Бербер Бевернаж

Аллохронизм, равенство во времени и современность. Критика проекта радикальной современности Йоханнеса Фабиана и доводы в пользу новой политики времени

Введение

В этой статье я хочу обратиться к политическому употреблению дискурса, риторики и логики времени[1]. Одним из наиболее ярких и оригинальных теоретиков «политики времени» является немецкий антрополог Йоханнес Фабиан. В ряде важных публикаций начала 1980-х и 1990-х годов, таких, как «Время и Другой» [Fabian, 2002 (1983)] и «Время и работа антрополога» [Fabian, 1991] Фабиан критикует свою дисциплину за то, что она изображает людей, которых исследует, так, будто они находятся в другом времени, относится к ним как примитивным, отсталым или несовременным. Антропологи, утверждает Фабиан, делают это не по незнанию или ошибке, они активно пользуются пространственно-временной «дистанцией», чтобы подчеркнуть Инаковость «своих» туземцев и превратить их в объект исследования.

Фабиан говорит об «отрицании равенства во времени» (coevalness), или акте «аллохронизма», и отделяет эти понятия от понятия анахронизма, которое обычно используется для обозначения ошибочной или неудачной репрезентации, выпадающей из темпорального контекста. Отрицание равенства во времени и акт аллохронизма, согласно Фабиану, — это не просто плохая эпистемология, а *инструменты,* которые имеют экзистенциальное, риторическое

Бербер Бевернаж — бельгийский теоретик истории, сотрудник Гентского университета.

Перевод с английского Кристины Сарычевой под ред. А. Олейникова. Статья написана специально для журнала «Социология власти».

1 Я хотел бы поблагодарить Криса Лоренца, который воодушевил меня на написание этой работы. Я также благодарю за критические комментарии Йоханнеса Фабиана, Питера Осборна, Хеннинг Труепер, Марию Инес Мудровчич, Кенан Ван Де Миерооп, Элиаса Грутаерса, Гиту Денекере, Майю Муси, Яана-Фредерика Аббелооса, Лор Колер, Кати Дижан и Антона Фреймана.

и вполне политическое измерения [Fabian, 2002, p. 32-33]. Пространственно-временное дистанцирование через противопоставление Запада и Остального мира, а также объективацию Другого всегда (косвенно) служит империализму, (нео-)колониальному господству. По выражению Фабиана, «*геополитика* имеет свои идеологические основания в *хронополитике*» [Ibid., p. 144].

Фабиан предлагает «демонтировать» эту политику времени и формулирует проект, или, как он иногда просто постулирует, «радикальную современность (contemporaneity) человечества» [Ibid., p. xli]. Чтобы сделать это, Фабиан указывает на фундаментальное противоречие, которое лежит в основе акта аллохронизма в той мере, в какой оно обнаруживает себя в антропологическом дискурсе. Согласно Фабиану, аллохронизм противоречит экзистенциальному «опыту равенства во времени», на котором должна быть основана антропологическая полевая работа, чтобы получать надежные знания. По его словам, «существует раскол между узнаваемой когнитивной необходимостью и неясной в конечном счете политической практикой» [Ibid., p. 35]. Таким образом, у критических антропологов, согласно Фабиану, нет другого выбора, кроме как признать равенство во времени людей и культур, которых они изучают, и отвергнуть эпистемологический/политический акт аллохронизма.

В настоящей статье я хочу присоединиться к демонтирующей или «деконструктивной» работе Фабиана (как он ее иногда называет). Тем не менее я пойду другим, отличным от Фабиана, путем. Хотя анализ Фабиана политического и эпистемологического (зло) употребления пространственно-временным дистанцированием меня убедил, я считаю, что его нельзя предотвратить, делая акцент на равенстве во времени. Напротив, я считаю, что с аллохронизмом следует справляться с помощью радикальной деконструкции понятия равенства во времени и родственного, хотя и отличного от него, понятия (исторической) современности.

Позвольте мне очертить мою аргументацию. Книга «Время и Другой» предлагает серьезную критику способа, с помощью которого антропологические дискурсы вовлекаются в пространственно-временное дистанцирование. Однако той завидной строгости, какая была продемонстрирована Фабианом в анализе аллохронического «отрицания равенства во времени», поразительным образом не достает его теории современности. Эта теория очень противоречива и, несмотря на повторявшиеся попытки Фабиана концептуально усилить ее в ряде более поздних работ, я думаю, она остается ахиллесовой пятой его теоретических построений. За исключением их (очевидной) этической привлекательности, я считаю, главная причина, по которой он смог убедить многих людей (включая меня на несколько лет), заключается в том, что она имплицитно основа-

на на общепринятых, современных, западных, метафизических предпосылках, которые я вслед за Жаком Деррида называю «метафизикой присутствия».

Как показывает Деррида, эта метафизика присутствия весьма проблематична с философской точки зрения. Кроме этого, есть и другая проблема, связанная с понятием равенства во времени, которое, поскольку оно зависит от метафизики присутствия, в действительности не противоречит аллохронизму и на эпистемологическом уровне фактически совместимо с большинством его форм.

Поскольку аллохронизм в его развитой геополитической форме в конечном итоге основывается на претензии, будто Другой не является полностью историческим современником или, точнее, будто Другой не полностью является частью определенной современности как социокультурной исторической категории, я утверждаю, что нам следует перенести эту дискуссию в плоскость философии истории. На последних страницах «Времени и Другого» Фабиан, кажется, признает эту необходимость: ссылаясь на труды Карла Маркса и Луи Альтюссера, он намекает на историческую теорию равенства во времени, которая основывалась бы на понятии радикальной исторической современности человечества. Однако на уровне философии истории понятие всеохватывающей исторической современности (или «исторического равенства во времени») тоже далеко не самоочевидно.

Вслед за Фабианом я фокусируюсь на выводах двух марксистских теоретиков, которые широко обсуждали понятие исторической современности — Эрнста Блоха и Луи Альтюссера. Тем не менее вместо того чтобы демонстрировать абсурдность отказа от исторической современности, я утверждаю, что работа этих мыслителей, с одной стороны, предлагает хорошую отправную точку для сложной теории исторической не-современности, хотя, с другой стороны, она показывает, насколько ошибочна критическая деконструкция понятия онтологически фундаментальной современности, которая удерживает нас от полного отказа от аллохронизма.

Для того чтобы дальше рассуждать о парадоксальных отношениях между аллохронизмом и исторической современностью, я сосредоточусь на недавней работе британского философа Питера Осборна и его понятии «фикции современного». Вслед за Осборном я считаю, что «современное» как историческая категория существует, но ее следует рассматривать как очень проблематичную «фикциональную» конструкцию. Кроме того, я считаю, что эта фикциональная конструкция современного проблемным образом не направлена против аллохронизма, но скорее придает этому акту эпистемологическую и политическую остроту. Другими словами, я утверждаю, что и на уровне философии истории наилучшим подходом к поли-

тике времени является тот, который берет в качестве отправной точки историческую не-современность.

Этот деконструктивный подход хорош тем, что он эпистемологически убедителен и избегает отсылок к эссенциалистским «онтологическим обязательствам». Кроме того, он приводит к более или менее эмансипаторному анализу политики времени. Для того чтобы объяснить это, я провожу аналитическое различие между отрицанием равенства во времени и отрицанием исторической современности, с одной стороны, и актом аллохронизма, с другой. Я согласен, что «аллохронизм» — продукт пространственно-временного дистанцирования (наиболее явственный при употреблении таких терминов, как «примитивный», «отсталый» и т. д.) — прежде всего служит политике господства. Тем не менее я, вопреки очевидности, т. е. провокативно, считаю отрицание равенства во времени/современности политически неопределимым «признанием» темпоральной разницы, которая может иметь вполне эмансипаторный эффект и служить политике сопротивления.

Несмотря на то что Фабиан, по-видимому, использует понятия отрицания равенства во времени и аллохронизма как синонимы, я считаю, что аллохронизм происходит из отрицания равенства во времени и исторической современности не с необходимостью, но скорее в силу их особого понимания. То, что «Запад» относится к «Остальному миру» как отсталому, не обязательно проистекает из акцента на не-современности этого Остального, но скорее из идеологического позиционирования современности Запада, которая считается нормой или воспринимается как *эта* современность — я называю это «референциальной» исторической современностью. Только с точки зрения такой референциальной современности Другие могут быть охарактеризованы как «отсталые», «*до*-исторические», принадлежащие «прошлому», или, наоборот, «передовые», воплощающие «будущее» и т. д.

