

Статьи. Теория

ЕВГЕНИЙ В. КУЧИНОВ

НГПУ им. К. Минина, Нижний Новгород, Россия

ДЕНИС С. ШАЛАГИНОВ

Независимый исследователь, Москва, Россия

Животная политика и ее враги

doi: 10.22394/2074-0492-2019-3-31-56

Резюме:

Статья посвящена критике современных «животных политик», предположительно находящихся в ситуации гуманистического корреляционизма, который вынуждает мыслить животное и взаимодействовать с ним только в связи с человеческим и через него. В фокус критического рассмотрения попадают прежде всего концепции «общего мира» и зоология игры Брайана Массуми. Задаваясь целью концептуализации того, что не учтено в этих программах, данное исследование располагается на путях «материализма виртуального», дополненного теоретическим импульсом к сепарации (Фредерик Нейра), и фокусируется на фигуре врага, которая позволяет поставить «общие миры» под вопрос. Фигура врага используется как концептуальная отмычка для разблокирования и высвобождения концептов «дикого антипроизводства» и «а топического животного». Вместе с тем в качестве своеобразного теоретика животной политики в предлагаемой статье выступает Макс Штирнер, позволяющий вывести «животный вопрос» из гуманистической системы координат и переформулировать его в терминах собственности, захвата, потребления и восстания. Оптика Штирнера помогает очертить зону «максимального животного» — зону встречи-в-становлении, где аннигилируется дихотомия человеческой смерти и животного околевания, и вновь приобретает принципиальное значение фигура врага, которая практически совпадает с фигурами животного и мертвого. Концептуальная траектория этой статьи такова: от зоологии игры и общего мира — через фигуру врага — к дикому антипроизводству и максимальному животному, присваивающему (т. е. потребляющему и разрушающему) как смерть, так и околевание.

31

Кучинов Евгений Владимирович — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и общественных наук НГПУ им. К. Минина, заведующий лабораторией *Es.crits*. Научные интересы: эпистемологический и онтологический анархизм, философия техники, панпсихизм. E-mail: pph.por.philosophy@gmail.com

Шалагинов Денис Сергеевич — кандидат философских наук НИУ ВШЭ, независимый исследователь. Научные интересы: современные онтологии, имманентизм, материализм. E-mail: deterritorisation@yandex.ru

Ключевые слова: животная политика, враг, разделение, общий мир, дикое, собственность, максимальное животное

Eugene V. Kuchinov

NSPU K. Minina, Nizhny Novgorod, Russia

Denis S. Shalaginov

Independent Researcher, Moscow, Russia

Animal Politics and its Enemies

Abstract:

32 The article is devoted to a criticism of contemporary “animal politics” which are supposedly immersed in a situation of a humanistic correlationism that forces us to think of—and interact with—the animal only in connection with and through the human. Our critical evaluation focuses primarily on conceptions of a “common world” and Brian Massumi’s zoology of play. Aiming to conceptualize what is not taken into account in these programs, this study is located on the path of a “materialism of the virtual”; it is supplemented by the theoretical impulse towards separation (Frederic Neyrat), and focuses on the figure of the enemy that enables us to question the “common worlds”. The figure of the enemy is used as a conceptual passkey to unlock and release the concepts of “wild anti-production” and “atopic animal”. At the same time, we take Max Stirner as a kind of animal politics theorist, making it possible to extricate the “animal question” from the humanist coordinate system and reformulate it in terms of ownership, capture, consumption and rebellion. Stirner’s optics enables us to delineate a zone of the “maximal” animal—the zone of encounter-in-becoming, where a dichotomy between human death and animal perishing is annihilated, and the figure of the enemy, which almost coincides with the figures of the animal and the dead, becomes crucial again. The conceptual trajectory of this article is as follows: from the zoology of play and the common world—through the figure of the enemy—to wild anti-production and the maximal animal appropriating (i.e. consuming and destroying) both death and perishing.

Keywords: animal politics, enemy, separation, common world, the wild, the own, maximal animal

Eugene V. Kuchinov — PhD in philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy and Social Sciences, NSPU K. Minina, Head of the Ecrits Laboratory. Research interests: epistemological and ontological anarchism, philosophy of technology, panpsychism. E-mail: pph.pop.philosophy@gmail.com

Denis S. Shalaginov — PhD HSE in philosophy, independent researcher. Research interests: contemporary ontologies, immanentism, materialism. E-mail: deterritorisation@yandex.ru

Недовольство животным

Займствуя пафос Хайдеггера, начнем с высокопарного *недовольства*: наше время числит за собой как прогресс более гуманное отношение к животным. Такой зачин предполагает, что *вопрос о животном* пришел сегодня в *двойное* забвение: о нем забыли и забыли, что забыли. Впрочем, наше обращение с Хайдеггером как с автором приговора, согласно которому животному *отказано* в смерти¹, будет сугубо инструментальным и даже нутрициальным. Он будет употреблен нами против него самого (употреблен в пищу — это ясно обозначит наше решение в качестве *политического*). Если мы начинаем с пафоса недовольства и объявляем вопрос о животном забытым и потому активно забалтываемым, то мы, с одной стороны, вооружаемся критической непримиримостью, а с другой, не числя за собой *никакого прогресса* в вопросе о животном, надеемся в способах мысли, выпавших из «нашего времени», обнаружить возможность более радикальных, чем те, что имеются сегодня, его постановок и решений.

Современную эпоху можно охарактеризовать не столько через начало животной политики как таковой, сколько через *определенную форму* этой политики. Более гуманное отношение к животным прежде всего означает *отказ от насилия* над ними. Иными словами, современную животную политику можно назвать *вегетарианской*. Отметим, что отказ от насилия симметричен отказу в смерти, через который подходит к животному Хайдеггер; это изнанка такого отказа. Пожалуй, самое печальное в вегетарианской животной политике то, что она, отвечая на вопрос, чего нам *не стоит* делать с животными (*не убий*), как правило, не дает нетривиального ответа на вопрос, что же все-таки *можно* с ними делать, ограничиваясь христианским «*возлюби*», что в худшем случае означает «*сделай домашним питомцем*», а в лучшем — «*сделай священным*» (хотя, учитывая *священность очага*, и то, и другое — лишь степени священности). «Библейские нотки» необходимо прояснить, сказав, что до сих пор фундаментом большинства дискуссий о «животном вопросе» остаются строки: «Бог привел к человеку всех сотворенных животных и птиц, чтобы тот дал им названия» [Быт. 2:19]. Мы видим смысл этих строк в том, что само «животное» — это имя, которое дает человек². Важно понимать, что между именем и телом *налицо* разлад: животным может именоваться то, что телесно является «человеком» (кавычки здесь указывают на то, что

1 «Только человек умирает. Животное околевает» [Хайдеггер 2007: 448].

2 См. те же «библейские нотки» у Платона [2008: 436-437].

человек — это не тело¹, это сама инстанция *давания имени*, антропологическая машина), и наоборот: человеком может быть названо то, что телесно «человеком» не является.

Антропологическая машина — это прежде всего машина именования и коррелятивной этому именованию дистрибуции сущего. Люди и животные: мы по-прежнему остаемся *заложниками* (это не метафора, а *политическая ситуация*) того отношения к животному, один полюс которого был задан Платоном (иерархия сущего и подчиненное положение животного извечны; человек *иной* по природе), а другой — Аристотелем (человек *узнает себя* в животном, но возвышается над ним и управляет с помощью знания закона) [Тимофеева 2007: 86]. Линии этого отношения (человек — животное/ принадлежность (\in) — непринадлежность (\notin)) легко скрестить в виде прямоугольной системы координат, в которой сможет разместиться большинство попыток концептуализации животного и животной политики. А если так, то мы действительно в ловушке, в *(зоо)парке*; мы заложники того способа мыслить животное, что каждый раз оборачивается слишком человеческим. В терминах спекулятивного материализма: мы заложники гуманистического корреляционизма, так как мыслим животное только в корреляции с человеком². Используя знаки наивной теории множеств, можно выявить по меньшей мере четыре грубых варианта отношений *принадлежности* между человеком (H) и животным (A): $A \in H$; $H \in A$; $A \notin H$; $H \notin A$.

