

САМСОН
ЛИБЕРМАН

Растительная деколонизация: от метафор к мышлению

Растительное мышление.

Философия вегетативной жизни

МАЙКЛ МАРДЕР

Перев. с англ. Денис Шалагинов

М.: Ад Маргинем Пресс, 2024. – 240 с.



*Самсон Александрович
Либерман (р. 1993) –
доцент кафедры соци-
альной философии
Казанского (Приволж-
ского) федерального
университета, автор
телеграм-канала
«Локус» @locus_vocis.*

Словосочетание «деколонизальная мысль» можно считать «зонтичным» термином, скрывающим довольно разные идеи и теории, объединенные общим посылом и настроением. Книга Майкла Мардера «Растительное мышление» дает повод попробовать обозначить некоторые векторы этого «настроения мысли», главным из которых мы считаем стремление мыслить чужое мышление.

Ниже довольно подробно пересказываются основные положения книги, однако нас интересует не только работа Мардера как таковая, но и то, как его проект вписывается (и одновременно не вписывается) в общую атмосферу деколонизальной мысли. В защиту такого «экземпляризма» отметим, что и сам Мардер пишет не столько о конкретных растениях (тюльпанах, мхах, кактусах или соснах), сколько о «растениях вообще». Он регулярно восстает против инструментального отношения к растениям, довольно часто упоминает и прямую капиталистическую эксплуатацию растений в качестве топлива – будь то источник биодизеля или элементы питания (с. 20), но основной критический пафос книги в целом направлен против *теоретической эксплуатации* растений в качестве метафор, примеров, концептов и так далее. Когда Гегель говорит о «снятии и отрицании почки цветком», Ницше – о «воле к власти и тотальному пожиранию у растений», Делёз и Гваттари – о «дереве и ризоме», они используют растения инструментально, для иллюстраций собственных философских идей, не замечая мышления самих растений.

Растительное мышление не связано ни с безудержным ростом прогресса, производства и экспансии, ни с укорененностью в почве и преданностью родине, ни с любыми другими привычными нам метафорами. Все это «человеческое, слишком человеческое», тогда как «нас ждет встреча с растениями» (с. 29) и их мышлением.

БЫТЬ РАСТЕНИЕМ

Однако здесь возникает проблема, которую Мардер наиболее четко формулирует только в эпилоге, – «абсолютное молчание растений». Последние не имеют голоса и не могут говорить за себя сами, поэтому и возникает соблазн их инструментализации и объективации, подмены (не) принадлежащих им голосов своим собственным (с. 213). Да, само представительство неизбежно, мы действительно должны говорить за них, но с оговорками:

«[Это возможно] при условии, что “делегаты” растительной жизни, выступающие от ее имени, осознают беспочвенность своей власти – власти, не дарованной им теми, кого они берутся представлять. Необходимо ясно осознавать пределы интерпретации и делегирования, сохраняя уважение к абсолютному молчанию растительной жизни» (с. 214).

Но мало того, что у растений нет голоса, они также лишены и самости или идентичности, которую мы могли бы представлять. С одной стороны, у растений просто нет единства организма (если это слово вообще к ним применимо), их жизнь – это расщепление и распад, почти каждая их часть способна стать отдельным сущим, независимым от «материнского растения» (с. 59). «Безголовость» растений, отсутствие четкого центра, сущностного ядра или «корня» (корень, строго говоря – это только конечность, еще один отросток, продолжение, но никак не центр) затрудняет наши попытки наладить с ними диалог. С другой стороны, растения лишены целостности в смысле тотальности и завершенности, в них отсутствует рефлексивное, круговое движение возврата к себе. Движение растений не образует петли, составляющей суть «внутреннего мира», психики, интериорности человека и животного. Растительное прямолинейное движение роста направлено исключительно вовне, к Другому и исключает специфическое отношение к себе, образующее самость и идентичность. Именно эту особенность имел в виду Гегель, когда говорил о дурной бесконечности роста растений. Мардер предельно заостряет наше внимание на не-идентичности растительных (и теперь уже не только растительных) сущих:

«Растения, как и все прочие живые существа, процветают только в “распаде в разные стороны”, не удерживая себя в целостности, не сохраняя себя как себя» (с. 155).

