

Раздел 2. Человек на границе культур: взаимодействие и множественность идентичностей

М.В. ТЛОСТАНОВА

ЧЕЛОВЕК В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: ПРОБЛЕМЫ МНОЖЕСТВЕННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Актуализация проблемы множественной идентичности в западной науке последней трети XX в.

Начиная с 1970-х гг. концепции идентичности в западной науке, да и само понятие об идентичности, как оно существовало прежде, начинают претерпевать серьезные изменения, в результате чего на первый план и выходят различные модели множественной идентичности. До этого концепт идентичности бытовал в основном в психологической и психосоциальной сфере, причем, в наиболее общем смысле, сформулированный для человека вообще, за которым, впрочем, всегда угадывался западный белый обыватель среднего класса, мужчина-гетеросексуал и христианин, что делало сам термин «идентичность» крайне уязвимым и абстрактным. Это касается, например, неофрейдизма Э.Г. Эриксона, который в конце 1950-х — начале 1960-х гг. сформулировал в рамках эго-психологии понятие психосоциальной идентичности как чувства непрерывной самоидентичности, основанное на принятии личностью целостного образа своего «я» в его неразрывном единстве со всеми социальными связями. Изменение этих связей вызывает, согласно Эриксону, необ-

Тлостанова Мадина Владимировна — доктор филологических наук, профессор кафедры истории философии РУДН, ведущий научный сотрудник Российского института культурологии (Москва).

ходимость изменения прежней идентичности, что приводит к ощущению утраты на психическом уровне и проявляется в тяжелом неврозе, который не закончится, пока человек не сформирует новую идентичность¹.

В этой концепции налицо универсализм, стремление оперировать психическими константами, якобы свойственными всем людям на глубинном, почти досознательном уровне. Кроме того, психосоциальное равновесие и тождество бытия здесь рассматриваются как норма, к которой стремится человек, а множественная идентичность остается безоговорочно болезнью, почти психическим расстройством. Сходные эпистемологические тенденции и основания отличают и структурно-функциональные и производные от них концепции идентичности, в основном бытующие в социологической сфере. Здесь можно отметить трактовку кризиса идентификации Т. Парсонсом², связанную со спором различных внутренних и внешних оценок выполнения человеком своих социальных ролей.

С конца 1960-х гг. наука стала не просто остро осознавать, что человека вообще не существует, что он контекстуально определен своей историей, религией и языком, полом и сексуальной ориентацией, культурой и обществом, временем, в котором живет, и т.д. Об этом писали уже интеракционисты в первой половине XX в. Произошло нечто более серьезное — западный ученый, прежде не ставивший под сомнение нормативность и желательность однородности и единичности личностной идентификации, определенной в соответствии с его «я», выдаваемым, впрочем, за универсальное, начал сомневаться в том, что он вообще вправе быть нормой для всех, что такая норма счастливой самотождественности может существовать и что отличие от нее, например неслиянность разных «я» в человеке, нелегитимна и представляет собой болезнь. Идентичность стала рассыпаться на множество частных, и понятие человека вообще оказалось поставлено под сомнение. А это означало, что исчезло или, во всяком случае, крайне проблематизировалось понятие о нормальной идентичности. Множественная идентичность из психиатрического диагноза (почти шизофрении) превратилась в модный трансдисциплинарный бренд, что, впрочем, не мешает ей оставаться диагнозом — болезни поздней и окончательно исчерпанной модерности и перехода к чему-то иному. Западный человек ощутил себя вдруг доктором Джекилом и мистером Хайдом, освобожденными от вины и необходимости сращения и примирения своих «я», и принялся теоретизировать на эту благодатную тему.

¹ Эриксон Э. Г. Идентичность: юность и кризис. М., 1996.

² Парсонс Т. Система современных обществ. М., 1998.

Специфика постмодернистской фрагментарной идентичности

В научном смысле концепция множественной идентичности, воспринимаемая без прежних негативных коннотаций, явилась результатом мощнейшего воздействия постмодернизма, как последовательной деконструкции модерности и ее мифов изнутри. В социальных и гуманитарных науках в этот период становится очевиден кризис западной эпистемы, и от единой гомогенной точки зрения научная мысль движется к постмодерной множественности. Здесь имеется в виду разочарование в метарассказах любого типа, в трансцендентальном означаемом, в абстрактном универсализме как таковом, сменившемся на акцентацию партикуляризма, критика фаллологоцентризма. Если говорить о социальной идентификации, влияние всепроникающего постмодернистского вируса ревизии модерности выразилось в популярности конструктивистского подхода, у истоков которого стояли Н. Лукман, П. Бергер, Э. Гоффман, актуализировавшие идентификацию вместо идентичности как постоянный интерактивный процесс³.

Важнейшее влияние на разворачивание концепций сложной и множественной идентификации оказала многогранная и многоуровневая критика Декартовой логики объектно-субъектности, отход от эссенциализма в сторону конструктивистских трактовок «я». В этом смысле характерны примеры социологического конструктивизма в современной психологии (нарративная психология), которые обращаются к концепции текстуальности мышления для объяснения идентичности по законам текста художественного произведения. Психологи Б. Слугоский и Дж. Гинзбург попытались скорректировать концепцию Эриксона в сторону уменьшения в ней эссенциалистского и абстрактно-универсалистского элементов. Поэтому для них важны не умозрительные психические универсалии, а культурные и социальные структурные параметры, порождающие различные критерии объяснительной речи для социально приемлемых схем⁴. Ученые рассуждают о семиотических ресурсах дискурсивного самообъяснения, к которым прибегают индивиды для того, чтобы скоординировать проецируемые ими идентичности (воображаемые проекты своего «я»), внутри которых они вынуждены выживать. По словам И. Ильина, в итоге сама личность превратилась в литературную

³ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995; Гоффман Э. Представление себя другим в повседневной жизни. М., 2000.

⁴ Bruner J. *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge, 1986; Sarbin T.R. Narratology as a root metaphor in psychology // *Narrative psychology: the Storied Nature of Human Conduct*. N.E., 1986; *Texts of Identity*. ed. Shotter J., Gergen K. J., L., 1989, p.50.

условность. Сознание стало восприниматься как текст, структурированный по законам языка и организованный как художественное повествование со всеми последствиями канонов литературной условности⁵. Но что следует за этим допущением? То, что, как любой художественный текст, явленная в сознании, слове и поведении олитературенная идентичность тогда не может претендовать на истину, на то, что она в принципе способна адекватно отразить реальность индивидуального сознания. То есть мы приходим к еще одному постмодернистскому доказательству непознаваемости мира и тщетности усилий по его познанию.

Фрагментация идентичности, ее рассеивание по разным дисциплинарным полочкам шли в течение всего XX в. с его губительной для науки все более узкой специализацией. Но постмодернизм подстегнул эти тенденции, актуализировав мысль о том, что человек не тождественен самому себе. Это привело не только к растущей мозаичности «я» и их всевозможных репрезентаций, но и к росту специализации теорий идентичности внутри социальных и гуманитарных наук, связанному с растущим несопадением различных функций и стереотипов поведения человека внутри множественной идентичности (человек биологический не совпадает и не коммуницирует с человеком социальным или этническим). Различные теории идентичности также настолько отличны одна от другой и оперируют столь разными категориями, что понимание между ними зачастую затруднено, если вообще возможно.