34

$A \in H$ — формула современной этологии и гуманизма *animal rights* (именно здесь гуманное отношение к животным числится как прогресс): животное *принадлежит* человеческому в качестве элемента. В каждом человеке — животное, поэтому животные должны быть включены в человеческий (культурный) мир, за это стоит *бороться*. *Насилие* в отношении животных *недопустимо*, оно бесчеловечно³.

$H \in A$ — формула Аристотеля, в которой животное осмысляется по модели человека, и потому человеческое *принадлежит* животному в качестве элемента: строя гнезда, заботясь о потомстве, упорядочивая свою жизнь, животное подражает человеку [Аристотель 1996: 352]. В каждом животном есть *и* человеческое. Поэтому следует *бороться* за включение человеческого в животный мир. *Насилие* в отношении животного *возможно* настолько, насколько оно *человечно*.

1 См. пример Леви-Стросса о том, как туземцы проверяли, есть ли у испанцев тело [Леви-Стросс 2000: 329] и комментарий Кастру [2017: 16-31].

2 Перефразируя Мейясу [2015: 11], мы можем иметь доступ только к корреляции между человеком и животным, но никогда к чему-то одному из них в отдельности.

3 См. критику этой позиции [Крафт, Нирманн 2008: 75-76].

$A \notin H$ — это формула Платона и Хайдеггера (а также изнанка формулы $A \in H$): животное *не принадлежит* человеческому в качестве элемента, у человека имеются нередуцируемые к животному особенности: язык, мышление, память, *государство*; у Хайдеггера даже тело человека не содержит в себе животности (знаменитое: рука — это не хватательный орган [Хайдеггер 2006: 95]), только человек умирает, и в этом нет ничего от околевания животного. Политическая ставка, являющаяся производной от этой формулы: животное *не должно включаться* в человеческое, человек должен быть свободен от животного. Насилие в отношении животного *необходимо*.

$H \notin A$ — пожалуй, самая (насколько это возможно *в данной системе координат*) глубокая и захватывающая формула, согласно которой человеческое *не принадлежит* животному в качестве элемента. Она означает, что животное находится по ту сторону человеческого доступа (мышления, чувства, воспитания, дрессировки и *даже насилия*). Все, что удастся извлечь из животного в пользу человека, *уже не животное*. Пожалуй, именно к этому склоняется спекулятивный биологический нигилизм [Вудард 2016]. Именно к такому животному приходит в итоге своих изысканий и Джорджо Агамбен [2012: 106]. Политическая ставка, являющаяся производной от этой формулы: человеческое *не должно включаться* в животное — последнее должно быть свободно *от* человека. Насилие в отношении животного *невозможно*.

35

Очевидно, наша претензия *ко всем* перечисленным формулам заключается в том, что $H(\text{uman})$ является неизменным элементом каждой из них, т. е. животное необходимым образом включено в человеческую политику (само)именования и (о/рас)человечивания. Иными словами, животное, которое обнаруживается по ту сторону культуры, внушает нам не меньше недовольства, чем культура вызвала у Фрейда. Даже в последней формуле ($H \notin A$) в качестве производных мы обнаруживаем неизбежный «horror-корреляционизм» биологического нигилизма (животное — *ужас* человека) и гностическую вывернутую наизнанку апофатику (апо-апофатику) Агамбена, зона которой «лежит за пределами познания и не-познания, откровения и сокрытия, бытия и Ничто», и где животное является лишь *эффектом остановки* антропологической машины: «шаббат как животного, так и человека» [Там же: 108-109].

Нам кажется, что изъясн большинства текстов о «животном вопросе» заключается в неспособности *дезертировать* на сторону животного, *передать* род человеческий, *забыть* — и действительно перейти *на ту сторону*. Когда устало говорят о «становлении-животным», то в большинстве случаев животное, получающееся в результате, принимает наиболее унылый «эдиповый» вид. Если становление-животным не сопряжено с дезертирством, мы всегда приходим

к благодушно-розовому «котеночку», т. е. животному, на сторону которого нет нужды переходить: оно уже целиком по сю сторону. Дезертир разрывает связь «со своими», он *выпутывается* из Н-координат. Следует помнить также, что дезертирство отмечено специфической безвозвратностью, которую мы еще проанализируем. Если дезертировать из четырех формул указанной схемы, то, начав с формулы $H \notin A$ и имея в виду бесчеловечное животное, необходимо предположить некоторый X , элемент, который *принадлежит* этому (не)животному ($X \in A$), и вывести три оставшихся возможных отношения (не)принадлежности, которые уведут нас настолько далеко от человека, насколько это возможно: $A \in X$; $X \notin A$; $A \notin X$. Ведь если мы вслед за Агамбенем и антикорреляционизмом полагаем отношение $H \notin A$ и соответствующее ему бесчеловечное (уже не) животное в качестве *дна*, на которое предстоит спуститься человеку в *поисках* животной политики, то симметричное отношение $A \notin X$ мы должны предположить в качестве *дна самой животной политики*, на которое предстоит спуститься (*уже*) животному. Этот X животной политики и является лейтмотивом нашего изыскания.

36 В теоретическом отношении наша модель следует по пути «материализма виртуального» [Alliez 2004: 104], основополагающая мыслительная операция которого — связывание без связи [Делез, Гваттари 2008: 486]. Этот тип отношения зачастую трактуется в сугубо конструктивистском ключе, что приводит к некритическому императиву включения гетерогенных материально-семиотических «миров» в единую «социальную сеть»¹. Наиболее репрезентативным теоретическим воплощением этой логики предположительно является концепт «общего мира», ассоциирующийся с космополитическими проектами Бруно Латура и Донны Харауэй. Чтобы уклониться от конструктивизма, мы намереваемся трансплантировать в плоть материализма виртуального импульс к сепарации [Neyrat 2019].

Этот шаг позволит осуществить переакцентуацию: от удерживания *вместе* разделенного к удерживанию вместе *разделенного*. Затем мы обратимся к критическому анализу проекта животной политики, предложенного Брайаном Массуми [2019]. Наконец, для выпадения из «нашего времени» и из «общего мира» мы прибегнем к помощи Макса Штирнера, который, с одной стороны, позволит нам дезертировать из зоопарка гуманистического корреляционизма Н-координат, а с другой — наметить (не)место максимального животного в качестве искомого X животной политики.

1 О конструктивизме см. [Holbraad, Pedersen, Castro 2014; Neyrat 2019].

Враг в общем мире

Возможна ли политика без фигуры врага? Иными словами, способны ли мы помыслить политическую модель, которая бы не просто уклонилась от операции исключения всего, что проходит под рубрикой инаковости, но и позволила успешно реализовать всеобщее равенство? Вопрос отнюдь не тривиальный. Допустим, что подобная «политика дружбы» — будь она возможна — воплотилась бы в идиллическом состоянии космической демократии. Если мы попытаемся обнаружить следы концептуализации такого рода демократии в сегодняшней теоретической конъюнктуре, то вряд ли пройдем мимо трактовки политики как «постепенного построения общего мира» [Латур 2018: 27].

В основе этой модели лежит попытка ответить на вопрос, «как со-выстраиваются друг с другом общий мир и коллективы, если строители — не человеческие существа» [Харауэй 2018: 194]. В современной теории демократический импульс, выраженный в подзаголовке латуровской книги «Политики природы» (1999), преломляется, приобретая поистине космический размах: вопрос теперь стоит о том, как привить демократию *не только* наукам, но и *всем без исключения* сущностям, населяющим/компонующим то, что Уильям Джеймс называл «плюриверсумом». В этом смысле общий мир — дело будущего, а цель политических проектов такого рода — обеспечить *невозможность разделения* человеческих и нечеловеческих коллективов [Neuqat 2017: 117]. Однако сразу следует предположить, что демократия, которую возвещают подобные теории, является скорее грядущей, т. е. выступает в качестве «регулятивной идеи», неотделимой от задачи мыслить единство как результат. В таком случае общий мир — не что иное, как вариация на тему «постустановленной гармонии» [Латур 2015: 227] с явными прометеанскими коннотациями [Brassier 2014: 470]: «земля обетованная», путь к которой пролегает через устранение *дистанций*, отделяющих человеческое от нечеловеческого.

