

# ФИЛОСОФИЯ ФЕМИНИЗМА

## Омонимия и гетеротопия: сексуальное различие и случай *Aufhebung*

Миглена Николчина

### С неба на землю: материализм

Помимо множества других значений, слово *Aufhebung*, с одной стороны, означает уничтожение, отмену, а с другой – хранение, сохранение. Размышляя об этом термине, Гегель указывает на способность этого слова вместить два совершенно противоположных значения, рассматривая эту способность как пример уникальных философских преимуществ и «спекулятивного духа» немецкого языка в целом. Как отмечает Деррида, который также мог много что сказать по поводу *Aufhebung*, в соответствии с Гегелем это – «спекулятивное понятие *par excellence* [...], понятие, непереводаемость которого остается привилегией немецкого языка»<sup>1</sup>. Эта привилегия, кроме того, приписывается Гегелем близости философского и естественных языков: даже когда иностранные слова заимствовались немецкой – и его собственной – философией, они становились словами, которые вследствие в том числе и частого использования заслуживали право на немецкое гражданство.

Учитывая то значение, которое Гегель придает связи мышления и языка и присущей *Aufhebung* немецкости, не удивительно, что на английском и даже в большей степени на французском обсуждения импорта и значения этого термина зачастую были связаны с дебатами о его переводе. Так и хочется сказать – «неизбежно связаны». Однако, как выясняется, не во всех случаях. В России, оказывается, эти дебаты отсутствовали. С начала 19 столетия и вплоть до

---

Перевод с английского Ольги Пироженко

настоящего времени устойчивая интерпретация *Aufhebung* именно как *снятия* и *aufheben* как *снять* широко функционировала не только в философских контекстах: этот гегельянский уклон был импортирован и в повседневное использование слова «снятие», превратив тем самым в общее место идею, что диалектическое «единство и борьба противоположностей», которым маркированы это и любое явление действительности, имеет свое естественное развитие в их одновременном разрушении и сохранении.

С этой точки зрения необходимо отметить, что такое непроблематизированное восприятие этого термина было частью того массивного, весьма раннего, пылкого и (иногда это отмечалось) поистине судьбоносного приема, который был оказан философии Гегеля в России, что превратило Гегеля в «живую драматическую персону в истории (российской) мысли 19 столетия»<sup>2</sup> и, если формулировать более решительно – в «судьбе России»<sup>3</sup>. Иван Кириевский, который, по-видимому, был первым русским, посетившим лекции Гегеля, писал в 1840-х, что в России все говорят на гегелевском языке, потому что «он находится в воздухе, которым мы дышим»<sup>4</sup>. Так как принятие русскими Гегеля более или менее совпало с принятием французского утопизма, столкновение этих двух тенденций было воспринято русскими мыслителями 19 столетия (Белинским, Герценом, Бакуниным, Чернышевским) как способствование долгожданному союзу науки и революции, позволяя, таким образом, социалистическим идеям в течение 1840-х найти «устойчивое основание» в принципах философии Гегеля<sup>5</sup>. Эта особая конфигурация революционных и философских течений объясняет, почему в эпоху сталинизма, с одной стороны, утверждалось, что «пролетариат – единственный наследник всего того, что является жизненным и творческим в философии Гегеля»<sup>6</sup>, в то время как с другой стороны, уже в наши дни можно утверждать, что – хотя она и не безраздельно за это ответственна – «система Гегеля была существенной причиной демонизма революционной эпохи...»<sup>7</sup>.

Таким образом, существует определенная логика в том, что основные значения понятий *снять* и *снятие* подразумевают «спуск» или «снижение». Они могут относиться к более или менее решительному или энергичному удалению барьеров, препятствий, табу, ограничений, различий, запретов, обязанностей, обвинений, классов, руководителей, царских персон, богов, Иисуса Христа с Креста. Также можно *снять* и предметы одежды: например, Ленин, переводя Энгельса, пишет о *снятии* фигового листка абсолютизма<sup>8</sup>. В общем, *снятие* всегда предполагает перемещение чего-либо вниз, из возвышенного или фиксированного положения с последующим резким драматическим изменением этого статуса: зерновых культур – с полей, картины – со стены, министра – с поста, посмертной маски – с лица, понятия – с вещи (вот это – гегельянское: Ленин пишет по поводу *снятия* маски, чтобы проиллюстрировать процесс создания понятия<sup>9</sup>), или то же самое, если взять фильм (в то время как по-

английски «*shoot a film*» означает дословно – «стрелять фильм», по-русски именно глагол «снять» выражает то, что вы должны с ним делать) и так далее – вплоть до того момента, когда (не без логики и, я бы предположила, не без *aufgehoben* памяти о долгой гегельянизации этого русского слова) мы находим в современном русском сленге понятие *снятия* как указывающее на разгрузку и облегчение сексуального напряжения.

Примечания и ссылки на Гегеля в работах Ленина, которого можно назвать *enfant terrible* российской смеси науки и революции, никогда не ставят под вопрос понятие *Aufhebung* и его перевод как *снятие*, хотя в них и встречаются упоминания о планах по поводу того, как исправить и извлечь «рациональное ядро» гегелевской диалектики из его идеалистического заточения. Рациональное ядро включало единство и совпадение противоположностей и противоречия в понятиях, но также и в материальной действительности, свободный переход одной противоположности в другую (например, возможность для сингулярного быть универсальным и наоборот), одновременность отмены и сохранения, включая отмену и сохранение вещи в ее понятии, движение – в конечном счете – разрушения, которое сохраняет то, что уничтожает, посредством определенного рода стенографии. Ленин был особенно очарован кривой в противоположность прямой линии: кривая была частью водоворота, бесконечное восходящее движение которого выражало истинную природу прогресса как сохранения через разрушение. Что все еще нужно было сделать, чтобы верно расставить вещи в диалектической прогрессии, так это следовать предписанию Маркса и полностью перевернуть идеализм Гегеля, поставив его, как следует, на ноги. Для Ленина это переворачивание, как и само *снятие*, означало нисходящее движение. «С неба на землю: материализм» – так Ленин кратко описал то, в чем нуждалась гегелевская система<sup>10</sup>. Восходящее движение водоворота, движение, которое сохраняло то, что оно разрушало, и разрушало то, что сохраняло, считалось, следовательно, совершенным, если в результате то, что было сверху (небеса, бог, абсолютный дух, идеи, но также и царь, буржуазия...), перемещалось вниз: не удивительно, что перевод *Aufhebung* как *снятия* пережил испытания революцией и последующими десятилетиями как подлинное воплощение неразрушаемости в разрушении. Так, как будто проблема перевода стала вписанной в радикализм революционного акта и, таким образом, исчезла. На самом деле она была *снята*.

