

**ПЕРЕХРЕСТЯ ФІЛОСОФІЇ ТА КУЛЬТУРОЛОГІЇ: ТІЛО, КОНТЕКСТ,
ПЕРФОМАНС, СПІЛЬНОТА**

**Дж. Хіллс Міллер,
Каліфорнійський університет Ірвін**

Мій коханець був диким
та переходив моїм тілом як дорогою.
Але тіло моє співає, а не стогне, тому що
Усе залишається у Бога
У. Б. Єйтс, «Божевільна Джейн у Бога»

Четвертий сучасний феномен проявляється в тому, що людська діяльність розуміється і практикується як культура. Культура тоді стає реалізацією найвищих цінностей через турботу про найвищі блага людини та вирощування їх. Вона належить до сутності культури як такої турботи, що вона, у свою чергу, береться під опіку, а потім стає політикою культури.
Мартін Гайдеггер, «Картина світу»

— А як щодо матеріальності тіла, Джуді?
Джудіт Батлер, *Тіла, які мають значення*

Немає «тіла»; немає «чуття дотику»; немає "the" res extensa .
Жан-Люк Ненсі, *Корпус*

1. Я почну з того, що запитую, як слід читати рядки Єйтса в моєму першому епіграфі. Чи вони відверто сексистські, чи є прикладом роботи письменника-чоловіка, здатного співчувати і представляти зсередини незапам'ятний тілесний досвід жінок? Чи взагалі можливий такий перехід від чоловічої до жіночої точки зору чи точки дотику? Жіночі тіла завжди були шляхами, «по яких проходять чоловіки» по дорозі кудись ще. Чому тіло Божевільної Джейн все-таки «співає», а не «стогне», чи то від болючого болю, чи від сексуального екстазу? Чому її тіло співає словами: «*Усе залишається у Бога*»? Яке відношення має ідеологія жіночого тіла Божевільної Джейн до релігії, з християнською релігією? Я маю на увазі більш конкретно християнське вчення про втілення (*Hoc est enim corpus meum*), разом із християнською доктриною, яка стверджує, що, хоча все, що є під місяцем, проходить (як речі так і люди, що проходять через тіло Божевільної Джейн), усі ці речі, що рухаються в часі, не зникають. Як каже Єйтс у «Тисяча дев'яност дев'ятнадцятому»: «Людина закохана і любить те, що зникає, / Що це можна сказати?» (Yeats 208). Проте всі речі, без винятку, мають «в бозі» статичну постійність - тобто вони залишаються. Усе залишається в Бозі.
2. Чи мають лінії Йейтса *перформативний* вимір? Це спосіб зробити щось за допомогою слів, чи це просто уявна драматична вистава? Який *контекст*: біографічний, культурний, інтертекстуальний чи що завгодно, має керувати моїм читанням того, що говорить Божевільна Джейн? Коли я читаю ці рядки,

