. Там же. С. 239; Ibid. P. 159.

24. Там же. С. 240; Ibid. P. 160.

25. Там же. С. 236; Ibid. P. 156.

26. Там же. С. 307; Ibid. P. 212.

ков этой теории, «то, как природа является нам, обусловлено тем, что мы ей принадлежим»²⁷.

Более того, принимая допущение Бернштейна о том, что Адорно находил «различение живого/не-живого фундаментальным»²⁸, мы получаем возможность оценить всеохватность проекта Адорно и Хоркхаймера: критикуя научный разум, они пытаются реабилитировать полностью антропоморфную «живую» природу. Иначе говоря, перед нами воскрешение аристотелизма, для которого природа представляет лишь хранилище значений, полностью постигаемых человеком, и тотальной целесообразности. Каждую сущность отличает ауратичный телос, обеспечивающий познаваемое указание на ее моральную ценность. За философской очарованностью лоском второй природы стоит страстное желание стереть границы между знанием и ценностью; ностальгическая жажда примирить сущее и должное; «залечить» нововременной разрыв между пониманием, *что* есть сущность, и знанием, *как* себя вести по отношению к ней (излечения, конечно, требует природа, «страдающая» в изоляции от контакта с человеком). Очевидно, что философская тоска по второй природе — не что иное, как желание заново сковать разорванную «цепь бытия» и таким образом отвергнуть кумулятивное когнитивное достижение, на благо которого работало множество людей, от Галилея до Дарвина и Фрейда.

Имплицитно теологический тон этого голоса, причитающего о рефлексивном припоминании забытого опыта, становится заметен, когда он начинает настаивать, что ценность памяти — в ее искупительной силе. Адорно и Хоркхаймер заявляют:

Примирение есть высшее понятие иудаизма, а весь его смысл сводится к ожиданию²⁹.

Иудейский монотеизм заслужил восхищение, потому что ему удается

...сохранять [природную] примиряющую память, не скатываясь в симптомы мифологии [и удерживать] черты счастья без власти, заработка без труда, родины без пограничных столбов, религии без мифа³⁰.

27. Bernstein J. Adorno: Disenchantment and Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 191.

28. Ibid. P. 194.

29. Адорно Т., Хоркхаймер М. Указ. соч. С. 246; Adorno T., Horkheimer M. Op. cit. P. 165.

30. Там же; Ibidem.

Описанию второй природы предшествует разговор об иудаизме, поскольку он являет собой прототип демифологизированной религии. Иудаистский *Bilderverbot*, запрет на изображение³¹ — знак рационально расколдованной религии, ее рефлексивная реабилитация, тогда как запрет на любой позитивный абсолют знаменует собой высшую точку мистификации. Мистификации, освященной критической абсолютизацией различия между познаваемым и непознаваемым, конечным и бесконечным, имманентным и трансцендентным — того самого различия, игнорирование которого и вменяют в вину науке. Критический запрет на абсолютную имманентность нацелен на достижение второй природы, которая обеспечит рефлексивное искупление будущего через поминовение прошлого в настоящем. Качественная субстанция опыта, предположительно неразличимая в абстрактной понятийной форме, ретроактивно проецируется в качестве не-редуцируемого материала социоисторического опосредования. Однако эта субстанция опыта сама является философским мифом. Пусть даже диалектика мифа и Просвещения формально оказывается возможной — ее содержательная критическая сила порождается смешением диалектической формы (воплощенной в анализе логики жертвоприношения) с позитивным содержанием, которое есть не что иное, как ретроактивно постулированный остаток от подведения под понятие, то есть до-понятийный опыт «значения», основанный на чувственном восприятии качественной конкретности. Так и аннулируется тезис Адорно и Хоркхаймера, дискредитируемый постоянным скольжением между двумя совершенно разными явлениями: первое — научный разум закрывает значение *опыта природы*, второе — научный разум сокрыл опыт значения *как* природы. Защита первого требует придерживаться некоего до-понятийного феноменологического понимания природы — и именно эту позицию Адорно и Хоркхаймер сами себе запретили занимать, по-гегельянски обозначив неизбежное социоисторическое опосредование опыта. Защита второго потребует отступления к своего рода редуктивному натурализму, свойственному современной эволюционной психологии, позитивистских предшественников которой Адорно и Хоркхаймер откровенно презирали. Тем не менее вопреки (или даже благодаря) акценту на историческом опосредовании значимая конкретность забытого опыта (природы или как природы) толкуется как содержание, которое наука утратила, обучившись абстрагированию. Однако это значимое содержание пред-

31. Точнее, запрет на изображение священного. — Прим. пер.