### *Aufhebung* и *différance*

В отличие от раннего и широко распространенного принятия термина Гегеля в России в единственном варианте перевода, в контексте французской теоретической мысли, напротив, вот уже многие десятилетия перевод *aufheben*

был проблемой, порождающей горячие дискуссии и споры. Действительно, в последнем тексте, представленном на конференции переводчиков, Деррида даже перенаправил эти дискуссии и его собственный «релевантный» перевод термина – во французском этим релевантным переводом, действительно, является *relever* – в иносказание *per se*<sup>11</sup>. Можно ли и нужно ли вообще переводить этот, такой немецкий, термин? Всегда есть искушение оставить его в его, так сказать, первичной форме – независимо от того, что сам Гегель думал по этому поводу. Или нужно искать подлинного «гражданина французского языка» в соответствии с верой Гегеля в то, что наука должна использовать ресурсы соответствующего естественного языка? А поскольку во французском языке, по видимому, нет естественного эквивалента термину Гегеля, нужно ли изобрести неологизм как своего рода компромисс между сохранением немецкого слова и адаптацией какого-либо существующего слова? В ходе ответа на такого рода вопросы было предложено множество вариантов: *supprimer; abroger; enlever; assumer; sublimer; surprimer; relever; sursumer...*<sup>12</sup>

Эта серия предложений связана с сильной убежденностью в том, что от перевода зависит само понимание Гегеля. По мнению Нанси, который посвятил этому термину целую книгу, комментировать *Aufhebung* практически означает писать «программу для общего (и возможно абсолютного) комментирования Гегеля»; и в сноске он добавляет: «каждое великое исследование Гегеля в действительности является изучением *Aufhebung*, и для этого есть серьезные причины»<sup>13</sup>. Несколькими десятилетиями ранее Александр Кожев, русский философ, сыгравший важную роль в распространении философии Гегеля во Франции, настаивал, что «можно утверждать, что диалектика Гегеля суммируется одной-единственной фундаментальной категорией, категорией диалектического подавления (*Aufheben*)»<sup>14</sup>. А в тексте, посвященном роли распространения философии Гегеля во Франции, уже другого русского философа – Александра Койре, Жан Валь задавал вопрос: «Как должно переводить *Aufheben*? Это – ключ к гегельянству»<sup>15</sup>.

Жан Валь думал, что *Aufheben* – как ключ к гегельянству – был особенно труден для французов, «если вообще возможно говорить о различиях, основанных на национальности»<sup>16</sup>. Отвечая на все опасения Жана Вали одновременно – как опасения по поводу ключа к философии Гегеля, но также и опасения по поводу перевода и его французского различия – главное (не)понятие Деррида *différance* предлагается как «перевод» различия между двумя типами различия у Гегеля. Это различие поражает Деррида, когда он читает текст, в котором Койре предлагает французский перевод длинных цитат из *Логики* Гегеля. Таким образом, *différance* является переводом различия между гегелевскими различиями – микрологическим различием, как его позже описывает Деррида, относительно которого сам Гегель хранит молчание, но которое Деррида разыскивает посредством Койре и для которого Деррида, в отличие от Гегеля и

Койре, не делающих этого, предлагает термин<sup>17</sup>. Таким образом – как сам Деррида повествует в *Положениях* – *différance* возникает в результате его усилия различить свою собственной концепцию различия от того, что он рассматривает как гегелевскую редукцию различия до противоречия, которое может быть разрешено, интернализировано, отменено и – можем ли мы сказать это в данном контексте? – снято. *Différance*, продолжает определять Деррида, отмечает момент наибольшей, поистине «практически абсолютной» близости к Гегелю – для того, чтобы именно в этой точке покончить с системой спекулятивной диалектики, по-иному написав двойной смысл *Aufhebung*<sup>18</sup>. В результате этой процедуры *différance* бросает свой собственный франкофонный (*sic!*) вызов философской переводимости. Становясь одновременной записью произносимого и молчащего, разделенного в пространстве и отсроченного во времени, *différance* появляется как совершенно непере译имое французское именование самого акта подчинения и отличия от непере译имого *Aufhebung*. Возвращаясь к замечанию Нанси о Гегеле, мы могли бы сказать здесь, что комментарии по поводу того, как *différance* подчиняется и отличается от *Aufhebung*, могут обеспечить целую программу для общего пояснения деконструкции.

В рамках неустанного подчинения и отличия, которые включают в себя *différence*, но также и другие дерридианские (не)понятия, Деррида предлагает свой собственный французский перевод *aufheben*. Этот перевод – *relever*. Как и немецкое *aufheben*, и русское *снять*, *relever* – и это вряд ли нас удивит – полисемичное слово. Кроме того, в нем происходит смещение значения между глаголом *relever* и существительным *relève*, которое означает облегчение (и здесь есть точки пересечения с русским *снятием* как *снятием* напряженности), а также (и Деррида, и Нанси особенно решительно подчеркивают это) – смену караула. Однако к основным значениям глагола *relever* относятся: ставить на место, поднимать, приподнимать, восстанавливать, повышать... Загадка, которая меня сейчас беспокоит, становится очевидной. Среди многочисленных значений *aufheben* действительно включает значения «повышать» и «поднимать». Нет сомнения, что гегелевская система описывает неустанное восходящее движение. Однако что касается *aufheben*, Гегель настаивает на том, что это замечательное качество, демонстрирующее гений спекулятивности немецкого языка, состоит в том, что оно включает два значения, отмены и сохранения, а не движения вверх, не говоря уже о движении вниз. И все же вниз оно распространяется на восток от Германии, и вверх – на запад от нее.

