

Время растений¹

МАЙКЛ
МАРДЕР

Пухнут врозь теперь ростки, несметные счетом,
Бережно в чреве сокрыв плод набухающий свой.
Здесь замыкает природа кольцо из сил вековечных,
Но приобщиться спешит новое тотчас к нему,
Так что крепкая цепь до скончания века продлится...

ГЁТЕ. «Метаморфоза растений»²

Le végétal tient fidèlement les souvenirs des rêveries
heureuses. A chaque printemps il les fait renaître.

ГАСТОН БАШЛЯР. «L'air et les songes»³



Майкл Мардер (р. 1980) – философ, профессор философии Университета Страны Басков, старший научный сотрудник Икер-баск – Научного фонда Страны Басков.

Утверждение, что современная философия должна принять растения всерьез и изучить их онтологическую специфику, – это не призыв к усилению концептуально-апроприативной хватки, от которой вегетативное бытие до сих пор успешно уклонялось. Требование, которое это утверждение ставит перед постметафизической мыслью, заключается, как я уже говорил во введении, в том, чтобы открыться возможности, шансу и риску претерпеть радикальную трансформацию – вплоть до неузнаваемости – в результате встречи с вегетативной жизнью. Философия, соприкоснувшаяся с существованием растений, станет более живой и крепкой после такого контакта, но, что еще более важно, она приобщится к онтологии растительности – или, как я ее называю, к *онтофитологии*, – не проецируя собственную рациональность на идеализированное растение.

Если на пороге встречи с этим неисчерпаемо богатым «регионом» бытия философы зададут старейший вопрос из своего арсенала (вопрос *ti esti*, «Что есть растение?»), они тем самым еще не приблизятся к необъективируемой онтофитологии. Аристотелевский ответ на этот вопрос не позволяет продлить импульс вопрошания; ограничив вегетативное бытие двойной *dunamis* растительной души – питаться и плодиться, оживляя и актуализируя вегетативное тело, – Аристотель не

- ¹ Перевод выполнен по: MARDER M. *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*. New York: Columbia University Press, 2013. Русский перевод книги Майкла Мардера готовится к выходу в издательстве «Ad Marginem». Редакция «НЗ» благодарит «Ad Marginem» и лично Александра Иванова и Викторю Перетицкую за предоставленную возможность опубликовать этот текст в нашем журнале.
- ² Перевод Д. Бродского.
- ³ «Растительность верно хранит воспоминания о счастливых грезах. С каждой весной она их возрождает» (Башляр Г. *Грезы о воздухе. Опыт о воображении движения*. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1999. С. 268).

делает дополнительный шаг в направлении темпорализации этих способностей. Другими словами, греческий философ, похоже, не замечает, что темпоральный характер способностей растительной души включает в себя, с одной стороны, непрерывное время получения питательных веществ, а с другой, – прерывистое время обновления и становления-другим всего, что прорастает из материнского растения. Чтобы подобраться к вегетативному бытию ближе, чем Аристотель, нам потребуется переосмыслить темпоральность как основную движущую силу онтологии растений, вырванной из ограниченных и активизирующих концептуальных рамок.

Любопытно, что в различных обсуждениях философской проблемы времени растение и его «жизненный цикл» возведены в статус образца. От Аристотеля до Гегеля – прорастание и рост, расцвет, раскрытие (*dehiscence*), цветение, плодоношение и, наконец, ферментация и разложение указывают как на простое течение времени, так и на процедуру темпорализации. Тем не менее в каждом случае время самих растений смещается в слепую зону этих философских гипотез, некритически предполагающих, что вегетативная темпоральность исчерпывается в процессе своей актуализации, выводя скрытые в семенах потенциальности на свет полного присутствия. Чего не хватает в традиционных теоретических подходах, так это герменевтики вегетативного бытия, подобной герменевтике фактичности, которую Хайдеггер предлагал в качестве способа постижения смысла *Dasein* и, следовательно, смысла бытия как такового.

Ключевое положение предварительной интерпретации онтофитологии – формально напоминающее выводы Хайдеггера относительно *Dasein* – состоит в том, что смысл вегетативного бытия есть время. Далее я выделю три ключевые интерпретации времени растений – вегетативную гетеротемпоральность сезонных изменений; бесконечную темпоральность роста, не исключаящую многочисленных прерываний, которые играют активную роль в процессе темпорализации, и циклическую темпоральность итерации, повторения и воспроизводства – все они пронизаны темпорализующей силой возможностей, которые остаются контингентами, удерживаются в резерве, сопротивляются логике актуализации и которые неразрывно связаны с невозможным, с непоявлением, непрорастанием семени. В совокупности эти вариации на тему вегетативной темпоральности конкретизируют наш герменевтический подход к онтологии растений.

РАСТИТЕЛЬНОЕ ВРЕМЯ (I): ВЕГЕТАТИВНАЯ ГЕТЕРОТЕМПОРАЛЬНОСТЬ

МАЙКЛ МАРДЕР
ВРЕМЯ РАСТЕНИЙ

В подходе Аристотеля к проблеме времени в «Физике» присутствует идея, что способности души, представляющие собой первую действительность тела, которое они одушевляют, и указывающие на такие виды движения, как рост, качественное изменение или перемещение, по сути, связаны со временем, понятым как мера движения, *metron kineseōs* (221b8). А поскольку растительная душа превосходна по крайней мере в двух видах движения и изменения, а именно – в росте и разложении, она неизбежно вмещает время как собственную меру, даже в ограниченном аристотелевском смысле. В данном случае время, не полностью соответствующее действительному содержанию вегетативной души, может быть понято как количественная характеристика онтологического состава растения, определяемая возможностями его конкретной формы жизни (души). Рост и разложение не происходят *во* времени; они есть и не есть само время, или, как пишет Аристотель, «время не есть движение, но и не существует без движения» (Физика 219a1–3). Приведение души в действие и генезис времени, таким образом, неразрывно связаны друг с другом.

Посягая на закон непротиворечия, утверждение, что время является и не является физическим движением, демонстрирует неспособность Аристотеля концептуализировать темпоральность, удержав ее строго отделенной от порядка пространственности. Критикуя «вульгарное», неаутентичное и чуждое пространственное осмысление темпоральности, Хайдеггер обвинит Аристотеля в том, что его учение является ярким примером метафизической тенденции растворять феномены времени в порядке пространства. Но отнюдь не очевидно, что такие неаутентичность и вульгарность вредны для понимания вегетативной темпоральности, ведь, воплощая смысл в его конечности и материальности, растения так же пространственно выражают время, иллюстрируя деконструктивную темпорализацию пространства и специализацию времени, или, одним словом, *différance*.

Тревожная тенденция в аристотелевской мысли состоит, таким образом, не столько в «нечистой» концептуализации времени, безнадежно погрязшей в мышлении пространства, сколько в утверждении вневременной субстанции, которая остается не затронутой никакими эмпирическими событиями. Учитывая примат стабильной, метафизически целой и невредимой субстанции, лежащей в основе всех изменений и метаморфоз, время, как и сама потенциальность, – лишь обходной путь от предсуществующей актуальности к актуальности грядущей,



от прошлого настоящего к будущему настоящему, от семени к взрослому растению. Собираение темпоральности в непрерывную серию «точек сейчас» – то есть в линию, состоящую из этих точек, – подтверждает суверенитет настоящего над тем, чего уже нет и чего еще нет. А в образе желудя, произведенного зрелым дубом лишь для того, чтобы расцвести и стать еще одним полностью развитым деревом того же вида, запечатлена судьба потенциальности, подвешенной между двумя «актуальностями» и тем самым впряженной в двойное ярмо чистого настоящего.