Легитимация концепций множественной и реляционной идентичности посредством постмодерна была связана, несомненно, с идеями децентрации вообще и децентрации субъекта в частности. Здесь следует назвать прежде всего Ж. Лакана, который был одним из первых западных теоретиков, поставивших под сомнение господствовавшую в послевоенной Европе экзистенциалистскую парадигму, основанную на картезианской идее рационального и автономного субъекта – актора. У Лакана же возникает представление о человеке не как об индивиде – знакомом гомогенном и слиянном субъекте западной философии, а как о «дивиде» – фрагментированном, разорванном и гетерогенном «я», не равном себе⁶. Кроме того, лакановское «я» не отделено от общества благодаря существованию и особой функции языка. Надо сказать, что до постмодернистов такие идеи уже высказывались и в западной традиции, и в других пространствах. Но «другие пространства» вообще не расценивались как субъекты и производители знания вплоть до рассматриваемого нами

⁵ Ильин И. Постмодернизм от истоков до конца столетия. М., 1998, с. 99-100.

⁶ Lacan J. *Ecrits* trans. Alan Sheridan. London, 2001.

периода, а внутри западной модели идея фрагментированного «я» оставалась экзотической девиацией, пока постмодернизм не убедил западного субъекта в собственной «ненормальности» и в ее неотъемлемом праве на существование.

Расщепление субъекта по лакановским инстанциям реального, воображаемого и символического стало рассматриваться в постструктурализме как необходимое условие его успешной реализации. По мысли МакКейба⁷, индивид может стать говорящим субъектом при условии вхождения в дискурс, но это возможно, только если он находится в расщепленном состоянии между двумя или более позициями, на пути между фиксированным «я» и движением прочь от него к следующему «я». Как отмечает Истоуп⁸, идентичность становится не результатом, не данностью, а вечным процессом, причем существовать субъект может лишь как результат внутри дискурса (а не вне или до него), посредством операции сшивания воображаемого и символического.

Идея целиком реляционной субъективности, связанной с коммуникацией субъектов, ключевая для формирования представлений о множественной идентичности, характерна не только для Лакана, но и для Мишеля Фуко. Реляционная или ситуативная идентичность такого рода тесно связана с различием, реализуемым путем оппозиции «я-другой». М. Фуко отказывается от идеи человека, обладающего фиксированной внутренней сущностью — т.е. идентичностью. Для него человеческое «я» определяется делящимся во времени и изменчивым дискурсом в подвижной коммуникации себя с другими⁹.

Фуко описывает технологии «я» как пути действия индивида над собой для продуцирования определенных модусов идентичности и сексуальности. Эти технологии включают методы саморефлексии, самодисциплины, само-обнажения и самообвинения. Фукодианская идея идентичности как системы практик вместо прежнего фиксированного понимания идентичности как данности способствует восприятию индивида как конституируемого в и через культуру и общество. Отсюда вытекает и его трактовка этики отношения к другому. Фуко утверждает, что свобода есть онтологическое условие человеческого бытия в мире и основа этики. Но этика означает не столько кодифицированный набор правил, сколько практику или способ жизни (этнос). Забота о себе в этом контексте — вовсе не символ эгоцентризма или узкого партикуляризма, но имен-

⁷ MacCabe C. *Theoretical Essays*. Manchester, 1985.

⁸ Easthope A. *British Post-structuralism since 1968*. L., N.Y., 1988.

⁹ Foucault M. *Histoire de la Sexualité*. P. 1976-1984, Vol. 1-3.

но деятельность (практика), всегда осуществляемая в конкретном контексте. Поэтому этос свободы есть также способ заботы о других.

Концепция номадологии Ж. Делёза и Ф. Гваттари стала, вероятно, наиболее важной постмодернистской теорией субъектности, где маргинальность в наиболее полной форме отвечает интересам культурных групп, «племен» (в символическом и буквальном смысле) и их «племенной психологии». «Новый трайбализм», согласно Делёзу и Гваттари¹⁰, взрывает привычные границы между магией и наукой, что способствует появлению «диониссийской социологии», изучающей эти символические племена как структуры, способствующие смене векторного исторического мифа на «полифонический витализм».

Понятие детерриторизации включает, согласно Делёзу и Гваттари, сложный многонаправленный процесс внутри человеческой личности, который находит выражение и в политическом проекте, и на уровне нации-государства, и на уровне протестующих сообществ, и на уровне теоретизирования, и на личностном уровне. «Анти-Эдип» выворачивает наизнанку прежние представления о внешнем и внутреннем человеческого бытия, о психологических и социологических сферах, предлагая новое понимание бессознательного и социального, особое видение революционных психологических изменений, что ярко выражается в идее шизоанализа, выдвинутой учеными¹¹. Для них капитализм является шизофренической системой. Поскольку он заинтересован только в индивиду и его прибыли, то вынужден детерриторизировать или подчинять себе все территориальные институты, семью, церковь, группу, вообще любое социальное сообщество. Он изобретает частного человека, владельца собственного тела и труда. Но одновременно капитализм требует наличия этих социальных сообществ для того, чтобы успешно функционировать. Он должен дать возможность ретерриторизации, новых форм государства, новых групп, новой семьи и т.д.

При этом сама история капитализма является ярким проявлением подавления производства желания, потому что привела она не к абсолютной номадической свободе, а к полной несвободе. И причина лежит именно в шизофренической природе капитализма. Государство, родина, семья продолжают появляться в измененных формах, но остаются при этом подчиненными жестким правилам и репрессивными по своей сути. Получается, что шизофреник и есть нормальный человек, чье желание

¹⁰ Deleuze G., Guattari F. *Capitalisme et schizophrénie: L'Anti-Oedipe*. P., 1972.

¹¹ Deleuze G., Guattari F. *Capitalisme et schizophrénie: L'Anti-Oedipe*. P., 1972; Ильин И. Постмодернизм. Словарь терминов. М., 2001, с. 336.

сформировано определенной социальной сетью. Тогда классов в современном обществе нет вовсе, есть лишь один класс – рабов, одни из них управляют другими. При этом практически никто из желающих индивидов не может удовлетворить своего желания. Отчасти это происходит потому, что каждый индивид движется между двумя полюсами – шизоидным желанием (революционным, но антисоциальным) и параноидальным желанием (социальным, но глубоко закодированным и требующим собственного подавления). Делёз и Гваттари трактуют шизофрению как особое состояние воли человека, формирующееся для его спасения, как освободительное начало личности в ее борьбе с современным капиталистическим обществом.

Делёз и Гваттари попытались создать гибрид постмарксизма и постфрейдизма, политэкономии и своеобразной либидо-экономии – теорию психологического и политического подавления, которая рассматривает желание как политический акт. По мнению ученых, желание может либо пойти по пути (само)утверждения, либо выбрать власть в качестве своего центра и создание порядка – в качестве своей цели. События 1968 г. во Франции, как известно, не привели к смене власти, как на то надеялись многие левые (включая самих Делёза и Гваттари). И именно разочарование в таком исходе событий и лежало в основе их книги¹². Делёз и Гваттари показали, что рассуждения об идентичности неотделимы от социальной и политической реальности второй половины XX в. Ведь сдвиги в научном мышлении и в трактовке идентичности происходили не в вакууме, а были частью социального и политического ландшафта модерности начиная с 1960-х гг.

Влияние социальной реальности 1960-х на дискуссию по поводу идентичности

Что же отличало этот ландшафт? Если говорить кратко, это кризис западных либеральных демократий и так называемые студенческие революции в Западной Европе, а также более масштабное явление бурных шестидесятых в США, связанное с борьбой за гражданские права и свободы. В последнем случае социальное и классовое измерение идентификации оказались дополнены в большей мере этно-расовыми, гендерными и гомосексуальными аспектами борьбы. Несколько раньше начавшиеся в мире масштабные процессы деколонизации дополнили эту привычную западную сторону активизма 1960-х, актуализировав неожиданные и немислимые ранее элементы подвижной и множественной идентифи-

¹² Ильин И. Постмодернизм. Словарь терминов. М., 2001, с. 85-90.

кации, обусловленные (пост)колониализмом и (нео)империализмом. В этом контексте ключевым стало постепенное вхождение бывшего колониального субъекта в пространство теоретизирования, и прежде всего по поводу идентичности.