Таким образом, так называемое «отрицание» равенства во времени и исторической современности является необходимым, но не достаточным условием аллохронизма. Радикальная деконструкция аллохронизма не должна проистекать из утверждения современности человечества, но скорее из радикального сомнения в предполагаемой или действительной «референциальной» современности. Вместо упразднения не-современности, которая характеризует связь между Западом и Остальным миром, следует акцентировать «внутреннюю» не-современность, которая характеризует Запад и Остальной мир как таковые.

Подчеркивая необходимость деконструировать понятия равенства во времени и современности, я пытаюсь объяснить, чем точка зрения Фабиана отличается от моей собственной: в то время как

Фабиан, по-видимому, считает, что равенство во времени и современность означают отношения между равносильными партнерами и предполагают уважительное взаимодействие, я считаю их показателем силы и полагаю, что они не могут возникать вне условий господства.

«Время и Другой»: основная идея

Содержание такой насыщенной и глубокой книги, как «Время и Другой», можно пересказать только ценой огромного упрощения. Тем не менее я считаю справедливым представить общую идею книги следующим образом. Фабиан сразу предупреждает, что пишет не об антропологии времени, а сосредотачивается на том, как эта дисциплина использует время, чтобы сконструировать объект своего исследования, и на том, насколько это использование времени представляет собой политический акт — «политику времени». «Время, — объясняет он, — так же, как язык денег, является носителем значения, формой, посредством которой мы определяем содержание отношений между Собой и Другим» [Fabian, 2002, p. xxxix].

В ходе исследования Фабиан показывает, как дискурс антропологии от ранних образцов до самых недавних — от эволюционизма через диффузионизм, функционализм, культурализм и вплоть до структурализма — всегда был склонен толковать Другого так, как будто он(а) живет в другом времени. Эту тенденцию Фабиан называет «отрицанием равенства во времени», или «аллохронизмом». Пространственно-временное дистанцирование функционирует в качестве эпистемологического механизма, который укрепляет научный статус антропологии как практики, основанной на исследовании объективных фактов. «Не рассеивание человеческих культур в пространстве ведет антропологию к темпорализации, — полагает Фабиан. — Натурализованно-опространственное Время — вот что придает смысл (на самом деле множество разных смыслов) распределению человечества в пространстве» [Fabian, 2002, p. 25]. Однако аллохроническое дистанцирование не всегда основано на откровенных временных отсылках, на самом деле таксономические ярлыки или простые прилагательные, такие, как «племенной», «мифический» или «ритуальный», могут производить темпорализирующий дискурс [Ibid., p. 30]. «К примеру, — пишет Фабиан, — антропологи используют термин *анимизм* (который они изобрели, чтобы отделить примитивное мышление от модерной рациональности) как средство, которое указывает на то, что оппонент уже не находится в современном дискуссионном пространстве» [Ibid., p. 152].

Однако, утверждает Фабиан, помимо понятия времени, которые применяется в антропологическом дискурсе (и письме), антрополо-

ги задействуют в этнографических полевых исследованиях время иначе, причем фундаментально противоречащим дискурсивному понятию времени образом. Антропология так и не превратилась в полную некритическую апологию колониализма или империализма благодаря тому, что антропологи относительно рано в истории своей дисциплины согласились с тем, что этнографическое знание должно быть основано на эмпирических полевых исследованиях, проводимых среди «людей, которые являются нашими современниками» [Ibid., p. 143][1]. Поскольку полевая работа включает личное взаимодействие и коммуникацию с Другим и поскольку коммуникация предполагает «разделенное» или «интерсубъективное» время, даже самые «аутичные»[2] антропологи не могут не признавать или не уважать равенство с Другим во времени (the coevalness of the Other).

Фабиан формулирует это кратко так.

> Если равенство во времени, совместное использование настоящего Времени является условием коммуникации, а антропологическое знание берет начало в этнографии, которая явно представляет собой вид коммуникации, тогда антрополог *в качестве* этнографа не свободен в том, чтобы «даровать» своему собеседнику равенство во времени или «отказывать» в нем» [Fabian, 2002, p. 32].

Однако как только практическое знание, полученное в ходе полевых исследований, превращается в письменный дискурс, равенство с Другим во времени вскоре забывается или отрицается, и словно «по волшебству эмпирическое присутствие Другого превращается в теоретическое отсутствие» [Ibid., p. xli]. Разногласия между концепциями времени, используемыми в антропологическом *письме* (науке) и этнографическом *исследовании* (опыте), настолько поразительны, что Фабиан говорит о «шизогенном» использовании времени [Ibid., p. 21, 33].

Тем не менее Фабиан не пессимист. Он не призывает к завершению антропологии или мораторию на воспроизведение знаний о Другом[3]. Фабиан считает, что эмансипаторная антропология возможна. Чтобы вести работу в направлении такой антропологии, он развивает двойную стратегию: во-первых, анализирует аллохронические аспекты существующих антропологических дискурсов; во-вторых, пытается определить условия альтернативного дискур-

1 См. также: [Fabian 1991, p. 226].

2 Выражение, используемое в книге [Fabian 1991, p. 198].

3 Фабиан объясняет бессмысленность такого выбора в пользу молчания в работе [Fabian 1990] и в книге [Fabian 1991, p. 207–223].

са, способного усилить опыт равенства во времени, который, по его мнению, лежит в основании всех хороших полевых исследований. Среди наиболее важных факторов, которые подталкивают к аллохронизму, Фабиан называет литературную привычку описывать Другого в настоящем времени и в грамматическом третьем лице; пренебрежение автобиографическими аспектами в антропологическом письме; эпистемологический порок «визуализма» (привычка относиться к зрению как к самому благородному из всех чувств), который «наносит ущерб темпоральной непрерывности и сосуществованию Познающего и Познаваемого» [Ibid., p. 109].

Напротив, эмансипаторная антропология должна, с одной стороны, обратить внимание на опытные/герменевтические стороны «интерсубъективного» времени. С другой стороны, она должна преодолеть созерцательное состояние (в смысле Маркса, как он уточняет) и развить «материалистическую» теорию знания. Можно прекрасно совместить герменевтический и материалистический подходы, утверждает Фабиан, если сосредоточиться на способе, согласно которому создается/подразумевается равенство во времени при производстве осмысленного звука или речи. Речь имеет материальное измерение, более того, «Темпоральность говорения (в отличие от темпоральности физических движений, химических процессов, астрономических событий, органического роста и увядания) предполагает со-вр*е*менность (cotemporality) производителя и продукта, говорящего и слушающего, Себя и Другого» [Ibid., p. 164]. Финальная фраза из «Времени и Другого» внушает большую уверенность: «есть способы встретить Другого в одном и том же месте, в одно и то же Время» [Ibid., p. 165].

Метафизика присутствия во «Времени и Другом»

Хотя я считаю, что работа Фабиана представляет неоценимый вклад в анализ политики времени, который выходит за границы антропологии, меня не убеждает его теория равенства во времени. Описание Фабиана не может реализовать свой эмансипаторный потенциал и даже усиливает эпистемологию аллохронизма, которую критикует, поскольку при всей своей изощренности она основана на проблематичной метафизике, названной Жаком Деррида «метафизикой присутствия». Целая традиция западной мысли, утверждает Деррида, укоренена и организована вокруг метафизической установки «присутствия» — определяется ли она как близость (материальная или идеальная) объектов, как себя-присутствие или самотождество субъекта/cogito в непосредственности своих собственных ментальных актов, как соприсутствие себя и другого в интерсубъективности, или, на более фундаментальном уровне, как сохранение

точечного «сейчас» темпорального настоящего [Derrida, 1973, p. 99; Derrida, 1997, p. 12]. Деррида резко критикует эту установку и никогда не устает подчеркивать проблематичную и противоречивую природу ее разнообразных форм. Я не могу здесь обсуждать в деталях энергичные интеллектуальные выпады Деррида против понятия присутствия. Тем не менее в дальнейшем я буду применять критику метафизики присутствия к работе Фабиана путем свободного перефразирования, интерпретации и переработки некоторых аргументов Деррида.

Трудно сказать с полной уверенностью, но я допускаю, что Фабиан был впервые поражен странной привычкой отрицать равенство во времени, которая противоречит общепринятому его признанию «в качестве соприсутствия» задолго до того, как он убедился, что кажущийся очевидным факт самого этого равенства также заслуживает теоретической проработки. Это объясняет, почему положительное описание равенства во времени кратко представлено лишь в конце «Времени и Другого» и в нескольких последующих эссе. Это также объясняет странный способ, который иногда выбирает Фабиан, чтобы просто провозгласить или допустить равенство во времени или современность, вместо того, чтобы обосновать их с помощью аргументов. Тем не менее ради поиска совершенно эмансипаторного анализа политики времени я сосредотачиваюсь на способе, с помощью которого Фабиан *действительно* выстраивает свои аргументы.