- я приєднуюся до *спільноти* інших читачів, минулих і теперішніх, які читали рядки так само, як я? Або моє читання обов'язково є самотнім та ідіосинкратичним, *sui generis*? Що було б краще, бути окремим читачем чи членом спільноти читачів? Щоб запитати, як я щойно запитав: «Що таке тіло, контекст, перформативність і спільнота?» це цілком філософське питання; у будь-якому разі, західні філософи протягом багатьох років задавали питання на ці теми. Ці теми також є ознаками культурологічних досліджень, як в теоретичних питаннях, так і в методологічних передумовах.
3. Моя назва трохи вводить в оману. Це припускає, що філософія та культурологія, можливо, неминуче зустрічаються на тому чи іншому перехресті, можливо, там, де зустрічаються три дороги в «Царі Едіпі» Софокла. Моя гіпотеза, однак, протилежна. Як буде показано в цій короткій статті, я стверджую, що сьогодні філософія та культурологія часто, хоча, звичайно, не завжди, не мають зв'язку. Це як подумати, що ніколи не відбувалося сцени вбивства батька, тобто гнівного вбивства Едіпом незнайомця, який насправді був його батьком. Цього ніколи не сталося, тому що Едіп прийшов занадто рано чи надто пізно, протичасно, несинхронізовано, і не зустрівся на роздоріжжі з Лаєм. Сучасні філософія та культурологія більше не перетинаються і це схоже на Едіпово батьковбивство, тому що саме таким чином культурологія вбиває сучасну філософію. Фахівці культурологічних досліджень завжди можуть сказати: «Платон чи Аристотель; Декарт, Кант чи Гегель; Вітгенштейн, Гуссерль чи Гайдеггер; Остін чи Мерло-Понті не мають відношення до того, що я намагаюся зробити». У будь-якому разі «Я занадто зайнятий оволодінням фільмом нуар, чи популярною музикою, чи модними журналами чи чим завгодно, щоб мати час для філософії». Одним із результатів цього неявного твердження є те, що люди, які займаються культурологією, можуть іноді несвідомо бути збентежені невивченими філософами, які сягають Аристотеля і збереглися в нашій культурі аж до Гуссерля, Гайдеггера, Левінаса, Лакана, Дельоза та Гваттарі та поза межами. Вони в'язні того, від чого хочуть втекти. Такі ідеологічні містифікації не безневинні. Вони можуть заподіяти велику шкоду і страждання. Одним із прикладів є майже непереборний «інтуїціонізм», який розглядає тіло як щось, що сприймається як належне, щось, що можна доторкнутися, щось поза мовою, ні в якому разі не філософська проблема. Цей інтуїтивізм може бути основою західної філософії та сучасних культурологічних досліджень. Усі знають і завжди знали, що означає матеріальність тіла.
 4. Імовірність, що працівники культурології, якщо будуть читати філософію, отримають багато корисного для досліджень, подібна до тої, що і філософи, які не приділяють уваги культурології, можуть упустити деякі гідні філософські ідеї в роботі культурологів. Філософи, наприклад, як і раніше схильні занадто (щоб говорити іронічно) вважати свої висловлювання універсальними істинами, дійсними в будь-якій точці світу в будь-який час. Вони схильні забувати історію та культурні відмінності, навіть коли говорять про історію чи культуру. Більше того, правда, більшість західної

філософії від Платона до Левінаса була написана не просто людьми, але була вираженням точки зору чоловіків - того, що Дерріда, говорячи про Левінаса, називає «рішучою чоловічою точкою зору... або точкою контакту»... Справді, точка зору є контактом зі всесвітом, а контакт ми розуміємо як дотик, і дотик дотичний до ласки (іноді без самого фізичного дотика), а те, що торкається - завжди чоловіче (ініціатор дії), а поглажене - жіноче (пасивне)» (Дерріда, *Про дотик* 80). Чи можна розмовляти про ласку з точки зору жіночності, квір чи лесб'янки? Джудіт Батлер, безумовно, спробувала зробити щось подібне в *Bodies that Matter*. Ніщивний удар, який культурні дослідження у своїй феміністичній галузі завдали західній традиції чоловічої філософії, можливо, ще не торкнувся багатьох філософів. Це було схоже на нокдаун. Чоловіки-філософи, наприклад, Левінас, досі невпинно говорять про те, як «жіноче — це Інше, те, що суспільство не сприймає» (Левінас, *Totality and Infinity* 265), і, неявно, про Ієгову як про старого чоловіка з довгою сивою бородою.

5. Дозвольте мені коротко вказати чотири взаємопов'язані сфери, де ця пропущена зустріч між філософією та культурологією була «зафейлена» (зіпсована). Кожному з них знадобиться тривалий розвиток, щоб з'ясувати, що поставлено на карту в кожній невдачі зустрітися на роздоріжжі. З точки зору філософії, провал проявляється в тому, як філософія має тенденцію робити заяви про «універсальну людину». З точки зору культурології, пропущена зустріч проявляється як небажання бачити, що такі поняття, як спільнота, контекст, перформативність і тіло, є проблемами з довгою філософською історією, а не само собою зрозумілими відповідями. Або передумови, на основі яких можуть відбуватися емпіричні дослідження культури, які Гайдеггер називає «турботою» про культуру. Поширена ідеологія культурології має тенденцію до конструктивістської. Вона бачить культуру через ітераційне підкріплення, створюючи з якогось пасивного залишку або ґрунту, як-от матеріальність тіла, структури влади, які визначають наше життя. Це означає, що все може бути інакше. Наприклад, гегемонію гетеросексуалізму можна було б скасувати. Водночас, як це не парадоксально, ця ідеологія передбачає, що якою є наша культура, такою будемо й ми. Культура навколо має більш-менш непереборну силу, щоб зробити мене тим, ким я є. Водночас, як це не парадоксально, ця ідеологія передбачає, що якою є наша культура, такою будемо й ми. Культура навколо має більш-менш непереборну силу, щоб зробити мене тим, ким я є.
6. Те, що ми більш-менш уже знаємо, як нормативне і обов'язкове в філософії, має тенденцію не обговорюватись в спільнотах культурологів, як «Уявні спільноти» Бенедикта Андерсона та «Країна і місто» Раймонда Вільямса. Однак довга філософська традиція, що сягає *«Політики» Аристотеля*, *«Республіки» Платона*, і до недавніх робіт Батая, Бланшо, Агамбена, Лінгаса та Ненсі (див. Цитовані праці), розглядає або відчуває питання громади як велику проблему, проблема, що вимагає практично нескінченного роздуму. Один Ненсі написав три важкі книги, намагаючись