Из-за отсутствия у растений голоса, сущности и идентичности Мардер делает оговорку об особом характере нашей встречи с ними, одновременно и необходимой, и никогда неосуществимой до конца:

САМСОН ЛИБЕРМАН

РАСТИТЕЛЬНАЯ
ДЕКОЛОНИЗАЦИЯ:
ОТ МЕТАФОР
К МЫШЛЕНИЮ

Майкл Мардер
Растительное мышление
Философия
вегетативной жизни
ad marginem



«Встреча с самими растениями, растениями как таковыми, не является целью этого исследования, хотя бы потому, что в отсутствие идентичности они никогда не являются “самими собой”, и потому, что, сопротивляясь идеализации, они не вписываются в строгие философские рамки “как такового”. Все, на что мы можем надеяться, – это прикоснуться к краям их бытия, которое является совершенно внешним и обнаженным, и, таким образом, прорасти за пределы фиктивной скорлупы нашей идентичности и нашей экзистенциальной онтологии» (с. 29).

То есть условием (невозможной) встречи является наша готовность открыться, измениться самим – в некотором смысле нам самим необходимо стать растением. Если говорить совсем грубо: «Чтобы понять растение, нужно думать, как растение». И именно этой задаче посвящена книга – научить нас думать, как растения.

На первый взгляд кажется, что это невыполнимо: как можно перестать быть человеком и стать растением? Как можно *сознательно, волевым* решением отказаться от *сознания и воли*? И, даже если мы принимаем «становление растением» только как горизонт действий, а не конечную цель, что может уверить нас в продуктивности, эффективности или хотя бы небесмысленности таких попыток?

В обосновании своего проекта Мардер опирается прежде всего на Аристотеля и его определение «растительной души» как некоторого «минимума» жизни. Любое живое существо обладает «растительной душой» в качестве базового набора способностей или движений (питание и размножение) плюс что-то специфическое для каждого вида жизни. Поэтому попытка стать растением не является бессмысленной, мы все сначала являемся растениями (безвольными и бессознательными), а уже потом всем остальным. И именно это «внутреннее растение» делает нас живыми.

То есть нам нужно не стремиться к внешнему, более совершенному идеалу, но скорее приостановить посторонние вегетативные процессы – речь, самосознание, объективацию и так далее. Мы уже растения и всегда ими были, просто на эту вегетативность наслоилося много всего остального и заслонило ее. И главный заслон на пути к растительному-в-нас – это сознание-центричная и иерархизированная метафизика. От последней, по уверениям Мардера, нам необходимо избавиться, чтобы увидеть растения не просто как вид или лауну жизни, но как саму жизнь. И этой задаче посвящена первая глава «Вегетативная антиметафизика».

После деконструкции метафизики Мардер переходит к растительному мышлению. Главный тезис второй главы «Вегетативная экзистенция» выстраивается через полемику с Мартином

Хайдеггером, который отказывал всем не-человекам в праве на экзистенцию и работу с собственным миром. Растения (равно как и животные, и в целом все живые существа) способны экзистировать, иметь смысл бытия, в первую очередь – особую темпоральность (с. 119). Кроме времени, Мардер также выделяет особую вегетативную свободу и особую мудрость. Последняя, собственно, и есть растительное мышление, к которому мы перейдем чуть позже.

При переходе от первой главы ко второй становится ясно, что статус растений противоречив. С одной стороны, аргумент Аристотеля о растениях как «минимуме» живого является краеугольным для всего философского проекта Мардера. С другой, растительное мышление позиционируется как некоторый шаг вперед и развитие уже постметафизической мысли. С одной стороны, мы все растения и всегда ими были – с другой, философии необходимо преодолеть некоторые метафизические атавизмы, отбросить, «перерасти» их, чтобы, наконец, шагнуть в прекрасное светлое «посткапиталистические» и «постметафизическое» будущее.

САМСОН ЛИБЕРМАН

РАСТИТЕЛЬНАЯ
ДЕКОЛОНИЗАЦИЯ:
ОТ МЕТАФОР
К МЫШЛЕНИЮ

Нам нужно не стремиться к внешнему, более совершенному идеалу, но скорее приостановить посторонние вегетативные процессы – речь, самосознание, объективацию. Мы уже растения и всегда ими были, просто на эту вегетативность наслоилось много всего остального и заслонило ее.