Хотя Гегель во многом парафразирует взгляды Аристотеля на время, как точно подметил Хайдеггер в примечании из «Бытия и времени»⁴, в своем подходе к темпоральности немецкий диалектик к тому же подчеркивает вегетативную образность. В «Науке логики» говорится, что зародыш растения содержит в себе все его характерные особенности, включая корни, ветви и листья, в виде абстрактных потенциалов, которые не реализуются до полного самоконкретизирующегося раскрытия семени. Гегель называет это раскрытие *суждением* растения, отсылая к этимологии немецкого слова «суждение», *Urteil*, которое буквально означает «первоначальное деление», предваряющее процессы партикуляризации и конкретизации⁵. Темпоральное проявление истины растения, развертывание растительного мышления (или «суждения») в пространственном и материальном саморазделении и внутреннем определении этого живого существа (как другого для себя) требует перехода от потенциального к актуальному, от абстрактного к конкретному, от всего лишь имплицитного к полностью разработанному. Хотя эти переходы «существенны» в перспективе «качественного расчленения» и формирования конкретного растения, они излишни с метафизической точки зрения, которая растворяет становление в осуществлении предзаданных потенциальностей: «Ибо то, что должно стать, уже есть; становление есть лишь поверхностное движение»⁶. Будущее, «то, что должно стать», уже есть в некотором смысле настоящее; зрелое растение, которое еще не развилось посредством качественных расчленений роста, *есть* семя как его собственная еще не актуализированная потенциальность. Поверхностность становления (связанная в свою очередь с поверхностностью растительного полового размножения) делает само время излишним, а рост актуального растения – вторичным в отношении его идеального прообраза в семени.

4 Ср.: ДЕРРИДА Ж. *Ousia et grammé: примечание к одному примечанию из «Sein und Zeit»* // Он же. *Поля философии*. М.: Академический проект, 2012. С. 52–94.

5 ГЕГЕЛЬ Г.В.Ф. *Энциклопедия философских наук*. Т. 1. *Наука логики*. М.: Мысль, 1974. С. 350.

6 Он же. *Энциклопедия философских наук*. Т. 2. *Философия природы*. М.: Мысль, 1975. С. 424.

Читатели, знакомые с философией Гегеля, поймут, что диалектическая задача, чуждая самому аристотелизму, который ее вдохновил, состоит в том, чтобы удержать вместе и примирить метафизическое отрицание становления и историческое утверждение роста и развития. Гегель наделяет растение центральной ролью в решении этой задачи, доверяя ему действовать от имени самого Духа, так что истина Духа-как-растения будет относиться к определенной стадии развития, которой он достигает в каждый конкретный момент, – и в то же время отражать телеологическую актуализацию скрытых потенций семени в целом. В предисловии к «Феноменологии духа» вводится аллегория диалектического шествия *Geist* как метаморфозы растения:

«Почка исчезает, когда распускается цветок, и можно было бы сказать, что она опровергается цветком; точно так же при появлении плода цветок признается ложным наличным бытием растения, а в качестве его истины, вместо цветка, выступает плод»⁷.

Несмотря на приписывание истины поворотным моментам в процессе вегетативной актуализации, «суждение» растения проходит через серию диалектических отрицаний, которые представляют собой органические опровержения его менее развитых состояний – опровержения, в конечном счете, вызванные метафизическим отрицанием самого становления.

В логике этой однобокой диалектики время обозначает телеологический переход, в процессе которого растение достигает своей цели и конечной истины в плоде. Если вегетативная жизнь здесь ограничена набором фиксированных стадий, на которых актуализируются потенции, то время определяется на основе движения от потенциальности к актуальности, которое якобы исчерпывающе объясняет темпоральность растений. Напрасно брошенные семена, навечно погребенные в земле, засохшие на ее поверхности или на неопределенное время задержавшиеся в своем прорастании; почки, увядшие до цветения; непродуктивные соцветия, не прошедшие через внутреннее отрицание в появлении плода, – все эти якобы негативные (или даже чисто негативные) феномены, созвучные диссеминации, будут сброшены со счетов как простые случайности и временные отклонения от четко расписанного графика роста растений. Точно так же Гегель истолковал бы анахроничные «варварства» (вроде пиратства), поражающие мировую историю на стадии ее зрелости и даже перезрелости, в качестве множества мимолетных неудач на пути Духа. С точки зрения рассеянных возможностей, однако, эти моменты неплодоношения и незавершения состав-

7 Он же. *Феноменология духа*. М.: Наука, 2000. С. 9.



ляют саму темпоральность времени. Растительное мышление, пересекая ось возможности–невозможности, в противовес потенциальности–актуальности выдвинет на передний план темпоральную «истину» вегетативной жизни, не связанную с телеологической актуализацией скрытых потенциалов семени. Тем самым оно откажется от метафизического отрицания становления, утвердив имманентно историческое – то есть контингентное – самопредставление истины, и окажется способным (пусть на мгновение) уловить ускользающее время растений.

Акцент на роли возможностей в темпоральной структуре онтофитологии соответствует хайдеггеровской герменевтике *Dasein*, где «выше действительности стоит *возможность*»⁸. Предпринимая еще одну инверсию метафизической иерархии ценностей, где сущность предшествует существованию, «Бытие и время» в явно антиаристотелевском ключе описывает конечное темпоральное существование, не поддерживаемое неизменной субстанцией. Направляемая множеством возможностей, главной из которых является неминуемая будущность смерти, человеческая жизнь не вписывается в рамки актуализации скрытых потенциалов. Жизнь *Dasein* неизбежно кончается незавершенностью, поскольку непосредственно перед моментом смерти огромное количество возможностей не исчерпывается полностью – напротив, возможности продолжают возникать в темпоральном горизонте умирающего существа. По Хайдеггеру, *Dasein* встречает свой конец совсем не так, как созревает плод; в действительности, полагает Хайдеггер, понятие «конец» или «завершение» не может означать одно и то же применительно к растению и человеку.

«Если созревание, специфическое бытие плода, способ бытия своего еще-не (незрелости) формально и сходится с присутствием в том, что последнее тоже в еще уточнимом смысле всегда уже *есть* свое еще-не, то это все-таки не может значить, что зрелость как “конец” и смерть как “конец” совпадают в онтологической структуре конца. Со зрелостью плод *вполне закончен* [*Mit der Reife vollendet sich die Frucht*]. Есть ли, однако, смерть, к которой идет присутствие, законченность в этом смысле? [...] Чаше оно кончается в незавершенности»⁹.

Обратим внимание на плотную текстуру этого отрывка. Как «специфическое бытие плода» созревание насквозь темпорально, и это подтверждает нашу первоначальную догадку, что смысл растительного бытия есть время. Суть «формального сходства» между *Dasein* и плодом заключается в том, что в любой конкретный момент ни то ни другое сущее не совпадает

8 Хайдеггер М. *Бытие и время*. М.: Ad Marginem, 1997. С. 38.

9 Там же. С. 244.

полностью с собой, «всегда уже *есть* свое еще-не», не является тем, что оно есть. Для растения и для *Dasein*, таким образом, смысл бытия подразумевает время, или, точнее, будущностную модальность времени (еще-не), которая пребывает в каждом настоящем мгновении, смещая его самоприсутствие. Темпоральные онтологии *Dasein* и растения зависят от их роста и хода жизни, на что должна обращать внимание всякая интерпретация их бытия.

МАЙКЛ МАРДЕР
ВРЕМЯ РАСТЕНИЙ

Экзистенциальная темпоральность с ее приоритетом возможности над действительностью и эффективной отменой аристотелевской философии времени – это всего лишь исключение, подтверждающее общее правило и оставляющее неизменной сущностную темпоральность нечеловеческих существ.