Кризис демократий и, возможно, идеи либеральной демократии вообще и, соответственно, попытки скорректировать либеральную демократию с ее дилеммой включения и исключения в сторону большей открытости и признания обсуждался многими учеными. Особенно рельефно эта тема отражена в работах коммунитариста Чарльза Тейлора. Он размышляет о том, что «произошел некий сдвиг в ориентации нашей цивилизации, который приходится на 1960-е гг. Мысль о том, что человек обязан подавить собственную инакость ради того, чтобы вписаться в некое доминирующее большинство, способ жизни которого в данном обществе признается как единственно законный, постепенно выветривается»¹³.

Тейлор пытается примирить либерализм и коммунитаризм, утверждая, что включающей демократию делает то обстоятельство, что она является властью *всего* народа, а исключающей — то, что она является *властью* всего народа. Поэтому исключение — это побочный продукт потребности самоуправляющихся обществ в сплоченности. Демократическим государствам необходима общая идентичность, и, как правило, в современных условиях она является национальной (хотя, конечно, гражданской в большей мере, нежели этно-культурной) идентичностью. Но такая групповая идентичность в демократическом обществе все равно порождает исключение, хотя бы как искушение. Поэтому Тейлор выступает за постоянный творческий пересмотр политической идентичности и отказ от восприятия ее как освященной авторитетом традиции, данной раз и навсегда, он предостерегает как от якобинского, так и от национального фундаментализма.

Итак, либеральный универсализм внутренне противоречив. С одной стороны, он проповедует идею эгалитарности и в принципе направлен против дискриминации иных, обладающих ненормативной идентичностью. Но принцип равного отношения ко всем (*color blindness* в переводе на американский социо-культурный язык, кодирующий все идентичности посредством расы) — это этически ущербный принцип. По словам Ф. Дальмайра, «он принимает во внимание наших соотечественников по человеческой природе лишь в той мере, в какой они тождест-

¹³ Тейлор Ч. Демократическое исключение (и лекарство от него?) // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ // Под ред. В.С. Малахова и В.А. Тишкова. М., 2002. С. 26.

венны нам самим»¹⁴. Такой подход все равно эгоцентричен, ведь он сводит «другого» к разумному рациональному «я», вместо того чтобы признавать отличительную инаковость других людей. Допуская разнообразие в принципе, чаще на словах, универсалист определяет разум как универсальную сущность человека и делает различия несущественными и, значит, маргинальными. Для него существует предел признания различия — эпистемологическая инаковость. Иными словами, признаются те различия, которые являются внутренними по отношению к горизонту значений западной эпистемологии.

Начиная с 1970-х гг. концепции идентичности покидают социологию и социальную психологию и перетекают в другие социальные и гуманитарные науки, включая и вновь созданные, где занимают центральное место. Происходит переделка архитектуры социальных и гуманитарных наук на Западе. Во вновь возникших направлениях и дисциплинах — этнических исследованиях, гендерных исследованиях, соответствовавших второй волне феминизма, афроамериканских, постколониальных и культурных исследованиях, которые занимают центральное место в новой архитектуре академического университетского знания, в центр внимания встают как раз проблемы множественной идентичности и, в более широком смысле, так и не решенные в западной модерности дилеммы универсализма и партикуляризма, эссенциализма и конструктивизма. Идентичность заметно политизируется, пока в середине 1970-х гг. она не становится в центр идеологизированных научных дебатов, тесно связанных с социальным и политическим активизмом, получивших название «политики идентичностей». Идентичность оказывается в центре политического дискурса постсовременности, постоянно ставя под сомнение модели личности, политического включения, возможности солидарности, противостояния и ре-экзистенции.

Политика идентичностей

Политика идентичностей включает целый ряд политических и социальных движений и теоретических установок, основанных на защите интересов и позиций разного рода меньшинств, маргинализированных страт общества, испытывающих притеснение большинства. Как правило, речь идет прежде всего об этнорасовой, классовой, гендерной, сексуальной и религиозной маргинализации. Как своеобразный общий уклон гуманитарного и социального теоретизирования на Западе, политика

¹⁴ *Дальмайр Ф.* Глобальная этика: преодоление дихотомии «универсализм» — «партикуляризм» // Сравнительная философия. М., 2004. С. 284.

идентичностей возникает в какой-то мере как ответ на постмодернистское теоретизирование по поводу иного, зашедшее в тупик, — ведь иной, согласно постмодернистам с их культом различия ради него самого, принципиально непознаваем, и наши попытки его познать всегда посягают на его право субъектности, потому что неизбежно основаны на его приведении к общему знаменателю своего для того, чтобы относиться к нему этически, или к уничтожению в рамках этики войны¹⁵ или некрополитики¹⁶. С одной стороны, это ведет к разочарованию в универсализме, пролиферации рассуждений об игровых и текучих идентичностях, а с другой — порождает тягу к укоренению в какой-то определенной идентичности, чаще мелкочастной и групповой. Эта политика может обретать самые причудливые формы, от этнорасового радикализма до анархо-примитивизма.

Следует отметить, что откат в сторону партикуляризма и мини-концепций идентичности наблюдался начиная с 1980-х гг. не только в западном теоретизировании, но и в европейской и североамериканской мейнстримовской науке. Здесь он нередко концептуализировался через понятие сложного общества¹⁷, которое связывалось с порождением разнообразных пространств идентификаций, и, как следствие, сложной, неустойчивой и нецелостной идентичности. Как отмечает И.П. Ильин, в 80–90-е гг. XX в. стало возможным говорить об определенном возврате в западной культуре к сфере частной жизни, а также и к своеобразно понятой духовно-интроспективной проблематике, что достаточно неожиданно в эпоху ставших общим местом бездуховности и релятивизма, как аксиом постиндустриального общества¹⁸. Знаком подобной переориентации можно считать и интерес к минимализму, к групповым формам культурной репрезентации, сопровождающийся «упадком имиджа общественного человека, непомерным нарциссизмом и цинизмом», по терминологии Кармен Видаль¹⁹.

Диагноз Видаль во многом повторяет более ранние размышления Э. Левинаса²⁰. М. Маффесоли²¹, Ж.-Ф. Лиотар²², Ф. Джеймсон²³ поста-

¹⁵ Maldonado-Torres N. *Against War. Views from the Underside of Modernity*. Duke University Press, Durham, 2008.

¹⁶ Mbembe A. *Necropolitics*. *Public Culture*, 15 (1), 2003, pp. 11-40.

¹⁷ *History and Mathematics: Historical Dynamics and Development of Complex Societies* // Eds. P. Turchin, L. Grini, A. Korotayev, V.C. de Munck. Moscow, 2006.

¹⁸ Ильин И. Постмодернизм от истоков до конца столетия. М., 1998, с. 182-183.

¹⁹ Vidal M.C. *The Death of Politics and Sex in the Eighties Show* // *New Literary History*. Charlottesville, 1993, Vol. 24, No 1, pp. 171-194.

²⁰ Levinas E. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. A. Lingis. Pittsburgh, 1969.

²¹ Maffesoli M. *La Socialidad en la postmodernidad* // *Pergola*. Madrid, 1989, No 8, p. 103.

вили в центр своих изысканий неприемлемость «метарассказа» и «симптом потери историчности», неспособность различать между прошлым, настоящим, будущим, что ведет часто к доминированию пространственных образов и пространства вообще, в противовес времени, и, в определенной мере, к отказу от массовости сознания, а значит, к мини-концепциям, заменяющим для группы индивидов единую мощную идеологию для всех, или, как называет этот феномен М. Маффесоли, «этико-эстетическому сознанию малых групп»²⁴. В последние же два десятилетия акценты в трактовке множественной идентичности в западной науке перенеслись больше в сторону переосмысления понятия и границ между человеком, машиной, животным, индивидом и сообществом. Иногда эти размышления приобретают провокативные и парадоксальные формы, как в случае с «Контр-сексуальным манифестом» Беатрис Пресиадо, представительницей европейского радикального транс-феминизма²⁵.