Такой «философский анархо-примитивизм» в целом свойственен современной деколониальной мысли и в том или ином виде присутствует у многих ее представителей. Эта особенность связана со специфическим представлением о времени и прогрессе, к которому мы еще вернемся позже. Однако проект Мардера также интересен как представитель феномена, который можно назвать «философским нарциссизмом».

ФИЛОСОФСКИЙ НАРЦИССИЗМ

Вслед за Борисом Гройсом мы будем понимать миф о Нарциссе не как историю о самолюбовании или самовлюбленности, но как замороженность своим отражением, внешней представленностью в глазах Другого¹. Актуальный же интернет-нарциссизм

¹ Гройс Б. *Апология Нарцисса*. М.: Ад Маргинем Пресс, 2024.

Гройс понимает как навязанное современным платформенным капитализмом стремление контролировать свой публичный образ, редактировать и конструировать свою представленность внешнему взгляду.

Но контроль над своим отражением в чужой оптике предполагает знание устройства этой оптики. В этом случае нарциссизм «делится надвое»: оборачиваясь своей диалектической противоположностью (интерес к чужому), он остается самим собой (озабоченность самопредставленностью в оптике Другого). Отталкиваясь от соображений Гройса, мы предлагаем понимать философский нарциссизм как стремление выстроить философские основания чужого взгляда или чужую философию – например, философию растений. Один из самых ярких подобных примеров «доставания» чужой мысли и чужой философии – проект Эдуарду Вивейруша де Кастру². Возражая против критического подхода к антропологии, он настаивает, что привычное кантовское объяснение результатов познания через условия и «априорные формы» познающего субъекта чревато солипсизмом. Если мы будем объяснять специфику тех или иных культур через установки изучающего их антрополога (языковые, социальные, познавательные, сексуальные и так далее), мы не увидим собственно Другого, мы будем сталкиваться только с собственными проекциями.

Вместо привычной интерпретации собственных методов познания и узнавания в объекте своих установок де Кастру предлагает метод контринтерпретации. Другая культура не может быть молчаливым послушным объектом, конструируемым наукой, она активно вмешивается в процесс познания. Антропологическое исследование – это всегда встреча двух интерпретаций, двух мышлений. И философский импульс антропологии, по мнению бразильского исследователя, связан не столько с рефлексией собственных философских оснований, сколько с попытками выявить такие основания у взгляда, направленного на нас, основания контринтерпретации.

В этом смысле, Мардер делает очень похожую ставку: он настаивает на том, чтобы признать растения не только в качестве объектов изучения или метафор/концептов, но и как полноценных собеседников и соучастников мышления (пусть молчаливых и безголовых). Корни такого подхода можно найти в веберовских идеях интерсубъективности и политеизме ценностей.

Чтобы объяснить специфику проекта понимающей социологии Макса Вебера, часто прибегают к аналогии игры в шах-

2 Он называет свой проект «Анти-Нарцисс», отсылая к «Анти-Эдипу» Делёза и Гваттари. См.: Вивейруш де Кастру Э. *Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии*. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. Как мы увидим далее, его Анти-Нарцисс очень похож на Нарцисса у Гройса, и связан со стремлением посмотреть на себя глазами других, достроить чужую перспективу.

маты. Если социальное действие – это такое действие, которое ориентировано на поведение других людей, то люди в рациональном обществе, подобно игрокам в шахматы, вынуждены руководствоваться не столько своими целями, ценностями, традициями и аффектами, сколько предположениями и догадками о действиях (и стоящих за ними целях, ценностях, традициях и аффектах) других людей. Такое взаимное соперничающее просчитывание друг друга и составляет специфику социальных отношений, согласно немецкому социологу.

Веберовский политеизм ценностей в случае с де Кастру и Мардером превращается в *политеизм философий* или *политеизм мышлений*. Мы очевидно не можем достигнуть конечной точки в становлении индейцем, ягуаром или растением (оба автора настаивают на материальном характере этого становления – дело не в особом понимании или «картине мира», но в материальном и телесном перевоплощении). Но мы напрямую (телесно и материально) сталкиваемся с внешним и другим, и, чтобы эта встреча была нами замечена и опознана как собственно встреча (а не, например, галлюцинация, проекция, то есть результат работы нашего собственного сознания), нам необходимо приостанавливать свою субъектность, отказываться от себя.