### «Снятие» *relevé*

Здесь необходимо отметить, что тенденция представлять восходящую вертикальность в значении *aufheben* не ограничивается ни французами, ни пере-

водом Деррида. В английском это значение было представлено уже в 1865, в таком широко принятом переводе термина Гегеля, как *sublate* и *sublation*. *Sublation* – это производное от латинского *tollere*, которое имеет двойное значение «повышать» и «разрушать» и таким образом функционирует как своего рода фотографический негатив по отношению к русскому *снять*. Нужно отметить, что Гегель оговаривает применимость *tollere* в этом случае. Тем не менее, несмотря на альтернативные переводы, *sublation* превалирует в английской философской литературе и, по всей видимости, укрепило, в свою очередь, мнение, что термин Гегеля включает восходящее движение. Это мнение имеет тенденцию проявляться в разнообразии контекстов, иногда сопровождаемых, а иногда и нет, признанием того факта, что Гегеля не интересует это значение. Так, в *Словаре Гегеля* Майкл Инвуд утверждает, что «несмотря на гегелевское молчание по этому поводу, разумно видеть смысл (1) [понятия *Aufhebung*] как “возвышения” в качестве компоненты этого понятия в гегелевском значении»<sup>19</sup>. Примечание Алана Басса в его переводе «*Différance*» Деррида выдает его непонимание гегелевского молчания по этому поводу, когда он объясняет, что «*Aufhebung* дословно означает «подъем»; но также содержит и двойное значение сохранения и отрицания. Для Гегеля диалектика – это процесс *Aufhebung*: каждое понятие должно отрицаться и подниматься до более высокой сферы, в которой оно, таким образом, сохраняется»<sup>20</sup>. В результате в неверном толковании Басса подъем – это то условие, которое может объяснить, как нечто может одновременно отрицаться и сохраняться.

Возвращаясь к французской истории, мы видим, что у Нанси одновременное понимание и игнорирование молчания Гегеля по поводу возвышения принимает форму противоречия в его собственном тексте. С одной стороны, в длинной сноске Нанси предлагает перечень комментариев термина Гегелем – перечень, который не может не демонстрировать отсутствие любых рассуждений по поводу движения вверх или вниз. С другой стороны, в самом корпусе текста Нанси оправдывает дерридианский перевод *aufheben* как *relever*, то есть как поднимать. Примечательно, что это оправдание также основывается на критике распространенного французского перевода *supprimer*. *Supprimer* означает «отменять», «удалять», «убирать», но также и «подавлять» или «разрушать». Оно происходит от латинского глагола *supprimo*, который также имеет дополнительные значения «тонуть» или «отсылать на дно». Хотя считается, что распространение этого перевода во французской литературе осуществлялось благодаря Жану Ипполиту<sup>21</sup>, необходимо отметить, что именно этот перевод использовался с 1933 по 1939 годы в лекциях по Гегелю Александра Кожева, который время от времени также не слишком точно интерпретировал термин как «диалектическое подавление». Как и русское *снять* – поэтому – *supprimer* включает в себя понятие нисходящего движения и, учитывая роль Кожева в этой циркуляции термина, скорее похоже на перевод русского *снять*,



а не перевод *aufheben*. «Я говорю по-русски на пятнадцати языках» – говорил другой влиятельный русский этого времени, структуралист-полиглот Роман Якобсон. Что же касается *aufheben*, Кожев, очевидно, говорит по-русски на немецком и французском.

Кожев действительно достаточно осторожен для того, чтобы обратить внимание на то, что *supprimer dialectiquement*, диалектически отменять или подавлять, означает отменять/подавлять (*supprimer*) и одновременно сохранять отмененное/подавленное (*supprimé*), которое «становится возвышенным (*sublimé*) в и посредством этого подавления [...]. Подавленное (*supprimé*) бытие [...] возвышается (*sublimée*) или поднимается (*élevée*) до более всеобъемлющего модуса бытия ...»<sup>22</sup>. Или, как это сформулировал многие десятилетия спустя Деррида в своем описании того, как он пришел к своему собственному переводу этого термина, «главное слово Гегеля» означает «одновременно подавлять и возвышать» (*à la fois supprimer et élever*)<sup>23</sup>.

Если *aufheben* означает подавлять и возвышать – хотя, позвольте мне сказать это в последний раз, Гегеля явно интересовала одновременность разрушения и сохранения, а не одновременность движений вверх и вниз – возникает вопрос: почему в некоторых случаях (Кожев, общепринятый русский перевод) одновременность разрушения и сохранения интерпретируется как снижение, в то время как в других случаях (Деррида, общепринятый английский перевод) именно восходящее движение рассматривается как такое, которое лучше соответствует одновременности? На самом деле за десятилетие до того, как Деррида предложил свое *relever*, понятие *supprimer* заметно отсутствовало в том критическом контексте, в котором к *Aufhebung* обращается Лакан. Необходимо отметить, что Лакан был одним из наиболее внимательных слушателей Кожева, которого он признавал в качестве «единственного мастера, который познакомил [его] с Гегелем»<sup>24</sup>. Несмотря на споры, сопровождающие обсуждение природы и степени влияния Кожева, связь между некоторыми из ключевых терминов Лакана, такими как *desire* и *jouissance*, и кожевским прочтением Гегеля несомненна. Для того чтобы добавить еще один неожиданный поворот сюжета в этом переводческом романе, упомянем, что текст, на который я в этом повороте ссылаюсь – *La signification du phallus, Die Bedeutung des Phallus* – был первоначально представлен на немецком в Институте Макса Планка в Мюнхене в 1958. Во французской версии текста (любопытно, что в тексте заявлено, что в нем предлагается «без изменений, *sans modification*» оригинальная немецкая презентация – как будто перевод на французский не является изменением) термин Гегеля дважды представлен по-немецки, чтобы описать фаллос как

«...знак латентности, которым поражается все способное к означиванию, как только он поднимается (*aufgehoben*) до функции означающего.

Фаллос – означающее самого *Aufhebung*, которое он вводит в действие (инициирует) посредством своего собственного исчезновения»<sup>25</sup>.

Примечательно, что в этом фрагменте, который перекликается с описанием «диалектического подавления» Кожева, *aufgehoben* используется для обозначения только восходящей части процесса. Следовательно, возникает ситуация, когда одновременность разрушения и сохранения *Aufhebung* сменяет караул – если нам позволено предвосхитить Деррида именно в этой точке – от формы *supprimé* к форме возвышения, когда именно Фаллос становится означающим этой одновременности. Так как функцией Фаллоса является гарантировать сексуальное различие и устранять «мечту философов» о превращении двух в одно – как намного позже в своем XX семинаре напишет Лакан по поводу *Aufhebung*<sup>26</sup> – именно непринятие нисходящего направления *supprimer*, которое является переводом русского революционного *снятия*, и было, очевидно, следствием этой фаллической крайности. Это должно идти вверх! Таким образом, в то время как одновременно с ленинским «с неба вниз» кажется необходимым вынести на поверхность связь между *Aufhebung* как *снятием* и большевистской революцией, возвышение *Aufhebung* в Фаллос, которому *différance* Деррида впоследствии попытается противопоставить *encore encore!* подчинения и отличия, становится симптомом гендерной тревоги двадцатого столетия.