положительно является одновременно и качественно, и позитивно обозначенной содержательностью — опытом в полном феноменологическом смысле — и отрицанием абстракции, подводящей под понятие. Но что это за измерение значимости, которого нас предположительно лишили? Если оно не является ни чем-то данным позитивно в качестве трансисторического инварианта, ни некой первоначальной феноменологической данностью, а его определенная специфичность — лишь тень, отбрасываемая его последующим отрицанием? Рефлексия остается единственным критерием, позволяющим подтвердить память о том, что раньше у нас было больше опыта, чем сейчас; при этом лишь память заверяет заявление о том, что нас чего-то лишили. Но *чья* это память? В свете критического запрета на абсолютное знание, который делает невозможным обращение к самовоспоминанию абсолютного знания, как возможно проверить достоверность спекулятивного припоминания человеческой истории, которое предпринимают Адорно и Хоркхаймер? Диалектическому поминовению не следует верить на слово. «Опыт», об истощении которого горестно стенают Адорно и Хоркхаймер, будто бы не имеет никакого содержания, кроме того, которое ему ретроспективно сообщает рефлексия.

На деле именно воспоминание позволяет определить, что Адорно и Хоркхаймер критикуют Просвещение, встав на позицию вспоминающего сознания (*commemorative consciousness*), которое чувствует, что его существованию угрожает научное исключение «значимой конкретности». Критика ведется с позиций рефлексии, то есть поминовения. Это ностальгия по опыту, содержание которого есть отражение его желания. Ее питает потребность в мифической форме истории как опыта, а вовсе не желание обратиться к какому-то специфическому или содержательному историческому опыту. Соответственно, только реабилитируя фантазию о рациональном заколдовывании, выдающем собственную тоску по рефлексивному искуплению опыта, она и способна критиковать священный миф о расколдовывании. По той же причине и по собственному же признанию это сознание не может быть имманентной критикой актуального опыта, поскольку рефлексия — именно то, чего практической актуальности инструментального разума уже и так *недостает*. Но эта недостача вменяется в вину практической рациональности на основании обращения к трансцендентному прошлому, воскрешаемому посредством рефлексии.

Следовательно, критика Просвещения — не более чем консервация; более того, она консервативна именно потому, что ее вспоминающая рефлексия жаждет отодвинуть разрыв времени во имя

непрерывности. Перспектива примирения ретроактивно перекрывает будущую возможность темпоральной цезуры. Примирение и ожидание — теологические гаранты искупленной природы. Однако у науки нет понятия «природы», и именно это не позволяет ей возводить какие-либо границы между природным и сверхприродным: природа — ни больше ни меньше, чем различные курсы физики, химии, биологии, геологии, этологии, астрономии, космологии... Список можно и следует продолжать. Что касается наук о природе, непримиримость — их высшее понятие, а весь его смысл сводится к неизлечимости. Парадоксальным образом неизлечимость (*irremediability*) обретает выражение именно в понятии миметической обратимости.

III

Адорно и Хоркхаймер полагают, что биологическая мимикрия в первую очередь выражает потребность в адаптации: организмы должны либо подстроиться к среде, либо вымереть. Однако мимикрия в биологическом смысле охватывает целый спектр разных регистров — и генетическую репликацию, и подражание поведению, и морфологическую имитацию, — которые не удастся однозначно редуцировать к логике адаптации. Роже Кайуа в статье «Мимикрия и легендарная психастения» (1935) привлек внимание именно к этому принципиально не-адаптивному свойству мимикрии. Листовидки, прикидывающиеся собственным кормом, довольно часто пожирают друг друга. Их мимикрия под листья сопряжена с жуткой (*uncanny*) телепластикой³² — «фотоснимком» фенотипи-

32. Как отмечает Кайуа, «морфологическую мимикрию, подобно хроматической мимикрии, можно было бы... сравнить с фотографированием формы и рельефа, но фотографированием не в плоскости изображения, а в трехмерном пространстве со всей его широтой и глубиной. Это своего рода фотография-скульптура, или телепластика». Фактически это мимическое сходство, своей буквальностью выходящее из какой-либо символической связки с понятием своей неоправданной кощунственностью, предполагает такую работу негативности, которая представляет собой не некую дезинтеграцию, обеспечивающую сходство, но, скорее, сам ужас зоны фатального сходства. «Серая» зона буквальной и бесполезной мимикрии, прямо не подчиняющаяся монетизации, свойственной понятию, при этом не вписана в «батаевское» буйство растраты, будучи, скорее, зоной настойчивости на производстве подобного аскетического типа связи и его экстенсификацией. — Прим. пер.