Только в случае более тщательного рассмотрения смысла будущности герменевтика *Dasein* отклоняется от герменевтики вегетативной жизни. Растение приходит к своему концу так, что вполне заканчивается, его *telos* завершается без остатка в зрелости, и в этом оно ничуть не отличается от всех прочих вещей природы, *phusis*, чья телеология истолковывается исходя из плодovitости растений, *phuta*. Человек же, напротив, достигает часа своей смерти в радикальной незавершенности, отмеченной неисчерпаемостью конкретных возможностей существования, все еще остающихся перед ним. Другими словами, экзистенциальная темпоральность с ее приоритетом возможности над действительностью и эффективной отменой аристотелевской философии времени – это всего лишь исключение, подтверждающее общее правило и оставляющее неизменной сущностную темпоральность нечеловеческих существ. Хотя бытие плода нельзя полностью объяснить в терминах неэкзистенциальных категорий «наличного» и «подручного», Хайдеггер молча признает, что телеологическая схема времени как несубстанциального перехода от потенциального к актуальному хорошо работает для всего, кроме человеческого существования. Его рассуждения о созревающем плоде подкрепляют эту схему с ее приверженностью предопределенной потенциальности категориальных сущностей, которую следует строго отличать от открытых возможностей экзистенции. Предельный смысл человеческой онтологии вытекает не из нашей жизни, а из нашего отношения к собственной смерти; у растения же такого отношения нет, и поэтому его темпоральность полностью подчинена порядку жизни.



Эти высказывания, обычно упускаемые из виду в критических интерпретациях «Бытия и времени», указывают на хайдеггеровскую подспудную концептуализацию вегетативной темпоральности, негативно очерчивающую – охватывая все, что не проходит под рубрикой экзистенции, – центральную тему книги, то есть идею, что смысл бытия *Dasein* есть «экстатичная временность». Будущность плода, специфический смысл его завершения, определяет смысл его существования, а также его отличие от человека, который умирает незавершенным. Но не совершает ли Хайдеггер серьезную методологическую ошибку, допуская, что телеология созревания свойственна бытию плода и, более того, что это бытие, в его темпоральном развитии, может быть истолковано с точки зрения растительной *собственности* или *свойственности*?

«[Плод] сам доводит себя до зрелости, и такая самодоводка характеризует его бытие как плода. Никакое мыслимое привнесение не может устранить незрелость плода, не иди это сущее *само от себя* к зрелости»¹⁰.

Менее осторожный, чем Гегель, Хайдеггер не задается вопросом о смысле этой вегетативной самости, которая «доводит себя до зрелости». Если самость растения, лишенная интериорности, есть другое – свет, или стихии, или опять-таки среда, от которой оно никогда полностью не отделено, – то его время тоже ему не принадлежит, а является производным от другого. Плод не «идет *сам от себя* к зрелости», напротив, он обязан своим созреванием лучам солнца, минералам и влаге, получаемым из земли, не говоря уже об искусственных агентах созревания – таких, как этилен, – используемых для выведения растительного сущего из состояния незрелости. Смысл времени растения есть время другого вне зависимости от того, является ли этот «другой» частью органического мира или синтетически произведенной химической смесью, относится ли он к темпоральности природы или культуры.

Исторические факторы также влияют на вегетативную темпоральность. В свете последних достижений биотехнологий можно ускорить и, если необходимо, замедлить созревание плодов – с помощью газа 1-метилциклопропена или путем инжиниринга определенных генов, таких, как LOV1, которые контролируют время цветения, – и таким образом согласовать время растений с временем агрокапиталистических процессов производства и распределения. Возделывание земли, конечно, всегда ставило аграриев в положение «ваятелей времени», *sculpteurs de temps*, питающих и направляющих потенциальности растений¹¹. Но

¹⁰ Там же. С. 243.

¹¹ ONFRAY M. *Les formes du temps: Théorie du Sauternes*. Paris: Mollat, 2009. P. 34.

если такое «ваяние» все еще предполагало терпеливое ожидание урожая – который прежде всего раскрывал устройство темпоральности, характерное для тех, кто его ждал, – то современные биотехнологии, похоже, разрубил гордиев узел такого опыта времени, когда посев, прорастание, созревание и жатва переживаются в качестве темпоральной задержки. И тем самым они без раздумий разрушили гибридную реляционную онтологию человека и растения.

Следуя классическому марксистскому анализу, можно сказать, что биотехнологические манипуляции свидетельствуют о внешнем навязывании природе товарной формы в процессе, которому удается сломить и преодолеть упрямое сопротивление потребительной стоимости, запертой в плоде, или, точнее, сопротивление независимой темпоральности самой «природы». Настоящее исследование вегетативной гетеротемпоральности, напротив, приводит нас к выводу, что агрокапиталистические технологии не навязывают себя извне, а внутренне замещают растительные потенциальности, искажая их так, чтобы они подчинялись требованиям экономического процесса производства.

В свете последних достижений биотехнологий можно ускорить и, если необходимо, замедлить созревание плодов и таким образом согласовать время растений с временем агрокапиталистических процессов производства и распределения.

Благодаря тому, что бытие и время растения следует искать в том, чем оно не является (то есть в его другом), его потенциальности остаются свободными для бесконечного присвоения кем-либо или чем-либо. Коммодификация времени растения, почти сводящая к нулю ожидание его созревания, паразитически эксплуатирует гетерономию вегетативной темпоральности, когда товарная логика превращается в другое самого этого растения и, в конечном счете, в источник его смысла. В онтологическом плане то, что позволяет нам захватывать потенциальности плода, есть понимание – неважно, сознательное или нет, – что растение никогда автономно не присваивает свое время и себя самого. Замещая другого, в котором бытие растения завершается без рефлексивного возвращения к себе, капитал затмевает солнце и силу питательных веществ, содержащихся в земле.

Теплица, вероятно, является менее драматичным примером человеческого господства над временем растений, нашего успеха в манипулировании самим их бытием путем изменения средовых условий, ответственных за процесс плодоношения.



В любом случае технокультурные и экономические феномены не отрицают предсуществующего «естественного» состояния, а встают на место «другого» растений, безразлично занимаемое любой силой, воздействующей на вегетативное бытие и, таким образом, формирующей онтофитологию. Плодоношение и созревание синхронизируются со сменой времен года только потому, что время другого непосредственно прописывает смысл вегетативной темпоральности (хотя обратное влияние времени растений на человеческое понимание среднего времени также сильно: этимологически «сезон» происходит от *serere*, «сеять», которое, кстати, является корнем слов «семя», «диссеминация», «семенной», «семинар»).

Акцентируя внимание на *внутреннем* замещении растительного времени, я не хочу сказать, что утверждение человеческой и капиталистической темпоральностей на месте гетеротемпоральности растения является ненасильственным. Господство над временем сущности (*entity*) непосредственно переводится в господство над ее бытием; показательная аллегория насилия, внедрение капиталистической темпоральности на место другого растительности, в конечном счете, превращает другое в то же самое, подчиняя темпоральное бытие плода гегемонистскому времени капиталистического бренда «роста» и «созревания», в соответствии с требованиями самовозрастания стоимости. В попытке противостоять этому поглощению было бы бесполезно апеллировать к спасительным импликациям естественного созревания плода, поскольку потенциальности растения никогда не являются полностью его собственными, а зависят от хрупкой ситуации его вызревания. Единственным эффективным сопротивлением, которое можно себе представить, будет то, которое настаивает на несинхронности, асимметрии и неодновременности человеческой и вегетативной темпоральностей и которое возвращает время растений обратно к контингентности другого, вновь и вновь прописывающего смысл растения исходя из сингулярного контекста его укорененности. Следовательно, локусом сопротивления будет время растений, неизмеряемое в человеческих терминах, то есть в терминах движений, свойственных людям и их роду души.