зрозуміти, що він думає про громаду. Ця сучасна філософська традиція рідко згадується або взаємодіє з практиками культурології.

7. Багато культурологічних досліджень мають тенденцію припускати, що контекст є визначальним, хоча культурним артефактам іноді надається сила генерувати або навіть ставити під сумнів контекст. Який мій культурний контекст, таким буду я і всі мої роботи. На основі цього припущення сила нового історизму полягала в тому, щоб сліпуче описати якусь більш-менш незрозумілу рису популярної культури, часто британської культури Відродження, а потім стверджувати, що ця риса пояснювала якийсь уривок високої культури, наприклад, Шекспірівського *Короля Ліра*. Навпаки, філософія схильна вважати перехід від культурного контексту до культурного артефакту великою таємницею. Цю передачу надзвичайно важко продемонструвати переконливо й емпірично. Сумнозвісним прикладом є «Контекст подій підпису» Дерріда, в якому Дерріда заперечує Остіна та Серла, що «контекст» перформативного висловлювання ніколи не може бути «насиченим (*saturé*)» (Derrida, *Limited Inc.* 20). Як наслідок, «добробут» перформативного мовленнєвого акту, наприклад, фраза священника «Я оголошую вас чоловіком і дружиною», ніколи не може бути твердо відомою, передбачуваною чи підтвердженою.
8. Велику плутанину в культурології спричинило, на мій погляд, необережне змішування «перформативних» у значенні мовленнєвого акту та «перформативного» у значенні «перформанс». Цю плутанину можна побачити або відчутти в широко поширеній дисципліні «performance studies» або у широко впливовій заяві Батлер про те, що «стать» індивіда є результатом повторюваних «виступів» культурно детермінованих, нав'язаних владою ідей про маскуліність чи жіночність. Важливо не плутати сенс, бо як каже вікіпедія, це «поняття має також інші значення». Я стверджую, що «перформативність» у сенсі того, як виконується танець, музична композиція чи партія у виставі, практично не має нічого спільного з «перформативністю» у сенсі того, як дане виголошення може функціонувати як перформативний мовленнєвий акт. «Він показав вражаючу виставу Гамлета» не є прикладом і не відноситься до того самого використання мови, як висловлювання: «Він дав свою урочисту обіцянку, що він буде тут о десяти», хоча обидва є формами проголошення, говорити, навіть робити щось словами.[1] Хоча сумна мізогінія Остіна очевидна скрізь у *«Як робити речі зі словами»*, людям, які вивчають перформанс, потрібно стиснути зуби, повернутися до джерела й подивитися, що Остін насправді сказав про, наприклад, виступи на сцені. Він вважав такі вистави позбавленими перформативної сили (Остін 22). Це величезна тема. Amazon.com надає 456 результатів у розділі «Перформативність та перформанси». Вступ Ендрю Паркера та Єви Седжвік до книги англійського інституту про *перформативність та перформанси* починається з різкого розмежування між перформативністю у застосуванні до мовленнєвих актів і перформансом в театрі: «Бо в той час як філософія та театр зараз поділяють «перформатив» як спільну лексичну одиницю, цей термін навряд чи став означати «те саме»

для кожного» (Паркер і Седжвік 3). Наприкінці есе, однак, після тонкого та проникливого обговорення того, як можна вийти за межі Остіна в напрямку квір-теорії, Паркер і Седжвік дають своє благословення на привласнення терміну «перформативний» для театральних та інших досліджень перформансу: «Можливо, — кажуть вони, — це здатність експліцитного перформативу мобілізувати такі трансформаційні ефекти у просторі між розмовами [вони щойно обговорювали Шарлотту], що робить майже непереборним — незважаючи на багато знеохочення самого Остіна — асоціювати його з театральними виставами» (Паркер і Седжвік 11). Я вважаю, що треба чинити опір. Важливо чинити опір.