### Антиномии сексуального различия

Таким образом, два направления, которые принимает перевод *Aufhebung*, по-видимому, охватывают две стороны диалектики, как их обсуждает Бадью в своей *Теории субъекта*: «сильную» и «слабую» сторону, сторону сил и сторону пространств, историческую сторону и структурную сторону, топологическую и алгебраическую, одну – под знаком разрушения, а другую – под знаком нехватки. Структурная диалектика предпочитает «слабые различия» за счет сильных различий. Она редуцирует различие до расхождения между позициями. Она предпочитает корреляции чистого исключения, позиционного разделения, и взаимозаменяемости того, что под названием «борьба противоположностей» пытается постигнуть разрушение как качество силы. Она фиксирует противоположности в их симметрии или безвариантной асимметрии – вместо того чтобы постигать то, как главное становится второстепенным. Она сталкивается с реальным как с препятствием... Сильное место диалектики, с другой стороны, место силы, включает разрушение как недостаток недостатка, как избыток реального. В позиции между Лаканом и математикой Бадью как бы заново предвидит диалектический водоворот, обозначая этот момент диалектической скрученностью. Скрученность – это разрушение, которое (и это, как отмечает Ба-



дью, и является его диалектическим статусом) – кладет конец повторению, в то же время помещая творческий разрыв в замкнутый круг. Революция и то, что Бадью позднее разработает в своей теории события как прорыва нового, относится, тем самым, к этой стороне диалектики.

Понимание Бадью диалектики, согласно которому скрученность является «моментом прерывания, который перенаправляет нехватку в разрушение»<sup>27</sup>, позволяет нам, следовательно, распознать в сексуальном различии новое хитроумное изобретение, которое перенаправляет разрушение в нехватку, конституируя оборачивание то вниз, то вверх – примером которого является перевод *Aufhebung* – от революции до сексуального различия. Мало того, что сексуальное различие, по-видимому, как справедливо замечается, является структурной фатальностью, но, распределенное фаллосом как означающим нехватки, оно проявляется как тот самый механизм, который вводит диалектику сил в структурную диалектику, сохраняя нехватку на месте, отражая нехватку нехватки, блокируя скрученность. Мало того, что сексуальное различие конститутивно невосприимчиво к революции – оно является системой антиреволюционной устойчивости *per se*.

И все же существует еще одна, другая сторона, которая является той же самой настолько, насколько ее упоминает Лакан в связи с лентой Мёбиуса. Известно, что ленинское определение революционной ситуации (которое бархатные революции в Восточной Европе фактически подтвердили) совершило несколько непристойный поворот, когда он описал ее как ситуацию, когда «низы не хотят, а верхи не могут»<sup>28</sup>. Ленину было важно подчеркнуть, что недостаточно было для низов не хотеть; необходимо было, чтобы верхи не могли [управлять] по-старому. Поскольку революционная ситуация принимает форму двустороннего сексуального сбоя, изречение Лакана «сексуальных отношений не существует» превращает сексуальное различие в постоянную революцию.

Таким образом:

Сексуальное различие принадлежит слабым различиям структурной диалектики.

Сексуальное различие принадлежит сильным различиям диалектики силы.

Сексуальное различие препятствует скрученности и, следовательно, является приспособлением для установления статус-кво.

Сексуальное различие – это бесконечная скрученность и, следовательно, матрица революции.

Поэтому неудивительно, что феминизм, в силу необходимости сцепившийся с антиномиями сексуального различия, может «предложить только парадоксы», как демонстрирует Джоан Скотт в своем анализе дискурсивных тупиков в истории женских движений<sup>29</sup>. Также неудивительно, что возраст феминизма совпадает с возрастом революций. Будучи одновременно и источником,

и параличом разрушения в качестве скрученности и, следовательно, всего нового, сексуальное различие неизбежно участвует в проектах, которые должны либо продвигать, либо останавливать перемены. И в то время как усилия по предотвращению нового неизбежно включают в себя попытки заморозить сексуальные идентичности, продвижение нового обладает множеством выборов или, как можно было бы сказать, множеством способов попасть в ловушку антиномий. Нерешительность причудливой институционализированной манипуляции полом и сексуальной идентичностью в прежних коммунистических странах предлагает иногда драматическую, а иногда и комическую иллюстрацию этого положения дел – между радикальными проектами отказа от пола во время революционных стадий, более или менее сознательным обращением к идеям различия в период консолидации режимов и невмешательством в последние годы эрозии режима, когда все это сосуществовало в кипящей нерефлексируемой смеси...<sup>30</sup> Эти события отражали – со всеми присущими отражению осложнениями, о чем говорит и история *Aufhebung* – события в западном феминизме, который схвачен такими же антиномиями: или надеется на различие с его революционным потенциалом, или пытается разоблачить его как агента нормализации.

После появления книги Джудит Батлер *Гендерная тревога* эта проблема начинает артикулироваться особенно остро. Она преобразовывает поле дебатов, вводя перформативность как концепт, который разоблачает то, что сексуальное различие имеет тенденцию служить механизмом, блокирующим изменения<sup>31</sup>. Перформативность – Батлер вновь утверждает это в своей следующей книге, столкнувшись с тем, что зачастую широкое использование этого термина сопровождалось непониманием –

«не может быть понята «вне процесса произносимости, упорядоченного и ограниченного повторения норм [...] «перформанс» не является единственным «актом» или событием, а ритуализованным производством, ритуалом, повторяемым под влиянием ограничения и посредством него, под влиянием и посредством силы запрета и табу, с угрозой остракизма и даже смерти, контролирующей и подчиняющей форму такого производства, но не определяющей, и я настаиваю на этом, ее заранее полностью»<sup>32</sup>.