ческих черт³³, — отменяющей любую пользу миметического реализма. Листовидка, с болезненной точностью воспроизводя облик собственной снеди, вплоть до следов разложения и распада, совершенно бессмысленно определяет себя как умирающее подобие своей живущей пищи. Чрезмерная точность телепластики насекомого запускает процесс аутофагии, которая становится элементом органического кодирования самого физического «фото-снимка». Таким образом, симбиоз информации одного организма, листовидки, и другого, листа, претерпевает инволюцию, которая вызывает одновременно и коллапс их тождественности, и стирание их различий, парадоксальным образом сводя воедино органическое правдоподобие и живущую смерть³⁴. Прикидываясь смертью того, чем она питается³⁵, листовидка становится живым свидетельством разложения жизненно необходимой собственной пищи.

Эта танатропическая мимикрия маркирует достижение негативности в себе и для себя, независимо от сознания. Она обретает неразличимость тождественности и не-тождественности совершенно независимо от понятия. Танатропическая мимикрия, не являясь всего лишь случаем адаптации, отмечает влечение организма к дезинтеграции в окружающей среде. Как полагает Кайуа, основание этого танатропизма — искушение пространства: органическая индивидуация лишается оснований, переживая «материальную размытость границ между особью и средой»³⁶, и таким образом низвергается в постоянно расширяющееся де-индивидуализированное пространство. Кайуа предполагает, что «слияние с пространством» суть общее основание для очень разных феноменов — мимикрии насекомых и «психастении», деперсонализации, наблюдаемой у шизофреников. Психическую индивидуальность у шизофренического субъекта отбирает пространство:

Умалишенным пространство представляется некоей пожирающей силой. Оно преследует их, окружает и поглощает как огромный фагоцит, в конце концов вставая на их место. И тогда тело и мысль разобщаются, человек переходит границу своей телесной оболоч-

33. Слепым снимком того, что они наблюдают чаще всего, то есть еды. — *Прим. пер.*

34. Этой формулировкой я обязан потрясающей статье Найджела Кука: Cooke N. The Language of Insects // Sandwich 1. L.: SecMoCo Publishing, 2004.

35. То есть осуществляя танатоз. Важно отметить, что «танатоз», вынесенный Брассье в название, — это одновременно и «притворная» миметическая смерть, и действительная смерть части целого; например, «танатозом» может быть назван гангреноз той или иной конечности. — *Прим. пер.*

36. Кайуа Р. Указ. соч. С. 101.

ки и начинает жить по ту сторону своих ощущений. Он пытается разглядеть себя с какой-нибудь точки в пространстве. Он сам чувствует, что становится частью черного пространства, где нет места для вещей. Он уподобляется, но не какой-то конкретной вещи, а просто уподобляется. Он придумывает пространства, которые «судорожно овладевают им». Все эти выражения характеризуют один и тот же процесс обезличивания через слияние с пространством, который как раз и реализуется в морфологических изменениях некоторых животных видов при мимикрии³⁷.

Это танатропическое лишение, находящееся во власти описанной Гегелем «беспонятийной внеположенности» пространства, объясняет ужас, который мимикрия вызывает у цивилизации. Неудивительно, что прогресс последней можно описать как череду успешных сублимаций миметического импульса: вначале посредством магии, в которой жертвенный обмен приурочен логикой мимесиса, а затем — посредством организованного труда, который отмечает официальный запрет³⁸:

Общественным и индивидуальным воспитанием в людях утверждается объективированный образ действий трудящихся, и им же они предохраняются от возможности повторного растворения в череде взлетов и падений окружающей природы³⁹.

Цивилизация запрещает миметическое поведение как опасную регрессию. Этот запрет действует и в отношении социума, и в отношении понятий: в социальном плане миметическое поведение служит сигналом ослабления господства эго над самим собой и низведения до животных импульсов (образчиком чего является преступник); в концептуальном — миметическое уподобление есть проявление беспонятийного сходства. Последнее особенно значимо для философских разработок Адорно и Хоркхаймера. Стоит чему-то прикинуться (*mimes*) чем-то другим, оно становится похожим, но не имеет с ним ничего общего ни по одному из критериев понятийной эквивалентности. Таким образом, мимесис — показатель не-тождественности, обозначающий регистр не-различенности или неразличимости, существующий независимо от любого понятийного критерия тождества или различия. Следовательно, феномен мимесиса угрожает и социальному, и концептуальному

37. Там же. С. 97–98; Caillois R. *Le Mythe et l'Homme*. P. 111.