Как говорят современные софисты и торговцы психологической мудростью, «чтобы услышать Другого, необходимо для начала перестать говорить самому». Эмманюэль Левинас называл эту процедуру выходом из «загроможденности собой». Однако, кроме этического пафоса, здесь также присутствует эвристический или даже педагогический. Мы должны услышать Другого не только потому, что это этически правильно, но и потому, что мы хотим научиться чему-то у других культур, животных или растений.

При этом Мардер предостерегает нас от «мистицизирующей фетишизации» (с. 19, 43) и романтизации растений и Другого в целом, которые характерны для того же де Кастру и Левинаса. Необходимо «хрупкое равновесие между крайностями фетишистского обскурантизма, отрицающего саму возможность смысла, и научно-феноменологического высвечивания сокрытого» (с. 45). «Учиться у растений» у Мардера все-таки означает немного другое, чем схожие лозунги Кастанеды и других представителей *new age bullshit*.

Одним из первых проектов философского нарциссизма в отношении не-людей можно считать доклад Жака Деррида «Животное, которым я, следовательно, являюсь»³. Акцентируя внимание на взгляде животного, от которого нельзя отмахнуться,

3 Деррида Ж. *Животное, которым я, следовательно, являюсь* // Социология власти. 2019. № 3(31). С. 220–275.

САМСОН ЛИБЕРМАН

РАСТИТЕЛЬНАЯ
ДЕКОЛОНИЗАЦИЯ:
ОТ МЕТАФОР
К МЫШЛЕНИЮ

он также настаивает на необходимости отказаться от романтизации и обобщении фигуры Другого. Деррида настаивает, что взгляд – это всегда чей-то конкретный взгляд: взгляд этого конкретного кота, а не метафоры, философской абстракции, поэтической или мистической фигуры.

В отечественной традиции философский нарциссизм обнаруживается в работах Оксаны Тимофеевой, которая в книге «История животных» исследует, как в истории философии (тоже начиная с Аристотеля, что видно из названия) животных использовали в качестве метафор и примеров, и пытается пересмотреть это эксплуатирующее отношение к ним. А в недавней книге «Мальчики, вы звери» Тимофеева воспроизводит аргумент о животном начале (базовом минимуме) в человеческой душе⁴.

ГЕТЕРОТЕМПОРАЛЬНОСТЬ РАСТЕНИЙ

Формулу «учиться у древних, чтобы быть прогрессивнее», которую мы в начале текста окрестили «философским анархо-примитивизмом», можно приписать не только проекту Мардера, но и философским позициям Донны Харауэй, Анны Цзин, Эдуарду Вивейруша де Кастру, Юка Хуэя и многих других. Однако именно у Мардера парадоксальность этой формулы получает наиболее внятное обоснование, связанное с пересмотром отношений с будущим и временем в целом. Мардер посвящает довольно много страниц тому, чтобы выстроить особую вегетативную темпоральность. Последняя занимает буквально центральное (или серединное⁵) место в его книге:

«Три ключевые интерпретации времени растений: вегетативная гетеротемпоральность сезонных изменений; бесконечная темпоральность роста, не исключающая многочисленные прерывания, которые играют активную роль в процессе темпорализации; и циклическая темпоральность итерации, повторения и воспроизводства» (с. 114).

С последними двумя (линейность и циклическое повторение) дело обстоит гораздо яснее, чем с гетеротемпоральностью – она составляет специфику именно растительного бытия.

Главное, что отличает гетеротемпоральность – это отсутствие телеологии, то есть фиксированной направленности к заранее предполагаемому результату, цели. Опровергая Аристотеля

4 См.: ТИМОФЕЕВА О. *История животных*. М.: Новое литературное обозрение, 2017; Она же. *Мальчики, вы звери*. М.: Individuum; Эксмо, 2024.

5 Именно поэтому, видимо, «НЗ» выбрал эту серединную, третью (из пяти), главу для препринта: МАРДЕР М. *Время растений* // Неприкосновенный запас. 2024. № 1(153). С. 109–134.