И, таким образом, гендер не всегда является эффективным повторением ограничивающих, болезненных, а иногда даже и смертельных норм. Соответственно, вопрос состоит в том (и Батлер продолжает разрабатывать следствия этого вопроса в своих последующих работах), как представить сами ограничения и повторения как обреченные на провал и, следовательно, обладающие подрывными свойствами. Однако независимо от решения сексуальное разли-

чие *per se* является нормативным инструментом, тормозящим преобразования и перемены. И само по себе не заслуживает особой симпатии. Беспокойство Батлер по поводу «создания» и «ликвидации» гендера, перформирования и неперформирования сексуальных идентичностей в конечном счете является беспокойством по поводу саботирования сексуального различия *tout court*<sup>33</sup>.

Ответ Джоан Копжек на *Гендерную тревогу* в ее эссе «Пол и эвтаназия разума» изменяет именно эту предпосылку. Копжек бросает вызов некоторым батлеровским «фундаментальным допущениям на том основании, что они не могут поддерживать политические цели, которые сама книга хочет защитить», таким образом утверждая, что политические цели Батлер лучше бы поддержать с помощью позиции самой Копжек, то есть посредством ее теоретической инвестиции в сексуальное различие, которое «не сдвигается»<sup>34</sup>. Прочитывая лакановские формулы сексуации в кантианском ключе, Копжек ставит в один ряд формулу фемининности Лакана с математической антиномией Канта и формулу мужественности Лакана – с динамической антиномией Канта. Этот тезис приводит ее – в конечном счете – к рассуждениям о суперэго, и она утверждает, что «запрет, присущий суперэго, безусловно передает нечто невысказываемое и невыполнимое, но он не говорит нам, чего мы не должны говорить или делать; он всего лишь налагает предел, который делает так, что все, что мы делаем и говорим, кажется нулем по сравнению с тем, чего мы не можем»<sup>35</sup>. Вся драма ограниченных и отвергнутых существ, созданных посредством этого предела – что увеличивает беспокойство Батлер – драма, которая является драмой создания и уничтожения этого предела, редуцируется таким образом до тривиального аспекта запрета, свойственного суперэго.

Также необходимо отметить, что эта драма и, следовательно, теоретическая оптика Батлер принадлежат маскулинной стороне уравнения. Вместо этого Копжек делает ставку на «этику включения и неограниченности, то есть этику, присущую женщинам»<sup>36</sup>. Таким образом – с точки зрения Копжек – политические цели Батлер, ее обеспокоенность по поводу отвергнутых и исключенных, может обрести надежду именно в сексуальном различии, которое не сдвигается. То есть в таком случае сексуальное различие и есть машина для преобразования.

### *Eiron и Alazon*

Хотя сексуальное различие не сдвигается, сексуальная идентичность, тем не менее, – это своего рода мошенничество (и в этом Копжек соглашается с Батлер). Пол – это то реальное, где язык терпит неудачу; и маскулинность, и фемининность просто квалифицируют эту неудачу. У этой неудачи есть маскулинная, и есть фемининная стороны – так же, как у Канта есть динамическая и

математическая сторона неудачи чистого разума. Следовательно, хотя сексуальное различие реально, каждое требование положительной сексуальной идентичности – мошенничество. Фактически если имеются два отличительных типа неудачи, то имеются также два отличительных типа мошенничества. «Все претензии маскулинности в таком случае – чистое жульничество; так же, как и каждая демонстрация женственности – чистый маскарад»<sup>37</sup>.

Два типа гендерного жульничества, выделяемые Копжек, отсылают к драматическим персонажам древнегреческой комедии: маскулинности как *alazon* и фемининности как *eiron*. *Alazon* – это самозванец. Хвастающий солдат, хвастун, скопидом, раздражительная и деспотическая военная и патерналистская фигура, персонаж, который хочет контролировать каждого посредством своих денег и социальной власти, *alazon* воображает, что он больше, чем на самом деле, он воображает, что знает то, что он знает, и он воображает, что он управляет людьми и событиями. Его роль заключается в том, чтобы создавать препятствия другим персонажам, блокировать их. В комедии сексуальных различий мы могли бы сказать, что *alazon* – это та сторона, которая претендует, что знает, что такое сексуальное различие. *Eiron*, с другой стороны, является мастером самообесценивающего преуменьшения. Он подрывает жульничество *alazon*, притворяясь, что он – меньше, чем есть. Он кажется более незначительным, чем он есть, и кажется, что он знает меньше, чем он знает – именно эту ситуацию описывает Джоан Ривьер в статье, утверждая, что женственность – это маскарад, который так высоко оценил Лакан<sup>38</sup>. Более всего *eiron* осознает, что правила игры – против и выше него, и именно его превосходящее знание помогает ему свергнуть *alazon* и освободить, иногда и весьма буквально, других персонажей. Еще раз мы могли бы сказать, что *eiron* – это та сторона сексуального различия, которая претендует не знать, что о ней нельзя знать.

Из фигуры *eiron* Аристотель развивает идею иронии. Однако именно Гегель связывает женщин с «вечной иронией сообщества». Бадью, в свою очередь, соединяет утверждение Гегеля с лакановской формулой фемининности, которая в его интерпретации звучит как «женщины не существуют во всем»<sup>39</sup>. Теперь, если мы пробуем представить себе теорию гендера с точки зрения этого несуществования во всем, с точки зрения *eiron*, то есть точки зрения того, кто расстраивает, если я могу употребить здесь такой речевой оборот, переходные *alazon*'ические сообщества, то как будет выглядеть такая теория? Разве *eiron* не попытался бы разрушить позу *alazon* как того, кто знает, что такое сексуальное различие? Разве программа Батлер создания и разрушения [doing and undoing] гендера не подходит максимально близко к *eiron*'ической позиции? Разве мы не должны признать, что это та теория, в центре внимания которой всегда стоит исключение как таковое и которая может ответить на требования Копжек следовать этике, присущей женщинам – этике включения и нео-

граниченности, и, следовательно, этике смягчения отношения к униженным и тем, кто конститутивно не учитывается?

Это означает, что сексуальное различие, которое не сдвигается, охватывает различие между своим *alazon* 'ическим жульничеством и его *eiron* 'ическим уничтожением. Также необходимо отметить, что теория, критикуемая Копжек, является также теорией, которую предполагает ее собственная концептуализация сексуального различия<sup>40</sup>.

