

Ирина Жеребкина
Сергей Жеребкин

Современная западная философия

В в е д е н и е

Мартин Хайдеггер
Жан-Поль Сартр
Мишель Фуко
Жиль Делёз
Жак Деррида
Ален Бадью
Жак Рансьер
Эрнесто Лаклау
Славой Жижек



Ирина Жеребкина
Сергей Жеребкин

Современная западная философия

В в е д е н и е

Учебное пособие
для студентов и аспирантов
негуманитарных
факультетов

Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2022

УДК 1(091)(075.8)

ББК 87.3(4)я73

Ж 592

Жеребкина И. А., Жеребкин С. В.

Ж592 Современная западная философия: введение. Учебное пособие для студентов и аспирантов негуманитарных факультетов / И. А. Жеребкина, С. В. Жеребкин. – СПб.: Алетей, 2022. – 450 с.

ISBN 978-5-00165-396-7

Книга адресована тем, кто только начинает изучать современную философию в вузе или по каким либо причинам решил разобраться в вопросах философии самостоятельно. Авторы поставили задачу познакомить студентов и аспирантов с некоторыми ключевыми фигурами и концепциями в философии, которые определяют ситуацию философии сегодня и находятся в центре современных философских дискуссий. Содержательно учебник ближе всего к учебникам по так называемой континентальной философии, в которых представлены авторы и теории, ассоциирующиеся с философией экзистенциализма, постструктурализма и постхайдеггерской традиций. В то же время это не учебник по дисциплине «континентальная философия» – не только потому, что в нем есть главы, посвященные не европейским философам, но прежде всего потому, что в качестве ведущей в нем выступает не оппозиция континентальной и аналитической философии, а оппозиция эпистемологической, фиксированной на проблематике познания, философии и философии политической, в центре внимания которой находятся вопросы власти и сопротивления, политической борьбы и возможности социальных трансформаций. Другими словами, в учебнике акцент сделан на политическую философию, акцентирующую проблематику политического, но в традициях не консервативной, а «левой» философской мысли, ассоциирующейся с неомарксизмом и феминизмом.

УДК 1(091)(075.8)

ББК 87.3(4)я73

ISBN 978-5-00165-396-7



9 785001 653967

@biblioclub: Издание зарегистрировано ИД «Директ-Медиа» в российских и международных сервисах книгоиздательской продукции: РИНЦ, DataCite (DOI), Книжной палате РФ

© И. А. Жеребкина, С. В. Жеребкин, 2022

© Издательство «Алетей» (СПб.), 2022

Содержание

Предисловие. Для чего изучать философию?	7
Раздел I. Экзистенциализм	12
Экзистенциальная онтология Мартина Хайдеггера.....	12
Экзистенциальная антропология Жан-Поля Сартра.....	39
Раздел II. Постструктурализм	69
Метастазы послушания и стратегии сопротивления в теории микрофизики власти Мишеля Фуко	69
Нестабильные онтологии и логики становления Жюль Делёза	98
Теории деконструкции, политик дружбы и грядущей демократии Жака Деррида	130
Раздел III. Постпостструктурализм	168
Платоновский материализм и проект возрождения философии События Алена Бадью	168
Политики несогласия vs. полиция неолиберального постидеологического консенсуса в философии Жака Рансьера	204
Теории гегемонии, радикальной демократии и популизма Эрнесто Лаклау и Шанталь Муфф	231

Критика современной биополитики и репрессивной субъективации в философии Джорджо Агамбена	258
Власть Империи vs. демократия множества в философии Антонио Негри и Майкла Хардта	283
Политическая философия Юлии Кристевой: от революции поэтического языка к стратегиям интимного восстания.....	313
Философия сексуального различия и деконструкция патриархатной культуры Люс Иригарэй	339
Теория хрупкости жизни и критика насилия Джудит Батлер	374
Критический анализ современной политики, науки и культуры в философии Славоя Жижека	408

Предисловие

Для чего изучать философию?