9. Матеріальність тіла, нарешті, має тенденцію сприйматися як належне для тих, хто займається культурними дослідженнями, як, наприклад, у цій цитаті, з якої я почав з *«Тіла, які мають значення»* Батлер. Вона посилається на поширений протест жінок у своїй аудиторії, коли вона читала лекції про тіло. Жінки думали, що усі і так знають, що означає матеріальність тіла. Це як Семюел Джонсон пхнув по каменю, щоб спростувати вчення про відсутність матерії у Берклі. Інколи фізичне спростування сприймається як незаперечне, на відміну від реконструкції, яку сприймають як гру слів. Майже незліченна кількість книг і есе за останні десятиліття містили в назвах слово «тіло». Amazon.com дає 428 366 результатів. «Boggles or googles» - шукай та дивуйся. Методологічні посилання в таких роботах, швидше за все, медичні чи психоаналітичні, зокрема лаканіанські, ніж власне філософські. У деяких таких творах на титульних аркушах зображено слово «тіло», як прапор вірності, талісман або таємний пароль: «Я не деконструктивіст. Інші влаштовують зустріч або принаймні контакт/дотик, іноді «дотик без дотику», блискучий удар між філософією та культурологією, наприклад, відповідь Гаятрі Співак на попередню версію *«Корпус»* Ненсі під назвою *«Мислячі тіла»*. [2]
10. Однією з найперших таких книг була *«Романтичне тіло: любов і сексуальність у Кітса, Вордсворта та Блейка»* Джин Х. Хагструм. Оскільки цей твір з'являється в серії *«Романтичні кола: Практика»*, доречно сказати пару слів про чудову книгу Хагструма. У 1985 році обговорення головних поетів-романтиків через любов, сексуальність і тіло було відносно незвичайним, тому тоді знадобилося певної сміливості, щоб зосередитися на цих темах. Більше того, новаторська, вчена та інтелектуально щедра книга Хагструма започаткувала традицію, яку я ототожнюю, більш-менш сприймати тіло як належне. *Романтичне тіло* наврядчи є «феміністичною» книгою. Вона написана, здебільшого, з рішучої та безсоромно чоловічої точки зору, хоча з певною протофеміністичною належною повагою до жіночого сексуального досвіду, як у обговоренні «Утун» Блейка. І все ж *«Романтичне тіло»* допомогло створити програму для всіх наступних книг про тіло, включаючи багато центральних текстів з фемінізму або квір-досліджень.
11. Хагструм починає з того, що твердо відрізняє свою позицію від позиції Поля де Ман. Він цитує зауваження Патріції Спакс щодо попередньої книги