Пресиадо стремится к невидимости, к микро-уровню, который рассматривает в качестве необходимого условия настоящей политической работы, а не фальшивой политики идентичностей в смысле репрезентации и видимости в массмедиа. Для нее главная арена политики – это наше тело, потому что оно не обязательно индивидуально, оно уже представляет собой сообщество. Пресиадо не верит, что желание является источником субъектности, но в гораздо большей мере – результатом политических режимов. Поэтому она и изобретает ритуалы для программирования желания с целью избежать воспроизводства нормальности или извращения в рамках существующей логики. Это политическая терапия, которая имеет отношение к радикальному пониманию ситуативных знаний, как они были описаны Д. Харрауэй²⁶, ставящих под сомнение и само знание, и его контекст, и то, где оно продуцировалось, и микроуровни, породившие другие знания, и позицию эксперта. Для этого нужно создать новые институты взамен превратившихся в политические режимы. Они могут быть всего лишь событиями, летучими изменчивыми сетями, которые создаются на час или на день. Но они при этом порождают особое пространство, как бы продырявливают реальность, но обязательно

²² Lyotard, Jean-Francois. *The Differend: Phrases in Dispute*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.

²³ Jameson F. *Postmodernism Or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, Duke University Press, 1991.

²⁴ Deleuze G., Guattari F. *Nomadology: The War Machine*. N.Y., 1992, p.103.

²⁵ Preciado B. *El Manifiesto Contra-Sexual*. Paris, 2000.

²⁶ Haraway D. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspectives" // *Feminist Studies*, 1998, pp. 575-599.

на микроуровне, чтобы не превратиться в добычу для массмедиа и нормативных институтов. В сущности, она говорит о некоей социальной эротике различия, о создании критической пограничной эпистемологии, примером которой можно считать понятие «непантилизма» – транс-идентичности или между-идентичности, как оно было использовано Глорией Ансальдуа²⁷.

В условиях отчаянных усилий адептов модерности спасти ее лучшие стороны, политика идентичностей и мультикультурализм как ее конкретная материализация стали еще одной попыткой реанимации светлой стороны либеральной демократии. Как отмечает С. Крукс, политику идентичностей отличает от прежних концепций политики признания, не основывавшихся на идентитете, требование признания на основании тех самых черт, которые ранее делали признание невозможным: ведь именно в качестве женщин, гомосексуалистов или чернокожих эти группы требуют признания. Это не требование включения в универсальное человечество на основе неких общих человеческих качеств. Это и не требование уважения, несмотря на различия. Скорее здесь речь идет о требовании уважения в силу различия²⁸.

Но насколько признание достаточно в ситуации сохраняющейся властной асимметрии, оставляющей много в положении просителя? Политика идентичностей оказывается в итоге достаточно половинчатым решением и даже выпуском пара для предотвращения серьезных социальных столкновений. Ее недостаточность, в т.ч. и в научных установках, быстро становится очевидной, и необходимым оказывается более радикальное требование изменить сами представления о человечестве и человеческой идентичности, о той норме, в которую предлагается ассимилироваться так, чтобы они уже больше никого и никогда не исключали. Очевидно, поиск таких моделей в западной культуре закончился ничем. И поэтому в последние два-три десятилетия эти поиски переместились в незападные и пограничные (т.е., как раз множественные) интеллектуальные пространства. Задача формулирования того, что есть множественная идентичность, стала решаться уже преимущественно самими носителями такой идентичности.

Следующим шагом за неэффективной политикой идентичностей стала попытка показать, что и субалтерны могут говорить и думать²⁹ и

²⁷ Anzaldúa, G. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, 1987, p. 100.

²⁸ Kruks, Sonia. *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*. Ithaca, N.Y., 2000, p. 85.

²⁹ Spivak G. Ch. Can the Subaltern Speak? *Speculations on Widow-Sacrifice // Wedge*, 7/8, Winter/Spring 1985, pp. 120-130.

более того воображать и реализовывать не только модели противостояния, но и модели реэкзистенции³⁰. Они — не просто объекты приложения нашего хорошего отношения к ним, по Э. Левинасу³¹, а вполне мыслящие субъекты со своими диспозициями. Усложнение их идентичностей и, как результат, развитие особых транс-идентитарных форм существования современного трикстера не только не уступают множественной идентичности западного обывателя, но и оставляют его далеко позади по степени нюансировки инаковости и способов ее преодоления и игрового перевоплощения. Классический пример в этом смысле — книга Г. Ансальдуа «Пограничье/фронтир: новая метиска».

Незападные концепции множественной идентичности.

Глория Ансальдуа

Взгляды Глории Ансальдуа представляют собой парадигматический пример транс-субъектности, выросшей из уникального личностного и группового экзистенциального опыта. Она представляет двойное сознание, существующее в зазоре между миром западным и незападным, который является плодотворным локусом транскulturации, как материала и катализатора рождения новых парадигм. Это место, по определению Ансальдуа, — открытая рана, где первый и третий мир трутся друг о друга. Граница, в понимании Ансальдуа, сообщает особую силу процессу перевода и вырабатывает новое транскulturное космовидение, ведь жители границы — всегда поневоле переводчики, если только не соглашаются со старой моделью интеграции и аккультурации.

Идентичности «пограничья», которые она воссоздает, основаны на попытках осмыслить иное не как «зрелище», но как определенный голос, и постараться сменить образ «другого» как объекта, свойственный западной культуре, на другого как пишущего и думающего субъекта. В книге Ансальдуа образы «пограничья» угрожают рациональности нормативного окружающего мира — она намеренно лишает своего культурного «маргинала» привлекательности, наделяя его (или скорее «ее», ведь речь идет о «метиске») нелестными с точки зрения социальной, да и моральной, нормы эпитетами. Ансальдуа называет своих «маргиналов», «los atravesados» — «людьми с раскосыми глазами, странными, неугомонными, безродными “дворняжками”, мулатами и метисами, полукровками и

³⁰ Alban Achinte A. *Conocimiento y lugar: más allá de la razyn hay un mundo de colores. En Textiendo textos y saberes. Cinco hijos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad.* Popayán, 2006.

³¹ Levinas E. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority.* Trans. A. Lingis. Pittsburgh, 1969.

полумертвым, словом, теми, кто пересекает границы или выходит за рамки нормы»... «Пограничье – неопределенное и расплывчатое место, возникающее в результате эмоциональной реакции на неестественную, навязанную кем-то границу. Оно в постоянном состоянии метаморфозы, и его населяют отверженные и объявленные вне закона»³².

Выживание – один из важнейших элементов, влияющих на самоопределение пограничного сознания. Ансальдуа отмечает: «*Mestiza* выживает путем культивирования в себе терпимости к противоречиям и неоднозначности. Ее личность плюралистична и действует в плюралистичном мире – ничто ею не отвергается – ни плохое, ни хорошее, ни уродливое, ничто не исключается и не выбрасывается. Она не только сохраняет противоречия, она переводит амбивалентность в иное качество»³³. «*La Frontera*» в книге Ансальдуа – это транскультурное пограничье, в котором сталкиваются, смыкаются и перетекают друг в друга разные сущности и смыслы. Этот воображаемый «фронтир» – «пространство “между”, пауза, не это, не то и не другое». Пограничное «я» Ансальдуа находится «нигде» или «между» культур, пространств и времен, в процессе постоянного пересоздания собственного «я». При этом «новая метиска» знает скорее «кем она быть не хочет», находясь в постоянном поиске и определении того, кем или чем она хочет и стремится быть, одновременно и многократно (избыточно) отрицая то, что ее не устраивает в собственной личности, судьбе и в мироустройстве.