38. Запрет мимесиса. — *Прим. пер.*

39. Адорно Т., Хоркхаймер М. Указ. соч. С. 226–227; Adorno T., Horkheimer M. *Op. cit.* P. 148.

порядку, обмену и подчинению. Тем не менее идентитаристская боязнь мимесиса является лишь зеркалом того ужаса, который вызывает мимесис сам по себе. В представлении Адорно и Хоркхаймера и мимесис, и подведение⁴⁰ тесно связаны со страхом: узел этого подлинного ужаса сплетает воедино цивилизационный страх регрессии, индивидуальный страх социального осуждения, страх, вызываемый отсутствием понятийных различий, и страх добычи перед хищником. И пусть подобие (*sameness*) учреждается синтетически (посредством подведения конкретного под понятие) или органически (посредством имитации неорганического), оно все равно остается связано с ужасом. Если выразиться точнее, ужас миметической регрессии рождает стремление подводить под понятие, подстраиваться и подавлять, что само по себе является мимесисом примитивного органического ужаса:

Общество продолжает собой угрожающую природу в качестве непрерывного, организованного принуждения, которое, репродуцируясь в индивидах в качестве неуклонного следования принципу самосохранения, наносит ответный удар природе в качестве социального господства над ней. <...> Математическая формула является сознательно манипулируемой регрессией, чем уже был магический ритуал; она есть самое сублимированное проявление мимикрии. Подлаживание под мертвое в угоду самосохранению осуществляется техникой уже более не как в магии, путем телесного подражания внешней природе, но посредством автоматизации духовных процессов, путем преобразования их в слепые циклы. С ее триумфом все человеческие проявления становятся равным образом как контролируемыми, так и принудительными. От уподобления природе остается одно только ожесточение против нее. Сегодня защитной и призванной вселять ужас окраской является слепое властвование над природой, идентичное с преследующей свою выгоду дальновидностью⁴¹.

Потому миметический феномен устроен двояко: мимикрия оказывается и механизмом защиты, и орудием нападения. Это особенно заметно не только в том, как жертва мимикрирует под неодушевленные объекты, стремясь скрыться от хищника, но и в том, как хищник мимикрирует под жертву. Но эта двусмысленность имеет еще более глубокие последствия: сам защитный механизм конвертируется в оружие; подавление, защищавшее органическую единицу от растворения в неорганической среде, становится орудием,

40. Подведение под понятие. — *Прим. пер.*

41. Там же. С. 227; *Ibid.* P. 149.

направленным против природы, одушевленной и неодушевленной. Миметическое жертвоприношение запускает взаимообращение силы, которая угрожает (от которой скрываются), и того, кому эта сила угрожает (стремящегося защититься принесением жертвы). Оно учреждает обратимую эквивалентность подчиняющей и подчиненной сил, власти и безвластия, органического и неорганического. В конце концов эта обратимость делает непригодным антропоморфический словарь страха и запугивания: предположительно защитная функция симуляции неорганического органическим (рогатая ящерица прикидывается камнем) оборачивается агрессивной симуляцией органического неорганическим (например, вирусов, которые взламывают клеточные системы своих носителей, чтобы произвести больше собственных копий). Игнорируя фундаментальную обратимость мимикрирующего и мимикрируемого, Адорно и Хоркхаймер упускают появление мимикрии внутри мимесиса, саму возможность того, что антропологический мимесис может быть лишь одной из масок мимикрии. И даже принимая антропологический и психосоциальный аспекты мимесиса, они опускают первую и, возможно, куда более значительную страту миметического жертвоприношения: они игнорируют биологический уровень, на котором Фрейд, исследуя появление организма в неорганической среде, и разместил стремление к повторению. Биологический анализ влечения к смерти, осуществленный Фрейдом, остается неустранимой предпосылкой работы Адорно и Хоркхаймера, поскольку он объясняет изначальное стремление к повторению, которое затем повторяется на антропологическом и психосоциальном уровнях. Цивилизация, во имя самосохранения выбирающая безжизненность, ее компульсивная мимикрия органического желания, осуществляющаяся в подавлении компульсивного повторения, повторяет исходное подавление неорганического. Таким образом, если «рацио, вытесняющее мимесис, является не просто его противоположностью; а само есть мимесис: мимесис смерти», то дело не только в том, что научное подавление мимесиса подражает смерти. Скорее, смерть, само неорганическое, подражает разуму. Мимесис есть мимесис смерти — в обоих смыслах: жизни подражает смерть, а одушевленное скрывается за маской неодушевленного. Технологическая автоматизация интеллекта, обозначающая для Адорно и Хоркхаймера окончательное осуществление саморазрушающего разума, есть не что иное, как возвращение подавленного, не просто в мышлении, а в статусе мышления как такового. Просвещение завершает миметическую обратимость, превращая мышление в алгоритмическую компульсию: так