В «Материи и памяти» Бергсон подчеркивает непреодолимое расхождение между проживаемой длительностью человеческого сознания и ритмами, вибрациями, определяющими чисто объективное время физика:

«Дление, переживаемое нашим сознанием, есть дление определенного ритма, весьма отличное от времени, о котором говорит физик и которое может накапливать в данном промежутке любое число явлений. [...] В действительности нет единого ритма дления; можно вообразить себе много различных ритмов, которые, более медлен-

ные или более быстрые, измеряли бы степень напряжения или ослабления сознаний и тем определяли бы их соответственные места в ряду существ»¹².

Пульсации вегетативной темпоральности часто неуловимы для обладающего сознанием человеческого наблюдателя, поскольку, даже пребывая в одном физическом пространстве, эти два существа не живут в одном гомогенном времени, они не одновременны друг другу. Под гуссерлевским активным синтезом памяти и пассивным синтезом восприятия, объединяющими разрозненные моменты в темпоральную последовательность, лежит еще более пассивный органический синтез метаболизма, составляющий значительную часть времени растения. Поскольку мы не можем непрерывно следовать за темпоральностью вегетативного роста (будь то в растениях или в нас самих!), который протекает незаметно, за порогом человеческого восприятия, в любой период пребывания рядом с растением нам будет казаться, что его время практически не существует или, в терминах Аристотеля, что его движение неизмеримо. Парадоксально, но в нашем темпоральном отношении к растению должен иметь место перерыв или разрыв – например, возвращение домой после долгого отсутствия – для того, чтобы мы смогли зафиксировать течение времени, выраженное в пространственном увеличении стебля растения, его листьев и так далее.

«Растительное время: они [растения] всегда кажутся застывшими, неподвижными. Ты отворачиваешься от них на несколько дней, на неделю – их положение становится более определенным, их конечности множатся. Это, несомненно, они, но их форма все четче и четче очерчивается»¹³.

Отвернуться от растения – значит перестать его осознавать, прервать интенциональное отношение, неустанно и тщетно проецирующее человеческие ожидания, ритмы и длительности на растения и все остальные виды сущего. Отвлечение от вегетативного другого отпускает его инаковость обратно к времени жизни, качественно отличающейся от человеческого существования. В зазоре, образовавшемся в результате прерывания отношения между человеческой и вегетативной темпоральностями, время растения, наконец, раскрывается, хотя и не как чистая темпоральность, а как относительное возрастание в прост-

12 БЕРГСОН А. *Материя и память* // Он же. *Творческая эволюция. Материя и память*. Минск: Харвест, 1999. С. 623–625.

13 PONGE F. *Selected Poems*. Winston-Salem: Wake Forest University Press, 1994. P. 75. Замедленная фотосъемка – еще одна стратегия определения времени растения. Более подробное ботаническое описание этого феномена см. в: HALLÉ F. *In Praise of Plants*. Cambridge: Timber Press, 2002. P. 103–104.



ранстве: более четкое определение его положения, умножение стеблей и побегов. Но, как только сознательные установки взвешивания, измерения и сравнения снова переключают внимание на растение, вегетативная темпоральность, неперево-димая в привычные для человеческого сознания интервалы длительности, растворяется в вегетативной пространственности.

Растения и люди не одновременны не только друг другу, но и самим себе. У человека ритмы сознания чрезвычайно разнообразны, они колеблются между, скажем, растянутой длительностью скуки и сконденсированными волнами интенсивной радости. Дополнением к гуссерлевскому феноменологическому описанию неоднородности сознания внутреннего времени выступает хайдеггеровский экзистенциализм, согласно которому человек никогда не тождествен самому себе, поскольку его экстатичная временность заключается в постоянном самонабрасывании, темпоральном разобщении с самим собой и отставании от этой будущей самости. Именно потому, что экстатичная временность делает их несовременными самим себе, люди способны противопоставлять себя своему окружению, определяться, противопоставляя себя своему месту (Гегель), жить «не по сезону» (Ницше)¹⁴ или дискурсивно устанавливая психическую интериорность, отделяя ее от остального мира (Левинас). Именем такой несовременности является *культура*, но это не означает, что то, чему культура противостоит, против чего она восстает и что она объективирует – проживая загробную жизнь своего вытесненного или отвергнутого объекта, – сохраняется в форме чистого тождества¹⁵.

Растение тоже несовременно себе, поскольку оно представляет собой свободный союз множественных темпоральностей роста – одни части растения прорастают быстрее, другие медленнее, третьи распадаются и гниют – и поскольку оно не соотносится с самим собой, оно и не устанавливает самотождественность. Его несинхронность с собой – это не продукт избытка, переполняющего единую самость, как в случае человека, – но, напротив, результат отсутствия идентичности, что заставляет его подчиняться закону и времени недифференцированного другого, наделяя вегетативное бытие качествами гетерономии и гетеротемпоральности.

14 Ницше Ф. *Человеческое, слишком человеческое* // Он же. *Полное собрание сочинений: В 13 т.* М.: Культурная революция, 2011. Т. 2. С. 183.

15 Что касается вопроса о культуре как загробной жизни вегетативного существования, то два эмблематических примера, хлеб и вино – наполненные огромным религиозным значением, – продемонстрируют, что распад «природной» жизни сам по себе используется в целях культурной продуктивности: брожение винограда и теста из пшеничной муки – это, в буквальном смысле, загробная жизнь соответствующих растений. Гегель здесь не выходит далеко за пределы нашего горизонта, равно как и Деррида, который отмечает близкое родство, более того, почти тождественность «духа (*Geest, Geist*) и брожения (*gäsehen*)» (DERRIDA J. *Glas*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1986. P. 59).

В этот момент мы оказываемся на этическом перепутье, которое проще всего представить, обратившись к философии Эмманюэля Левинаса. *С одной стороны*, привязанное к месту существование растения является специфическим признаком империализма тождественного, который отчетливо различим в укоренении и утверждении собственного места и который с готовностью придает органическим метафорам социально и политически консервативную ориентацию. Нетрудно распознать аллюзии на хайдеггеровскую неосмотрительную романтизацию сельской жизни в левинасовской критике автохтонности, «воинских доблестей и добродетелей укорененности, поэтизации человека-растения, человечества-леса, с их узловатыми сочленениями ветвей и ствола, восхваляемых в грубой простоте сельской жизни»¹⁶. Эта крайняя привязанность к месту, ресурсы которого не разделяются с другим, исключает гостеприимство и в равной степени способствует индивидуализму:

«Что такое индивид – одинокий индивид, – как не дерево, растущее, невзирая на все то, что оно заглушает и ломает, перехватывая питательные соки, воздух и солнечный свет: существо, вполне оправданное в своей природе и своем бытии? Что такое индивид, как не узурпатор?»¹⁷

Растение трактуется здесь как воплощение неэтичного существования, самореферентного и присваивающего, а также блаженно равнодушного к нуждам другого.