Хагструма про кохання сімнадцятого та вісімнадцятого століть *«Секс і чутливість»*, книжку, що передує роману *«Романтичне тіло»*: «Якщо ви хочете говорити про чоловіків [sic!], — зауважив Поль де Ман в Інституті Англії, — ви не в тій сфері. Ми говоримо про літери». Хагструм говорить про чоловіків і жінок та їх уявлення» (Hagstrum viii). Хагструм твердо підтверджує цю відданість: «Я впевнений, що часті погляди, які я роблю на наступних сторінках до життя авторів, сприяють тому, щоб ми реагували на зони словесної енергії і не відволікають увагу від фокусу на самому творі. Цей твір я вважаю найкращим, коли його міфічні істоти та події передають реальний досвід у вигаданих, риторичних та словесних структурах» (Hagstrum). Ви можете бачити, що негативна реакція проти «деконструкції» була вже в розпалі в 1985 році, всього через два роки після смерті де Мана. Де Ман, до прямо міметичної та референтної концепції літератури, до уявлення про те, що хороша література «передає реальний досвід», що слова мають «енергію», і до уявлення про те, що література заснована на «реальному досвіді» автора. Це означає, що біографічні дані завжди можуть бути актуальними. Справжній досвід, зареєстрований Вордсвортом, Кітсом і Блейком і обговорений Хагструмом, стосується не стільки тіла як такого — насамперед жіночого тіла з чоловічої точки зору — скільки того, що названо в підзаголовку: «любов і сексуальність у Кітса, Вордсворта і Блейка», тобто жіноче тіло як об'єкт чоловічого сексуального бажання, хоча іноді і чоловіче тіло як об'єкт жіночого бажання. Хагструм також відтворює та обговорює деякі романтичні графічні роботи оголених і одягнених жінок Генрі Фюзелі, Джеймса Баррі, Вільям Етті і, звичайно, Блейка. Він уточнює, наприклад, чи відкриті або завуальовані статеві органи в кожному з його прикладів. *«Романтичне тіло»* — це передусім тематично-парафразатична книга про секс у творчості трьох поетів. Йдеться насамперед про гетеросексуальний статевий акт або прагнення до нього, хоча відповідні поети приділяють належну увагу ідеалізації, трансценденталізації чи політизації статі. Хагструм в одному місці стверджує, наприклад, що для Блейка «те, що отруїло сексуальність, не було саме тілом, бажанням per se» (Hagstrum 121), ніби тіло і сексуальне бажання були одним і тим же. В іншому місці він помилково стверджує (якщо Дерріда правий), що «надати першість і красу відчуттю дотику», як це робить Блейк, є зміною «традиційної психології» (Hagstrum 115; Derrida's *On Touching—Jean-Luc Nancy* присвячений тому, щоб показати, що дотик є основним, від Аристотеля до Ненсі). Коротка кода Хагструма «Філософський епілог: природа та уява» справді обговорює деяких філософів: Дідро, Арчібальда Елісона, Томаса Голкрофта, Канта, Гегеля, Шиллера та Шопенгауера, хоча в першу чергу для того, щоб знайти останні чотири «недоліки» (Хагструм 149) і чоловічий шовінізм. Вони недосконалі, тому що вони не звертають уваги на сексуальність так, як її прославляли Кітс, Вордсворт і Блейк, тобто як взаємодію між статями, що включає як Ерос, так і Агапе. Пильна увага до того, що головні філософи насправді кажуть про тіло, ніколи не зустрічається в книзі Хагструма. Тіло ніколи не стає складною філософською чи теоретичною проблемою в книзі

Хагструма, незважаючи на його пильну увагу до сексуальних теорій Блейка. Говорячи про те, що Хагструм схильний сприймати тіло як належне, я маю на увазі, що він досліджує тіло, але не питає «Що таке тіло», як це роблять Ненсі та Дерріда. Як я можу бути впевненим, що я знаю його, чи контактую з ним, чи торкаюся його? Що головні західні філософи мають сказати про тіло і про дотик?

12. Навпаки, для філософської традиції тіло, починаючи з Аристотеля і через Мерло-Понті до сьогодні, є загадковою проблемою, а не рішенням, можливо, навіть проблемою, що піддається раціональному з'ясування. Більше того, втілення, втілення чи інкорпорація не відокремлюються в нашій західній культурі від її богословських коренів. *Nos est enim corpus meum*: «Це справді моє тіло», — сказав Ісус у латинській редакції Вульгати, коли він ламав хліб на Тайній вечері. [3]
13. Деяке уявлення про проблеми можна отримати з «Корпуса» Жана-Люка Ненсі та вищезгаданих «Про дотик» Жана-Люка Ненсі Дерріди, хоча ці дві книги аж ніяк не співають однакову мелодію про проблему тіла. [4] Книга Дерріда відкриває поняття дотику в текстах від Аристотеля «*De Anima*» через Канта, Мен де Бірана, Равессона і Гегеля до Бергсона, Мерло-Понті, Дельоза і Гваттарі, Левінаса і самої Ненсі. «Бо те, що торкається його [дотику] або те, про що говорять, говорячи про дотик, також є *невідчутним*». Тактовно доторкнутися - це доторкнутися, не торкаючись того, чого не можна торкнутися: обійняти очі, одним словом (або кількома словами, і словом ["охопити", *embrasser* по-французьки, що означає «поцілунок»] завжди приносить до вашого вуха скромний запас поцілунок в уста). Дотик як такт, завдяки вам, [тобто, Ненсі], є розривом з безпосередністю, з безпосередньою даністю, неправильно пов'язаною з дотиком і на яку трансцендентальний ідеалізм завжди робить ставку, як на самоприсутність. (кантіанський або гуссерліанський інтуїтивізм) або за онтологією, мислення про присутність буття або *буття-там як такого* у своєму бутті [посилання на Гайдеггера], мисленні про власне тіло або про плоть [як у всіх тих сучасних феміністських апелях до «матеріальності тіла», а також у дискусіях у чоловічій філософській традиції, повторений Дерріда, про «власне тіло» або про плоть (*Лейб*)]» (Дерріда, *Про дотик* 292-293). «Центральна теза» «*Про дотик*», якщо я можу сказати так, що Дерріда чітко забороняє мені робити, це недоторканість серця дотику, можливість/неможливість одночасно доторкнутися до себе, або доторкнутися до себе, або доторкнутися до іншого передбачуваного тіла чи втіленої особи, і, як наслідок, неможливість прямо й однозначно говорити чи писати про дотик чи про тіло. Не можна торкатися дотиків. Між моїм пальцем і тим, до чого я доторкнуся, завжди втручається інтервал, перерва або проміжок, до якого не можна доторкнутися, як і до об'єкта дотику чи межі дотику, як у старій телефонній рекламі, Протягніть руку і торкніться когось». «Що таке контакт, — запитує Дерріда, — якщо він завжди втручається між двома x» ? [*intervient toujours entredeux x*]» (Дерріда, *On Touching* 2, пер. модифіковано). В іншому місці Дерріда пояснює, що він вважає, що наші