Любопытно, что концепт плюриверсума отсылает (еще и) к теории политического, основанной на разделении друга и врага. Шмитт рассуждает о плюриверсальности в контексте характеристики демократических сил как тех, что ведут к режиму тотального государства, установление которого как раз и предполагает исчезновение инстанции инаковости. Здесь плюриверсум — собственно политический мир постольку, поскольку политическое единство, каковым является государство, не может охватывать все человечество и предполагает *другое* сосуществующее с ним (*внешнее*) единство в качестве реальной возможности *врага* и, стало быть, *войны* [Шмитт 1992]. Однако в латурианской трактовке политическое означает

не столько конфликт, сколько производственный процесс [Неугат 2017: 118]. Тем не менее, что нам мешает предположить, что демократическая «прививка» *принципиально* не способна решить проблему не/возможности политики дружбы? Разве не следует допустить, что врагу найдется место даже в *общем* мире?

Кажется, этот вопрос не стоит для последователей Латура, которые заняты другими проблемами, например, проблемой низкой объяснительной силы «слишком человеческих» теорий демократии, не способных дистанцироваться от субъектно-объектной схематики, с тем чтобы учесть весь перечень транзакций между онтологически гетерогенными актантами. Исходя из этого, нечеловеческое (в том числе и животное) *должно* быть демократизировано: «демократизация может шагнуть еще дальше», и это позволит людям «признать большее число не-людей точно так же, как когда-то признали политические голоса тех людей, которые раньше были обречены на молчание» [Беннетт 2018: 141]. Но предоставить право голоса — еще не значит сделать равными. С куда большей вероятностью подобное *принуждение к общительности* означает превращение нелюдей в ущербные человеческие копии¹: цель космической демократии — «не идеальное равенство актантов, но такое политическое образование, между членами которого было бы как можно больше каналов связи» [Там же: 135]. Эгалитаризм подменяется коннективизмом, а политическое пространство модифицируется в монистическую «социальную сеть», где природные различия отступают перед пафосом «любви к материи».

38

Проблема несводимости способов существования здесь не ставится вовсе. Нам как будто предлагают вообразить мир, где львы перестали охотиться на антилоп, после того как люди предоставили тем и другим право голоса. Так понятый общий мир «расширенной» демократии приобретает осязаемое сходство с мессианским царством, в котором природа животных преобразится: «волк будет жить вместе с ягненок, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе» [Агамбен 2012: 11]. Карикатурная версия подобной мессианской идиллии — мультипликационный зоопарк («Мадагаскар», 2005), где звери «включены в экономию, которая делает за них все, что на самом деле должна делать природа. Человеческая экономия позволяет зверям *не видеть друг в друге зверей*» [Кралечкин 2017: 90]. Однако для Латура и его последователей вопрос о какой-либо природе (в единственном числе) утратил актуальность, ведь «великий Пан умер!» [Латур 2018: 36].

1 По этому поводу см. язвительные замечания Бодрийяра [2015: 176-183].

Сколько бы ошеломительной ни была эта новость, преждевременная радость в связи с заменой природы космическим парламентаризмом затемняет тот факт, что такая замена не отвечает на вопрос, *как жить вместе*, когда сожители принадлежат к онтологически гетерогенным епархиям. Один из вариантов ответа предложила Донна Харауэй, мобилизовав введенный Изабель Стенгерс концепт космополитики. Вкратце: космополитика суть спекулятивный инструмент для концептуализации модусов «собираения» расходящихся существований (не только народов, но и миров) в практиках «космической дипломатии» [Stengers 2018: 151-158]. Последняя одновременно обуславливает и воплощает *конструктивистский* примат реляционности — эдакое природо-культурное (пере)плетение. Мы переходим от «вещей» к «траекториям», от «парламента» — к «племени». Метафора племени — оператор общности различных живых существ, которые «разделяют единую “плоть” — вопреки шаблонам, семиотическим и генеалогическим» [Харауэй 2016]. Отсюда задача: создание новых и поддержание старых связей, ведь любую историю вершат «совокупности органических видов и абиотических акторов», уклоняющиеся от модерной (прямо)линейности в пользу «тентакулярности» — жизни, проживаемой по множественным траекториям [Харауэй 2018: 182-183].

39

Подобный межвидовой номадизм и лежит в основе «программы» Харауэй: устанавливать связи, создавать симпойэсисные альянсы, *становиться с другими*, в том числе и *с животными* — что, однако, не означает *становиться-животными*. В этом пункте миролюбие Харауэй дает осечку. Отдельный параграф работы «Когда виды встречаются» [2008] посвящен разведению концепции «становления-с» и разработанной Делезом/Гваттари теории «становления-животным» [Делез, Гваттари 2010: 46-65, 382-515; 2015: 12-19, 36-54]. Авторы обвиняются по целому ряду пунктов: презрение к мирскому и обыденному, мизогиния, страх старения и ужас перед ординарностью плоти, отсутствие любопытства к животным и (самое главное) ненависть ко всему *домашнему*. Вердикт: «Это философия возвышенного... становление-животным — это не альтермондиализация» [Нагавэй 2008: 28]. Иными словами, Делез/Гваттари объявляются плохими союзниками в деле строительства общего мира; этот вывод сопровождается красноречивым призывом к читателям: «Дамы и господа, узрите *врага!*» [Ibid: 27].

В этом конфликте мы встанем *на сторону врага* по двум причинам. Во-первых, необходимо указать на превратный характер предложенной Харауэй трактовки становления-животным. Исследовательница вменяет Делезу/Гваттари в вину установление бинарной оппозиции «дикого» и «домашнего» с явным предпочтением первого второму [Ibid: 28-29]. Это похоже на правду. Вспомним, что Делез [2012: 4] говорит о собаках: «Для меня лай — это самый глупый звук

из всех животных звуков в природе. И лай — это сплошной стыд для всего животного царства». Но выше он проясняет: «есть животные домашние и одомашненные» [Там же]. Таким образом, ситуация усложняется: речь идет не столько о домашних животных, сколько о прирученных («эдиповых»). В разделе «Воспоминания колдуна, 1» плато о становлениях Делез/Гваттари формулируют провокационный тезис об эдиповых животных: «любой, кто любит кошек и собак, — глуп» [Делез, Гваттари 2010: 396]. Однако, набросав условную классификацию трех типов животных (эдиповых, государственных и демонических), авторы оговариваются: «любое животное... может рассматриваться в модусе стаи», поэтому «различие нужно проводить не столько между типами животных, сколько между разными состояниями» [Там же: 396, 400]. Тем самым классификация размывается: не ригидные типы, но метастабильные режимы. «Неприрученное» в этом контексте синонимично тому, что «выражает сверхнормальную тенденцию» [Массуми 2019: 79]. Речь, следовательно, идет не об оппозиции, а о динамике сил.

40 Во-вторых, не совсем понятно, почему мир, даже будучи «общим», обязательно должен быть «симпойэсисным», (со)творческим? Следуя «путеводной нити агрессии» [Делез 2003: 37, 47; 1998: 10; 1992: 265], мы скажем, что общий мир в трактовке Харауэй оказывается теоретической актуализацией мифологемы «Ноева ковчега» — пространства прирученных различий, где животные (почти) превращены в «памятники собственному исчезновению» [Берджер 2016-2017: 26-27]. Тем самым сколь навязчивое, столь и наивное высказывание конфликтности приводит к тому, что провозглашаемое принятие множественного оборачивается собственной противоположностью. В пределе общий мир — не что иное, как «мессианский» музей, в котором животные стали живыми архиепископаемыми [Danowski, Casto 2017: 65]. Фетишизируя (со)творчество, космополитика дружбы демонстрирует собственную неспособность отстоять множественное, тогда как фигура *врага* призвана «защитить упорство множественного, логику *разделения*» [Кастру 2019: 75].

Ни в коем случае не отрицая значимости симбиотических отношений, мы хотим указать на следы симбио-редукционизма, пронизывающие космополитику дружбы и блокирующие доступ к иным формам отношений, которые никак не сводимы к добрососедству и взаимопомощи. «Чтобы беседовать с крокодилами и обнаружить, что мы с ними всегда разговаривали, нужно их сначала убить» [Регев 2018] — тезис, достойный внимания хотя бы потому, что *невольно* высвечивает глубинный конструктивистский импульс: политика, понятая как построение общего мира, неизбежно ориентирована на устранение *неприрученного*. Более того, борьба с «великим разделением» потенциально ведет к колонизации миноритарного элемента

такого разделения, воплощаясь в неудержимой интервенции человека в нечеловеческие сферы [Neurat 2017: 105]. Благие намерения не так уж далеко отстоят от воли к господству: от «прочтения баклажана» [Харауэй 2018: 210] до генной модификации — один шаг.