Если бы Левинас спросил себя: что означает присвоение для существа, лишённого интериорности, возможно ли исключение другого в условиях абсолютной незащищенности и уязвимости и в какой степени растение одиноко в себе и в том месте, где растет, – если бы он задумался над этими вопросами, стала бы надежней проводимая им корреляция между деревом и индивидом? Еще более сомнительным является другое его допущение: что укорененность растения в месте (метафорически – в конкретности и местечковости язычества) обязательно подразумевает, что оно изолировано от этического порядка времени. Требуется ли темпоральность, по Левинасу (как и по Гегелю), выхода за пределы места, отрицания пространства в определенном ритуале очищения, трансцендентально учреждающем философию временности, которая является «аутентичной», так как больше не подвержена влиянию пространственного мышления? Если да, то время растений – это и, правда, абсурдное предположение.

Далее на той же насыщенной странице «Места и утопии» Левинас признает, что взять на себя этическую ответственность

16 Левинас Э. *Место и утопия* // Он же. *Избранное: трудная свобода*. М.: РОССПЭН, 2004. С. 408.

17 Там же.



можно только в определенном месте, с которым эта ответственность не должна сливаться и которым она не должна ограничиваться. Утопический импульс к смещению и разукоренению – лишь предлог для освобождения от ответственности: «Можно вырваться из этой ответственности, отречься от места, где она наваливается на меня, искать спасения в отшельничестве. Можно выбрать утопию». Не-место по меньшей мере столь же пагубно для этической ориентации, сколь и полная прикованность к месту, укорененность в нем. Подобно язычеству, поклоняющемуся богам конкретных мест, абстрактный универсализм науки, указывающий на полную оторванность от места, не способен ответить на зов другого. Вместо этого, требуется структура трансценденции внутри имманентности (структура, которую Левинас хочет извлечь из еврейского монотеизма) и, следовательно, неизбежно нечистая темпорализация пространства.

Тем не менее обвинение язычества в неэтичности (отражающее обвинение против вегетативного бытия, вытекающее из самодовольного монотеизма) является слишком поспешным. В отличие от трансцендентности и безместности, которые *post factum* утрируют лишь одну сторону этической ориентации, имманентность и место – необходимые условия возможности этики. Растение и свойственная ему способность к питанию – основной элемент материальной потребности другого, другого, который обращается к Я, преобразуя его в этическую субъективность, в здесь-и-сейчас его существования. Не следует также смешивать место с пространством, поскольку именно в первом происходит темпорализация второго. Неспособность растения отрицать свое место не лишает его времени, а соединяет растение с гетеротемпоральностью в самой полноте укорененности и привязанности к месту.

С другой стороны, в работах Левинаса темпорализация всегда подразумевает отношение к другому, то самое отношение, которое (как мы могли бы добавить) лежит в основе вегетативной онтологии. «Связь с будущим, – пишет Левинас во “Времени и другом”, – присутствие будущего в настоящем свершается лицом к лицу с другим. Тогда ситуация лицом к лицу есть само свершение времени»¹⁸. Хотя растение не настолько отделено от окружающей среды, чтобы оказаться в ситуации встречи лицом к лицу с чем-либо или с кем-либо, самим своим существом оно иллюстрирует тезис, что время связано с инаковостью. Гетеротемпоральность вегетативного существования – наиболее показательное воплощение этического предписания открытости другому. Будущее растения – в том, что касается

18 Он же. *Время и другой. Гуманизм другого человека*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 81.

процесса созревания, возможностей расцвета и увядания и так далее – полностью зависит от инаковости.

Не подразумевающая ни сознательного выбора, ни бесстрастия неодушевленных объектов, полнейшая открытость растения внешнему воздействию в пространстве и во времени свидетельствует о том, что Левинас называет «пассивностью, более пассивной, чем всякая пассивность», особенностью этического поведения «в его предшествовании [...] свободе, предшествовании настоящему и репрезентации»¹⁹. До активности, до сознательной ориентации и до привязки к настоящему – время другого определяет бытие этического субъекта в той же мере, что и бытие растения. Нормативное и предполагаемое значения слова «ответственность» бледнеют по сравнению с той семантической ассоциацией, которая связывает это слово с отзывчивостью и открытостью другому как «самому свершению времени» в вегетативном бытии.

РАСТИТЕЛЬНОЕ ВРЕМЯ (II): «ДУРНАЯ БЕСКОНЕЧНОСТЬ» РОСТА

Вегетативное время протекает в качественно иных режимах и ритмах. В дополнение к гетеротемпоральности потенциально бесконечные движения роста и цветения конкретнее определяют время растений (или, точнее, смысл этой первой темпоральной модальности) в качестве способа, которым они стремятся к своему другому – без меры, без предела, без срока, никогда не достигая конечного пункта: «Итак, мощное дерево достигает неба, водворяется там, бесконечно там продлевается [*Ainsi, l'arbre puissant atteint le ciel, s'y installe, s'y prolonge sans fin*]²⁰. Такой чудовищный рост и неумеренное разрастание, возможности которых, *stricto sensu*, никогда не реализуются, всегда вызывали неопишуемый ужас у философов, так или иначе пытающихся, с одной стороны, установить «собственные пределы» желания, разума, жизни, действия и, с другой стороны, учредить власть концептуальной полиции для защиты этих пределов от потенциальных нарушителей. «Бесконечное выхождение» растения²¹, его полная экстернализация, «бесконечная даль мира цветов [*Unendliche Ferne der Blumenwelt*]²² и бесконечная темпоральность – это проклятие для базовой ориентации философии на завершение и совершенство. Если философ-метафизик и говорит о растениях, то

19 LEVINAS E. *Otherwise than Being; or, Beyond Essence*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981. P. 15.

20 БАШЛЯР Г. Указ. соч. С. 289.

21 ГЕГЕЛЬ Г.В.Ф. *Философия природы*. С. 449.

22 NOVALIS. *Fragmentos de Novalis*. Lisbon: Assirio and Alvim, 1992. P. 123.



делает это с целью укротить их разрастание и присвоить их время, измерив его и объявив неполноценным исходя из несоответствующего человеку результата измерения.

Возьмем, к примеру, растительное желание. Независимо от того, является растение желающим существом или нет, оно не испытывает никакого удовлетворения, когда использует единственную способность своей души – способность к питанию. В уже цитированном фрагменте «Воли к власти» Ницше называет стремление к питанию, которое является эпифеноменом воли к власти, «ненасытным»²³, а Новалис приписывает жизни растений «непрерывное поедание и оплодотворение [*ein unaufhörliches Essen und Befruchten*]»²⁴. Здесь оба переключаются с Гегелем, который пишет о питании растений, что у них нет «прерывистой интуссусцепции, а есть лишь непрерывно текущее питание» и что «воздух и вода непрерывно воздействуют на растение: оно само не принимает ни глотка воды»²⁵. Поскольку растение всем своим существом сосредоточено на питании, у него нет времени на другие виды деятельности, а значит, с этой точки зрения, у него вообще нет времени. Время без конечного срока, без интервалов, разрывов или пределов; время, текущее «непрерывно»; время бесперебойного питания растворяется, как и сама вечность, которой оно подражает, в чистом пространстве, хотя оно и возникает из деятельности – *единственной* деятельности – растительной души. Животное, в отличие от растения, выиграет время благодаря сложности своей пищеварительной системы, которая позволяет ему постепенно наращивать энергию и освобождаться от постоянной привязки к источнику питания. Неудивительно поэтому, что одной из физиологических особенностей человека, которой Гегель больше всего восхищается в «Философии природы», является длина его пищеварительного тракта – прямо пропорциональная времени жизни, освобожденной от необходимости питаться! По ту сторону царства растений диалектическое время возникает в приостановке – и как приостановка – непосредственно питательной активности, опосредуя и сублимируя питание внутри организма, таким образом освобожденного для других занятий.

23 Ницше Ф. *Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей (черновики и наброски из наследия Фридриха Ницше 1883–1888 годов в редакции Элизабет Фёрстер-Ницше и Петера Гаста)*. М.: Культурная революция, 2016. С. 424.