и Гегеля, которые использовали растение как метафору собственно линейного времени и телеологических преобразований, где каждая стадия с *необходимостью* сменяется следующей (семя, росток, листок, цветок, плод), Мардер настаивает на *контингентности* (возможности, случайности) как ключевой характеристике растительной темпоральности. Семена в большей своей части не прорастают, почки вянут, не раскрывшись, а плоды сгнивают впустую. Время растений не исчерпывается воплощением заранее известного плана, актуализацией виртуального, растение не может быть завершено в плоде или другой форме. Подобно человеческому *Dasein*, смысл и бытие растения принципиально неисчерпаемы и незавершенны.

Растение не имеет заранее предзаданной сущности, его существование определяется встречами с другими. Его рост и развитие зависят от чужих ритмов и темпоральностей, под которые оно способно подстраиваться (смена времен года, миграции животных, сбор урожая, вмешательство науки и так далее). В этом смысле экзистенция растений даже более открыта, чем человеческая, поскольку никакой идентичностью или самостью (пусть и проективной в духе Сартра) вегетативные существа не обладают, они все время буквально становятся другими.

Привычные нам представления о линейности времени часто сравнивают с деревом. В геймдизайне, например, можно встретить такие выражения, как «дерево развития» или «ветки развития». Однако человек или любое другое конкретное сущее в подобных схемах отождествляется не с самим деревом, но с пространственной точкой на этой схеме, точкой, которая перемещается в заданном направлении. Дерево служит скорее метафорой самого времени и стадийного развития. Последнее может быть вариативным, но все равно имеет определенный вектор. Мардер же говорит о росте самого растения, которое не имеет никакой предзаданной схемы и вектора: у дерева нет предзаданного «дерева развития».

Дерево растет во всех направлениях одновременно (Мардер отвергает противопоставление дерева и ризомы из «Тысячи плато»), сохраняя при этом открытость Другому, с которым оно непрестанно сталкивается, поглощает его, обходит стороной или вступает в какие-то иные отношения. На это можно было бы ответить, что у растений все-таки есть некоторые устойчивые паттерны. Существует, например, генетический код, ограничивающий варианты жизни растительного тела. Однако генетический код – это не идеальная и неизменная сущность-эйдос, осуществляемая и воплощаемая в материи. Это материальная структура, которая так же, как и само растение, подвержена изменениям и столкновениям с другими сущими (мутации, радиация, генетическое вмешательство и так далее).



У растения нет цели, то есть некоторого будущего как плана, но у него так же нет и настоящего как некоторого момента напряжения или конфликта между временами – того самого «мига, который называется жизнь» из песни. «Миг между прошлым и будущим», за который и необходимо держаться, – это продукт рефлексии, сознательных усилий, на которые растения неспособны. У растений нет центра или ядра идентичности, которое могло бы «принимать» контингентные внешние вызовы и «отвечать» на них. Отвечает и реагирует всегда какая-то определенная часть растения, буквально и телесно становясь чем-то другим. Таким образом, растение представляет собой конгломерат возможностей, существующих одновременно, актуализация которых всегда зависит от отношения с другими. Формулировка «учиться у древних, чтобы быть прогрессивнее» не совсем адекватна растительному мышлению: у растения нет ни прогресса, ни древних – только постоянные встречи с другими и становление другим. То есть учиться у Другого, чтобы стать другим.

У растения нет цели, то есть некоторого будущего как плана, но у него так же нет и настоящего как некоторого момента напряжения или конфликта между временами.

Такая гетеротемпоральность в целом свойственна всем указанным выше проектам: контингентность у Хуэя⁶, миф у де Кастру, соседство и со-существование у Донны Харауэй и Анны Цзин, которые, как правило, отсылают к Делёзу. Но сам Мардер ссылается на Эмманюэля Левинаса и его идею «Другого будущего» как столкновение и встречу, возможную при условии отказа от ницшеанских (или даже скорее декартовских) усилий вечного возвращения субъекта к самому себе.

Чужая мудрость растений

Мудрость растений, которой предлагает учиться Мардер, во многих аспектах оказывается созвучной общему настроению деколониальной мысли. Из всех этих аспектов мы выделили два ключевых – философский нарциссизм и гетеротемпоральность. Нетрудно заметить, что в основании обоих принципов лежит представление о некоторой множественности, противо-

⁶ Подробнее см.: ЛИБЕРМАН С. *Китайская космотехника и русский космизм* // Неприкосновенный запас. 2023. № 6(152). С. 188–202.