Ансальдуа называет пятой «космической» расой всемирное сообщество транс-индивидов, постоянно переходящих из одной культурной системы в другую, но везде остающихся «чужими». Отсюда и ощущение внутренней незащищенности, а также неуверенность в себе, как основные черты сознания границы. Оно как бы находится постоянно в шоке, в состоянии культурного столкновения, и выходом может быть растущая способность к пластичности и постоянной смене точек зрения и ролей (органичное приятие собственной бикультурности или поликультурности). Для Ансальдуа важна сама смена типа мышления – с аналитического, центростремительного, настроенного на конкретную, рациональную задачу, на мышление «рассеивающееся» (центробежное), отказывающееся от устоявшихся рациональных законов и направленное в итоге к более всеобъемлющей перспективе, имеющей множество целей и множество способов их достижения. Ансальдуа предлагает «жонглировать культурами», обитая в плюралистичной вселенной, создавать новый способ познания и оценки себя и окружающего мира.

³² Anzaldúa, G. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, 1987, p. 3.

³³ *Ibid.*, p. 79.

Феномен межсекциональности

В сущности, речь здесь идет о феномене меж-секциональности, ключевом в обсуждении проблемы множественной идентичности. Эта модель была описана впервые афроамериканским социальным философом и феминисткой Кимберли Креншоу. Креншоу настаивает на том, что и феминистическая теория, и антирасистская политика нередко остаются слепы и глухи к специфическим проблемам небелых женщин, как множественно маргинализированных иных, которые связаны с пересечением и слиянием в их повседневном опыте расовой дискриминации с гендерной, классовой и сексуальной. Это происходит потому, что данные дискурсы одноостны, однонаправленны и в принципе не способны принять идею о том, что дискриминация небелой женщины не представляет собой простой суммы ее притеснений по расовому и по гендерному признакам, но является отдельным сложным типом дискриминации. Границы половой дискриминации определяются негласно, исходя из опыта белой женщины, а границы расовой дискриминации — из опыта чернокожего мужчины. Все нюансы дискриминации чернокожих женщин, которые не попадают в узкие рамки этих определений, вообще не принимаются во внимание ни законом, ни обществом, ни учеными. Они втискиваются в рамки логики «если бы не», согласно которой может существовать только один легитимный фактор дискриминации, отличающий данного индивида от нормы и мешающий поддерживать status quo в обществе. Кроме того, раса и пол становятся значимыми, только когда они явно используются для дискриминации жертв, тогда как привилегированное восприятие белой кожи или мужского пола чаще всего вообще не замечается³⁴.

Креншоу представляет эту устоявшуюся систему в виде наглядной метафоры: подвал, в котором находятся вся притесняемые люди — на основании расы, пола, класса, сексуальной ориентации и физических качеств. Эти люди образуют несколько вертикальных рядов, стоя друг у друга на плечах. Те, что на самом дне, испытывают дискриминацию по целому ряду факторов, а те, чьи головы подпирают потолок подвала, — лишь по одному фактору. Но этот потолок является одновременно полом, на котором стоят ногами те, кто не испытывает никакой дискриминации. Пытаясь исправить недостатки неравноправия, обитатели первого этажа допускают из подвала в свою сферу тех, кто может доказать, что, если

³⁴ Crenshaw K. Demarginalizing the intersection of race and sex: a Black feminist critique of anti-discrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics // The University of Chicago Legal Forum, 1989, p. 151.

бы не потолок, они бы тоже имели право на первый этаж. В потолке есть узкий лаз, через который могут влезть наверх те, кто стоит в верхнем ярусе подвальных обитателей, является привилегированным по отношению к тем, кто внизу, и, следовательно, является носителем лишь одной черты, определяющей их притеснение. Множественно дискриминированные практически лишены возможности попасть на первый этаж, если только не откажутся сами и не заставят общество принимать во внимание лишь один из факторов своей дискриминации, игнорируя остальные³⁵.

Преодоление хюбриса нулевой точки отсчета

Оказывается, что обладатели сложной идентичности, оформляющейся на стыке различных притеснений, способны и к созданию интегративных видений будущего, которые будут включающими по своему пафосу и не будут при этом заражены западным абстрактным универсализмом и хюбрисом нулевой точки отсчета, по терминологии колумбийца С. Кастро-Гомеса. Сосуществование множества путей продуцирования и передачи знания уничтожается, потому что все формы человеческого знания выстраиваются в определенном порядке на эпистемологической шкале от традиционного к современному знанию, от варварства к цивилизации, от общины и индивиду, от Востока к Западу... можно добавить, от *anthropos* к *humanitas*³⁶.

Научная мысль в рамках этой логики позиционируется как единственно признанная форма продуцирования знания, а Европа получает эпистемологическое превосходство над всеми другими культурами. Хюбрис нулевой точки отсчета — это место обозревающего и пространство провозглашения, которое в христианстве принадлежало Богу, а в светской философии — разуму. Нулевая точка — это предел, в котором пребывает обозревающий, причем самого его обозреть при этом нельзя. Как только смертный человек начинает претендовать на это место, создается безопасное пространство провозглашения, с которым очень трудно спорить. Практикующий эпистемологию нулевой точки отсчета делает это не только своим взглядом на мир, но и на том или ином языке и в той или иной мыслительной традиции. Следовательно, все, кто связан с незападными мыслительными и языковыми системами и принципами знания, вряд ли когда-либо смогут войти в дом, где доминирует хюбрис нулевой точки отсчета.

³⁵ Ibid., p. 152.

³⁶ Castro-Gymez S. The Missing Chapter of Empire: Postmodern reorganization of Coloniality and Post-Fordist Capitalism // *Cultural Studies*. 2007, Volume 21, No. 2-3, March/May, pp. 428-448.

Поэтому на смену постмодерной идентичности и быстро закончившемуся всплеску политики идентичностей и идет транс-модерная идентичность, ставящая под сомнение хюбрис нулевой точки отсчета. Она может даже частично возвращаться к определенным дискредитированным постмодернистами понятиям, хотя и переосмысленным. Это касается, например, эссенциализма. В случае с маргинализированными группами это эссенциализм особого рода. Он является осознанным, ироническим или стратегическим, по терминологии Г. Спивак, необходимым как эффективное орудие политического противостояния, которое работает с гегемонными дискурсами, чтобы достичь коллективных целей³⁷.

В рамках западной постмодернистской традиции при всем внимании к ней проблема «другого» осталась, по существу, неразрешенной и понадобилось вмешательство самого «другого» с его собственной эпистемологией для того, чтобы сдвинуться с мертвой точки. Причем другой в данном случае выступает не как «местный информант», а как индивид, наделенный двойным или множественным знанием, видящий не меньше, а больше, чем философ, размышляющий об ином лишь изнутри европейской тотальности. Существует «непреодолеваемое различие» между теориями другого, сформулированными изнутри западной культуры и с эпистемологической границы между нею и культурой не-западной, например между «номадологией» Ж. Делёза и Ф. Гваттари и «пограничным мышлением», предложенным В. Миньоло, между лакановским «временным запаздыванием» и его интерпретацией Х. Бабой, между постмодерностью и трансмодерностью Э. Дусселя, между трактовкой «другого» двумя столь разными уроженцами Магриба, как Ж. Деррида и А. Катиби, между нюансировкой инаковости, предложенной Э. Дусселем и Э. Левинасом³⁸, и т.д.