Одно из наиболее важных интеллектуальных достижений Фаибана состоит в аналитической дифференциации равенства во времени и двух других темпоральных отношений, которые часто путают или смешивают. Он описывает три эти отношения следующим образом.

Во-первых, есть «*синхронность/симультанность*», которая отсылает к «событиям, происходящим в одно и то же физическое время». Фабиан добавляет, что это физическое время часто используется в качестве параметра или вектора при описании социокультурных процессов, но обычно оно принимается в качестве нейтрального по отношению к этим процессам и, по-видимому, не претерпевает культурных изменений.

Во-вторых, *«современность»*, которую Фабиан определяет как «со-вершение в [...] типологическом времени». Это «типологическое» или «приземленное» время, как он объясняет, не измеряется ни как прошедшее время, ни через отсылку к точке на (прямой) шкале, но в терминах социокультурно значимых событий или, точнее, интервалах между событиями. Типологическое Время лежит в основе таких квалификаций, как дописьменный vs письменный, традиционный vs современный, земледельческий vs индустриальный,

а также множества пермутаций, которые включают такие пары, как племенной vs феодальный, деревенский vs городской. В этом употреблении Время может быть почти полностью лишено своих векторных, физических коннотаций [Fabian, 2002, p. 23].

Наконец, есть «*равенство во времени*» (coevalness), которое сочетает значения симультанности и современности, Фабиан связывает его с немецким термином Gleichzeitigkeit. «Кроме того, — добавляет он, — следует обозначить общее, активное занятие или совместное использование времени». Равенство во времени тесно связано с «интерсубъективным временем», которое имеет философские источники в феноменологической мысли, и «коммуникативной природой человеческого действия и взаимодействия» [Ibid., p. 24].

Эти тонкие определения предохраняют Фабиана от простого приравнивания равенства во времени или современности к физическому «присутствию» или «со-существованию» материальных объектов, как это часто делается в вульгарных версиях метафизики присутствия. Фабиан неоднократно утверждает, что равенство во времени не может сводиться к «простой физической одновременности естественного закона» [Ibid., p. 147]. Эта дифференциация темпоральных отношений между симультанностью, современностью и равенством во времени, и утверждение, что последнее охватывает значение первых двух категорий, является одной из главных целей деконструкции аллохронизма.

Одно только обоснование физической симультанности человечества не может в действительности стать эмансипаторным проектом. Идеологическое (и эпистемологическое) затруднение, вызываемое аллохронизмом, скорее происходит от «типологического/приземленного» времени или смешения «типологического/приземленного» и «физического» времени, чем чистого физического времени. Прямое отрицание физической симультанности Другого могло быть простой и, более того, глупой ошибкой. Но ее не совершают при большинстве аллохронических отрицаний равенства во времени, которые, вместо того чтобы буквально утверждать физическую «прошлость» или отсутствие Другого, а также его жизненного мира, объявляют последнего *отсталым* в типологическом/приземленном смысле, т. е. еще находящимся рядом, и, таким образом, одновременным с «Настоящим», но в действительности не *из* этого «Настоящего» или исторически не современным ему.

Вспомните замечание Фабиана о том, что пространственно-временное дистанцирование, допускаемое при аллохронизме, не обязательно покоится на эксплицитных отсылках к темпоральным понятиям, но также действует посредством таких косвенно темпорализирующих прилагательных, как «мифический», «ритуальный» или «анимистический», которые действительно предполагают сво-

еобразное исключение оппонента из области современных дебатов и превращают его/ее в объект познания, удаленный от «Настоящего познающего [субъекта — *A.O.*]».

В общем аллохроническое отрицание равенства во времени *должно* отсылать к чему-то *большему,* чем физическая симультанность. Оно в действительности должно содержать интуицию, что «время является носителем смысла». Можно сказать, что Фабиану в той мере, в какой он хочет разработать эффективное средство против аллохронизма, нужно значимое или осмысленное равенство во времени. Сведение равенства во времени или современности к физической симультанности делает их бессмысленными или незначащими в этом контексте.

Если ее применять последовательно, то проведенная Фабианом дифференциация между физической симультанностью, с одной стороны, и более значимыми отношениями современности и равенства во времени, с другой стороны, может указать выход за пределы метафизики присутствия. Проблема заключается в том, что Фабиан не всегда применяет эту дифференциацию последовательно. По ходу его работы понятия симультанности, современности и равенства во времени часто смешиваются или меняются местами. Вопреки утверждению Фабиана, что равенство во времени не может сводиться к физической симультанности, я думаю, что в его работе утверждение о неоспоримой реальности «равенства во времени» сводится к утверждению о неоспоримой реальности физической симультанности того, что «со-существует» или «со-присутствует». Именно там, где Фабиан пытается сделать шаг от симультанности к равенству во времени, его аргументы становятся проблематичными: здесь метафизика присутствия проявляется во всей полноте.

Проблема лучше всего видна из отсылки Фабиана к темпоральности речи, которая должна гарантировать равенство во времени или интерсубъективное время. На первый взгляд, Фабиан, кажется, осознает презентистские допущения, лежащие в основе предпочтения речи перед письмом, — то, что Деррида назвал «фоноцентризмом» [Derrida, 1997, p. 8]. Фабиан скептически относится к идее Уолтера Онга, что «устное слово и аудитория» более «экзистенциальны» или «персональны», чем написанный текст [Fabian, 2002, p. 119]. Он даже упоминает пресловутую инверсию отношений между письмом и речью, проведенную Деррида. Однако его аргументация меняется. Истинные эпистемологические основания, заставляющие обратиться к «слуху и устному слову», согласно Фабиану, располагаются в их «межличностной» (скорее, чем в «личностной») «экономии времени», которая дает исходную точку для «*диалектического* понятия коммуникации». Речь и слух способствуют диалогу, позволяющему сохранять равенство во времени благодаря «чувствен-

ной природе» «значимого звука». Производство значимого звука, включающее «работу по преобразованию, формированию материи», лежит в основе человеческого сознания, или Я — того Я, пишет Фабиан, которое полностью формируется как говорящее и слушающее, — и позволяет вести равный во времени (coeval) диалог между двумя или более Я [Ibid., 164]. Как пишет Фабиан: «В конце концов [отрицание равенства во времени] покоится на отрицании темпоральной материальности коммуникации посредством языка» [Ibid.].

Я еще вернусь к этому формированию Я, но сейчас давайте сконцентрируемся на связи, которую Фабиан проводит между материальным, или чувственным, и равным во времени. У меня вызывает симпатию попытка Фабиана найти для равенства во времени материальную основу, но я не думаю, что она дает результат, по крайне мере она не позволяет сохранить осмысленным/значимым понятие равенства во времени. Звук может, несомненно, заставить людей осознать их физическую симультанность, он даже может *вдохновить* их к *стремлению* участвовать в отношениях осмысленного равенства во времени, но ощутимость звука, по-видимому, не способна их гарантировать. Определяется ли значение значимого звука его ощутимостью? Повышается ли значимость моей речи, когда мои голосовые связки производят вибрации большей амплитуды? Получат ли антропологи лучший шанс провести диалог на условиях равенства во времени, если они станут говорить громче? Освобождает ли тактильный язык жестов, на котором общаются слепоглухие, прикасаясь друг к другу руками, от необходимости соблюдать семиотические правила и от возможности *различания* (*différance*) или «не-современности»?

Я задаю эти (риторические) вопросы, поскольку считаю, что отсылки Фабиана к ощутимости речи (неумышленно) рискуют утвердиться во мнении, что отношения чистого присутствия могут быть достигнуты, а это сокращает эпистемологическую дистанцию и усиливает те стороны коммуникации, которые ограничивают нас в достижении совершенно осмысленного равенства во времени[1].

В худшем случае защита сохраняющих равенство во времени полевых исследований могла бы усилить имплицитную веру в существование «невооруженного» этнолога, который может войти в его/ее поле неотягощенным «плохой» эпистемологией, которая определяет его/ее жизнь как пишущего ученого. Как будто практику дистанцирования и необходимость репрезентации или эпистемологических

1 Эта тоска по неопосредованному присутствию очень видна в эссе Фабиана [1990] «Presence and Representation», где он противопоставляет эти два понятия и предлагает первое как разрешение для аллохронических тенденций последнего.