поставляемой единству и универсализму. Этот акцент на множественности мышлений и множественности времен можно считать специфической чертой современной философии. Однако дело не столько в множественности как таковой, сколько в указании на чуждость этой множественности.

Гетеротемпоральность – это не столько про мультитемпоральность (подобные идеи можно найти уже Эрнста Блоха в 1930-е), сколько про открытость чуждому времени. Речь не о том, что «все возможно» или «все связано и одновременно», но о том, что наше собственное время определяется постоянными встречами или даже столкновениями с другими.

Также и философский нарциссизм акцентирует не столько множественность сознаний и ценностей как таковые (это было характерно, например, уже для Вебера), сколько «внешность» и чуждость любого другого мышления. Принципиально важна невозможность встречи, о которой Мардер не устает говорить с самого начала книги, но также важна и активность, внезапное вторжение этого Другого. Последний вынуждает меня приостанавливать внутренний монолог и процедуру самосознания. Причем речь идет не об абстрактном Другом поэзии или религии (как было, например, у Левинаса или Бланшо), но о вполне конкретном. Вроде моего трехлетнего сына, роняющего любимый цветочный горшок жены, или кота Жака Деррида, бесцеремонно уставившегося на гениталии французского философа. В обоих случаях темпоральность определяется внешним вторжением другого, которое застает нас врасплох.

Из-за этого характера уникальной встречи с конкретным Другим деколониальную мысль довольно трудно обобщать – каждый философский проект в своих выводах будет сильно отличаться от другого. Если сравнить «Растительное мышление» с де Кастру или Хузем, мы увидим принципиальные противоречия (если опустить максимально общие и абстрактные максимумы вроде уважения к Другому) (с. 209).

Так, например, ключевыми положениями растительной мудрости для Мардера будут пункты «несознательной интенциональности» и «мышления без идентичности», тогда как для де Кастру принципиально важен именно «перспективизм», признание за любым сущим самости, способности выставлять собственный мир. Ягуары, горы и реки для индейцев де Кастру не являются «безголовыми» и безголосыми – но, наоборот: все вокруг обладает душой, причем душой хищника, имеющей собственный голос. А шаман отличается не просто способностью становиться Другим, но и возвращаться обратно в человеческое тело.

Также и в случае с Хузем, для которого направленность к Другому и столкновение с внешним (контингентность) всег-

да дополняются рефлексивной петлей обратной связи, попыткой это внешнее усвоить, адекватно на него среагировать (рекурсивность). Причем для китайского философа речь идет не только о субъектах и даже не обязательно о живых организмах, он считает рекурсивность онтологическим свойством любой (технической или социальной, органической или неорганической) системы⁷.

Мардер же принципиально настаивает на дурной бесконечности растения, на отсутствии в его поведении этого обратного присваивающего движения рекурсии. Растения остается с Другим, не возвращаясь к себе, и/или переставая быть собой, и/или никогда не являясь собой. Таким образом, главный этический (методологический пафос) «Растительного мышления» можно свети к рекомендациям отказаться от защиты личных границ, от достоинства и идентичности и стать открытым и безразличным к собственной судьбе, что в эпоху политики идентичности и интернетнарциссизма выглядит довольно свежо:

«Необходимо требовать не еще более критической критики, а бесконечного расшатывания, ослабления границ самости, соизмеримого с бессилием (*Ohnmacht*) самих растений» (с. 175).

Вместо того, чтобы яростно отстаивать и защищать свою угнетенность, активно выстраивать и пересобирать свою идентичность Мардер предлагает стать некоторым подобием платформы, срединным местом встречи для других. Тем самым деревом, на котором, внутри которого, вокруг и с участием которого происходят бесконечные встречи других органических видов, органического и неорганического, подземной тьмы и солнечного света, мертвых и живых (с. 85).

Кроме важного мотива щедрости и саморастраты ради Другого – «чем больше растение теряет, тем больше оно растет; растения, чье разрастание – это чистая трата, предлагают себя с безусловной щедростью» (с. 92), – стоит еще раз отметить мотив «возвращения домой», в лоно природы, и жизни как таковой (с. 208). Юк Хуэй, например, старательно оговаривается, что подобная консервативная риторика «поиска утраченной гармонии» вредна и свойственна скорее (квази)фашистским проектам вроде построений Мартина Хайдеггера, Киотской школы и Александра Дугина⁸. Современные левые всегда стараются оговаривать, что их обращение к природе – это переизобретение и пересборка (в духе последователей акторно-сетевой теории), а не поиск утраченного мифического единства.