## Омонимия и гетеротопия

Вначале я думала, что эта статья получится комической. Летом 2001 я была в Вене, в Институте наук о человеке. Там меня попросили выступить на тему гендера в странах бывшего советского блока. В то время от меня ожидали, что я выступлю в качестве эксперта по этой теме, но для меня это была болезненная тема, тема личной и, как мне казалось, исторической неудачи, немоты, амнезии, невыразимой потери. Я знала, что не способна сделать такой доклад. Однако я должна была попытаться. Российский философ Елена Петровская описывает это скорбное принуждение как «аутические дискурсы переходного периода». После перемен, писала она, восточноевропейские дискурсы разделились на две категории: конвертируемый и аутический<sup>41</sup>. Конвертируемые дискурсы говорили большей частью на языке проектных заявок. На каком языке говорили аутические дискурсы, не знал никто.

Ханна Арендт, по-видимому, полагала, что этот недуг – свойство любой постреволюционной ситуации. Говоря о послевоенной меланхолии французского сопротивления, она отсылает к «утраченным сокровищам революции». «Единороги и волшебные королевы, кажется, более реальны, чем утраченные сокровища революций», – говорит Арендт<sup>42</sup>. Мне казалось, что говорить о гендере в посткоммунистическом мире сродни разговору о единорогах и волшебных королевах – не в том смысле, что *la femme n'existe pas* (женщина не существует), и не в смысле, что некоторое удивительное положение вещей когда-либо вообще существовало, но в том смысле, что было что-то такое, чему нет возврата. Утраченная утопия или, что, казалось даже более тревожащим, утрата утопии.

И все же эта тема была также и темой комедии. Нельзя было не заметить устойчивый поток терминологических и риторических поворотов, которые должны были описать новую ситуацию в Восточной Европе и все же носили характер *déjà vu*. Например, конец коммунизма был провозглашен (или оплакан) как «конец истории» и «конец утопии». Однако само возникновение коммунистических режимов было провозглашено триумфом науки над утопией: режимы описывали свое собственное исполнение как конец утопии, что выво-

дило человечество на дорогу к концу истории. Как утверждение, так и падение коммунизма были представлены как конец утопии и конец истории.

То же самое ощущение *déjà vu* сопровождало и гендерные вопросы. Книга Джудит Батлер *Гендерная тревога* появилась именно в то же время, когда в Восточной Европе с энтузиазмом переоткрывалось различие полов или то, что за него выдавалось. Вопрос о публичном и приватном был еще одним таким случаем. Спор о том, что личное является политическим, имел различный подтекст ввиду того, что «политическое» пронизывало частную сферу, вербуя армии информаторов, доносящих на своих коллег, друзей и семью. То же самое относится и к утверждению, что наука и все знание являются политическими: такое утверждение выглядело угрожающим на фоне идеологически мотивированных запретов, наложенных (и в некоторых случаях впоследствии снятых) на множество дисциплин и теорий. А что происходило с одеждой? В начале шестидесятых в Болгарии можно было попасть в лагеря за ношения неправильной одежды. Сегодня мы видим эту проблему угрожающе возвращающейся. Результатом первоначальных встреч восточноевропейских и западных интеллектуалов<sup>43</sup> стала комедия ошибок, которую одна болгарская феминистка описала как диалог «молчания и пародий» (еще один способ говорить об аутизме и конвертируемости)<sup>44</sup>.

Основываясь на понятии гетеротопии Фуко<sup>45</sup>, болгарский социолог Андрей Бунжулов предлагает анализ коммунистического режима (который он называет «социализмом») как «гетеротопии»<sup>46</sup>. Фуко сравнивает гетеротопию с зеркалом и, следуя этой мысли, Бунжулов подчеркивает склонность коммунистического режима к отражению с целью «репрезентации, переворачивания и опровержения» структур «нормальных обществ». Основная мысль Фуко – провести различие между утопией и гетеротопией в терминах «установления»: в отличие от утопий, которые «являются позициями без реального места», гетеротопии – это «что-то вроде контрпозиций, своего рода эффективно установленной утопии». Подобно утопиям, гетеротопии – это положения, где «реальные положения, все другие реальные положения, которые можно найти в культуре, являются одновременно репрезентированными, оспоренными и опровергнутыми». В отличие от утопий, гетеротопии как установления утопии являются «реальными».

Геополитическая рефункционализация этого термина Бунжуловым не вполне соответствует теории Фуко, который описывает как гетеротопические некоторые огороженные места в самом центре единого доминирующего социального пространства: от больниц и детских садов до кровати родителей, превращенной играющими детьми в штормящее море. Однако это расхождение открывает способность данного термина обнаруживать мистические взаимосвязи с глобальными делениями современного мира. И снова может пригодиться метафора зеркала: изображение отражает субъекта, но субъект, смотрящий на



изображение, настраивает способ, которым он хочет смотреть. Я вглядываюсь в свое изображение в зеркале; вглядываясь в меня – возвращая взгляд, способ, которым мое изображение в зеркале возвращает мне мой взгляд – нигде «вызывает своего рода противодействие позиции, которую я занимаю» (как утверждает Фуко) и таким способом утверждается в экзистенции. Я вглядываюсь в Утопию. То, что вглядывается в меня – это гетеротопия. Реальное контрпространство. Гетеротопия – это трансформация пристального взгляда, который исходит от зеркала, в материальную власть, которая вынуждает меня «воссоздавать меня там, где я нахожусь». В конечном счете не ясно, на какой стороне в этой игре инверсии и оспаривания находится субъект, а на какой – изображение. Секретная история американской поддержки абстрактной живописи во время эры Холодной войны – это стремление превзойти, изменить, и оспорить коммунистическую одержимость как продвижения, так и безжалостного ограничения искусства и художников, – может служить синекдохой того, как наука, искусство, свобода, демократия, теория и так далее как в их концептуальном, так и прагматическом измерении вращались между двумя сторонами зеркала.

Здесь я хочу сформулировать тезис, что гетеротопическое отражение имеет свой лингвистический аспект. Обращаясь к Бунжулову, его описанию коммунистического режима как «гетеротопии» западных обществ, мы можем определить этот аспект как «гетеротопическая омонимия». Восточно-западное замешательство, возникшее сразу после перемен, аутизм, смесь молчания и пародии, что, конечно же, воздействовало на проблемы гендера, можно рассматривать как результат движения омонимичных концепций. Гетеротопические омонимы – это не просто любые слова, которые кажутся одинаковыми, но при этом имеют различные значения. Как и в спекулярном определении гетеротопии Фуко, гетеротопические омонимы «репрезентируют, оспаривают и инвертируют» друг друга. Поэтому важно подчеркнуть, что гетеротопическая омонимия указывает словами, предположительно являющимися теми же самыми, на инверсию, вызванную утопическим измерением, которое захвачено в зеркальном отражении.