размышлений можно просто стряхнуть с плеч, когда антропологи покидают свои письменные столы.

Сам Фабиан слишком антипозитивист, чтобы поверить в этого невооруженного этнолога или в существование «голых данных» [Fabian, 2002, p. 89]. Он признает, что нельзя произвести какое-либо знание без *определенного рода* дистанции или дистанцирования. Тем не менее вместо того чтобы вооружиться классическими методами пространственно-временного дистанцирования, эмансипаторные антропологи, утверждает Фабиан, должны быть вооружены альтернативной эпистемологией, основанной на том, что он называет «рефлексивной» или «герменевтической» дистанцией [Ibid., p. 90]. Анализ разных понятий «дистанции» — еще один значительный интеллектуальный вклад Фабиана, интересно то, что он осуществляет этот анализ в направлении рефлексивной или герменевтической теории равенства во времени. Аргументация Фабиана настолько ясная и емкая, что я просто приведу ее.

«Рефлексивность требует, чтобы мы „оглянулись“ и, таким образом, позволили нашему опыту „вернуться“ к нам. Рефлексивность основывается на памяти, т. е. на том факте, что местоположение опыта в нашем прошлом не является неизменным. Мы способны сделать наш прошлый опыт настоящим для самих себя. Более того, эта рефлексивная возможность позволяет нам быть в настоящем других, поскольку Другой стал содержанием нашего опыта. Это приводит нас к условиям возможности интерсубъективного знания. *Каким-то образом мы должны обладать способностью делиться друг с другом прошлым, чтобы знать друг друга в настоящем времени*» [Ibid., p. 92] (курсив в оригинале).

Фабиан тут же добавляет, что этот вид рефлексивного дистанцирования не аллохроничен: «Сказать, что рефлексивная дистанция необходима, чтобы достичь объективизации, не означает, что Другой, находящийся в прошлом, становится подобен вещи, или абстрактным и обобщенным. Напротив, этнографическое прошлое может стать наиболее живой частью нашего настоящего опыта» [Ibid., p. 93].

Интеллектуальное поле, исследуемое здесь, восхищает. Анализ Фабиана напоминает работу немецкого историка Райнхарта Козеллека. Одна из главных заслуг Козеллека состоит в признании, что историческое время нельзя редуцировать к физическому феномену, но что оно подвержено историческим изменениям. Чтобы объяснить изменение понятия исторического времени, Козеллек вводит герменевтические понятия «пространство опыта» (Erfahrungsraum) и «горизонт ожиданий» (Erwartungshorizont) [Koselleck, 1989][1]. Эти

1 См. перевод работы Райнхарта Козеллека в этом номере «Социологии власти». — *Прим.ред.*

понятия как нельзя лучше подходят к анализу изменяющихся концепций времени, потому что они имеют «метаисторический» статус: все люди имеют какой-то опыт и память о том, что происходило, и определенные ожидания или надежду по поводу того, что произойдет [Ibid.]. Вопреки или, скорее, благодаря такой высокой степени обобщенности всякая конкретная концепция времени может определяться тем, как она устанавливает взаимосвязь между пространством опыта и горизонтом ожидания. Напряжение между пространством опыта и горизонтом ожидания, его постоянно меняющийся рисунок дают феноменологическое объяснение опыту (исторического) времени.

Фабиан, возможно, еще не был хорошо знаком с работами Козеллека, когда писал «Время и Другого», но я думаю, он согласился бы, что, включив понятия ожидания, он мог бы обогатить свой анализ[1]. Надо признать, что это сделало бы поиски равенства во времени более сложными. Но это отвечало бы видению Фабиана. Согласно анализу Козеллека, равенства во времени можно было бы достичь, разделяя друг с другом пространство(ва) опыта и горизонт(ы) ожидания. Возможность интерсубъективного времени зависела бы тогда от лучшей коммуникации, в которой люди были бы более открыты опыту и ожиданиям и готовы делиться ими.

Тем не менее не следует быть слишком большими оптимистами. Вышеприведенное описание разделенного времени зависит от предположения, что можно просто делиться опытом и ожиданиями с Другим, которое в свою очередь основывается на том, что Я может свободно распоряжаться собственным опытом и ожиданием, иметь к ним доступ и вводить их в присутствие. Эти предположения проблематичны по нескольким причинам. Во-первых, идея, что мы можем распоряжаться нашим опытом и ожиданием предполагает метафизическую идею Я, которое существует отдельно от опыта и ожиданий, вместо того чтобы *быть* их совокупностью.

Во-вторых, идея, что Я может получить непосредственный доступ к своему собственному опыту, как в случае с отсылкой к ощутимой речи, основана на недооценке потребности в значении и репрезентации. Фабиан говорит о способности Я «делать настоящим» свой собственный прошлый опыт, но Деррида сказал бы, что это действие заставляет даже Я вовлекаться в репрезентацию. Даже Я приходится репрезентировать свой собственный опыт для того, чтобы получить сознательную/когнитивную власть над ним, а это

1 Козеллек включен в библиографию «Time and the Other», но Фабиан упоминает его как недавно открытого автора в более позднем эссе «Of dogs alive».

всегда вводит в действие определенную «дистанцию», «опосредование» и «значение».

В действительности человеческий опыт опосредован другим (не-равным во времени) опытом и ожиданиями, и не нужно говорить, что это ведет к бесконечному регрессу, который препятствует практической осуществимости коммуникативного обмена опытом и ожиданием. Даже ощущение не может обеспечить нам непосредственный доступ к нашему опыту, поскольку ощутимое должно также иметь смысл. Когда я получаю синяк под глазом, на уровне опыта есть большая разница, получил ли я его, налетев на дверь, или его мне поставил враждебный Другой. Это различие не сводимо к ощутимости синяка; о нем «договариваются» Я, Другой (не в случае с дверью, конечно) и общество, которое меня окружает.

Не следует думать, что опыт вначале является чистым настоящим и только потом *ре*презентируется или искажается, когда наделяется значением. Значение *присуще* опыту, и опыт опосредуется или репрезентируется с самой первой минуты. Темпоральность опыта едва ли может быть сведена к физическому времени его протекания, и это ясный знак скудности исторического «кода» хронологии, который не может это учитывать. Приведу исключительный пример: чтобы опыт изнасилования — по контрасту с «обычным» насилием — произошел, нужен *a priori* опыт жизни в обществе, которое вкладывает в (человеческую) сексуальность особую ценность. Кроме того, для насилия характерно, что *a posteriori* за ним следуют опыт стыда, унижения и травмы. Я говорю об опыте «a priori» и «a posteriori» только для пущей ясности; в действительности эти не равные во времени переживания являются частью опыта изнасилования, и он исказится, если свести темпоральность этого ужасного опыта к физическому времени его физического происшествия, или, если свести его значение только к физическому измерению. Или другой пример, также достаточно исключительный: известно, что политические заключенные или члены политических движений (например, участники Африканского национального конгресса в Южной Африке во время апартеида) часто лучше справлялись с болью и огромными трудностями в неволе, нежели люди, которые подверглись этому ужасу по случайным причинам, поскольку предшествующие обучение/опыт или предвосхищения/ожидания помогали им осмыслить несправедливость, которую они испытали.

Следует учитывать, что Я может быть образовано несколькими разными пространствами опыта и горизонтами ожидания. Я может содержать в себе некоторую внутреннюю темпоральную «инаковость» и, таким образом, быть не равным во времени в определенном смысле, поскольку оно имеет разные переживания темпораль-

ности в своей частной и профессиональной жизни, или поскольку оно сочетает ожидания неизбежного нового тысячелетия в сфере технологии с глубоким культурным пессимизмом и верой в то, что история всегда повторяется.

Я привожу эти доводы, поскольку они показывают, как защита равенства во времени заставляет нас прибегать к разным проблематичным формам метафизики присутствия, которые все имплицитно сводят это равенство к физической синхронности или материальному (со-)существованию. Фабиан, например, кажется, разрешил проблему интерсубъективного равенства во времени проблематичной отсылкой к само-присутствующему (и в этом особом смысле «равному во времени») субъекту/Я, способному распоряжаться своими переживаниями, как если бы они были объектами, наделенными физическим присутствием. Хотя проблема перешла с одного уровня на другой, равенство во времени остается проблематичным. Проблема не начинается с разделения времени между равными во времени Я, но уже с предполагаемого равенства во времени самих этих Я.