Соединив эти два мотива («трата» + «возвращение домой»), мы получаем онтологический проект, напоминающий нетота-

⁷ Хуэй Ю. *Рекурсивность и контингентность*. М.: V-A-C Press, 2020.

⁸ Он же. *Вопрос о технике в Китае. Эссе о космотехнике*. М.: Ад Маргинем Пресс, 2023 С. 249.

лизируемую множественность шизофрении из «Анти-Эдипа» Делёза и Гваттари⁹. По сути, Мардер предлагает в качестве стратегии перманентную «детерриторизацию» без «ретерриторизации», становление без последующей стабилизации, перманентную революцию без реакции и государства. Причем второе движение ретерриторизации, рефлексивности и тотальности объявляется онтологическим отклонением, сбоем, отпадением от чистого и природного становления другим.

Однако, в отличие от шизофреников, описываемых у Делёза и Гваттари, растения у Мардера сохраняют членораздельность, им не грозит слияние в неразличимое тело-без-органов. Мало того, бытие растений далеко от модуса производства и эффективности, их свобода заключается в возможности отклонения как от автономии индивидов, так и от диктата постоянного самопроизводства и желания. В отличие от постоянно растущих во все стороны имманентных машин Делёза и Гваттари, у растений есть внешнее. Они способны умирать и даже вымирать, давая возможность для существования Другого. Тогда как навязчивый бред шизофреника кажется безальтернативным и неизбежным. По крайней мере его точно нельзя назвать безразличным или бессильным, что важно для Мардера.

САМСОН ЛИБЕРМАН

РАСТИТЕЛЬНАЯ
ДЕКОЛОНИЗАЦИЯ:
ОТ МЕТАФОР
К МЫШЛЕНИЮ

Каким бы рискованным и открытым ни было
растительное мышление, оно не может пониматься как
революционное, скорее оно ближе анархическому
проекту, который ценит конкретные и единичные
встречи.

Каким бы рискованным и открытым (в том числе собственной смерти) ни было растительное мышление¹⁰, оно не может пониматься как революционное, скорее оно ближе анархическому проекту, который ценит конкретные и единичные встречи. Может быть, поэтому увлечение растениями, наблюдение за ними, равно как и «заведение сородичей» (Харауэй), так вдохновляет современных философов. Такая открытость, готовность быть потрясенным другим, готовность быть застигнутым врасплох чужим взглядом или даже просто чужим присутствием, как нам кажется, вполне адекватна современной жизни. Жизни, правила которой определяются платформенным капитализмом, регу-

⁹ См., например, в первом параграфе «Анти-Эдипа» «Желающие машины» описание шизофренического стола от Анри-Мишо (Делёз Ж., Гваттари Ф. *Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения*. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 21). Ужас от роста шизофренического объекта сопоставим с ужасом бесконечного роста растений.

¹⁰ См.: Володина. А. *Экологии слабого внимания* // Неприкосновенный запас. 2022. № 3(143). С. 49–58.

САМСОН ЛИБЕРМАН

РАСТИТЕЛЬНАЯ
ДЕКОЛОНИЗАЦИЯ:
ОТ МЕТАФОР
К МЫШЛЕНИЮ

лярно поставляющим как предметы умиления, так и катастрофы. Радикальность и парадоксальность деколониальной философии следует искать не в революционных взглядах и героических поступках, но в готовности и открытости чужому, в том числе чужому мышлению.

Растительное мышление всегда остается мышлением чужим, внешним, зависящим от конкретных встреч с другим, свободным и безразличным ко всякого рода «внутреннему», каких бы форм (инстинкт, сущность, самость, идентичность, закон и так далее) оно ни принимало. Этот парадокс мышления без самости, парадокс вторичности, контринтерпретации, на наш взгляд, является ключевым для деколониальной мысли – начиная с ранних работ Гаятри Спивак, Дипеша Чакрабарти, Эдварда Вади Саида и продолжая современными авторами вроде де Кастру и Мардера.