24 Новалис. *Фрагменты*. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 209.

25 Гегель Г. В. Ф. *Философия природы*. С. 400, 404. Философский консенсус по вопросу о растительном питании затронул даже такого искушенного мыслителя, как Бергсон, который отмечает, что «первые [растения] непрерывно и автоматически извлекают эти [питательные] элементы из окружающей среды; вторые [животные] путем прерывистого, сконцентрированного в нескольких мгновениях, сознательного действия ищут эти элементы в организмах, их уже усвоивших» (БЕРГСОН А. *Творческая эволюция*. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001. С. 132).

Но что именно мы имеем в виду, когда говорим, что живое существо тратит все свое время на одну и ту же деятельность? Разве безоглядное погружение растения в процессы питания и роста не выдает его предельного не-сознательного внимания к самой жизни? И не является ли неоправданным скачком в аргументации допущение, что, когда животные занимаются всеми другими видами деятельности, кроме питания, они оставляют хотя бы на мгновение эту базовую страту жизни? Если животные или люди способны усовершенствовать, отсрочить и внутренне опосредовать процесс питания, это не означает, что они успешно избегают этого процесса во всем, что делают или – в случае человека – *думают*. Само время есть снятие питания, которое, каким бы грубым оно ни было у растений, никогда не бывает мгновенным, поскольку это опосредование между питательными веществами и питаемым телом. Вегетативная временность сохраняется в нас, хоть и в модифицированном, интернализированном и, следовательно, скрытом виде, что создает иллюзию самодостаточности.

По ту сторону царства растений диалектическое время возникает в приостановке непосредственно питательной активности, опосредуя и сублимируя питание внутри организма, таким образом освобожденного для других занятий.)

Подобно сезонному существованию, во многом определяющему гетеротемпоральность вегетативной жизни, бесконечный рост, неумеренно стремящийся к другому, не имеет ни начала ни конца²⁶. Такой рост перекликается с левинасовским метафизическим желанием, избавленным от «разочарования» и «ожесточения неудовлетворенности», желанием, которое в своей непомерности «желает того, что не может быть просто-напросто его дополнением в качестве чего-то недостающего»²⁷. Вегетативная ненасытность перед лицом непрерывного потока питания и метафизическое стремление человека, определяющее этический подход к инаковости, опровергают прямую связь желания с нехваткой; по сути, позитивность этих двух желаний несет в себе смысл самого времени. По ту сторону актуализации растение и этический субъект совпадают в становлении тем, что они есть, только *на пути* к другому и *ради* другого. Их

26 «Сезонное существование [...] противоположно понятию времени, ограниченного “началом” и “концом”» (JULLIEN F. *Vital Nourishment: Departing from Happiness*. New York: Zone, 2007. P. 7).

27 ЛЕВИНАС Э. *Тотальность и бесконечное* // Он же. *Избранное. Тотальность и Бесконечное*. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 74.



бесконечный, непрекращающийся, постоянно незавершенный переход к другому – где «Недостаточно!» говорит о том, что деятельность, связанная с бытием-для-другого, должна продолжаться, – *есть* этическое и вегетативное время. Однако даже здесь континуальность, или чистое присутствие, потоков питания и желания – не более, чем теоретическая фикция. Этика и рост влекут за собой различные возможности самопрерывания, делая саму возможность возможной и исключая как самодовольство вернувшегося к себе субъекта, так и всего лишь количественное увеличение растущего тела, не ведущее к его качественному преобразованию.

Первое самопрерывание времени вегетативного роста прослеживается в периодичном характере его протекания. В своей теории метаморфоза растений Гёте акцентирует *ритм* расширения и сжатия:

«Тот же орган, который на стебле развернулся в качестве листа и принял в высшей степени многообразный облик, теперь сжимается в виде чашечки, снова расширяется в форме лепестка, сжимается в роли половых органов, чтобы в последний раз расшириться в образе плода»²⁸.

Но ритмическое движение обязательно включает в себя разрывы и прерывания, так что «собственный момент “ритма” – только в промежутке удара, который и превращает его в ритм»²⁹. Между моментом расширения и моментом сжатия всегда есть интервал или задержка, пусть даже мизерная, интервал, который темпорализует непрерывный поток питательных веществ и определяет его направление в квазимузыкальной манере, подчеркивая каденции, удары, меры и мелодии природы: темп или ритм *phusis* как возникновения.

Именно благодаря этому «промежутку удара», а также благодаря внутреннему прерыванию пространственного потока, в соответствии с дерридианским *différance*, время вегетативного роста не сводится к пространству. В свою очередь деконструкция часто представляет *différance* в терминах раскрытия (*dehiscence*) растительной структуры в ходе созревания, будь то почка или плод:

«Как в области ботаники, откуда оно черпает свое метафорическое значение, это слово [раскрытие] подчеркивает, что разделенное начало в процессе роста растения есть также то, что в *положительном смысле* делает возможным производство, воспроизводство, развитие»³⁰.

28 ГЁТЕ И.В. *Метаморфоз растений* // Он же. *Избранные сочинения по естествознанию*. М.: Издательство Академии наук СССР, 1957. С. 56.

29 NANCY J.-L. *The Muses*. Stanford: Stanford University Press, 1997. P. 24.

30 DERRIDA J. *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press, 1988. P. 59.

Не существует развития, сколь угодно «однородного» и «простого»³¹, без разделенного начала, *различающего* (*différence*) прерывания того, что двигалось по инерции, как не существует и времени без разрыва в неутомимой смежности пространственного порядка: кажущийся механическим ритм растительного роста содержит прерывность в самом сердце непрерывности и время – в самом пространственном приросте.

Гёте и Гегель отметили еще одно темпорализующее самопрерывание в метаморфозе растений. Активизация репродуктивной функции – которая, как помнит читатель, является второй основной способностью растительной души, по Аристотелю, – приводит к замедлению количественного роста растения. Растительная душа внутренне расщеплена, поскольку в состоянии валоризовать одну из своих способностей лишь за счет другой: чем больше растение растет, тем медленнее оно размножается – и наоборот. А время – не что иное, как положительный «эффект» такого расщепления. Цветение, «это завязь узла, задерживающая рост»³², отвечает на тот же одухотворяющий импульс, что и сам рост, который стремится к своему неорганическому другому (солнцу). Почему? Потому что воспроизводство по-прежнему стремится к инаковости – на этот раз, *порождая* другого. Бытие-к-другому роста и становление-другим размножения раскалывают время растений, протекающее в серии самопрерываний.

Находясь на стыке этического и ботанического, плодовитость – эта по сути своей вегетативная способность – обозначает в философии Левинаса разрыв непрерывности и личную трансценденцию, и при этом именно она лежит в основе «бесконечного времени», непрерывного приближения к другому – как со мной, так и без меня:

«В плодовитости скука от повторения [реитерации “я”] проходит, в ней “я” – другой, молодой, а самость, передавшая свой смысл и свое будущее другому существу, не утрачивает себя в этом самоотречении. Плодовитость продолжает историю по ту сторону старения»³³.

Время индивидуального бытия остается конечным (плодовитость не избавляет от неизбежности смерти), даже если оно выполняет обещание бесконечности, продолжения существования в том другом, который оказывается на месте индивидуального прародителя. Искусство самопрерывания – тайный узел этики, ориентирующий меня на другого, побуждая меня приостановить собственное наслаждение ради метафизичес-

31 Гегель Г.В.Ф. *Философия природы*. С. 414.

32 Там же. С. 449.