Транс-чувствительность, о которой на разные лады рассуждают Ансальдуа и Дуссель, Миньоло и Сандоваль, Глиссан и эль Саадауи, выражается ярче всего в проблематике и метафорике миграций, промежуточности, транзитности, точно определяющих экзистенциальную ситуацию субъекта современного мира — человека, лишённого корней, культурного мигранта, «Агасфера» постиндустриального мира, не вполне делёзовского символического кочевника. При этом его изгнанничество и самоощущение нового жителя «космополиса» не стирают до конца чувстви-

³⁷ Spivak G. Ch. *A Critique of Postcolonial Reason: Towards History of the Vanishing Present*. Cambridge, 1999.

³⁸ Mignolo W. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton, 2000.

тельности к определенному культурному пространству, через которое во многом продолжает происходить процесс самоидентификации, наполняя человеческую деятельность дополнительными психо-эмоциональными измерениями этнического, национального, социального или гендерного свойства. Западный постмодернизм касался этой темы, но в отвлеченном духе, а впервые придать ей законченный и выстраданный смысл, при этом не скатившись к непримиримому этноцентризму, удалось теоретикам, чье собственное позиционирование отвечает модели промежуточности и «критического (некантовского) космополитизма»³⁹, отмечено имперским или колониальным различием.

Ситуативная идентичность Д. Харрауэй

Антиуниверсалистские тенденции в трактовке множественной идентичности ярко проявились в феминизме, причем как западном, так и, особенно, незападном. Одним из самых ярких и убедительных примеров является концепция ситуативных знаний и идентичностей Донны Харрауэй, которая одна из первых открывает для себя, впитывает и транскодирует дифференциальную практику незападных контекстных движений, начавшихся на волне 1960-х. Харрауэй определяет, что она понимает под развитием революционной формы человека – создания, которое живет одновременно в социальной реальности и в вымысле, говорит и действует в среднем залоге, который был теоретизирован Ж. Дерридой⁴⁰, только в данном случае рождается в амальгаме технологии и биологии. Это образ монструозный, новое существо, являющееся незаконным ребенком человеческого и машинного, науки и технологии, доминирующего общества и оппозиционных социальных движений, мужчины и женщины, первого и третьего миров, по сути – любых бинарностей⁴¹. Она стремится расшатать те версии евро-американского феминистского гуманизма, которые строятся на уверенности в незыблемости больших нарративов. Харрауэй предлагает новую форму бытия и новую технополитику. По ее мнению, киборг-феминизм способен в большей мере, чем универсалистские феминизмы прежних эпох, прислушаться к специфическим историческим и политическим позициям инаковости, не теряя цели поиска связей и коалиций. Одного осознания, что ни одна конструкция не является холистской, по мысли Харрауэй, недостаточно, чтобы прекратить

³⁹ Mignolo W. The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism // *Public Culture* 12.3. Fall 2000.

⁴⁰ Derrida J. *L'écriture et différence*. P., 1967.

⁴¹ Haraway D. *Simians, Cyborgs, and Women: the Reinvention of Nature*. N.Y., 1991.

все формы фашизма и авторитаризма. Ее собственная задача состоит в нахождении технических возможностей продуцирования протестного глобального движения и человека, который способен создавать эгалитарные и справедливые социальные отношения.

Киборг Харрауэй как транс-идентичность инкорпорирует понятия и образы цветного феминизма, такие как радикальная метисация, метафора трикстера. Он тоже предан принципиальной половинчатости, предпочитает действовать в сфере частного и интимного, является сторонником иронии и отклонения⁴². Киборг не боится своего родства с машинами и с животными, как не боится и своей вечно незавершенной идентичности, основанной на противоречивых и множественных точках зрения. Это позиция, которая ищет сходства в различии. Сандоваль называет подобное позиционирование сложной формой любви в постмодерном мире, где любовь понимается как сходство — союзничество и проявление нежности через границы различия. Харрауэй утверждает, что вместо того, чтобы пытаться примкнуть к рядам гендерно окрашенной женственности, надо стремиться к обретению повстанческой идентичности женского социального субъекта. Это значит, что фокус женских исследований должен быть перенесен к попытке понять, как власть движется через, между и вне бинарного различия мужского и женского.

Методология «порабощенных» Челы Сандоваль и игровая идентичность М. Лугонес

Еще более радикальным примером модели множественной идентичности является методология порабощенных Челы Сандоваль. Ее концепция представляет собой пример двунаправленного эпистемологического перевода как деколониальной философии на язык постмодерна, так и западных теорий на язык деколониальных и этнокультурных штудий. Сандоваль отказывается от асимметричного перевода всех инаковостей на язык западной эпистемологии. В этом ее кардинальное отличие от постколониальных исследований, которые строятся на принципе истолкования иного на языке и в категориях и критериях, понятных своему. Основанием для диалога и сопоставления у нее выступает методология порабощенных, следы которой она обнаруживает не только в цветном феминизме, но и во французском деконструктивизме или структурализме и в белом феминизме.

Как отмечает Руби Тапия, Сандоваль проводит мысль о том, что именно критическая чувствительность порабощенных сформировала как кон-

⁴² Sandoval Ch. *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis, London, 2000, p. 169.

ститутивное «вне», так и невидимое «внутри» большинства проявлений западной мысли XX в. Ее критика того, как политический и интеллектуальный капитал поработенных народов поочередно то присваивался, то отвергался доминирующими теоретиками и институтами, носит смылосозидательный характер в том как она прочитывает оппозиционный язык, расшифровывает его и высвечивает неожиданные теоретические союзы противостояния, а также создает или намечает новые. В этой дешифровке языков и возможностей и состоит методология поработенных⁴³.

Методология поработенных Сандоваль — это набор процессов, процедур и технологий, которые работают на эмансипацию воображения. Начиная с 1970-х гг. такая методология постепенно выросла в рамках цветного феминизма в США, в постструктурализме, в постколониальных исследованиях, в квир-теории, в глобалистике и т.д. Практикующими такое сознание были предложены самые разные понятия для описания теории и метода оппозиционного сознания, соответствующего множественным «я». Это и гибридность, и номадология, и маргинализация, и сознание метиски, и трикстерное сознание, и ситуативное знание, и шизодискурс, и стратегический эссенциализм, и различание, и т.д. Это говорит о существовании некоего кросс-дисциплинарного современного лексикона и грамматики для выражения оппозиционного сознания и социальных движений, хотя эта общность пока не стала интеллектуальной основой для выработки новых академических форм теории и метода и для создания объединяющей трансдисциплинарной области между европейскими, американскими теориями и деколониальными проектами.

Попытку осуществления такой связи предпринимает и другая деколониальная феминистка Мария Лугонес, занятая проблемой межличностной коммуникации в постсовременном транскультурном мире. Она воспринимает любовь как суть и основу успешной коммуникации, отмеченной глубоко игровой природой, однако эта игра в корне отлична от западной агонистики⁴⁴. Философ предлагает интерпретировать игру как предельно «деиерархизированную», «лишенную соревновательности» и оппозиции выигравший/проигравший, как и данных раз и навсегда правил. Это предполагает «неагрессивное» восприятие «другого», абсолютную пластичность играющего, свободно переходящего от одной миро-

⁴³ Tapia R. C. "What's Love got to Do with it? Consciousness, Politics and Knowledge Production in Chela Sandoval's *Methodology of the Oppressed*" // *American Quarterly* 53.4 2001, p. 736.

⁴⁴ Lugones M. Playfulness, "World"-traveling and Loving Perception // *Pilgrimages/Peregrinajes. Theorizing Coalition against Multiple Oppression*. Lanham, Boulder, New York, Oxford, 2003, pp. 77-100.

модели к другой, а также «знание» игрока о других культурах, его равно игровое к ним отношение, когда ни к одной он не относится слишком серьезно. Лугонес отказывается от таких, казалось бы, неотъемлемых элементов классических концепций игры, как соревновательность (дух конкуренции) и компетентность (знание правил и беспрекословное следование им). Отказывается она и от жестких ролевых привязок, свойственных большинству социальных игр (каждый обладает раз и навсегда данной ролью, которая лучше всего подходит к тому, чтобы «выиграть»), предлагая вместо этого подвижность и текучесть собственных образов, постоянный процесс самосозидания и саморазрушения, а также создания и уничтожения различных миров.