Фабиан разделяет метафизику присутствия, характерную для той эпистемологии, которую он отвергает как аллохроничную. Вопреки тому, что, по-видимому, считает Фабиан, такие практики, как классический репрезентационализм или визуализм не противоречат идее присутствия, но зависят от нее. Визуализм, хотя и аллохроничен по своим последствиям, убедителен лишь как эпистемологическое устройство, способное производить объективное знание о другом Я, других культурах и социальных отношениях, если считается, что существование этого Я может быть сведено к существованию само-присутствующих физических объектов.

Классическое понятие объективной репрезентации похожим образом предполагает дистанцию между репрезентированным объектом и его репрезентацией, но оно в конечном итоге основано на идее, что репрезентированный объект сам обладает или однажды обладал полным присутствием — отсюда следует понятие *ре*презентации. Точно так же антропологи в своих работах могут относиться к Другому лишь как объекту познания, поскольку они утверждают, что присутствовали при Другом в ходе полевого исследования, т. е. поскольку они игнорируют не-само-присутствие Другого и ошибочно принимают свое отношение физической симультанности с Другим за отношение равенства во времени. С этой точки зрения, между использованием времени в антропологической работе и в этнографическом исследовании нет фундаментального противоречия. И поскольку его нет, я не думаю, что равное во времени полевое исследование может послужить противоядием аллохронизму.

Время и тотальность: Эрнст Блох и Луи Альтюссер

Как тогда разрушить аллохроническую «систему пространственно-временного дистанцирования» [Fabian, 2002, p. 159] или как достичь более глубокого понимания того, как она работает и откуда получает свою эпистемологическую и политическую остроту? Я полагаю, это критическое понимание может быть достигнуто только путем обращения к явлению аллохронизма на том особенном уровне, на котором он располагается. Обращение к аллохронизму заставляет нас перейти на уровень философии истории, с которым тот тесно связан. И Фабиан, по-видимому, признал эту необходимость углубления в философию истории.

В самом конце книги «Время и Другой» он достаточно неожиданно вводит некоторые идеи, с помощью которых развивает более историческую (но при этом совершенно антиисторицистскую) теорию равенства во времени: теорию, которая состояла бы в «признании того, что все человеческие сообщества и все главные аспекты человеческого общества «одного возраста» [Ibid.]. Это понятие равенства во времени, кажется, сильно отличается от герменевтического или опытного (experiential) понятия равенства во времени, которое Фабиан развивает в остальной книге, и могло быть более точно описано как специфическое понятие «исторической современности». Но как бы оно не называлось, оно достойно изучения в нашем поиске интеллектуальной альтернативы аллохронизму.

Чтобы избежать ловушки «аллохронического историзма», критическая теория исторической современности, согласно Фабиану, должна задуматься о связи между понятиями «времени» и «тотальности». В частности, он утверждает, что такая теория должна уточнить понятие тотальности, которое было развито Гегелем и Марксом. Маркс, например, несмотря на аллохронические тенденции некоторых его работ, разработал «радикальный презентизм» — теорию одновременности разных исторических моментов и сил, которая «содержала теоретическую возможность отрицания аллохронического дистанцирования» [Fabian, 2002, p. 159]. Фабиан также одобрительно цитирует Луи Альтюссера, который в «Читая „Капитал“» призывает вновь осмыслить «структуру тотальности» [Ibid., p. 158]. В другом месте «Времени и Другого» Фабиан цитирует Эрнста Блоха, который критикует культурный релятивизм за разрушение исторической тотальности. Именно на понятиях «тотальности» этих двух мыслителей я и хочу теперь сосредоточиться.

Странно находить Блоха и Альтюссера на стороне тех, кто защищает равенство во времени, без каких-либо отсылок к теории исторической не-современности (или исторического не-равенства во времени в названном выше смысле), которую каждый из них раз-

вивал. В своем стремлении к определенной тотальности Блох и Альтюссер, как и многие марксисты, прежде всего проблематизируют это понятие ввиду их увлеченности социальной фрагментацией, антагонизмом, неравномерным развитием и т. д.[1] Вместо того чтобы иллюстрировать предполагаемый абсурд отказа от исторической современности, Блох и Альтюссер, с одной стороны, демонстрируют направление, по которому мог бы пойти последовательный критический анализ политики времени, а, с другой стороны, служат примером того, как этот анализ может зайти в тупик и укрепить аллохронизм через сохранение идеи фундаментальной исторической современности.

Эрнст Блох

Определенно считая себя марксистом, немецкий философ Эрнст Блох (1885–1977) имел достаточно неочевидную связь с «ортодоксальной» марксистской традицией. Расхождения Блоха с ортодоксальным марксизмом касаются главным образом двух моментов: во-первых, он отверг его эволюционистскую философию истории; и, во-вторых, он не одобрял его упрощенное понимание «тотальности». Эта критика нашла выражение в философском понятии Блоха Ungleichzeitigkeit. Этот термин переводился по-разному разными комментаторами, но он может вполне обозначать историческое не-равенство во времени или не-современность. Наиболее эксплицитную теоретизацию Ungleichzeitigkeit у Блоха можно найти в «Наследии нашего времени» («Erbschaft dieser Zeit»), впервые опубликованном в 1935 г., где он предлагает анализ восхождения немецкого фашизма, который сильно отличал его от большинства ортодоксальных марксистских исследований того времени [Bloch 1991].

«Наследие нашего времени», как отмечает Ансон Рабинбах, организовано вокруг двух неортодоксальных вопросов: во-первых, верно ли то, что в такой стране, как Германия, существуют глубокие социальные противоречия, помимо противостояния пролетариата и буржуазии? [Rabinbach, 1977, p. 5-21] И, во-вторых, можно ли сказать, что левые ускорили свое собственное поражение из-за того, что пренебрегли этими противоречиями и предоставили фашистам возможность воспользоваться их антикапиталистическим потенциалом? Блох отвечает на оба вопроса искренним «да!». Согласно его анализу, немецкое общество 1920-х и начала 1930-х годов раздирало

1 Марксистское увлечение социальной фрагментацией было блистательно проанализировано Алвином Гоулднером [1985] в его книге «Against Fragmentation».

множество социальных противоречий, создавших «диалектически приемлемое наследие», которое с удовольствием было узурпировано фашизмом, но осталось не востребовано марксизмом. Чтобы понять подъем фашизма, утверждал Блох, нужно признать, что есть такая вещь, как подлинная историческая Ungleichzeitigkeit [Bloch 1991, p. 62]. «Не все люди существуют в одном и том же Теперь, — утверждает Блох, — они существуют так только внешне, благодаря тому, что видятся нами сегодня в таком качестве. Но из-за этого они еще не живут в одно и то же время с другими» [Ibid., p. 97].

Блох называет по крайней мере три исторически не-современные группы в межвоенной Германии, склонявшиеся к крайне правым. Первая — *молодежь*, которой «не по пути со скучным Теперь», и чье «пустая молодость» не является в полной мере настоящей [Ibid., p. 99]. Во-вторых, *крестьянство,* которое все еще живет и ведет себя почти так же, как их предки много веков назад, представляя с экономической и идеологической точки зрения «старшее поколение» [Ibid., p. 101]. Третья не-современная группа — это обедневший *средний класс,* который ностальгирует по предвоенному периоду, когда жить было лучше. Революционная ностальгия этой группы, сожалеет Блох, «делает ее участников центральными фигурами городской жизни, чего не было в течение ряда столетий».

В то время как описанные выше черты можно назвать просто отсталостью или ложной Ungleichzeitigkeit, Блох считает, что следует обратить внимание на реальную Ungleichzeitigkeit. Чтобы понимать, почему Ungleichzeitigkeit может иметь политически взрывной характер, необходимо учитывать, что в действительности есть два вида Ungleichzeitigkeit: *объективная* и *субъективная.* Объективная Ungleichzeitigkeit отсылает к реликтам более ранних времен или структурам базиса или надстройки, которые сохраняются в настоящем [Ibid., p. 106]. Субъективная Ungleichzeitigkeit, напротив, отсылает к «нежелательному для Теперь», могущему превратиться в озлобленность и гнев. Этот субъективный гнев особенно взрывоопасен, если встречает объективно не-современные противоречия. Блох призывает признать эти не-современные противоречия и мобилизовать их против капитализма и фашизма [Ibid., p. 113]. Упрощенное марксистское понимание диалектики следует заменить на *многослойную* или *полиритмическую* диалектику, которая признает, что аспекты прошлого могут сохраняться в настоящем.