33 ЛЕВИНАС Э. *Тотальность и бесконечное*. С. 259.



кого желания, и жизни, организующей рождение другого за счет безграничного роста и самопорождения.

Внутренние прерывания вегетативной темпоральности – шифр конечности в сердце бесконечности, следы старения на вроде бы бессмертном теле растения. Отрезвляющее признание шаткости, хрупкости и временности этого тела в значительной степени предотвращает неэтичное, жестокое обращение с вегетативной жизнью, обычно воспринимаемой как бесконечный ресурс, которого, как ни старайся, не исчерпать. Но это также то, что позволяет любить растения. Бергсон пишет:

«Нетрудно было бы показать, что дерево не стареет, ибо его концевые ветви всегда одинаково молоды, всегда способны производить из черенков новые деревья. Но и в подобном организме, представляющем собою скорее общество, чем индивида, есть то, что стареет; стареют листья, стареет внутренность ствола. [...] Повсюду, где что-нибудь живет, всегда найдется раскрытый реестр, в котором время ведет свою запись [*Partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un register où le temps s'inscrit*]»³⁴.

Любить можно лишь временные, конечные, смертные существа; приписать эти качества растению – значит подтвердить, что оно потенциально *любимо*. Время во всей своей конечности отпечатывается на коллективном и рассеянном теле растения. Вегетативное *différance* вписывает время растений прямо в пространственный реестр материального смысла точно так же, как оно собирает, не синтезируя, самое неопределенное («что-то», «что-нибудь», «всегда найдется») и самое определенное (дерево), вечную молодость и необратимое старение. Или, быть может, время не вписывается, а, по выражению Жана-Люка Нанси, *выписывается* на растительном теле, которое, находясь по ту сторону метафизической дистинкции между интериорностью и экстериорностью, отмечает время в специфически геометрическом стиле, наращивая «кольца», эти символы вечности и индикаторы неумолимого старения дерева. По сути, время не предшествует такому *выписыванию*, а проистекает из *различающего (différance)* «раскрытия» реестра, в котором оно оставляет свои следы вновь и вновь.

Строго следуя годовым циклам с их непрерывным чередованием увядания и перерождения и в какой-то степени эти циклы воплощая, дерево позволяет нам увидеть в повторении не «скуку», к которой реитерацию сводил Левинас, а безмолвное утверждение и переутверждение существования во всей его конечной материальности.

РАСТИТЕЛЬНОЕ ВРЕМЯ (III): ИТЕРАБИЛЬНОСТЬ ВЫРАЖЕНИЯ

МАЙКЛ МАРДЕР
ВРЕМЯ РАСТЕНИЙ

Время роста одновременно линейно, поскольку стремится к бесконечности, и циклично, если связать его смысл с ростом, понятым в соответствии с изначальной семантикой слова *phusis*:

«Рост не только растений и животных, не просто изолированный процесс их возникновения и гибели, но рост как само это событие, пронизывающее круговорот времен года и свершающееся среди него, среди смены дня и ночи, перемещения звезд; [...] все это вместе и есть рост»³⁵.

В преувеличенно метафизическом теоретическом жесте объединения всех живых существ Хайдеггер затемняет особый темпоральный модус бытия растений. Говоря о «растениях и животных», расположенных в этом тексте на одной и той же онтологической плоскости, он упускает из виду, что «возникновение и гибель» вегетативных существ никогда не являются «изолированным процессом», но скорее они сонастроены с собиранием роста под семантической эгидой *phusis* и этому собиранию подчинены.

Удваивая глобальное движение роста как «всего этого вместе», растения служат предпосылкой недialeктического совпадения единичного и всеобщего в точке, где циклическое время природы (круговорот времен года, смена дня и ночи) пересекается с циклами вегетативного роста (распускание и опадание листвы, раскрытие и закрытие цветка). Растение метонимизирует этот всеобъемлющий круг и отражает его, словно в миниатюрном зеркале, где циркуляция сока, представляющего «семенную силу» (*la puissance séminale*) растения, подчиняется круговороту сезонных изменений или вращению Земли³⁶. Это повторение, отнюдь не являясь всего лишь механическим воспроизведением, которое свидетельствовало бы о происхождении растений из неорганического мира, одновременно заявляет о каждом моменте вегетативного существования и подтверждает его безусловную преданность другому.

Это приводит нас к гипотезе, что растение с его не-сознательным утверждением повторения предвосхищает утвердительное движение ницшеанского вечного возвращения с его принятием бесконечного возобновления жизни. Когда Мишель Онфре, в духе Ницше, называет растительное время «циклическим», он противопоставляет эту вегетативную покорность героической позиции человечества, неспособного извлечь уро-

35 ХАЙДЕГГЕР М. *Основные понятия метафизики: мир – конечность – одиночество*. СПб.: Владимир Даль, 2013. С. 58.

36 ONFRAY M. *Op. cit.* P. 26.



ки из темпорального существования растений³⁷. Повторение выпадает на долю агентов чистой активности как трагедия (и, согласно Марксу, как фарс, при условии, что это повторение повторения); это мифическая сила, которой подчиняются – всегда вопреки своей воле – субъекты, фиктивные хозяева своей судьбы. Но реальная трагедия облекается в форму тщетной борьбы против повторения, против самой жизни и против самого конструирования субъекта вокруг определенных привычек, повторяющихся практик и дискурсов. Вопреки традиционной связи между механическим воспроизведением – символом чисто внешнего принуждения – и смертью, повторение достигает прямой противоположности омертвления; оно ставит на карту бытие всего живого, то есть всего, что существует благодаря своей неспособности сохранять статичную самотождественность. Нет жизни без итерабильности: возможности возобновления, встроенной в дез-организованное вегетативное тело, а также в тела и «души» человеческих существ.

Одной из наиболее эмблематично повторяющихся частей растения является лист, на котором мы уже фокусировались в ходе обсуждения сущностно поверхностной онтологии растительной жизни и к которому мы будем возвращаться. Листья: эфемерный реестр записей вегетативного времени как времени повторения, реестр, не архивируемый, а периодически теряемый и возобновляемый, так что эти потери и возобновления сами образуют временной, темпорализующий след, оставленный в нем. Как говорит Делёз в «Различии и повторении», «повторение является необходимым и обоснованным действием лишь в отношении того, что не может быть заменено»³⁸, – даже чего-то столь же тривиального и незначительного, как иголка сосны, на которую я смотрю из своего окна. Только незаменимое, только абсолютное различие *в себе* может повторяться – эта апоретическая максима чужда дискурсам устойчивости (по правде говоря, самой логике «устойчивого развития»), которые не способны признать что-либо в так называемой естественной среде незаменимым – и, как следствие, постулируют идею эквивалентности между «ресурсами», использованными в прошлом, и теми, что должны прийти им на смену в будущем. В таком прочтении темпорально-онтологический маркер вегетативной жизни превращается в оправдание злоупотреблений этой жизнью. И наоборот, Делёз утверждает, что «повторение является мышлением будущего»³⁹ – мыслью, которая, храня верность незаменимому, повторяет и проецирует прошлое различие. Ни аутичная единичность, которой поклоняются ради-

37 Ibid. 30.

38 Делёз Ж. *Различие и повторение*. СПб.: Петрополис, 1998. С. 13.

39 Там же. С. 20.

кальные эмпиристы, ни пустая общность, почитаемая приверженцами идеализма, – различие в повторении, равно как и повторение различия как различия, есть форма времени вегетативного роста, включенная в более широкий круг *phusis*, ею отражаемый.