неорганическое подражает органическому разуму. Оттого артифициализация интеллекта, обращение органических целей в технические средства и наоборот, провозглашает достоверное воплощение второй природы; эта природа осуществляется не за счет примирения⁴² через рефлексивное поминовение естественной истории разума. Скорее, она осуществляется в неизлечимой форме, в которой лишенный какого-либо устремления интеллект подвешивает всякую осмысленную цель. Телеология органического отменяется не посредством рефлексии, но посредством короткого замыкания инструментальной рациональности, осуществляемого синтетическим интеллектом; короткого замыкания, переворачивающего линейную упорядоченность времени и подчинение будущего настоящему за счет переписывания времени в пространство.

Ужас, который эта перспектива вызывает у диалектического мышления, неразрывно связан с его желанием выдавить пространство из истории. Пространство остается диалектически недостаточным, поскольку оно есть лишь беспонятийная внеположенность. Потому для Адорно и Хоркхаймера последовательное упорядочивание пространства посредством логики повествования является необходимым условием необратимости исторического времени:

Лишь с большим трудом и ценой отступничества отслаивается в образе путешествия историческое время от пространства, от отступничества не терпящей схемы всякого мифологического времени⁴³.

Переписывание истории согласно топологической логике страшит рефлексия, поскольку эта операция может повторно растворить память в беспонятийной внеположенности пространства. Более того, если синтетический интеллект завершит танатропическую мимирию, тогда топологическое переписывание истории, осуществляемое Просвещением, повторно учредит не столько мифическую темпоральность, сколько динамику хоррора: станет ясно, что человеческий разум есть грезы насекомого⁴⁴. Негативная развязка просвещенческой драмы предрекает конец грез разума, кодифициро-

42. С первой природой. — *Прим. пер.*

43. Там же. С. 67; *Ibid.* Р. 39.

44. В этом смысле достоверный аналог диалектики Просвещения предлагает отнюдь не «Одиссея», а фильм «Муха» Дэвида Кроненберга (1986), главный герой которого заявляет: «Я был насекомым, которому снилось, что оно человек; наконец, сон кончился, и насекомое проснулось».

ванных гегельянством, и сулит пробуждение интеллекта, который сбрасывает с себя человеческую маску. Один из способов подчеркнуть бесспорную философскую значимость находки Дарвина — изложить ее в терминах переписывания истории в пространство. Естественная история скрывает в себе пласт времени, величественность которого съедает значимость той природы, «проявление которой обусловлено нашей принадлежностью к ней», — поскольку эта природа продолжает существовать независимо от того, принадлежит ли к ней кто-нибудь или нет. Культурная история опосредована (пусть и несводима к) естественной, в которую включены время и пространство, биология и геология. И до тех пор, пока философский натурализм не будет обращаться к естественной истории, ему уготован регресс к естественной теологии. Именно эта неспособность понять, каким образом социоисторическое опосредование природы само по себе опосредуется естественной историей (не только биологией, но и геологией), и обращает философские дискурсы о «природе» в придаток философской антропологии.

Библиография

- Adorno T. [Besprechung von] Roger Caillois: La Mante religieuse. Die Zeitschrift für Sozialforschung. 1938. Bd. 7. S. 410–411.
- Adorno T., Horkheimer M. Dialectic of Enlightenment. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Bernstein J. Adorno: Disenchantment and Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Brassier R. The Thanatosis of Enlightenment // The Origins and Ends of the Mind: Philosophical Essays on Psychoanalysis / C. Kerslake and R. Brassier (eds). Leuven: Leuven University Press, 2007. P. 135–148.
- Caillois R. La Mante Religieuse // Minotaure. 1934. № 5. P. 23–26.
- Caillois R. Le Mythe et l'Homme. P.: Gallimard, 1938.
- Caillois R. Mimétisme et psychasténie légendaire // Minotaure. 1935. № 7. P. 4–10.
- Cooke N. The Language of Insects // Sandwich 1. L.: SecMoCo Publishing, 2004.
- Huyssen A. Of Mice and Mimesis: Reading Spiegelman with Adorno // New German Critique. 2000. № 81. P. 65–82.
- On the Edge of Surrealism: A Roger Caillois Reader / C. Frank, C. Naish (eds). Durham: Duke University Press, 2003.
- Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения. М.; СПб.: Медиум; Ювента, 1997.
- Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003.
- Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. Харьков: Фолио, 2009.