звичайні припущення щодо тіла є культурно специфічними, але існують вже давно, хоча вони надзвичайно проблематичні: " І тому наша дуже давня звичка в тій чи іншій історичній культурі, «удома» [*chez nous*] на Заході, використовувати ці терміни («логіка» і «арифметика» п'яти почуттів тощо), щоб налаштувати їх більш-менш добре [*tant bien que mal*] (а часто зовсім не дуже добре, як ми тут переживаємо, і це вся філософія), щоб відповідати деяким удаваним [*alléguées*] онто-феноменологічні докази в «нашому тілі». Емпірична онто-феноменологія + історична спадщина + мова культури: можливо, це створює загальну звичку, спосіб життя, практику, прагматику, свідомість тощо» (Дерріда, *On Touching* 106-7, пер. модифіковано).

14. Я не кажу, що треба погоджуватися з Дерріда чи з Ненсі. Я далекий від цього. Я радше стверджую, що тим, хто займається культурологією, було б добре взяти до уваги виклик, який Ненсі та Дерріда по-різному ставлять перед «інтуїціоністською» традицією. Ця традиція, від Аристотеля до наших днів, має тенденцію сприймати як належне «матеріальність тіла».
15. Я роблю висновок, що як культурні дослідження, так і філософія краще справлялися б зі своїми різними завданнями, якби відбулося або мало відбутися більше зустрічей, як би не було едіпових чи подібних до Юдіфи (я маю на увазі Юдіф у біблійній історії про Юдіф і Олоферна [5]), на тому перехресті чи на тому гірському перевалі.

Примітки

¹ Я докладно обговорював цю плутанину та її походження в Міллер 2007.

² Ось кілька інших репрезентативних назв книг: *Тіло в болю*; *Письмо і тіло*; *Політика тіла*; *Тіла, які мають значення*; *Створення сексу: тіло та гендер від греків до Фрейдя*; *Вікторіанська література і тіло анорексії*; *кузова робота*; *Раб тіла*; *Сценарій Чорного чоловічого тіла*; *Політика жіночого тіла*; *Нові наші тіла, ми самі: книга від і для жінок*. Називається один розділ нещодавнього випуску *Wired* (січень 2007 р.). *За межами тіла: Наука вдосконалення людини*.

Панель на засіданні Асоціації модерністських студій у жовтні 2006 року мала назву «Тіло авангарду». Нижче наведено запит на подання документів для цієї панелі. Я цитую це, тому що він об'єднує в кількох реченнях думки, отримані в рамках культурологічних досліджень про тіло, включаючи мовчазне прийняття як належне більш-менш безпроблемно матеріальність тіла:

«Авангардне мистецтво, перформанс і теорія початку двадцятого століття зображували тіло як сутність, яку потрібно формувати, маніпулювати і навіть виходити за межі. Злиті з машинами, створені в стилі а-ля, або стиснуті в геометричні форми, авангардні тіла функціонували для просування нових соціальних порядків і візуальних форм. Проте багато авангардистів також підозріло ставилися до тіла, як до залишку світу природи, який залишався стійким до естетичних і політичних трансформацій. Такі перемовини між ідеалом і реальністю тіла є центром цієї панелі. Перевизначивши роль тіла в авангардному виробництві та риторичі, ця панель відкриє нові шляхи теоретизації соціального дискурсу тіла; досліджувати історичні депривілейовані