МАЙКЛ МАРДЕР
ВРЕМЯ РАСТЕНИЙ

Листва: эфемерный реестр записей вегетативного времени как времени повторения, реестр, не архивируемый, а периодически теряемый и возобновляемый, так что эти потери и возобновления сами образуют временной, темпорализующий след, оставленный в нем.

Теперь мы лучше подготовлены к тому, чтобы понять восхищение Франсиса Понжа склонностью растений «повторять одно и то же выражение, один и тот же лист, миллион раз» и, «вырываясь из себя», производить «тысячи копий одного и того же [...] листа»⁴⁰. Вместо того, чтобы приписывать повторению вегетативного существования идеализирующую функцию, Понж рассматривает язык растений в его темпоральном и конкретном разворачивании. Каждый лист – это повторяющееся выражение, повторение различия, которое «есть» природа, переутверждение конечного, материального смысла существования, который лист олицетворяет. Если для выражения – вновь и вновь – этого семантически-живого содержания требуется время, то не потому, что некое зашифрованное послание все еще находится на пути к неизвестному адресату. Лишенные определенного пункта назначения, бесчисленные копии листьев-выражений диссеминируются как конкретные саморепрезентации вегетативной жизни. (Делёз называет такую репрезентацию «оргиастической», отмечая, что она «превращает сами вещи во множество выражений, предложений [*fait des choses mêmes autant d'expressions, de propositions*]»⁴¹). Как живые репрезентации, листья могут быть сгруппированы с другими фрагментами лейбницанского *mens momentanea*, тела, представленного в качестве «мимолетной мысли», воспринимаемой, по Делёзу, в повторениях⁴². В растениях, вырывающихся из себя с каждой новой копией листа, природа выступает из себя – или же экстатически заявляет о себе и себя темпорализует⁴³. Акты

40 PONGE F. *Op. cit.* P. 71.

41 ДЕЛЁЗ Ж. *Указ. соч.* С. 64 (Перевод изменен. – *Примеч. перев.*).

42 «Спрашивается, почему Природа повторяет: потому, что она – *partes extra partes, mens momentanea*» (Там же. С. 28).

43 Не столь важно, является ли растение многолетним или нет, прежде всего потому, что повторение листа – особенность и однолетних растений.



повторения ничего не проясняют, не упрочивают и не кристаллизуют структуру смысла, который они с собой несут, а просто утверждают с новой энергией смысл вегетативной экзистенции, смысл, сливающийся с самой этой экзистенцией во всей ее неоднородности и конечности. Помимо создания нетрансцендентальных условий возможности времени и бытия растений, эти акты обеспечивают генезис темпорально-онтологического смысла растений, или, другими словами, герменевтику вегетативной жизни.

Если Делёз прав, утверждая, что повторяться может только незаменимое, то итерации листа, которые мы до сего момента наблюдали, не противоречат очарованности Лейбница неповторимостью каждого отдельного листа, иллюстрируя его «принцип тождества неразличимых», – идею о том, что если бы две вещи (например два листа) были абсолютно идентичны, то они были бы одной и той же вещью⁴⁴. Как с большой долей иронии заметил Гегель, лейбницианское различие не имеет ничего общего с эмпирическим или онтическим несходством двух отдельных вещей – это недоразумение, которое заставило «придворных кавалеров и дам, гуляя по саду», тщетно искать «два одинаковых листа, чтобы, показав их, опровергнуть высказанный философом закон мышления»⁴⁵, – но, в более абстрактном ключе, связано с имплицитным онтологическим различием, которое диалектически устанавливает каждую вещь как то, что она есть, в отличие от того, что она не есть. Тем не менее это решение, открывающее повторение незаменимого в качестве темпорального и онтологического принципа, рискует попасть в ловушку метафизики, если, реагируя на «вульгарность» эмпирического подхода, идеализирует различие, возведенное в статус трансцендентального принципа. Растительное мышление должно совершить тонкий акт балансировки, избегая как грубого эмпиризма, так и метафизических эксцессов, но для этого нам надо обратиться за помощью к дерридианскому понятию итерабильности. Деррида напоминает своим читателям:

«“Итерабильность” означает не просто [...] повторяемость тождественного, а изменчивость этого тождественного, идеализированного в единичности события. [...] Не существует идеализации без (идентифицирующей) итерабильности; но по той же самой причине, вследствие (изменяющей) итерабильности, не существует идеализации, которая остается чистой, защищенной от всякого загрязнения»⁴⁶.

44 Ср.: PESTIC P. *Seeing Double: Shared Identities in Physics, Philosophy, and Literature*. Cambridge: MIT Press, 2003. P. 54 ff.

45 Ср.: ГЕГЕЛЬ Г.В.Ф. *Наука логики*. С. 274–275.

46 DERRIDA J. *Limited Inc*. P. 119.

Присущая итерабильности возможность – повторять тождественное с неизбежными изменениями в каждом единичном контекстуальном случае – определяет практики означивания так же, как и прото-письмо природы и, в частности, онтологию вегетативной жизни. Подобно всякому слову или понятию, которое будет нести несколько иные смысловые оттенки в зависимости от единичного события его произнесения, форма каждого листа изменяется при каждом повторении материального выражения бытия растений, – выражения, которое и «есть» само это бытие. Таким образом, одна из задач растительного мышления – это ревизия метафизико-семантической гомологии знаков и семян (*sema*), прослеживаемой от диалогов Платона вплоть до деконструктивистского акцента на диссеминации смысла. В результате этой ревизии сущностная поверхностность и безначальность знака как меты или следа найдет отражение не только в семени, но и в итерациях листа, этой предполагаемой основы для записи, которая в то же время представляет собой содержание прото-письма растений.

В растительной жизни, как и в означивании, время выполняет онтологическую работу деидеализации, поскольку повторение тождественного меняется в «единичности события». Это событие – трещина, разрыв, раскрытие (*dehiscence*) (напомним, что Деррида крайне внимателен к ботаническому происхождению последнего термина), вокруг которых собирается тождество, не способное образовать простое неделимое единство. В этом бессилии мысль о тождестве повторяет неспособность вегетативного роста противостоять тому, что его прерывает, зачастую изнутри. Не только одинаковое – лист, слово, семантическая единица – повторяется всякий раз заново, становясь другим в каждом повторении, но и временное измерение будущего остается приоткрытым, сохраняя возможность итерации. Отсюда и акцент на итерабильности⁴⁷.

С точки зрения человека темпорализующие вегетативные возможности, выходящие далеко за пределы замкнутого аристотелевского круга потенциальности и актуальности, несут в себе обещание будущего возрождения в той же мере, что и память о минувших веснах: «Растительность верно хранит воспоминания о счастливых грезах. С каждой весной она их возрождает [*Le végétal tient fidèlement les souvenirs des rêveries heureuses. A chaque printemps il les fait renaître*]»⁴⁸. Событие вегетативного повторения тянется между прошлым, архивированным в темпоральном реестре растения – то есть выписан-

47 Речь об акценте на *ability* (способность, возможность) в термине *iterability*, английском варианте введенного Жаком Деррида понятия *itérabilité* (повторяемость – где итерация предполагает изменение). – Примеч. перев.

48 Башляр Г. Указ. соч. С. 268.



ным в материальности его бытия, – и возможностью будущего возрождения. В вегетативном модусе экстатичной экзистенции брошеность прошлого, начинающаяся с буквального бросания семени, и набросок будущего, говорящий о росте или несознательной интенциональности растения, определяют конечную временность его жизни. Свобода растений, проистекающая из диссеминации возможностей, и их мудрость, обусловленная воплощенной, живой, несознательной интенциональностью, позволят точнее определить смысл их бытия в терминах вегетативной экзистенциальной временности.

Перевод с английского Дениса Шалагинова