Луи Альтюссер

Трудно представить марксистского интеллектуала, более противоположного Эрнсту Блоху по стилю и мышлению, чем Луи Альтюссер (1918–1990). Однако Альтюссер, так же как Блох, критиковал упро-

щенное понимание диалектики и редукционистское понимание социальной тотальности, которую он похожим образом соотносил с понятием времени. Гегельянское понятие времени является главным предметом критики Альтюссера. Гегельянское время имеет две сущностные характеристики: «гомогенную непрерывность» и «современность», лежащую в основе понятия исторического *настоящего* [Althusser, Balibar, 1979, p. 94]. Второй аспект, наиболее фундаментальный, действует как условие возможности первого. Понятие современности времени, согласно Альтюссеру, коренится в метафизической заморозке темпорального континуума. Речь идет об интеллектуальной операции, при помощи которой создается вертикальный разрез определенного момента времени, чтобы обнаружить историческое настоящее. Он называет такую операцию «эссенциальным рассечением» (coupe d'essence).

Альтюссер отмечает, что ее только и можно помыслить в сочетании с особой концепцией тотальности, «в которой все элементы целого даны в со-присутствии [...]» [Ibid., p. 94], что само по себе является сугубо идеологической характеристикой. Идеологический характер гегелевского понимания времени беспокоит Альтюссера прежде всего потому, что Гегель позаимствовал его из «вульгарного эмпиризма», который продолжает лежать в основании практики большинства историков и социологов. Ясный пример тому может представлять широко распространенное различие между «синхроническим» и «диахроническим».

Поскольку марксистскую концепцию тотальности не следует смешивать с гегелевской «духовной» целостностью, постольку же, согласно Альтюссеру, марксистское понимание времени следует отличать от гегелевского. В соответствии с тем, что Альтюссер называет «сверхдетерминацией» [Althusser, 1977][1], марксистская тотальность является сложной «структурированной целостностью», которая состоит из «относительно автономных уровней» и не может быть сведена к примату *центра.* Это утверждение имеет важные теоретические следствия. Наиболее важное заключается в том, что структурированная тотальность не может больше схватываться общепринятыми понятиями исторического *настоящего или исторической современности.* Действительно, Альтюссер решительно отказывается от понятия единственного времени и вместо него утверждает множественность времен: «... нельзя больше полагать, что процесс развития разных уровней целого происходит *в одном и том же историческом времени.* У каждого из этих разных уровней имеется свой собственный тип исторического существования. Мы

1 Альтюссер заимствует это понятие у Фрейда.

должны придать каждому уровню *особое время,* относительно автономное и, следовательно, относительно независимое, даже в своей зависимости, от „времен“ других уровней. [...] для каждого способа производства есть особое время и история [...] у философии есть свое собственное время и история...; эстетические произведения имеют свое собственное время...; научные конструкции имеют свое собственное время и историю и т. д.» [Althusser, Balibar, 1979, p. 101] (курсив в оригинале).

Здесь мы имеем дело с радикальной критикой исторической современности. Альтюссер осознает возможные ловушки, когда дело касается теоретической критики. Когда отвергается идеологическая модель времени, как он объясняет, важно не подменять ее другой такой же моделью. Следует сопротивляться искушению связать множественность разных времен с единичным идеологическим «базовым» или «референциальным временем». Согласно Альтюссеру, это главная ошибка в хронософических размышлениях некоторых историков школы «Анналов» — Люсьена Февра, Эрнеста Лабрусса и особенно Фернана Броделя. Они правильно заметили, что существуют разные времена в истории, но они «соблазнились возможностью связать эти разновидности, как и многие варианты, измеримые по *протяженности*, с обычным временем, идеологическим временным континуумом, который мы обсуждали» [Ibid., p. 96] (курсив в оригинале). Если вновь вводить референциальное время, то вскоре станет невозможно трактовать дислокацию различных времен иначе, как форму отставания или опережения во *времени* [Ibid., p. 105] (курсив в оригинале).

К сожалению, сама философия Альтюссера не лишена двусмысленности в отношении этого важного вопроса. Несмотря на то что Альтюссер подчеркивает множественность времен, он заявляет, что эти времена в конечном счете только «относительно» автономны, и их со-существование зафиксировано в «последней инстанции» на «уровне» экономики» [Ibid.]. Как объясняет Мартин Джей, этот странный философский шаг должен быть истолкован как попытка упредить обвинения в немарксистском плюрализме [Jay, 1984, p. 407][1]. Но хотя Альтюссер немедленно добавляет, что «одинокий час „последнего момента“ никогда не наступает» [Althusser, 1977, p. 113], его впадение в экономический детерминизм вызывает серьезные вопросы о состоятельности его хронософии. Если есть такая вещь, как центр социального целого, то как тогда не допустить повтор-

1 В действительности это обвинение в разрушении марксистского понятия тотальности было сформулировано против Альтюссера Эдвардом Палмером Томпсоном [Thompson, 1978, p. 289].

ного введения «референциального времени», которое измеряет все темпоральные смещения в терминах отставания или опережения?

Та же проблема возникает в работе Блоха. Блох тоже, несмотря на свои слова о полиритмической диалектике, не может сопротивляться редукционистскому соблазну. Вопреки его признанию, что множество социальных антагонизмов функционируют наряду с тем, что есть между пролетариатом и буржуазией, значение тех антагонизмов никогда не равняется последнему. Остатки редукционистской политической онтологии явно отражаются в хронософии Блоха, которая помимо объективной и субъективной Ungleichzeitigkeit также включает категории объективной и субъективной Gleichzeitigkeit[1]. Не-современные противоречия имеют важную революционную силу, пишет Блох, «но субъективно не-современное противоречие никогда не было бы столь острым, а объективно не-современное противоречие столь очевидным, если не существовало бы объективно *современного* противоречия — того, что заложено и возрастает в самом *модерном капитализме*» [Bloch, 1991] (курсив в оригинале).

На основе понятия «объективно современного» Блох способен утверждать, что коммунистический язык «в действительности полностью современен и точно ориентирован на наиболее развитую экономику» [Ibid., p. 105]. Вопреки предостережениям Блоха не путать Ungleichzeitigkeit с простой отсталостью, трудно не признать, что эта ассоциация является главной в «последней инстанции». Другими словами, не отрицание исторической современности как таковой, но ее подчинение референциальной исторической современности создает то движение в сторону аллохронизма, которое несомненно присутствует в работе Блоха.

Другое понятие Тотальности: фикция современности

Давайте повторим ход рассуждений с того момента, как мы перешли в область философии истории в предыдущем разделе. Обсуждение работ Альтюссера и Блоха показывает, что аллохронизм получает свою полную эпистемологическую или политическую силу не из простого отрицания исторической современности, но скорее из претензии, что Другой находится вне сферы современного и, таким образом, зависит от того, что я назвал референциальной исторической современностью. Это обсуждение также дает понять, что одной из побудительных причин для Блоха и Альтюссера иметь или поддерживать понятие референциальной исторической современ-

1 Одновременность, современность (нем.) — *Прим. ред.*

ности был страх нередуцируемого «плюрализма» или «релятивизма». Поскольку этот страх вполне убедителен, мы не можем просто избавиться от понятия современности.

В попытке решить эту проблему я хочу обсудить понятие, которое недавно было введено в оборот британским философом Питером Осборном: я имею в виду то, что он называет «фикцией современности». Осборн не использует «современность» в историцистском ключе просто как понятие периодизации, обозначающее новейший период истории, его скорее интересует то, как это понятие работает в качестве «структуры исторической темпорализации». Интересно, что Осборн рассматривает фикцию современности как внутренне проблематичное, но одновременно неизбежное и весьма реальное явление.

Помимо простой ассоциации с «новейшим» идея современного как историческое понятие, согласно Осборну, в основном есть идея исторического настоящего как «живого разрозненного единства множества времен» или «объединение времен человеческих жизней внутри живого времени» [Osborne, 2013, p. 69-84, 79]. Современность, наилучшим способом понятая как совместная-временность (contemporality), основана «не на простом объединении „во“ времени, а на объединении *времен*» [Osborne, 2013a, p. 15-36]. По выражению Осборна, «понятие современности проецирует *единое историческое время настоящего* в качестве живого настоящего: общего, хотя и внутренне дизъюнктивного, настоящего времени человеческих жизней» [Ibid., p. 22].

Однако понятие «живого» исторического настоящего проблематично по нескольким основаниям. На теоретическом уровне, как утверждает Осборн, оно проблематично, поскольку находится за пределами всякого возможного опыта и существует лишь как «идея» в техническом кантовском смысле. Современное является продуктом гипотетического рассуждения или предположения и, согласно терминологии Канта, может быть названо «эвристической фикцией». Тем не менее Осборн тут же добавляет, что от гипотетического предположения, или эвристической фикции подобного рода, непросто избавиться, поскольку оно востребовано всеми видами «гуманитарной науки».