Нечеловеческому *нет места* в общем мире как раз потому, что импульс к «обобществлению» в некотором роде исключает любое *не-место*: «атопию». Концепт атопии, введенный Фредериком Нейра, призван описать пространство для маневра — пробел, без которого никакое отношение попросту невозможно [Neurat 2018: 80]. Пробел чреват отличием, удерживающим отношения от коллапса в неразличимый, неопределенный поток производства, где нечеловеческое пере/собирается по прихоти человека, а любое внешнее элиминируется. Чтобы воспрепятствовать подобному коллапсу, необходим разрыв, взлом, разделение: ответом на необузданный конструктивизм, исходящий из принципа генерализованной взаимосвязи, в таком случае может стать лишь «контрпринцип сепарации» [Neurat 2019: 14]. Он является залогом подлинно политического мышления и действия, ведь в отсутствие дистанции политическое решение оказывается попросту невозможным: «когда все полагается континуальным и связанным без разрыва или внешнего, на место решений приходят автоматические реакции» [Ibid.: 14-15]. Речь идет о внутренней дистанции, отсылающей к *дикому* как стихии разобщенности, или «резерву несвязности, без которого не было бы различия и разнообразия» [Ibid.: 18].

Дикое — не частица или часть спектра, а «*различающая сила* как таковая, матрица Другого, выражение того, что рокошет под разнообразием, порождая различные природы» [Ibid.: 17]. В этом смысле оно соответствует «инстанции антипроизводства, перманентно преследующей производительные силы», «множественности, не поддающейся интериоризации планетарными мегамашинами» [Кастру 2019: 58]. Так понятие дикое выступает в качестве трансцендентального условия любого действия, поскольку последнее «требует сокращения, вычитания, антипроизводства, которое предшествует ему [*действию*] в качестве темной стороны или изнанки» [Neurat 2019: 163]. Если попробовать подступиться к вопросу о животном с этой перспективы, мы придем к утверждению несоизмеримости «природ», ведь всякое сущее, упорствуя в бытии, частично изымает себя из потока и утверждает собственный «мир». Атопическому животному нет дела до универсалистского порыва «штурмовать горизонт» [Тимофеева, Рымбу 2019]. Совсем наоборот: следуя по пути онтологической инаковости¹, атопическое животное контрпроизводит общий мир.

1 Напомним, что инаковость — определяющая характеристика врага [Шмитт 1992].

Животная политика?

Словосочетание «животная политика» не может не озадачивать. Попытка осуществить операцию сложения «животное + политика» автоматически наталкивается на дуализм, восходящий к истокам гуманизма, а именно — учению Сократа, который жестко отделил жизненное начало человека от животной и растительной жизни [Симондон 2016: 63-64]. Тень этого дуализма лежит и на знаменитой паре греческих слов *zoe* и *bios*. Если первое отсылает к природной жизни, то второе — к политической. Политика обусловлена сложным взаимодействием этих двух аспектов и существует потому, что «человек — живое существо, которое отделяет от себя и противопоставляет себе посредством языка свою голую жизнь и в то же время остается связанным с ней через включающее исключение» [Агамбен 2011: 15]. Иными словами, человек включает в себя животное, но именно в качестве исключенного — таков способ функционирования «антропологической машины гуманизма» [Агамбен 2012: 40-50].

42 В результате животное как бы вычеркивается из политического пространства, но продолжает в нем оставаться в качестве вычеркнутого. В этом свете поставленный Брайаном Массуми вопрос «Чему животные учат нас в политике?» звучит как провокация. Ответим на этот вызов иронически: животные учат нас тому, как превращать политику в *стилистику*. Ведь именно стиль является краеугольным камнем предложенного Массуми проекта животной политики, противопоставляющего себя политике человеческой: если вторая неотделима от (включающего) исключения, то первая основана на операции взаимного включения¹.

В концепции Массуми под стилем понимается минимальное качественное отличие игрового жеста от боевого, для которого (вспомним сказанное выше) необходим враг. Канадский философ вычленяет это различие в ходе разработки теории животной игры. Игровое покусывание отличается от укуса в драке, и это несовпадение подвешивает логику исключенного третьего в пользу проживаемой абстракции. Последняя представляет собой аффективно-витальный импульс к превосходению данного и соответствует полюсу «сверхнормальной тенденции» (очередной вариации на тему жизненного порыва). «Людическое» (собственно стиль) игрового жеста суть избыточный аффективно-эстетический компонент; стиль (здесь) означает меру качественной бесполезности, вырази-

1 Это противопоставление (эксклюзивная дизъюнкция) превращает проект Массуми, основанный на инклюзивной дизъюнкции, в перформативное противоречие.

тельность как «прибавочную ценность жизни» [Массуми 2019: 19-20]. Признавая принципиальную роль игровой активности в обучении и адаптации, Массуми настаивает на том, что людическое несводимо к инструментальному.

Вряд ли кто-то станет спорить с тем, что обретенное в игре мастерство импровизации обеспечивает животному превосходство в бою или бегстве от хищника. Но игровое действие, утверждающее «могущество вариации», не выстраивается по модели боя, напротив, «именно инструментальное действие *паразитирует* на игре» [Там же: 22]. Воспевая спонтанность и креативность, Массуми отстаивает асимметричный характер отношений «нормальности» и «сверхнормальности» (в пользу последней), однако динамика жизни такова, что «изобретательно субъективное исключение в конечном счете становится биологическим правилом. Сверхнормальное нормализует» [Там же: 31]. Эта динамика и есть взаимное включение, т. е. логика коимпликации процессуальных коррелятов. Здесь важно не соскользнуть в эссенциализацию полюсов, которые призваны описать контрастирующие, но переплетающиеся в своем осуществлении динамизмы [Там же: 47]. Но, предупреждая нас об этой опасности, Массуми окрашивает «нормальное», соответствующее полюсу «проживаемой важности» («корпоральности» [Там же: 41]), в почти полицейские тона: «адаптационный отбор — это *пропускной контроль*, чье могущество исходит из наложения внешних ограничений и который принимает форму приговора» [Там же: 31]. Проживаемая важность «собирает» в себе императивы ситуации — силы «трения» или «тяготения». Речь, по сути, идет о квазидуалистическом аналоге принципа реальности. Тем не менее в борьбе между «распознаванием данного» и «постановлением нового» второе, по Массуми, всегда побеждает [Там же].

43

Изобретательная активность, проводящая «мощь вариации», осуществляет так называемую постановляющую картографию — эдакую «топологию опыта»: импровизация задает виртуальный план, вбирающий в себя динамические *жестовые* формы и деформации. Тем самым расширяется пространство для маневра в аналогической активности. Но не следует ли допустить, что акцентуруемая асимметрия между игрой и боем низводит *форму* до статуса служанки *деформации*?

Все выглядит так, будто Массуми пытается убедить нас, что актуальное — не более чем паразит, конформный придаток виртуального, мешающий *животным* предаваться *игре*. В этом угадывается чуть ли не презрение ко всему серьезному, инструментальному, нормальному, устойчивому и т. п. В такой оптике играет не животное, а сама жизнь; это «идеальная» игра [Делез 2011: 84]. Жизнь превращается в плавильный тигель, где возникают и исчезают формы, под-

чиненные единственной функции: проводить сверхнормальную тенденцию. Иными словами, в этом концептуально-громоздком «контркультурном» театре игровых жестов *живое* обесценивается в пользу *жизни*, а ординарное — в пользу сингулярного. Как следствие в гимне витальности проскальзывают нигилистические нотки: «Нет “конкретного тела” (“*the body*”). Есть жизнь (*a life*)» [Массуми 2019: 41]. Или так: нет конкретных животных — есть лишь «континуум животного телеснения». Этот континуум, как выясняется, и есть взаимное включение: «Есть однословный синоним дифференциального взаимного включения: жизнь» [Там же: 47].