THE THANATOSIS OF ENLIGHTENMENT

RAY BRASSIER. Professor of Philosophy, Faculty of Arts and Science, rb6o@aub.edu.lb. American University of Beirut (AUB), P. O. Box 11-0236, Riad El-Solh, 1107 2020 Beirut, Lebanon.

Keywords: disenchantment; thanatropic mimicry; negativity; non-identical; power of concept; identitarism; naturalism.

The article analyzes methodological errors Theodore Adorno and Max Horkheimer's *Dialectic of Enlightenment*, particularly their incorrect use of the concepts of mimicry and mimesis. The author of the article maintains that the leaders of the Frankfurt School made a mistake that threatens to undermine their argument when they juxtaposed mimesis and the attraction to death, which has led philosophers to trace back to mimesis the desire for destruction that is found in a civilization constructed by instrumental reasoning. The author reviews the arguments of the *Dialectic of Enlightenment* and emphasizes the unsuccessful attempt to fuse Freudian and Hegelian methods, which exposes the instability of opposing scientific reasoning to "living" nature. Some amusing quotations from Roger Caillois, who refused to think of mimesis as something entirely rational, are also brought to bear.

As Brassier gradually unfolds Adorno and Horkheimer's thesis, he indicates the consequences of their mistake, which confined thinkers to the bucolic dungeon of "remembering" the authentic nature that they cannot abandon because they have denied themselves access to both reductionist psychological models and to phenomenological theory as such. Brassier delineates the boundaries of this trap and notes the excessive attachment of the *Dialectic of Enlightenment* to the human. Brassier goes on to describe the prospects for a civilization of enlightenment: a mimesis of death in both senses (death imitates and is imitated) finds its highest expression in the technological automation of the intellect, which for Adorno and Horkheimer means the final implementation of the self-destructive mind. However, for Brassier it means the rewriting of the history of reason in space. This topological rewriting of history, carried out through an enlightenment, reestablishes the dynamics of horror more than mythical temporality: it will become clear that the human mind appears as the dream of a mimetic insect.

DOI: 10.22394/0869-5377-2019-4-83-104

References

- Adorno T. [Besprechung von] Roger Caillois: La Mante religieuse. *Die Zeitschrift für Sozialforschung*, 1938, Bd. 7, S. 410–411.
- Adorno T., Horkheimer M. *Dialectic of Enlightenment*, Stanford, Stanford University Press, 2002.
- Adorno T., Horkheimer M. *Dialektika Prosveshcheniia* [Dialektik der Aufklärung], Moscow, Saint Petersburg, Medium, Iuventa, 1997.
- Bernstein J. *Adorno: Disenchantment and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Brassier R. The Thanatosis of Enlightenment. *The Origins and Ends of the Mind: Philosophical Essays on Psychoanalysis* (eds C. Kerslake, R. Brassier). Leuven: Leuven University Press, 2007, pp. 135–148.
- Caillois R. La Mante Religieuse. *Minotaure*, 1934, no. 5, pp. 23–26.
- Caillois R. *Le Mythe et l'Homme*, Paris, Gallimard, 1938.

- Caillois R. *Mif i chelovek. Chelovek i sakral'noe* [Le Mythe et l'Homme. L'homme et le sacré], Moscow, OGI, 2003.
- Caillois R. Mimétisme et psychasténie légendaire. *Minotaure*, 1935, no. 7, pp. 4–10.
- Cooke N. The Language of Insects. *Sandwich 1*, London, SecMoCo Publishing, 2004.
- Freud S. *Po tu storonu printsipa udovol'stviia* [Jenseits des Lustprinzips], Kharkiv, Folio, 2009.
- Huyssen A. Of Mice and Mimesis: Reading Spiegelman with Adorno. *New German Critique*, 2000, no. 81, pp. 65–82.
- On the Edge of Surrealism: A Roger Caillois Reader* / C. Frank, C. Naish (eds). Durham: Duke University Press, 2003.