На более фундаментальном уровне, рассуждает Осборн, понятие современности как самодовлеющее единство живого настоящего проблематично по причинам, которые были названы ранним Хайдеггером. Тот утверждал, что живое настоящее никогда не может существовать само по себе, оно «экз-истирует» только как раздробленное соединение прошлого и будущего в качестве темпоральных модусов. Поскольку современность образуется проектированием «в настоящее» темпорального единства, которое прежде всего явля-

ется «будущим», Осборн называет это понятие «структурно предварительным» или исторически «спекулятивным» [Ibid., p. 23].

Кроме того, понятие исторической современности, согласно Осборну, является также эмпирически проблематичным. Вопреки возрастающей социальной взаимосвязанности, которая была создана процессом глобализации и всемирным распространением транснационального капитализма, историческое существование глубинной «социальной дизъюнкции» превращает понятие экзистенциально унифицированного исторического настоящего в утопическую идею.

Как утверждает Осборн, «нет социально разделяемой позиции субъекта, принадлежащей или находящейся внутри нашего настоящего, с точки зрения которой его относительная тотальность могла бы *переживаться* как целое в сколь угодно эпистемологически проблематичной или экзистенциально темпоральной фрагментированной форме» [Ibid., p. 23]. Как утопическая идея понятие современности функционирует *как если бы* эта субъективная позиция действительно существовала или «как если бы спекулятивный горизонт единства человеческой истории был достигнут» [Ibid.]. Это «как если бы» объясняет, почему Осборн говорит о «фикции» современного. Но говоря, что современность фикциональна, он не имеет в виду, что она нереальна. Скорее, он хочет сказать, что современность как «объективно произведенная субъективная структура» [Osborne, 2013, p. 70] проистекает из акта «продуктивного воображения», которое основывается на фикции как на нарративном модусе. Фикция современности очень реальна, поскольку работает как перформативная проекция, которая «описывает настоящее» или «социально актуализирует» в действительности несуществующую тотальную конъюнкцию прожитых времен.

Однако фикция современности делает это парадоксальным образом. С одной стороны, она придает определенную длительность или экзистенциальное единство историческому настоящему, которое «скрепляет» скоротечный и преходящий характер моментального настоящего. Эта определенная длительность манифестирует себя в идее современной истории и в проблемных вопросах о периодизации настоящего (или, как выражается Осборн, в вопросе «когда началось настоящее?»). С другой же стороны современность, как утверждает Осборн, также маркирует «момент дизъюнкции (и, следовательно, антагонизм) внутри дизъюнктивного единства исторического настоящего» [Osborne, 2013a, p. 25]. Современность «*упорядочивает разделение* между настоящим и прошлым внутри настоящего» [Osborne 2013, p. 80]. Поэтому Осборн называет современность «операционной» фикцией. Он описывает основную ценность, вокруг которой вращается эта «операционная» фикция как «*актуальность,*

отличную от ослабевающего экзистенциального обладания тем, что еще является настоящим, но становится *устаревшим*, то есть более не артикулирующим *живые* отношения между множественностью рассредоточенных в пространстве позиций» [Osborne 2013, p. 81]. Очевидно, это регулятивное понятие актуальности должно быть исторически спекулятивным, поэтому Осборн утверждает, что «живые» отношения современности, которые образуют актуальность, никогда не могут быть просто признаны, но всегда частично спроектированы «в виде задачи, которую следует выполнить» [Osborne 2013a, p. 23]. Благодаря своей перформативной и спекулятивной природе можно сказать, как собственно это и делает Осборн, что современность на эпистемологическом уровне маркирует странную «точку неразличения» между фикциональным и историческим нарративом. Осборн дает пример все более популярного жанра «глобальных историй настоящего», которые пишут такие выдающиеся интеллектуалы, как Эрик Хобсбаум, Джованни Арриги, Андре Гундер Франк. Несмотря на то что они основывают свои гипотезы единства настоящего (по контрасту с его чисто эмпирической гетерономией) на «фактах», эти истории остаются перформативными конструкциями в той же мере, в какой они эмпиричны — даже если глобализация неуклонно придает выразительное содержание этим спекулятивным проекциям и создает все больше возможности для перехода от фикционального к историческому нарративу, как подчеркивает Осборн.

Наконец, есть еще один уровень, на котором, согласно Осборну, современность проблематична: уровень *геополитики.* Фикция современности есть всегда геополитическая фикция, поскольку кроме вопроса о разобщенном единстве времени, она также вызывает проблемный вопрос о единстве и разобщенности социального пространства [Ibid., p. 25]. Что считать современным и какую историческую периодизацию для этого выбирать — будет, согласно Осборну, зависеть от занятой геополитической точки зрения. Как выражается Осборн, цитируя Дипеша Чакрабарти, геополитическое измерение современных сил вынуждает ставить вопрос о том, «где находится сейчас?» [Osborne 2013, p. 82].

Политика времени за пределами противоположности аллохронизма и современности

Я кратко обсудил введенное Осборном понятие фикции современности, поскольку считаю, что оно предлагает прекрасную отправную точку для более глубокого проникновения в политику времени. Фикция современности вместе с ее спекулятивными утопическими сторонами и потребностью в позиции субъекта, которая гипо-

тетически проектируется не только относительно темпоральной, но также пространственной точки зрения, является полностью политической. Тем не менее следует отметить, что фикция современности не противоречит аллохронизму. В действительности фикция современности поддерживается актами аллохронизма, в то время как акт аллохронизма в свою очередь зависит от фикции современности или по меньшей мере получает свою характерную эпистемологическую или геополитическую остроту от нее.

Аллохронизм и фикция современности, можно сказать, взаимно конститутивны. Дело в том, что фикция современности даже в своей географически наиболее обширной форме — ее Осборн называет «глобальной современностью» — основана на аллохронизации механизма дифференциации, в котором актуальность современного определяется указанием на то, что считается устаревшим или не-современным в (хронологическом) настоящем. Хотя аллохронизм легче всего увидеть, когда его темпоральное кодирование прикреплено к географическому пространству и географической дистанции — к такой, как между Западом и Остальным миром, — он заметен так же сильно, когда прикрепляет эту темпоральную логику к культурным, социальным или институциональным/легальным пространствам и различиям.

Чтобы понять это, необходимо заметить, что антропологический дискурс не единственный, который вовлечен в акт аллохронизма. Модерный исторический дискурс, по-видимому, вовлечен в него столь же основательно. Это объясняется тем, что аллохронизирующая фикция современности — это материя, из которой состоят многие формы исторической периодизации. Это в особенности касается матери всех исторических периодизаций: разделения между историческим настоящим и историческим прошлым.

Некоторые мыслители указывали, что исторические периодизации и в особенности гипотетический раскол между историческим прошлым и историческим настоящим имеют полностью сконструированную и изначально политическую природу [Davis, 2008][1]. Поскольку историческое настоящее никогда не может быть сведено к одной точке в хронологическом времени, его дефиниция, как отмечает Жак Ле Гофф, навсегда останется главной проблемой для историков, признают они это или нет. Ле Гофф, кроме того, справедливо утверждает, что дефиниция настоящего всегда содержит идеологические аспекты и должна рассматриваться как своего рода «программа» или «проект» [Le Goff, 1988, p. 31]. Очень похожие замечания совсем недавно сделал Дипеш Чакрабарти, видящий тес-

1 См. также [Fasolt, 2004] и [Lorenz, Bevernage, 2013].

ную связь между тем, что он называет «инстинктом периодизации» и «политическим инстинктом». «То, как мы периодизируем наше настоящее, — утверждает он, — связано с вопросом, как мы воображаем политическое. Обратное должно быть также верным: любое воображение политического влечет за собой определенную фигуру настоящего» [Chakrabarty, 2004].

Разделение и, таким образом, конституирование исторического прошлого и исторического настоящего проводится столь же проактивно, сколь и ретроактивно. Например, французский историк Мишель де Серто предлагает проницательное описание этого явления, когда утверждает, что дифференцирующее разделение прошлого и настоящего есть не только абсолютная аксиома историографии, но и результат «акта разделения» (le geste de deviser), который обуславливает саму возможность (модерной, западной) историографии [de Certeau, 1975, p. 16].