Если ненадолго отвести взгляд от концептуальной *игровой площадки*, на которой Массуми перформативно разыгрывает схоластику спонтанности и креативности, то несложно заметить, что «радикальная активистская логика» взаимного включения, о которой канадский философ толкует на протяжении 150 страниц, на деле уместается в одну короткую фразу: «в пределе невозможно различить детерриториализацию и ретерриториализацию — они связаны друг с другом как изнанка и лицевая сторона одного и того же процесса» [Делез, Гваттари 2008: 407]. Но что эта обыгрываемая на тысячу ладов мыслительная операция говорит о животной политике?

44 Ответ сводится к нехитрому рецепту: достаточно приклеить к сверхнормальному полюсу ярлык «эстетики», а к нормальному — «этики». Отсюда следует, что животные учат нас построению этико-эстетической парадигмы политики природы [Массуми 2019: 51]. Из этого в свою очередь вытекает определение: «Животная политика — это этико-эстетика самоведения аппетита ко все более инклюзивному имманентному избытку» [Там же: 57]. Переведем: животная политика суть аполитичная логика слепого фонтанирования интенсивности. Чтобы этот вердикт не казался неоправданно резким, давайте обратимся к разделу, который Массуми скромно озаглавил «ПОЛОЖЕНИЯ» [Там же: 51]. Начнем со следующего «положения»: «Мыслить человека — значит мыслить животное, а мыслить животное — значит мыслить инстинкт» [Там же: 70]; этот постулат приправлен рекламным слоганом: «Животная политика не боится инстинкта». Так и есть, ведь она превращает его в *универсальную отмычку*: инстинкт, или творческое «мыследействие» [Там же: 43], объявляется краеугольным камнем животной политики как «прагматики взаимного включения» [Там же: 64]; последняя «облачает человечество в *интегральный анимоцентризм*» [Там же: 67].

Однако наивно полагать, будто Массуми интересуют сами животные, ведь животные здесь — своего рода расходный материал для спекуляции, понятой как «ментальная мощь для превосходения данного» [Там же: 62]. Они нужны лишь для получения щедрой дозы «радости играющего зверя» — аффективной интенсивности, которая

возносится до статуса билета в посткапиталистическое будущее: «Посткапиталистический субъект будет... целым *новым животным*. Что нужно — так это интегральная альтерформация»¹ [Massumi 2017a: 87]. Не будем себя обманывать: в мире Массуми нет никаких «реальных» животных, поскольку «животное» здесь — лишь другое наименование «аффективного». Путь в светлое будущее выстлан тропой аффекта, а не конфликта; насилие объявляется непригодным для строительства общего мира (который у Массуми приобретает черты глобальной социальной сети активно чувствующих «субъективно-стей-без-субъекта»): «переход к посткапиталистическому будущему лучше всего достигается ненасильственным путем», поэтому «единственное, что необходимо *исключить*, — это становление-реактивными сил» [ibid: 135, *курсив наш*].

Фактически перед нами не столько политика, сколько безыскусная вариация на тему онтологии некантифицируемого, провозглашающая «принцип беспокойства» [Massumi 2017b], под которым следует понимать «ненормативный» запрет на усталость. Отсюда и громоздкое выражение Массуми — «субъективности-без-субъекта», — ведь «кто-то как субъект появляется лишь в тот момент, когда он устал от собственной интенсивной жизни, которой стало чересчур много» [Кралечкин 2017: 89]. Наложив вето на любую агентность, «животная политика» провозглашает курс на интенсификацию: «то, что приводит взаимное включение разобщенных и различающихся к наивысшей мощи, должно быть утверждено»; т. е. необходимо увеличивать «мощь совозможности», интенсифицируя жизнь через охват в «каждом цикле взаимной потенциализации растущего числа экзистенциальных территорий, стремящегося к сверхнормальному максимуму» [Массуми 2019: 56]. В этой характерно громоздкой «инструкции» — квинтэссенция животной политики, в которой «ставки сделаны на игру»: дело в том, что аффект как «истина игры» [Там же: 37] в некотором роде подключает «разобщенных» к плану имперсональной общности. Задача, таким образом, сводится к тому, чтобы создать всеобъемлющий резонанс — своего рода метафизический аккорд [Делез 1997: 228-229], мобилизовав для этого «силы ложного». В этом и состоит рецепт аффективной *демократии* [Массуми 2019: 134], которую Массуми *вчитывает*² в Делеза и Гваттари. Но, увы, именно такая демократия является «неполитической» [Аронсон 2017: 13-18].

- 1 В этом пункте позиция Массуми ничем не отличается от критикуемой им теории Харауэй [Массуми 2019: 146, 148]: все тот же космополитический альтерглобализм, блокирующий конфликтность как то, что может запятнать чистоту утопического мира будущего.
- 2 См.: [Делез, Гваттари 2009: 126; Бадью 1998: 29].

Какие практические рекомендации можно извлечь из проекта животной политики? Огласим список: будьте изобретательными, накапливайте новые соединения, насыщайте жизнь новыми впечатлениями, идите дальше и никогда не уставайте! Играйте — не воюйте: «Кришна, Love, Экспериментирование» [Делез, Гваттари 2010: 250]. Все тот же старый рецепт: *спонтанность и креативность* — этот «бездонный отстойник утешений» [Лиотар 2018: 198-199]. Массуми называет свою философию «активистской», но он блокирует саму возможность активности, если та запятана конфликтом. Массуми нет никакого дела до того, «как ненасилие защищает государство» [Гелдерлоос 2014]; все, что его интересует — «как извлечь из игры людическое» [Массуми 2019: 50]. Выводы неутешительны: животная политика — это аполитичная эстетика «жестов без движения» (Элиот). Ведь крах такого рода «политики» как раз и состоит в переходе от разыгрывающего бой жеста к бою как таковому [Там же: 20, 42].

46 Отсюда следует заключить, что война — пусть и в качестве возможности — отбраковывается и объявляется достоянием «слишком человеческой» политики, не отделимой от исключения. Протестуя против нормативной этики с ее «категорическими императивами», Массуми контрабандой пронесит их в свою теорию, претендуя на спекулятивную прагматику общей дружбы, однако «кто этот общий друг? <...> кто этот друг человеческого рода? итак, *фило-соф...*» [Делез, Гваттари 2010: 29-30]. Универсальный друг, но уже не только человеческого, но еще и животного «рода». Постройте философскую лабораторию, требует он [Массуми 2019: 62], и кто же будет подопытным? Разумеется, животное! Все выглядит так, будто необходимо извлечь саму «квинтэссенцию животности», чтобы подтвердить доводы об «интегральном анимоцентризме». Вооружившись новым «центризмом», Массуми проповедует о том, что «всегда лучше начать прямо посреди этого великолепного беспорядка под названием мир» [Там же: 68]. Тем самым некритически воспроизводятся избитые тропы «срединности» [Пендакис 2019]; вариации на тему последней ведут нас напрямик в политический тупик...

Максимальное животное (X)

Чтобы выйти из этого тупика, давайте отправимся на поиски X животной политики. Нам предстоит выпасть из «нашего времени» и прогрузиться в область «вечного и неспасаемого выживания природы <...> где она окончательно прощается с логосом и с собственной историей» (H ∉ A), как описал ее Агамбен, — и безвозвратно двинуться еще дальше. Нам потребуется помощник, защитник, который

провозгласил бы *выпадение* из законосообразной истории — и осуществил его, потерявшись с радаров современности. Таким помощником станет для нас Макс Штирнер, на которого сегодня, с одной стороны, наброшено множество ничего не объясняющих определений, объединенных как раз *догмой историцизма* [Blumenfeld 2018: 10], и который, с другой стороны, выпадает из этих определений в сторону недиалектического, неисторического, негосударственного, нечеловеческого — в сторону «творческого ничто».