Книга, которую вы открыли, адресована тем, кто только начинает изучать современную философию в вузе на факультетах негуманитарных специальностей. Во многом задача написания такого учебника была обусловлена тем, что, как подмечено авторами в течение многих лет преподавания, студенты негуманитарных факультетов часто не понимают, зачем в их ориентированных на практическую профессию учебных программах нужна такая на первый взгляд бесполезная для их будущих карьер дисциплина.

Вы не одиноки в своих сомнениях, современные студенты: мы (И.Ж., С.Ж.) тоже в те далекие уже времена, даже будучи студентами-философами на философских факультетах, мучились вопросом, а кому еще, кроме советских идеологов, нужна эта непонятная дисциплина? «Водопроводчику дяде Ване?», маскируя за шуткой отчаяние, спрашивали мы тогда себя. Отчаяние казалось безысходным на фоне нашего тогдашнего желания изменения мира в целом – и особенно в СССР – в сторону большей свободы и справедливости.

Позже, уже став преподавателями, мы поняли, что не только философов, но и представителей самых разных специальностей также волнует этот особенно насущный в наше постсовременное (и даже уже постпостсовременное, по утверждению некоторых современных философов) время вопрос о возможности изменения мира в целом к лучшему и устранения всех видов несправедливости, с которыми мы сталкиваемся в нашей жизни. И задача каждого поколения остается прежней – изменить мир в сторону его большей справедливости по отношению ко всем живущим субъектив-

ностям – независимо от их социального происхождения, гендера, стран проживания и других особенностей.

Так давайте не стесняться этого своего универсального общечеловеческого порыва! Давайте не предавать своего желания, кем бы мы ни работали – профессором, инженером, программистом, поэтом или водопроводчиком, потому что любой труд дает возможность любой субъективности реализовать в себе универсальное измерение общечеловеческого, утрата которого обрекает любого из нас на эгоизм, одиночество и бесцельность собственной жизни!

Данный учебник по философии поможет, как надеются его авторы, сделать самые первые – и поэтому самые трудные – шаги в бескрайнем поле философского знания и хотя бы первоначально сориентироваться в гигантском потоке литературы, циркулирующей в интернете и накопленной в различных библиотеках, на тему возможности более справедливого мира как условия совместной свободы и большего равенства между людьми (и большего равенства между мирами человеческого и нечеловеческого).

Взяться за работу по написанию этого учебника мы решили в ответ на частые вопросы наших студентов и аспирантов о том, какую дополнительную литературу им прочитать, и какой учебник лучше использовать при подготовке к занятиям по нашим курсам. Однако оказалось, что сегодня, в отличие от советского времени, жанр учебников по философии не очень популярен, а учебников по современной западной философии вообще крайне мало. Причем, если такие направления как «позитивизм», «герменевтика», «экзистенциализм» представлены в существующих постсоветских учебниках как правило достаточно развернуто, то большинство авторов, о теориях которых вы читаете в этом учебнике, часто собраны все в один небольшой общий последний раздел под названием «постмодернизм», который рассматривается очень кратко.

В результате сегодня складывается парадоксальная ситуация, когда авторы и философские тексты, которые являются самыми читаемыми, переводимыми и популярными у интересующихся – из-за всеобщего желания изменения мира к лучшему – современной философией читателей, в учебной литературе помещены на второй план и пред-

ставлены крайне недостаточно. То есть имеет место очевидный разрыв между тем, что определяется как современная философия в существующих учебниках, и что под этим понимает широкая читательская аудитория. С другой стороны, начинающего читателя может дезориентировать популярная сегодня тенденция в среде профессионального философского сообщества отойти от традиционной, мейнстримовской интерпретации современных философских теорий и представить максимально инновационные, альтернативные версии прочтения текстов не только классической, но и неклассической философии.