групи, які зазвичай асоціюються з тілом; і оглянути тіло" Вони функціонують як міждисциплінарний сайт, на якому в цей період сходилися візуальна, фізична та політична культура. Ми запрошуємо до роботи з авангардним мистецтвом, театром, літературою, фотографією та кіно, які розглядають деякі з наступних питань: Як динамізм живого тіла спрацював із статичними чи невізуальними формами мистецтва та проти них? Яку роль відіграє тіло в стилях, які, здавалося б, приховують або знищують його присутність (наприклад, абстракція)? Як авангардисти тлумачили відношення між індивідуальним тілом і політичним тілом? Як тіло слугувало інструментом (або перешкодою) політичних і соціальних культурних змін? Як він був використаний для вираження ставлення до статі, сексуальної орієнтації, етнічної приналежності, національності та класу? і політична культура зблизилася в цей період. Ми запрошуємо до роботи з авангардним мистецтвом, театром, літературою, фотографією та кіно, які розглядають деякі з наступних питань: Як динамізм живого тіла спрацював із статичними чи невізуальними формами мистецтва та проти них? Яку роль відіграє тіло в стилях, які, здавалося б, приховують або знищують його присутність (наприклад, абстракція)? Як авангардисти тлумачили відношення між індивідуальним тілом і політичним тілом? Як тіло слугувало інструментом (або перешкодою) політичних і соціальних культурних змін? Як він був використаний для вираження ставлення до статі, сексуальної орієнтації, етнічної приналежності, національності та класу? і політична культура зблизилася в цей період. Ми запрошуємо до роботи з авангардним мистецтвом, театром, літературою, фотографією та кіно, які розглядають деякі з наступних питань: Як динамізм живого тіла спрацював із статичними чи невізуальними формами мистецтва та проти них? Яку роль відіграє тіло в стилях, які, здавалося б, приховують або знищують його присутність (наприклад, абстракція)? Як авангардисти тлумачили відношення між індивідуальним тілом і політичним тілом? Як тіло слугувало інструментом (або перешкодою) політичних і соціальних культурних змін? Як він був використаний для вираження ставлення до статі, сексуальної орієнтації, етнічної приналежності, національності та класу? Як динамізм живого тіла спрацював із статичними чи невізуальними формами мистецтва та проти них? Яку роль відіграє тіло в стилях, які, здавалося б, приховують або знищують його присутність (наприклад, абстракція)? Як авангардисти тлумачили

відношення між індивідуальним тілом і політичним тілом? Як тіло слугувало інструментом (або перешкодою) політичних і соціальних культурних змін? Як він був використаний для вираження ставлення до статі, сексуальної орієнтації, етнічної приналежності, національності та класу?»

Як бачите, у цьому анонсі конференції можна отримати майже все, крім питання про те, що ми маємо на увазі під матеріальністю тіла. Це сприймається як даність, на основі чого будуть проводитися всі ці подальші розслідування.

³ Переклад короля Якова скидає *enim* і просто говорить: «Це моє тіло» (Mt. 26:26). Я припускаю, що це могло бути від того, щоб обійти суперечки про те, чи є Євхаристія питанням трансубстанціації, консубстанціації чи просто символічної пам'яті (як мене вчили). Якщо Ісус справді сказав на арамейській мові щось на кшталт: «Це справді, справді моє тіло», то важко вважати, що він мав на увазі щось інше, крім трансубстанціації.

⁴ У майбутній есе «Торкнутися Дерріда, доторкнутися до Ненсі» я спробував, серед іншого, визначити, що стоїть на карті у відмінностях між Ненсі та Дерріда щодо питань дотику та тіла.

⁵ У дейтероканонічній *Книзі Юдіф* ассирійська армія розташовується табором біля гірського перевалу, що веде до обложеного єврейського міста Ветулії. Юдіф заманює ассирійського полководця Олоферна в його наметі, напиває його, а потім відрубє йому голову власним мечем, тим самим врятуючи Ветулію і ставши великою героїнею в єврейській історії (Юдіф 12:12-20; 13:1-19).). Agamben, Giorgio. *La comunità che viene*. Turin: Einaudi, 1990.