Мы будем следовать двум линиям чтения Штирнера. Первую наметил в предисловии к своему новому переводу «Der Einzige und sein Eigentum» на английский язык Волфи Лэндстрайхер, подчеркнувший, что «в “Единственном” нет ничего человеческого. Каждое животное, дерево, скала и т. д. для самих себя также Единственные — *со своей особенной собственностью, особенным миром*, который расширяется настолько, насколько возможно» [Landstreicher, 2017: 17-18, *курсив наш*]; вторую провел Джейкоб Блуменфелд, предложивший читать Штирнера против истории и ее закономерностей, с акцентом на нечеловеческое — в качестве постматериалиста [Blumenfeld 2018: 11-13, 103]. Поразительно, но даже Делез [2003: 321]¹, считавший его «слишком диалектиком, чтобы мыслить не в терминах собственности, отчуждения и реапроприации», проглядел это: Штирнер *не принадлежит* истории (диалектики). Возможно, Иоганн Каспар Шмидт принадлежит истории, но Штирнер как *концептуальный персонаж* — нет. Он останавливает ее через абсолютную *безвозвратную* апроприацию, абсолютное поглощение — *съедание*, которое предполагает блокировку отчуждения.

47

Вкратце наметим ключевые элементы и отношения логики Штирнера, важные для решения животного вопроса. Здесь задействованы два элемента: Собственник (Eigner, обозначим его Eг) и Собственность (Eigentum, Em).

Между ними возможны следующие связи (не)принадлежности.

$Eг \in Eг$ — собственность принадлежит собственнику. Такого рода отношение характеризует *Единственного*, который, распоряжаясь своей собственностью, потребляет ее.

$Eг \in Em$ — собственник принадлежит собственности. Такое отношение характеризует *Отчуждение*, при котором происходит двойное движение: *создание* образа, навязчивой идеи — *призрака*, который является *сущностью* вещи и посему владеет ей, и *ослабление* вещи в результате одержимости: сама вещь становится призрачной.

1 Чья оптика конгениальна позиции Штирнера: «первая характерная черта животного — это существование собственного, уникального мира» [Делез 2012: 5].

Em ∄ Eг — собственность не принадлежит собственнику. Это отношение может характеризовать как отчуждение, так и (что более интересно) *Уничтожение*, или творческое *Ничто*, задействуемое Единственным с целью не принадлежать своей собственности.

Eг ∄ Em — собственник не принадлежит собственности: это отношение характеризует *творческое Ничто* или создание себя *ex nihilo*.

Что Штирнер может сказать о животном? Прежде всего он ломает и присваивает машину именования [Штирнер 1994: 334], затем Штирнер *присваивает животное* [Там же: 131]. Однако, *что конкретно захватывает Штирнер у животного? И в чем «смысл» этого бесчеловечного захватывающего насилия?*

48 Штирнер располагает на одном структурном уровне *животное, ребенка* и то, что он называет своей *шкурой*. Этот уровень — уровень *реализма*: и первое, и второй, и третья — реалисты, т. к. не производят призрачного удвоения мира [Там же: 69]. Однако есть важный нюанс: это *реализм подчинения*. Животное подчинено человеку, ребенок — родителям (взрослым), тело — душе (духу, мысли): эти трое не производят призраков, но подчинены им. Следствие этого подчинения раздваивается. С одной стороны, им *ослаблены сами тела* (такова работа призрака, он ослабляет тело). С другой стороны, подчинение *ослабляет реализм* этого структурного уровня: главным его изъяном является то, что здесь не может начаться *борьба против разума* [Там же: 11]. В итоге нам дан срез, на нем сами имена — животное, ребенок, тело — являются синонимами угнетения, метками насилия, которое стабилизировало этих троих в качестве фиксированных идей, призраков. Для экономии дальнейшего рассуждения объединим этих троих в одно: *животное* [оно и ребенок (и более того, у животных как таковых есть детство, на чем *играет* Массуми), и шкура].

Итак, что Штирнер *мог бы* присвоить в животном? Присвоению подлежит не призрак, который нужно разрушить, не «животное» и не его «сущность» (будь то игра, инстинкт, взаимопомощь или что-то еще) и даже не шкура (хотя «Единственный и его собственность» вовсе не пособие по вегетарианству). На присваиваемое указывают слова Штирнера: «...Если я тебя люблю и лелею за то, что мое сердце находит в тебе пищу, мои потребности — удовлетворение, то это происходит не из-за высшего существа, освящающего твою плоть собой, не потому, что я вижу в тебе привидение, являющийся дух, а из чисто эгоистического чувства: ты сам и твоё существо мне дороги, ибо существо твоё не высшее, не более высоко, не более всеобщее, чем ты, *а единственно*, как ты сам, потому что ты — твоя сущность» [Там же: 40, *курсив наш*].

Хотя эти строки *не* адресованы животному, в них можно усмотреть общий принцип присвоения и употребления, которым под-

лежит Единственное. Действительно, Штирнер, отмечая слабость и подчиненность животного, не отказывает ему в присутствии структуры Единственный/творческое Ничто. Животное на свой манер присваивает мир, употребляя свои силы, чтобы насладиться им и использовать его [Там же: 314], в одном месте Штирнер даже иронично сетует на то, что, согласно общепринятой призрачной логике, животному отказано в собственности [Там же: 237]. Единственность животного является тем X животной политики, которую мог бы предложить Штирнер, оно вписывается в отношение $A \in X$, которое теперь можно прояснить через $A \in E_f$.

Вышесказанным также проясняется вектор необходимого насилия над животным: оно направлено *на саму сущность животного*, на призрак животности, вписанный в отношение $E_f \in E_m$. Иными словами, это насилие над насилием — или *призыв к восстанию*. Однако *где* разыгрывается это насилие? Разыгрывается ли оно *на шкуре* животного или на его *поводке*? Здесь пролегал важное различие между историческим материализмом Маркса и постматериализмом Штирнера. В «Немецкой идеологии» Маркс/Энгельс энергично нападают на Штирнера потому, что тот предлагает уничтожение призрака, но не обращает внимания на реальные отношения между телами, на материальный труд. Существо этих нападков подытожил Деррида [2006: 189]: «Маркс весьма непреклонен: когда уничтожают призрачное тело, остается тело реальное». Ели бы Маркс обратился к угнетению животного, он мог бы сказать так: нельзя освободить животное, просто изменив наше представление о нем, не затрагивая реальных производственных отношений, в шестеренки которых затянута шкура животных. Однако за этой *слишком здравой* точкой зрения мерцает специфическая презумпция, согласно которой *сами* угнетенные тела без внешнего воздействия, *без причины* не способны измениться. Эта презумпция целиком располагается на уровне, который выше мы обозначили как *реализм подчинения*, и держится ставкой на *революцию*. Ответ Штирнера Марксу мог бы быть симметрично непреклонным: *когда уничтожают реальное тело, призрачное тело остается* [Blumenfeld 2018: 103], когда рвется поводок, собака бежит за хозяином без поводка. Презумпция Штирнера противоположна марксистской, она располагается на уровне, который можно назвать *реализмом восстания*, и заявлена в знаменитых словах: «только та свобода настоящая <...> которую сами себе берут» [Штирнер 1994: 156-157].

Назовем восставшее животное, которое само берет себе свободу и тело, которое поедает своего призрачного хозяина с тем, чтобы принадлежать себе, *максимальным животным*, соответствующим формуле $A \in E_f$. Именно на его открытие направлено насилие Единственного. Единственный не освобождает животное, не наделяет его правами, *не внушает* ему что-то, но, извлекая из него и присваи-

вая то, что единственно, *возбуждает его* [Там же: 61]. Иначе говоря, *заставляет* животное становиться.

Кем (или чем) становится животное? Для отношения $A \in H$ такого вопроса не существует: животное уже человек. Правда, с одной важной поправкой: *почти*. Еще одно усилие, если вы желаете, чтобы животное стало человеком (в этом смысл *animal rights*). Для отношения $H \in A$ ответ очевиден: животное становится человеком, подражает ему. Но *никогда им не станет* — такова важная поправка этого решения. Два ответа без поправок: для отношения $A \notin H$ он состоит в том, что животное *не становится человеком*, для обратного отношения $H \notin A$ — в том, что животное *становится не-человеком* (и именно поэтому возможно становление-животным человека).