Учитывая эти тенденции, часто запутывающие начинающих изучать философию на негуманитарных факультетах студентов, мы поставили перед собой еще одну специальную методическую задачу – попытаться изложить сложную и парадоксальную проблематику современной философии максимально понятно и доступно для неспециалистов с тем, чтобы они могли позже, если у них возникнет время и желание, продолжить учебу самостоятельно и перейти на новый, более сложный уровень изучения философии. Во-вторых, мы поставили задачу познакомить студентов с некоторыми ключевыми фигурами и концепциями в современной философии, которые определяют ситуацию философии сегодня, которые находятся в центре современных философских дискуссий, которых читают и о которых спорят сейчас, т.е. показать не историю современной западной философии, а то, что она представляет в настоящее время. В-третьих, нашей задачей является сообщить читателям необходимую информацию, источники и ресурсы, используя которые, можно при желании продолжить самостоятельное изучение и найти материалы, полезные для дальнейшего самообразования при желании изменения мира к лучшему с помощью своей «родной» любимой учебной дисциплины. В учебнике нет отдельного списка литературы, обязательной к прочтению, но приводимые в каждой главе источники – это и есть рекомендованная литература: 1) первоисточники и 2) комментирующие и критические работы.

В этом учебнике мы, делая ставку на простоту, ясность и доступность сложной философской информации, не ставили перед собой невозможную задачу представить всю палитру современной философии, являющую собой сегодня нередуцируемое гетероген-

ное многообразие. Нашей целью было попытаться рассмотреть последствия великой революции мысли, совершенной Марксом, Фрейдом и Ницше, радикально изменившей традиционные философские представления о человеке, субъективности, сознании и бессознательном. Поэтому для работы с учебником вам понадобится некоторое предварительное знакомство с базисными понятиями и теориями Ницше, Фрейда и особенно Маркса.

Содержательно наш учебник ближе всего к учебникам по так называемой континентальной философии, в которых представлены авторы и теории, ассоциирующиеся с философией экзистенциализма, постструктурализма и постхайдеггеровской философской традицией. В то же время это не учебник по дисциплине «континентальная философия» – не только потому, что в нем есть главы, посвященные не европейским философам, но прежде всего потому, что в качестве ведущей в нем выступает не оппозиция континентальной и аналитической философии, а скорее оппозиция эпистемологической, фиксированной на проблематике познания философии и философии политической, в центре внимания которой находятся вопросы власти и сопротивления, политической борьбы и возможности социальных трансформаций (изменения мира в сторону большей справедливости). Другими словами, в учебнике акцент сделан на политическую философию, исследующую проблематику политического, но в традициях не консервативной, а прогрессивной, эмансипаторной философской мысли, ассоциирующейся с такими философскими стратегиями, которые сфокусированы на трансформативные и эмансипаторные проекты.

Также мы ставили задачу дать не только позитивное дискриптивное изложение основных понятий и идей выдающихся актуальных философов, но представить и критический взгляд на каждую теорию – привести критические аргументы и возражения оппонентов. Такой подход позволяет, на наш взгляд, лучше понять идеи рассматриваемых авторов, а также представить интеллектуальный контекст современного философского сообщества, развивающегося в ситуации продуктивного несогласия и непрерывной полемики.

Что было особенно важно для одного из нас ☺ – это постараться нарушить мужскую гегемонию в философии и максимально

представить женские фигуры, играющие ведущую роль в современной актуальной философии. В отличие от большинства учебников по современной философии, четверо представленных здесь философов – женщины. Причем это не только представительницы философии феминизма, но в некоторых случаях мыслительницы, занимающие критическую позицию по отношению к феминизму.

Структура учебника простая – он состоит из трех разделов: задача первого – представить самое влиятельное философское направление первой половины 20-го века – экзистенциализм, совершивший революцию в понимании человеческой субъективности и сформировавший философскую парадигму, в поле которой мы продолжаем мыслить и сегодня; второго – реакцию, «восстание» против экзистенциализма и против авторитета Субъекта, ассоциирующиеся с философией структурализма и постструктурализма, и третьего – реакцию на постструктурализм, когда происходит возвращение в философию понятий субъекта, истины, онтологии и др., отвергнутых постструктуралистами и теперь возвращающихся в новом качестве.