Утопия, другими словами, выступает как существование теперь и существование не здесь. Гетеротопическое отражение, таким образом, маскирует исчезновение утопии: конец утопии как установление утопии. Утопия исчезает посредством превращения из «положения без реального места» в «контрположение с реальным местом», она исчезает посредством бытия здесь; она не есть, потому и настолько, насколько она здесь. Внимательность к гетеротопическому закрытию утопии необходима, чтобы избежать тривиализации гетеротопической омонимии – отношения к ней как ко всего лишь некоторому различию в контекстуальном функционировании близких концептов.

И все же в некоторых случаях под угрозой может быть нечто большее, чем гетеротопическое закрытие утопии – в таких случаях, как в случае с *Aufhebung*.

Тем летом в Вене, размышляя о том, как российские революционеры опустошили *Aufhebung*, и как Лакан возвысил, *aufgehoben* его в Фаллос, я была поражена уместностью *Aufhebung* как примера инверсии и соревновательности, характеризующего то, что я в конечном счете назову гетеротопической омонимией. Вот он, бездонный немецкий термин, стоящий в своей первоформе в самом середине Европы. Фаллическое означающее, простирающееся вверх, на запад, и вниз, на восток. Во многом эта инверсия, казалось, вписывалась в эмпирические инверсии превратностей женского вопроса в гетеротопии Холодной войны: снизу, через первичные феминистские движения на Западе, и сверху, через постреволюционную бюрократию в странах восточного блока, а затем наоборот. Однако вся проблематика *Aufhebung*, особенно в свете моего раннего, постоянно повторяемого тезиса, что лучший способ отрицать и все-таки сохранить что-либо – это его разрушить, рассмешил меня так, что я пару недель смеялась, рассматривая в сети Интернет фотографии самых высоких небоскребов в Нью-Йорке и самых глубоких станций метро в Москве. Я все еще была этим занята, когда мне позвонили и спросили, не смотрю ли я телевизор. «Нет», – ответила я. «А следовало бы», – сказали мне. И так я увидела, как разрушались башни.

До того момента я планировала использовать *Aufhebung* как вступление к тезису Шейлы Бенхабиб, что «то, что сегодня могут сделать женщины, так это вернуть иронию диалектике, нанося поражение напыщенному маршу исторической необходимости»<sup>47</sup>. Однако когда *snyatie* и *relève* приобрели такую буквальную форму, они, скорее, превратили меня в объект, чем в хитрого восточноевропейского субъекта иронии. Подобно *alazon*, я носила – и здесь можно сослаться на анализ комедии Аленки Зупанчич – реальное как внешнее себе. Неожиданно для меня *Aufhebung* раскрыл свой апокалиптический потенциал, указывающий, в терминах Бадью, на «другую сторону [диалектики], на сторону деструкции, избытка реального и силы»<sup>48</sup>. Недавно Джорджио Агамбен добавил новую перспективу, обратив внимание на возможность того, что двойной смысл *aufheben*, которым так восхищался Гегель, мог быть унаследован из перевода Мартином Лютером противоречивого использования Святым Павлом греческого слова *katargein* («отменять, уничтожать, приводить в негодность», то есть, согласно Святому Павлу, уничтожить закон верой означает сохранить его)<sup>49</sup>. Эта широкая перспектива, на которую уже есть аллюзия в конце текста Деррида о переводе, где Мартин Лютер возникает как лукавый переводчик, превращает трансмиграцию *Aufhebung* из одного перевода в другой в траекторию избытка реального, что приводит к невозможности избежать проблемы деструкции.

## Ирония и революция

Случайно ли то, что истолкование *Aufhebung* как падения появилось заново во французском?<sup>50</sup> На что бы еще ни указывала зловеющая пластичность *Aufhebung*, она, безусловно, означает необратимое устаревание утраченных волшебных королей и единорогов «бархатных» восточноевропейских революций. Как революции они потерпели неудачу. Их «аутистское» послание, если оно вообще существовало, испарилось прежде, чем смогло материализоваться. Было ли это послание – утерянное и, вероятно, невозможное – послание о революции без деструкции? И разве не тем же было невозможное послание феминизма? Разветвляющаяся история переводов *Aufhebung*, как мне кажется, является одним из тех исчезающих следов, где таинство все еще сохраняется.

- 
- <sup>1</sup> Деррида Ж. *Письмо и различие*, пер. с франц. А. Гараджи, В. Лапицкого и С. Фокина, сост. и общая ред. В. Лапицкого (СПб.: Академический проект, 2000), с. 325.
  - <sup>2</sup> Володин А.И. *Гегель и русская социалистическая мысль XIX века* (Москва: Мысль, 1973), с. 6.
  - <sup>3</sup> Сумин Олег. *Гегель как судьба России* (София: Малвина, 1997).
  - <sup>4</sup> Там же, с. 43.
  - <sup>5</sup> Володин, с. 8 et ff, 235 et ff.
  - <sup>6</sup> Гегель Г.В.Ф. *Соч.*, т. VII (М.-Л., 1934), с. xv.
  - <sup>7</sup> Сумин Олег. *Гегель как судьба России* (София, Малвина, 1997), с. 90.
  - <sup>8</sup> Ленин В.И. *Государство и революция: Учение марксизма о государстве и задачи пролетариата в революции*. Полное собрание сочинений, т. 33, с. 70.
  - <sup>9</sup> Ленин В.И. *Философские тетради*, op.cit., т. 29. с. 330.
  - <sup>10</sup> Ленин В.И. *Философские тетради*, op.cit., с. 92.
  - <sup>11</sup> Derrida, Jacques. «Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"», in Mallet, Marie-Louise, and Michaud, Gnette, Jacques Derrida (eds.) (de l'Herne / DL 2004).
  - <sup>12</sup> См. Gwendoline Jarczyk et Perre-Jean Labarrière, «Sursumer/Sursomption», in *Hegeliiana* (Paris: Presses Universitaire de France, 1986), p. 102-120.