50 Становится ли животное человеком? Делез и Гваттари, подробно описавшие траектории становления-животным, высказались о становлении человеком двояко. С одной стороны, «нет становления человеком <...> потому что человек по преимуществу мажоритарен, тогда как становление миноритарно, любое становление — это становление-миноритарным, или становление меньшинством», или «как-то по-другому: не существует становления-человеком, ибо человек — по преимуществу молярная сущность, тогда как становления молекулярны» [Делез, Гваттари 2010: 482, 485]. С другой стороны, они спрашивают: «человек становится животным в тот самый момент, когда животное становится... (но становится чем? становится человеком или чем-то еще?)»; и отвечают: «Художник и музыкант не имитируют животное, они становятся животным именно тогда, когда *животное становится тем, чем хотели стать они*, — на самом глубоком уровне своего согласия с Природой» [Там же: 390, 507, *курсив наш*]. В «согласии с Природой», разумеется, нет ничего пасторального, на этом «глубоком уровне» происходит формирование «подвижного, никогда не пребывающего в равновесии» блока двойного становления, в котором «то, чем кто-то становится, становится в не меньшей степени, чем тот, кто становится» [Там же: 507], иначе говоря, здесь «само становление становится» [Там же: 411].

Пожалуй, на фоне двойного становления мы могли бы обнаружить важный недостаток логики Штирнера: его творческое Ничто остается чересчур автократичным, размещенным в самости. Проблема в том, что это противоречит самой установке Штирнера на необходимость взятия, захвата собственности. Если же своеобразие извечно принадлежит Я и не предполагает захвата, оно не может быть присвоено. «Своеобразие должно приходить извне» [Blumenfeld 2018: 100], должна иметь место *встреча*. Максимальное животное может быть одним из мест этой встречи, где животное становится тем, чем хотим стать и мы. Максимальное животное, выпущенное на страницы книги Массуми, — это шпильбрехер игры в животное.

Настало время полакомиться Хайдеггером. Для этого сначала укажем на возможность инверсии его тезиса: «умирать умеют только животные, а не люди. И человек, умирая, делает это как животное» [Делез 2012: 9-10]. Становление-животным осуществляется в том числе и в смерти, что вплотную приближает нас к оптике Кастру [2017: 111]: «умереть — значит превратиться в животное». Здесь приобретает принципиальное значение фигура Врага, которая практически совпадает с фигурами Животного и Мертвого [Кастру 2019: 78]. Вопрос стоит уже не об отношениях человек-животное, но об удерживании несводимых экзистенциальных модусов¹. Тем самым подготавливается платформа для прыжка от животной политики к политике «бессрочного удерживания возможного» [Holbraad, Pedersen, Casto 2014], т. е. дизъюнктивного синтеза невозможных «миров». В этой оптике главными врагами животной политики, утверждающей максимальную совозможность, оказываются сами животные. Возвращаясь к вопросу о смерти, мы предположим, что указанной инверсии все-таки недостаточно, так как в ней сохраняется подчиненный характер открытого Хайдеггером околевания, за апологию которого эта инверсия может сойти.

На краю *встречи*, где становятся и животное с его околеванием, и человек со своей смертностью, максимальное животное пожирает и то, и другое. Единственный не принадлежит человеческой смертности так же, как и околеванию. Максимальное животное, пожравшее (Хайдеггера и) смертность, провозглашает не апологию околевания, но нечто более радикальное: смертность смерти и околевание околевания (само становление становится). В контркорреляционистском ключе: если смерть контингентна, то она, конечно, смертна, т. е. *может* уступить место чему-то такому, для чего мы, за исключением негативного термина «бессмертие», не можем дать никакого названия. (Максимальное) животное пожирает Хайдеггера и провозглашает бессмертие.

Библиография / References

Агамбен Дж. (2012) *Открытое*, М.: РГГУ.

— Agamben G. (2012) *The Open*, М.: RGGU. — in Russ.

Агамбен Дж. (2011) *Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь*, М.: Европа.

— Agamben G. (2011) *Homo sacer. Sovereign Power and Bare Life*, М.: Европа. — in Russ.

1 Единственность животного — несводимый модус фильтрации, задаваемый сущностью («интериоризованным и ставшим имманентным различием» [Делез 1999: 87].

- Аристотель (1996) *История животных*, М.: Изд. дом РГГУ.
— Aristotle (1996) *History of Animals*, М.: Izdatel'skii dom RGGU.
- Аронсон О. (2017) *Силы ложного. Опыты неполитической демократии*, М.: Фаланстер.
— Aronson O. (2017) *The power of the false. The experiences of non-political democracy*, М.: Falanster. — in Russ.
- Бадью А. (1998) *Делез. Шум бытия*, М.: Logos-altera / Ecce homo; Прагматика культуры.
— Badiou A. (1998) *Deleuze. The Clamor of Being*, М.: Logos-altera / Ecce homo; Pragmatika kul'tury. — in Russ.
- Беннетт Дж. (2018) *Пульсирующая материя: политическая экология вещей*, Пермь: Hyle Press.
— Bennett J. (2018) *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Perm: Hyle Press. — in Russ.
- Берджер Дж. (2016-2017) Зачем смотреть на животных? *Носорог*, 5: 9-27.
— Berger J. (2016-2017) *Why Look at Animals? Nosorog [Rhinoceros]*, 5: 9-27. — in Russ.
- Бодрийяр Ж. (2015) *Симулякры и симуляции*, М.: Постум.
— Baudrillard J. (2015) *Simulacra and Simulation*, М.: Postum. — in Russ.
- Вудард Б. (2016) *Динамика слизи. Зарождение, мутация и ползучесть жизни*, Пермь: Hyle Press.
— Woodard B. (2016) *Slime Dynamics. Generation, Mutation, and the Creep of Life*, Perm: Hyle Press. — in Russ.
- Гелдерлоос П. (2014) *Как ненасилие защищает государство*, М.: Радикальная теория и практика.
— Gelderloos P. (2014) *How Non-Violence Protects the State*, М.: Radical'naya teoriya i praktika. — in Russ.
- Делез Ж. (2012) *Алфавит* (<http://www.chewbakka.com/wp-content/uploads/diplodocus/ABC.pdf>).
— Deleuze G. (2012) *ABC* (<http://www.chewbakka.com/wp-content/uploads/diplodocus/ABC.pdf>). — in Russ.
- Делез Ж. (2011) *Логика смысла*, М.: Академический проект.
— Deleuze G. (2011) *The Logic of Sense*, М.: Akademicheskii proekt. — in Russ.
- Делез Ж. (1999) *Марсель Пруст и знаки*, СПб.: Лаборатория метафизических исследований СПбГУ; Алетейя.
— Deleuze G. (1999) *Marcel Proust and the Signs*, SPb.: Laboratoriya metafizicheskikh issledovaniy SPbGU; Aleteiya. — in Russ.
- Делез Ж. (2003) *Нищие и философия*, М.: Ad Marginem.
— Deleuze G. (2003) *Nietzsche and Philosophy*, М.: Ad Marginem. — in Russ.
- Делез Ж. (1992) *Представление Захер-Мазоха (Холодное и Жестокое)/Захер-Мазох Л. фон. Венера в мехах*, М.: Ad Marginem: 189-313.