Реляционная идентичность сапатистов

Среди гносеологических, психо-социальных, культурных, этических моделей множественной идентичности, сформулированных самими выброшенными из модерности, выделяется реляционная этика сапатизма, которая представляет почти идеальную модель освобождения и от универсализма, и от партикуляризма, и выстраивания плюриверсального мира, в котором возможно множество миров. Сапатисты исходят из идеи, что в условиях ценностного плюрализма как необходимой черты современности сам смысл справедливости должен измениться. Вместо справедливости как равенства и только, должна прийти мысль о том, что если мы равны, то мы имеем право быть другими, разными, в т.ч. и разными внутри себя. Сапатисты осуществляют двойной перевод марксизма, феминизма и аборигенной космологии и философии на язык друг друга для борьбы за права на землю, воду, ресурсы, возможность практиковать собственную культуру и элементы собственной космологии, прежде всего паритетность и дуальность, не основанную на западном принципе исключения, а также особое понимание демократии участия, основанной на принципе «управлять, подчиняясь». Космология и эпистемология майя, на которой строится сапатизм, при этом остается живой, меняющейся и разнообразной внутри себя, более того, выскальзывающей из западной логики «либо то, либо другое», нередко примиряющей то, что западная культура воспринимает как противоречия во всепроникающем акте уравнивания изменчивости и преемственности⁴⁵.

В результате меняется направление транскультурационных процессов, установившееся еще в эпоху Ренессанса и просуществовавшее на

⁴⁵ Marcos S. 2005. *The Borders within: The Indigenous Women's Movement and Feminism in Mexico // Dialogue and Difference. Feminisms Challenge Globalization*. Palgrave: N.Y., pp. 81–112.

протяжении всего проекта модерна. В данном случае под транскulturацией имеется в виду постоянное сосуществование не одной, а нескольких культурных точек отсчета, пересечение многих культур, постоянное курсирование между ними и особое состояние культурной промежуточности – «не там и не здесь» или «и там и здесь». Транскulturация основана на культурном полилоге, который не ставит целью полное синтетическое слияние или полный культурный перевод. Здесь культуры встречаются, но не сливаются, не ассимилируются, не расплавляются.

Процесс трансляции не существует в вакууме, но является откликом на господствующие дискурсы государства, провозглашающего неолиберальные принципы. Вместо прежнего асимметричного перевода возникает двойной перевод как более сложное и многонаправленное движение – мерцание, диалог различных имперских и колониальных языков, которые более не приравниваются к нации, потому что происходит процесс транскulturации, разрушающий дихотомию нации и иного, лежавший в основе истории Нового времени.

Концепция трансмодерности Э. Дусселя

Идея множественной идентичности в плюриверсальном мире радикализируется и обретает политические измерения в концепции трансмодерности Энрике Дусселя⁴⁶, как открытой критической утопии альтермиров по ту сторону дилеммы европоцентристского универсализма и фундаментализма третьего мира. Здесь рождается критическое пограничное мышление как критика модерна, направленная в сторону трансмодерного, плюриверсального и деколонизированного мира множества и разнообразия этико-политических проектов, в котором могут существовать действительно равная и горизонтальная коммуникация и диалог, преодолевающий логику доминирования и эксплуатации.

Трансмодерность создается из пространства и с позиции ранее загубленных возможностей внешних и внутренних *иных* западной модерна, как своего рода потусторонность, творчески преодолевающая проект модерна. Пространство этих подавленных западной модерностью возможностей отвечает на брошенный ею вызов по-разному, и в результате рождается реальность плодотворного плюриверсального момента транс-модерности, в противовес постмодерности, которая лишь является последним по времени видом западной модерна. Ведь она не ставит под сомнение веру в неизбежность модернизации всего мира по за-

⁴⁶ Dussel E. World System and “Trans”-Modernity // *Nepantla. Views from South*. No 3.2, 2002, pp. 221-244.

падному типу, не может вообразить мир, в котором культуры, исключенные из модерности и постмодерности, смогут идти своим независимым и творческим путем.

Для того чтобы разъяснить, что такое трансмодерность, Дуссель обращается к переосмысленному левинасовскому понятию экстериторности по отношению к тотальности. Экстериторность не является сферой чистой внешности, абсолютной сферой «вовне», не затронутой модерностью. Понятие экстериторности не предполагает онтологической внешности, но касается внешнего, которое представлено и организовано в качестве различия доминирующим дискурсом. Голоса других, взывающие из позиции экстериторности, в которой все они пребывают, становятся источниками особой этики, противостоящей гегемонной тотальности. Эти голоса слышны из сферы потусторонности, из сферы извне институциональных и нормативных основ системы, и представляют собой этический вызов этой системе. Существуют разные степени экстериторности. Наибольшей силой и убедительностью в этом смысле обладают сегодня голоса населяющих мировой Юг, требующие соблюдения права на жизнь, на сохранение культуры, языка, политики, экономики. Не может быть освобождения без рациональности, но нет и критической рациональности без того, чтобы услышать голос исключенного. Иначе рациональность останется рациональностью доминирования. Практика освобождения как утверждения экстериторности и отрицания отрицания связана с позицией отверженного иного.

Трансмодерность открывает пространственное измерение истории, в т.ч. и интеллектуальной. Она акцентирует историческое и ментальное присутствие европейского *вовне* и обладает потенциальной возможностью указать на множественные трансмодерные истории, память и знания, которые, будучи неевропейскими, были вынуждены рано или поздно иметь дело с имперской экспансией Европы во имя модерности, постмодерности, альтермодерности. Чтобы избежать поглощения понятия «транс-модерность» универсалистскими европоцентристскими претензиями, нужно воспринимать его как обнажающее географические и биографические основы любого знания, создаваемого всегда в определенной ситуации, а не универсально абсорбируемого в воображаемом однолинейном времени – времени Европы.

Трансмодерность – это эпистемологическое и онтологическое место пребывания иного, это пространство границы, в котором экстериторность обретает видимость. Это происходит потому, что субъекты, которые живут в экстериторности, понимают, что они были сконструированы в качестве экстериторности, как иное. В тот момент, когда другой глядит в глаза

своего, понимая, что он или она были изобретением этого своего и что он оправдывал свое создание сферы вовне модерности как места, которое модерность уничтожала или покоряла, когда субъект осознает, что свой его сделал иным, чтобы доминировать и совершать насилие во имя модерности, именно тогда и возникает транс-модерность как иное пространство мышления и действия. Оно будет уже не модерное, уже не контролируемое своим, а транс-модерное, идущее в обход и по ту сторону модерности.

Плюритопическая герменевтика

Успешная реляционная этика и коммуникация на уровне множественных идентичностей сопряжены с необходимостью плюритопической герменевтики вместо прежней монотопической, где сохранялось жесткое деление по объектно-субъектному принципу. Аналектика (или антидиалектика) Дусселя⁴⁷ позволяет радикально переосмыслить объект понимания, описания, интерпретации, а плюритопическая герменевтика, предложенная Миньоло, ставит под сомнение позицию и однородность понимающего субъекта. Она предполагает шаги для конструирования различия локусов провозглашения и установления политики философствования, которое бы вышло за границы культурного релятивизма⁴⁸. Плюритопическая герменевтика движется в сторону интерактивного знания и понимания, отражающего сам процесс конструирования той части мира, которая познается. Плюритопический подход подчеркивает не культурный релятивизм и не мультикультурализм, а социальные и человеческие интересы в самом акте рассказывания истории как политического высказывания. Здесь главное — политика воплощения и конструирования локуса провозглашения, а не разнообразие репрезентаций, являющееся продуктом различных пространств, создающих нарративы и строящих теории. Так, в плюритопическую герменевтику входит этическое измерение знания.