- <sup>13</sup> Nancy, Jean-Luc. *La remarque spéculative (un bon mot de Hegel)* (Paris: Galilée, 1973), p. 18, n. 4.
- <sup>14</sup> Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris: Gallimard, 1947), p. 482.
- <sup>15</sup> Wahl, Jean. «Le rôle de A. Koyré dans le développement des études hegelienne en France», in *Hegel-Studien*, Beiheft 3, Bonn, H. (Bouvier Verlag, 1966), p. 22.
- <sup>16</sup> Op.cit.
- <sup>17</sup> Derrida, Jacques. «Différance», in *Margins of Philosophy*, tr. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 13.
- <sup>18</sup> Derrida, Jacques. *Positions*, tr. A. Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1981), p. 44.
- <sup>19</sup> Inwood, Michael. *A Hegel Dictionary* (Oxford: Blackwell Publishers, 2003), p. 284.
- <sup>20</sup> Derrida, Jacques. «Différance», *op.cit.*, p. 20, tr. n. 23.
- <sup>21</sup> Gwendoline Jarczyk et Perre-Jean Labarrière, *op.cit.* p. 110.
- <sup>22</sup> Kojève, *op.cit.*, p. 21.
- <sup>23</sup> Derrida, Jacques. «Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"», *op.cit.*, p. 573.
- <sup>24</sup> Lacan, Jacques. «L'Étourdit», *Autres écrits* (Le Seuil, Paris, 2001), p. 453.
- <sup>25</sup> Lacan, Jacques. «The Signification of the Phallus», tr. Jacqueline Rose, in *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne*, in Juliet Mitchell and Jacqueline Rose (eds.) (New York: Norton, 1985), p. 82. Вот французская версия: «...signe lui-même de la latence dont est frappé tout signifiable, dès lors qu'il est élevé (*aufgehoben*) à la fonction de signifiant. Le phallus est le signifiant de cette *Aufhebung* elle-même inaugure (initie) par sa disparition», Lacan, Jacques. *Écrits II* (Paris: Seuil, 1999), p. 170.
- <sup>26</sup> Lacan, Jacques. *Le Séminaire livre XX, Encore* (Paris: Seuil, 1975), p. 79.
- <sup>27</sup> Alain Badiou, *Théorie du sujet* (Paris: Seuil, 1982), p. 187.
- <sup>28</sup> Ленин В.И. *Детская болезнь «левизны» в коммунизме*. Полн. собр. соч., т. 41, с. 69-70.
- <sup>29</sup> См. Scott, Joan. *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1996).

- <sup>30</sup> См. мой «The Seminar: Mode d'emploi. Impure Spaces in the Light of Late Totalitarianism», in *Going Public: Feminism and the Boundaries of the Private Space*, in Joan W. Scott and Debra Keates (eds.), (University of Wisconsin Press, 2004), p. 359-389.
- <sup>31</sup> См. Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990); *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of «Sex»* (New York: Routledge, 1993); *Undoing Gender* (New York: Routledge, 2004).
- <sup>32</sup> Butler, Judith. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of «Sex»* (New York: Routledge, 1993), p. 95.
- <sup>33</sup> Без дальнейших объяснений, *фр.*
- <sup>34</sup> Copjec, Joan. «Sex and the Euthanasia of Reason», in *Read My Desire: Lacan Against the Historicists* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1995), p. 201, 210.
- <sup>35</sup> Ibid., p. 236.
- <sup>36</sup> Ibid., p. 236.
- <sup>37</sup> Ibid., p. 234.
- <sup>38</sup> Rivière, Joan, «Womanliness as a Masquerade», in *Formations of Fantasy*, in Victor Burgin, James Donald and Cora Kaplan (eds.) (New York: Methuen: 1986), p. 35-44.
- <sup>39</sup> Badiou, op.cit., p. 278.
- <sup>40</sup> Анализ того, как точки зрения Батлер и Копжек по поводу гендера и сексуальных различий «необходимы» друг другу, см. также в Susanne Lummerding, *Agency@? Cyber-Diskurse, Subjektkonstituierung und Handlungsfähigkeit im Feld des Politischen* (Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2005), p. 97-150; Lummerding, Susanne. «Wasteland TV?! Ödland Fernsehen?», in Monika Bernold, Andrea B. Braidt, Claudia Preschl (Hg.), *SCREENWISE. Film, Fernsehen, Feminismus* (Marburg: Schüren 2004), p. 165-173.
- <sup>41</sup> Петровская Елена. «Этот смутный образ девяностых», *Художественный Журнал*, № 25, с. 14.
- <sup>42</sup> Arendt, Hannah. *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought* (Penguin Books, 1977), p. 5-6.
- <sup>43</sup> Этот вопрос я подробно анализировала в «The West as Intellectual Utopia». См. «Запад как интеллектуальная утопия», *Гендерные исследования*, 2004, № 12, с. 5-27.

- <sup>44</sup> Мухарска, Ралица. «Мълчания и пародии. Феминисткият диалог между изтока и запада. Къде сме ние?» («Silences and Parodies: the Feminist Dialogue Between East and West. Where Are We?»), *Майки и дъщери. Поколения и посоки в българския феминизъм* (София: Полис, 1999), с. 53-61.
- <sup>45</sup> Текст, който натолкнул Бунжулова на его идею – Foucault, Michel. «Of Other Spaces», *diacritics* 16.1 (1986), p. 22-27. Недавно появились тексты, которые Фуко готовил для радио и которые посвящены той же проблеме. См. Foucault, Michel. *Die Heterotopien. Les heterotopias. Der utopische Körper. Le corps utopique* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005).
- <sup>46</sup> См. Бунджулов Андрей. «Модерното общество и социалистическата хетеротопия», сп. *Критика и хуманизъм*, 1991, № 3, с. 207-223; *Хетеротопии* (София: Критика и хуманизъм, 1995); «Власт и видимост (Увод във феноменологията на хелиотропизмите)», *Критика и хуманизъм*, 1999, № 6, с. 161-176.
- <sup>47</sup> Benhabib, Seyla. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (New York: Routledge, 1992), p. 256.
- <sup>48</sup> Badiou, *op.cit.*, p. 162.
- <sup>49</sup> Agamben, Giorgio. *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, tr. Judith Revel (Paris: Rivages, 2004), p. 170-172.
- <sup>50</sup> Малабу Катрин, чья «трансформация» *Aufhebung* в «пластичность» как «скульптуры» и «взрыва» заслуживает отдельного анализа, отмечает, что если «снятие» (*relève*) может само себя снять, то это именно потому, что оно заканчивается тогда, когда *видит себя* и, следовательно, *позволяет себе упасть* [(se) laisser tomber]. Malabou, Catharine. *La plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, deconstruction*, ed. Léo Scheer, (2005), p. 68.