- Deleuze G. (1992) *Presentation of Sacher-Masoch (Coldness and Cruelty)*/ Sacher-Masoch L. fon. *Venus in Furs*, М.: Ad Marginem: 189-313. — in Russ.
- Делез Ж. (1998) *Различие и повторение*, СПб.: Петрополис.
- Deleuze G. (1998) *Difference and Repetition*, SPb.: Petropolis. — in Russ.
- Делез Ж. (1997) *Складка. Лейбниц и барокко*, М.: Логос.
- Deleuze G. (1997) *The Fold. Leibniz and the Baroque*, М.: Logos. — in Russ.
- Делез Ж., Гваттари Ф. (2008) *Анти-Эдип: капитализм и шизофрения*, Екатеринбург: У-Фактория.
- Deleuze G., Guattari F. (2008) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Ekaterinburg: U-Faktoria. — in Russ.
- Делез Ж., Гваттари Ф. (2015) *Кафка: за малую литературу*, М.: ИОИ.
- Deleuze G., Guattari F. (2015) *Kafka: For a Minor Literature*, М.: IOI. — in Russ.
- Делез Ж., Гваттари Ф. (2010) *Тысяча плато: капитализм и шизофрения*, Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель.
- Deleuze G., Guattari F. (2010) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Ekaterinburg: U-Faktoria; М.: Astrel'. — in Russ.
- Делез Ж., Гваттари Ф. (2009) *Что такое философия?* М.: Академический проект.
- Deleuze G., Guattari F. (2009) *What is Philosophy?* М.: Akademicheskiiy proekt. — in Russ.
- Деррида Ж. (2006) *Призраки Маркса*, М.: Logos-altera / Ecce homo.
- Derrida J. (2006) *Specters of Marx*, М.: Logos-altera / Ecce homo. — in Russ.
- Кастру Э. В. де. (2017) *Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии*. М.: Ad Marginem.
- Castro E. V. de. (2017) *Cannibal Metaphysics. For a Post-Structural Anthropology*, М.: Ad Marginem. — in Russ.
- Кастру Э. В. де. (2019) Несвоевременный, вновь. *Стадис*, 1: 55-79.
- Castro E. V. de. (2019) *The Untimely, Again*. *Stadis*, 1: 55-79. — in Russ.
- Кралечкин Д. (2017) Платон дает сдачи. *Логос*, 4 (27): 87-126.
- Kralechkin D. (2017) *Plato Strikes Back*. *Logos*, 4 (27): 87-126. — in Russ.
- Крафт К., Нирманн И. (2008) *Метан*, М.: Ad Marginem.
- Kraht Ch., Nirman I. (2008) *Metan*, М.: Ad Marginem. — in Russ.
- Латур Б. (2015) *Пастер: война и мир микробов, с приложением «Несводимого»*, СПб.: Изд. Европейск. ун-та в Санкт-Петербурге.
- Latour B. (2015) *Pasteur: war and peace of microbes, with the "Irreductions"*, SPb.: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge. — in Russ.
- Латур Б. (2018) *Политики природы. Как привить наукам демократию*, М.: Ad Marginem.
- Latour B. (2018) *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*, М.: Ad Marginem. — in Russ.
- Леви-Стросс К. (2000) *Путь масок*, М.: Республика.

- Lévi-Strauss C. (2000) *The Way of the Masks*. М.: Respublica. — in Russ.
- Лиотар Ж.-Ф. (2018) *Либицинальная экономика*. М.; СПб.: Изд. Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ.
- Lyotard J.-F. (2018) *Libidinal Economy*, М.; SPb.: Izdatel'stvo Instituta Gaidara; Fakul'tet svobodnyh iskusstv i nauk SPbGU. — in Russ.
- Массуми Б. (2019) *Чему животные учат нас в политике?* Пермь: Hyle Press.
- Massumi B. (2019) *What Animals Teach Us about Politics?* Perm: Hyle Press. — in Russ.
- Пендакис Э. (2019) In medias res: Делез и политика срединности. *Stasis*, 1 (7): 38-64.
- Pendakis A. (2019) In medias res: Deleuze and the Politics of the Middleness. *Stasis*, 1 (7): 38-64. — in Russ.
- Мейясу К. (2015) *После конечности: эссе о необходимости контингентности*, Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый.
- Meillassoux Q. (2015) *After the Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, Ekaterinburg; M.: Kabinetnyi uchenyi. — in Russ.
- Платон (2008) *Кратил. Платон. Диалоги. Книга первая*, М.: Эксмо: 413-491.
- Plato (2008) *Cratylus. Plato. The dialogues. Book one*, М.: Эксмо: 413-491.
- 54 Ревев Й. (2018) Секс, крокодилы и сливовый пудинг. *Нож* (<https://knife.media/joel-regev/>).
- Regev Y. (2018) Sex, crocodiles and plum pudding. *Nozh [Knife]* (<https://knife.media/joel-regev/>). — in Russ.
- Симондон Ж. (2016) *Два урока о животном и человеке*, М.: Грюндриссе.
- Simondon G. (2016) *Two Lessons on Animal and Human*, М.: Grundrisse. — in Russ.
- Тимофеева О. (2007) Кони в законе: краткий набросок философии животного. *Синий диван*, 10/11: 80-95.
- Timofeeva O. (2007) Horses in law: a brief outline of animal philosophy. *Sinii divan [Blue Sofa]*. 10/11: 80-95. — in Russ.
- Тимофеева О., Рымбу Г. (2019) Утопическое животное. *Носорог* (https://nosorog.media/interview/utopicheskoe_zhivotnoe).
- Timofeeva O., Rymbu G. (2019) Utopian Animal. *Nosorog [Rhinoceros]* (https://nosorog.media/interview/utopicheskoe_zhivotnoe). — in Russ.
- Хайдеггер М. (2007) Вещь. Хайдеггер М. *Время и бытие: Статьи и выступления*, СПб.: Наука: 437-451.
- Heidegger M. (2007) The Thing. Heidegger M. *Time and Being: Articles and Speeches*, SPb.: Nauka: 437-451. — in Russ.
- Хайдеггер М. (2006) *Что зовется мышлением?* М.: Территория будущего.
- Heidegger M. (2006) *What Is Called Thinking?* М.: Territoria buduschego. — in Russ.
- Харауэй Д. (2016) Антропоцен, Капиталоцен, Плантациоцен, Ктулуцен: создание племени. *Художественный журнал*, 99 (<http://moscowartmagazine.com/issue/39/article/771>).

— Haraway D. (2016) Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Hudozhestvennyi zhurnal [Art magazine]*, 99 (<http://moscowartmagazine.com/issue/39/article/771>). — in Russ.

Харауэй Д. (2018) Тентакулярное мышление. Антропоцен, капиталоцен, хтулуцен, М. Крамар, К. Саркисов (ред.). *Опыты нечеловеческого гостеприимства: антология*, М.: V-A-C press: 180-226.

— Haraway D. (2018) Tentacular Thinking. Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene, М. Крамар, К. Sarkisov (eds) *The Experiences of Inhuman Hospitality: anthology*, М.: V-A-C press: 180-226. — in Russ.

Шмитт К. (1992) Понятие политического. *Вопросы социологии*, 1: 37-67.

— Schmitt K. (1992) The Concept of the Political. *Voprosy sotsiologii [Sociology Issues]*, 1: 37-67. — in Russ.

Штирнер М. (1994) *Единственный и его собственность*, Харьков: Основа.

— Stirner M. (1994) *The Unique and Its Property*. Har'kov: Osnova. — in Russ.

Alliez E. (2004) *The Signature of the World, or, What is Deleuze and Guattari's Philosophy?* New York; London: Continuum.

Blumenfeld J. (2018) *All Things are Nothing to Me. The Unique Philosophy of Max Stirner*. Winchester, Washington: Zero Books.

Brassier R. (2014) Prometheus and its Critics, R. Mackay, A. Avanesian (eds) #AC-CELERATE#, Falmouth: Urbanomic: 467-488.

Danowski D., Castro E.V. de. (2017) *The Ends of the World*, Cambridge: Polity Press.

Haraway D. (2008) *When Species Meet*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Holbraad M., Pedersen M.A., Castro E.V. de. (2014) The Politics of Ontology: Anthropological Positions. *Theorizing the Contemporary, Fieldsights* (<https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>).

Landstreicher W. (2017) Introduction. Stirner M. *The Unique and Its Property*, Baltimore: Underworld Amusements: 7-21.

Massumi B. (2017a) *99 Theses on the Revaluation of Value. A Postcapitalist Manifesto*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Massumi B. (2017b) *The Principle of Unrest. Activist Philosophy in the Expanded Field*, London: Open Humanities Press.

Neyrat F. (2018) *Atopias. Manifesto for a Radical Existentialism*, New York: Fordham University Press.

Neyrat F. (2017) Elements for an Ecology of Separation: Beyond Ecological Constructivism, E. Hörl, J. Burton (eds) *General Ecology. The New Ecological Paradigm*. Bloomsbury Academic: 101-128.

Neyrat F. (2019) *The Unconstructable Earth: An Ecology of Separation*, New York: Fordham University Press.

Stengers I. (2018) *Another Science is Possible: A Manifesto for Slow Science*, Cambridge: Polity Press.

Рекомендация для цитирования:

Кучинов Е.В., Шалагинов Д.С. (2019) Животная политика и ее враги. *Социология власти*, 31 (3): 31-56.

For citations:

Kuchinov E.V., Shalaginov D.S. (2019) Animal Politics and its Enemies. *Sociology of Power*, 31 (3): 31-56.

Поступила в редакцию: 21.08.2019; принята в печать: 20.09.2019

Received: 21.08.2019; Accepted for publication: 20.09.2019