Де Серто был прав, говоря, что строгое разделение между настоящим и прошлым, которое многие историки считают само собой разумеющемся, укоренено в социополитической логике и в свою очередь имеет важные политические следствия. Следующая цитата объясняет, насколько аллохронизм фундаментально укоренен в историческом дискурсе, равно как и в антропологическом: «Внутри социально стратифицированной реальности историография определяет в качестве „прошлого“ (как ансамбль инаковостей и „противодействий“, которые следует понять или отвергнуть) все, что не относится к силе, производящей настоящее, будь это сила политическая, социальная или научная (...). Исторические акты превращают современные документы в архивы или создают из сельской местности музей памятных и/или суеверных традиций. Такие действия определяют оппозицию, которая очерчивает „прошлое“ внутри данного общества (...)» [de Certeau, 2006, p. 216][1].

Заключение

Ближе к завершению «Времени и Другого» Фабиан задает вопрос, существуют ли «критерии, с помощью которых можно отличать отрицание равенства во времени как условие господства от отказа от того же равенства в качестве акта освобождения» [Fabian, 2002, p. 154]. Я не думаю, что такой критерий можно найти. Кроме того, было бы бессмысленно пытаться вычислять, чаще ли отрицание равенства во времени (или исторической современности) ведет к аллохронистическому «злоупотреблению» или эмансипаторному «употре-

1 Это эссе в оригинале появилось на французском языке [de Certeau,1983, p. 7-8].

блению» — бесконечные анекдотические доказательства могут быть придуманы в пользу обоих этих тезисов. В своей диссертации, где я исследовал политику времени в контекстах «правосудия переходного периода», я нашел множество примеров обоих явлений.

Изучая деятельность Комиссий правды и примирения в ЮАР и Сьерра-Леоне, я с благодарностью пользовался понятием аллохронизма, чтобы описать способ, который позволяет воспринимать мстительных жертв и отказывающихся от сотрудничества преступников как реликты умирающего прошлого, риторически вытолкнутого из гегемонического настоящего [Bevernage, 2011; Bevernage, 2010, p. 112-131]. Изучая аргентинское движение «Матери Площади мая»[1], я, наоборот, столкнулся с таким дискурсом, который по весомым политическим причинам акцентировал не-современность. Если говорить о Европе, мы со моим коллегой проанализировали, насколько радикально фламандские националисты используют политическую символику исторической не-современности, чтобы оспорить время бельгийской нации, прибегая к таким чрезвычайно разнообразным стратегиям, как разработка альтернативных траурных ритуалов, создание календаря с альтернативными праздниками, выбор характерной обуви в стиле 1930-х, а также употребление архаических диалектов [Bevernage, Aerts, 2009].

Однако, как стало ясно из обсуждения работ Блоха и Альтюссера, аллохронизм может быть эффективен, если только акцент на исторической не-современности Другого сочетается с утверждением на вид «бесспорной» референциальной исторической современности. Только с точки зрения такой референциальной современности можно говорить о пространственно-временном «отставании» или «опережении». Высказывание, что Другой живет в другом времени или историческом измерении само по себе не является идеологическим: этот эффект появляется в момент, когда кто-то заявляет, что Другой переживает более раннюю «фазу» нашей собственной истории/времени. Идеологический эффект дискурсов Комиссий правды и примирения в ЮАР и Сьерра-Леоне, например, располагается не там, где идет речь об исторической не-современности жизненных миров преступников, жертв и уцелевших (все это обладает эмансипаторным потенциалом), но там, где происходит «перевод» не-современности в патологическую отсталость, контрастирующую с референциальной исторической современностью «новой» Южной Африки или «новой» Сьерра-Леоне.

Таким образом, лучший способ демонтировать аллохронизм — это принять идею не-равенства во времени и исторической не-со-

1 «Матери Площади мая» — ассоциация аргентинских женщин, чьи дети бесследно исчезли в период военной диктатуры в Аргентине (1976-1983 гг.). — *Прим. ред.*

временности. Вместо нападок на историческую не-современность следует деконструировать понятие референциальной исторической современности. Конечно, не следует говорить, будто историческая современность нереальна, или что нет такой вещи, как историческое настоящее; скорее, следует подчеркивать, что эти понятия не являются естественными или примордиальными, но являются производными из гегемонической фикциональной конструкции.

Принятие (исторической) не-современности в качестве отправной точки для анализа политики времени имеет некоторые замечательные достоинства. Во-первых, отвергая идею (исторического) равенства во времени как «естественную» или как данную — идея, от которой Фабиан открыто отказывается, но тем не менее иногда неосознанно поддерживает, — мы свободны от необходимости относиться к людям, подчеркивающим свое собственное неравенство во времени из эмансипаторных политических соображений, как если бы они жили в «отказе» от реальности или патологически утратили бы с нею связь. Во-вторых, этот подход предлагает основу для более глубокого анализа политики времени, чем это предполагает описание Фабиана. Отсюда не только следует политический характер аллохронической версии «отрицания равенства во времени», но также и «признание» (исторического) равенства во времени политическим, благодаря акценту на его производной природе.

В этом контексте следует отметить, что аллохронический антропологический дискурс не только дистанцирует геополитического Другого или отрицает историческую современность других культур, но помогает также создать фикцию референциальной исторической современности самого Запада. Как уже было сказано выше, не только антропологический дискурс поддерживает эту фикцию. Хотя это явление получило гораздо меньше критического внимания со стороны исследователей, акты аллохронизма поддерживают эпистемологию и политику модерного исторического дискурса точно так же и не менее глубоким образом, чем они это делают в отношении эпистемологии и политики антропологического дискурса. Только с помощью критической деконструкции дискурсов антропологии и истории (а также их взаимодействия) можно полностью овладеть темпоральной политикой аллохронизма.

Библиография/References

Althusser L. (1977) *For Marx*. London, NLB.

Althusser L., Balibar E. (1979) *Reading Capital*. London, Verso.

Bevernage B. (2010) Writing the past out of the present. History and Politics of Time in Transitional Justice. *History Workshop Journal,* 69: 112–131.

Bevernage B. (2011) *History, Memory, and State-Sponsored Violence. Time and Justice*. New York, Routledge.

Bevernage B., Aerts K. (2009) Haunting Pasts: time and historicity as constructed by the Argentine Madres de Plaza de Mayo and radical Flemish nationalists. *Social History*, 34 (4): 391–408.

Bloch E. (1991) *Heritage of Our Times*. Cambridge, Polity Press.

Chakrabarty D. (2004) Where is the Now. *Critical Inquiry*, 2004, 459.

Davis K. (2008) *Periodization and Sovereignty. How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time*. Philadelphia, University of Pennsylvannia Press.

Derrida J. (1973) *Speech and Phenomena. And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Evanston, Northwestern University Press.

Derrida J. (1997) *Of Grammatology.* Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

Fabian J. (1990) Presence and Representation: The Other in Anthropoligical Writing. *Critical Inquiry,* 16: 753-773.

Fabian J. (1991) Of dogs alive, birds dead, and time to tell a story. *Time and the Work of Anthropology: Critical Essays 1971-1981.* Routledge.

Fabian J. (2002 [1983]) *Time and the Other. How anthropology makes its object*. New York, Columbia University Press.

Fabian J. (1991) *Time and the Work of Anthropology. Critical Essays 1971–1991*. Chur, Harwood Academic Publishers.

Fasolt C. (2004) *The Limits of History.* Chicago, The University of Chicago Press.

Le Goff J. (1988) *Histoire et Mémoire*. Paris: Editions Gallimard.

Jay M. (1984) *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Cambridge, Polity Press.

Koselleck R. (1989) *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Lorenz Ch., Bevernage B. (2013) *Breaking up Time. Negotiating the Borders between Present, Past and Future*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

de Certeau M. (1975) *L'écriture de l'histoire*. Paris: Éditions Gallimard.

de Certeau M. (1983) L'histoire, science et fiction. *Le genre Humain*, 7-8.

de Certeau M. (2006) History: Science and Fiction. *Michel de Certeau. Heterologies. Discourse on the Other.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Osborne P. (2013) Global Modernity and the Contemporary: Two Categories of the Philosophy of Historical Time. *Lorenz Ch., Bevernage B. Breaking up Time: Negotiating the Borders between Present, Past and Future*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Osborne P. (2013a) The fiction of the contemporary. *Osborne P., Anywhere or Not at All: Philosophy of Contemporary Art*. London, Verso: 15-36.

Rabinbach A. (1977) Unclaimed Heritage. Ernst Bloch's Heritage of Our Times and the Theory of Fascism. *New German Critique,* 11.

Thompson E. P. (1978) *The Poverty of Theory.* London, Merlin.