Плюритопическое понимание предполагает, что хотя понимающий субъект и должен предполагать истину познаваемого и понимаемого, он также должен предполагать и существование альтернативной политики локала с равными правами на истину. Этическая проблема возникает, потому что абстрактный релятивизм игнорирует тот факт, что сосуществование разных взглядов невозможно вне контекста властных отноше-

⁴⁷ Dussel E. *Philosophy of Liberation*, trans. By A. Martinez, C. Morkovsky, Eugene, 1985.

⁴⁸ Mignolo W. *The Darker Side of the Renaissance* Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995, p. 13.

ний и, иногда, насилия. Если онтологические и эпистемологические аспекты плюритопического понимания можно оценить в рамках релятивизма, его этическое измерение заставляет обратить внимание на проблемы власти. Релятивизм – важный шаг для осознания культурных различий, но вне властных отношений, и доминирования его недостаточно. Поэтому герменевтическая проблема понимания должна обязательно учитывать колонизацию языков, памяти, пространства и интеллекта.

Колониальный семиозис представляет, по словам Миньоло, «особую герменевтическую дилемму для понимающего субъекта, интересующегося иерархией, связанной с доминированием одной культуры над другой»⁴⁹. Поэтому в плюритопической герменевтике заостряется вопрос о том, где находится локус провозглашения, с которого понимающий субъект познает колониальные ситуации, как переосмыслить акт интерпретации в рамках плюритопической герменевтики? Она не ограничивается гадамеровским понятием «нашей собственной продолжающейся традиции», т.е. традиции мифа модерности, прочерченной из Древней Греции к постмодерной Европе. В рамках плюритопической герменевтики различные знания диалогизируют о том, что такое знание как таковое. Тем самым исчезает объект в понимании западной философии. Вместо него возникают проблемы, которые могут обсуждаться с самых разных позиций. Вместо западного объекта задается вопрос о том, какое знание необходимо, чтобы сделать мир более справедливым для всех.

В рамках плюритопической герменевтики происходит преодоление прежней эпистемологии нулевой точки отсчета, при которой познающий субъект находился в архимедовой позиции над познаваемым объектом. Такая транскультурная, транс-ценностная и транс-эпистемологическая модель обеспечивает разрыв с прежними дисциплинами и их преодоление и включение в поле образования и знания не только академического и университетского знания, но и тех форм знаний, которые оказались дискредитированы в монотопической герменевтике и превращены в подчиненные (традиция, нерациональное знание, фольклор, религия, аборигенные космологии, знание, вырабатываемое в рамках социальных движений, и т.д.).

Назад к метатеории?

После разочарования в европейском универсализме и периода пролиферации партикулярных мини-концепций, как постмодерных, так и связанных с разного рода группами иных, мировая академическая мода на рубеже XXI в. качнулась назад к попыткам выработки новых метатео-

⁴⁹ Ibid., p. 16.

рий, которые бы не были заражены универсализмом, но и не ограничивались бы лишь локальным уровнем. Сегодня уже нельзя говорить о наличии оригинальных мыслительных традиций, к которым можно было бы просто вернуться. Но вместо того чтобы воспроизводить абстрактные универсалии, можно обратиться к пограничной эпистеме, которая мыслит с позиции превращенных в подчиненные форм знания, исходит из внутренней экстерности границы, из сферы вовне, созданной изнутри. При этом не происходит простой смены одной (западной) эпистемологии другой или другими. Все модели продолжают существовать и остаются жизнеспособными в качестве источников и мишеней критики. Здесь нет места идее соревновательности, но присутствует идея плюриверсальности — множества миров, существующих бок о бок, но не связанных иерархическими отношениями.

Критическое пограничное мышление основано на эпистемологических границах между европейскими имперскими категориями и языками и теми моделями, которые современная эпистемология вышвырнула как ненужные. Без них будет невозможно создать другой, более справедливый мир, в котором станет возможным множество миров. В реализации такой идентичности важно стремиться не изучать границы и тех, кто их пересекает, а *быть* границей и *думать с* пограничья, пересоздавать географические фронтиры, имперско-колониальные субъектности и территориальные эпистемологии. Такого рода размежевание с риторикой модерности есть акт эпистемологического неповиновения⁵⁰. Без этого шага деколонизация сознания и бытия окажется невозможной, и мы останемся в рамках внутренней оппозиции европоцентричным идеям модерности, основанным на античных категориях и опыте, и на субъектностях, выросших из этого основания — теологических и светских.

Сдвиг по направлению к пограничной множественной идентичности означает и необходимость научиться забывать все то, чему нас учили прежде, освобождаться от тех мыслительных программ, которые были навязаны нам образованием, культурой, средой, отмеченной повсеместно имперским разумом. Следующим же шагом становится строительство нового знания и собственных «я», которые основываются не на идее аутентичного знания или эссенциализме, не на инструменталистской тотальной относительности, а на пограничном гнозисе, связанном с плю-

⁵⁰ Mignolo W. Delinking. The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of Decoloniality // *Cultural Studies*, V. 21, No 2-3, March/May 2007, p. 449-514.

⁵¹ Panikkar R. "What is comparative philosophy comparing?" // *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton University Press, 1988, p. 116-136.

ритопической герменевтикой, трансдисциплинарным подходом и импартивной (от *лат.* *imparare* — обучаться в атмосфере плюрализма) философией в духе Р. Паниккара⁵¹. Тогда меняется география и биография разума и знания, возникает транс-эпистемологическое взаимопроникновение и полилог. Это может способствовать созданию транс-модерного мира, в котором отношение к другому не будет базироваться на субъектно-объектном дуализме и не будет господствовать идея агона как смертельного соревнования.

Почему не существует отечественной концепции множественной идентичности?

В российской научной среде логика разворачивания концепций идентичности была совершенной иной, чем представленная выше. Ее анализ — предмет отдельной работы. Отмечу только, что она оставалась и остается вторично западной, выросшей из модерности и существующей в ее логике, хотя и с постоянным ощущением зазора между этой логикой и собственной тщательно скрываемой субъектностью. В силу особенностей советского варианта модерности мы не переболели вовремя постмодернизмом. И если на Западе после его всплеска возникло ощущение усталости, вылившееся в новый интерес к идентичности и эссенциалистским мини-концепциям, то в нашей стране постмодерн узнали тогда, когда на Западе он уже перестал быть актуален и ушел в стиль, стал общим местом. Он не находит соответствий в реальности и в идентичности *homo post-soveticus*.

Но разочарование в метарассказе (коммунизме) произошло и у нас. Правда, на смену ему пришли малопривлекательные формы эссенциализма и партикуляризма, не отягощенные полемикой по поводу политики идентичностей, не пропущенные через постмодернистскую деконструкцию или постколониальное переосмысление в духе Г. Спивак. Скорее они представляют собой ренессанс квасного примордиализма более чем вековой давности, явно выбивающийся из общемировой дискуссии по проблемам идентичности, как выбиваются из нее и практически все отечественные попытки очередного воспроизведения абстрактно-универсалистских откровений на самых разных основаниях, от прогрессизма и эволюционизма до религиозных обертонов. Поэтому в нашей ситуации говорить о проблемах множественной идентичности, вероятно, не стоит. Для этого пока не выработался научный язык, аппарат понятий, хотя проблема осмысления множественных «я» стоит в постсоветском обществе очень остро и имеет ряд особенностей, связанных с геополитикой и телесной политикой знания именно нашей локальной истории и нашей множественной субъектностью. Изучение этих интереснейших феноменов — дело ближайшего будущего.