---. *The Coming Community*. Trans. Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. London: Verso, 1983.

Austin, J. L. *How to Do Things with Words*. 2nd ed. Ed. J. O. Urmson and Marina Sbisa. Oxford: Oxford University Press, 1980.

Bataille, Georges. *L'Apprenti Sorcier du cercle communiste démocratique à Acéphale: textes, lettres et documents (1932-1939)*. Ed. Marina Galletti. Notes trans. from Italian by Natália Vital. Paris: Éditions de la Différence, 1999.

Blanchot, Maurice. *La communauté inavouable*. Paris: Minuit, 1983.

---. *The Inavowable Community*. Trans. Pierre Joris. Barrytown, NY: Station Hill Press, 1988.

Boston Women's Health Book Collective. *The New Our Bodies, Ourselves: A Book By and For Women*. New York: Simon & Schuster, 1992.

Brooks, Peter. *Body Work: Objects of Desire in Modern Narrative*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

Butler, Judith. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex."* New York and London: Routledge, 1993.

Davis, Joshua, et al. "Beyond the Body: The Science of Human Enhancement." *Wired* (January 2007). 124-41.

Derrida, Jacques. *Limited Inc*. Trans. Samuel Weber and Jeffrey Mehlman. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988.

---. *Limited Inc*. Presentation and trans. Elisabeth Weber. Paris: Galilée, 1990.

- . *Le toucher*, Jean-Luc Nancy. Paris: Galilée, 2000.
- . *On Touching-Jean-Luc Nancy*. Trans. Christine Irizarry. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- Hagstrum, Jean H. *The Romantic Body: Love and Sexuality in Keats, Wordsworth, and Blake*. Knoxville: The University of Tennessee Press, 1985.
- Henley, Nancy. *Body Politics: Power, Sex and Nonverbal Communication*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1977.
- Jackson, Ronald L. II. *Scripting the Black Masculine Body: Identity, Discourse, and Racial Politics in Popular Media*. Albany: State University of New York Press, 2006.
- Jospovici, Gabriel. *Writing and the Body*. The Northcliffe Lectures, 1981. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Katrak, Ketu H. *Politics of the Female Body: Postcolonial Writers of the Third World*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2006.
- Laqueur, Thomas Walter. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.
- Levinas, Emmanuel. *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. The Hague: Nijhoff, 1961.
- . *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.
- Lingis, Alphonso. *The Community of Those Who Have Nothing in Common*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- MacCannell, Juliet and Zakarin, Laura, eds. *Thinking Bodies*. Irvine Studies in the Humanities. Robert Folkenflik, General Editor. Stanford: Stanford University Press, 1994.
- Miller, J. Hillis. "Performativity as Performance/Performativity as Speech Act: Derrida's Special Theory of Performativity." *South Atlantic Quarterly* 106.2 (Spring 2006). 219-35.
- Nancy, Jean-Luc. *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois, 1986.
- . *The Inoperative Community*. Ed. Peter Connor. Trans. Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland, and Simona Sawhney. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
- . *Être singulier pluriel*. Paris: Galilée, 1996.
- . *Being Singular Plural*. Trans. Robert D. Richardson and Anne E. O'Byrne. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- . *La Communauté affrontée*. Paris: Galilée, 2001.
- . *Corpus*. Paris: Éditions Métailié, 2006.
- Parker, Andrew, and Sedgwick, Eve. "Introduction: Performativity and Performance." *Performativity and Performance*. Ed. Andrew Parker and Eve Kosofsky Sedgwick. Essays from the English Institute. New York: Routledge, 1995.
- Scarry, Elaine. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. New York: Oxford University Press, 1985.
- Schroeder, Lars. *Slave to the Body: Black Bodies, White No-Bodies, and the Regulative Dualism of Body-Politics in the Old South*. Frankfurt am Main; New York: Peter Lang, 2003.

- Silver, Anna Krugovoy. *Victorian Literature and the Anorexic Body*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Williams, Raymond. *The Country and the City*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1975.
- Yeats, William Butler. *The Poems: A New Edition*. Ed. Richard J. Finneran. New York: Macmillan, 1983.

Англійська версія опублікована <https://romantic-circles.org/praxis/philcult/miller/miller.html>