Конечно, очень многих авторов, безусловно заслуживающих внимания наших читателей, в этом учебнике нет просто потому, что написание отдельных текстов о них надолго задержало бы и так затянувшуюся работу, а учебная работа и студенческая аудитория не могут ждать: учебник по современной философии нам необходим уже сейчас. Но книга и была задумана не как всеохватывающая и исчерпывающая энциклопедия, а только как введение в современную актуальную философию, в котором каждая глава – это не завершение, закрытие темы, а, наоборот, ее начало, то есть приглашение к продолжению ее развития. Наша задача – обозначить некоторые исходные моменты, или вехи пути, от которых читателям можно было бы оттолкнуться и продолжить самостоятельное движение, пуститься в свободное плавание в открытом море философии, где за горизонтом открываются новые, непредсказуемые миры и события, и где каждый читатель имеет шанс обрести свою собственную философскую бесконечность.

Итак, дорогие студенты и аспиранты негуманитарных факультетов, мы желаем вам счастливого плавания и успешного преодоления всех препятствий и трудностей на вашем непростом пути к загадкам и открытиям философской мысли!

Раздел I. Экзистенциализм

Экзистенциальная онтология Мартина Хайдеггера

Биография

Мартин Хайдеггер (Martin Heidegger) (1889 – 1976) – ученик выдающегося немецкого философа Эдмунда Гуссерля, основателя философского направления «феноменология»; в молодости – друг философа Карла Ясперса, с которым в 20-е годы у них сложилось «боевое содружество» («Kampfgemeinschaft» по выражению Хайдеггера), в результате которого были сформулированы основные принципы нового философского направления (первоначальным толчком во многом послужило ясперовское понятие «граничная ситуация» (Grenzsituation), сформулированное в его книге «Психология мировоззрений» (1919) и развитое и радикализированное Хайдеггером), получившего название «экзистенциализм» и ставшего одним из самых влиятельных в философии 20-го века.

Биография философов, как правило, довольно однообразная, если не сказать скучная: университет, библиотека, одна семья. Но бывали и исключения, например, Платон, который чтобы реализовать идеалы своей политической философии (основать «идеальное государство») решился однажды на жест личного политического участия – отправился из Афин в Сиракузы к местному диктатору, что едва не закончилось для него фатально (он был продан в рабство).

У Хайдеггера тоже были свои «Сиракузы» (как пошутил один его университетский коллега) – 9-ти месячное ректорство во Фрайбургском университете в 1933 году, когда к власти в Германии пришли нацисты во главе с Гитлером, которое стало фатальным для его репутации и обстоятельства которого являются предметом бурных академических дебатов до сих пор.

А ещё в его жизни была запретная любовь – тайный роман 36-ти летнего женатого профессора, отца двоих сыновей и его 19-ти летней студентки Ханны Арендт, ставшей впоследствии одной из самых выдающихся политических философов 20 века. Хотя влюбленные расстались спустя 3 года, их великая духовная связь продолжалась до конца их жизни, и еврейка Арендт внесла решающий вклад в то, чтобы впоследствии защитить своего учителя от обвинений в фашизме.

В остальном жизнь мыслителя была довольно однообразная, а когда в 1945 году по рекомендации Ясперса Хайдеггер был надолго отлучен от преподавания и университетской карьеры, он большую часть времени проводил в работе над новыми философскими текстами в своем загородном домике в горах Шварцвальда (знаменитой «хижине» или «избушке» (die Hütte)), ставшем местом паломничества поклонников мыслителя со всего мира, продолжающегося и в наши дни.

Признание и славу «тайного короля философии», «волшебника из Мескирха» Хайдеггеру принесла его первая и самая известная книга «Бытие и время» (Sein und Zeit) (1927), получившая статус «философской библии» 20-го века, в которой он позиционирует себя ещё в качестве феноменолога, последователя Гуссерля. Однако мировая известность и слава пришли к философу после второй мировой войны, в 50-ые годы после так называемого онтологического «поворота» в его мышлении и разработки оригинального философского языка с помощью поэзии немецкого романтизма и неоромантизма (Фридриха Гёльдерлина, Георга Тракля, Райнера-Мария Рильке, Стефана Георге). «Когда Хайдеггер где-нибудь объявлял о чтении одного из своих эзотерических докладов, – вспоминал один из его ближайших учеников и последователей Ханс-Георг Гадамер, – это становилось просто опасным для жизни, и ставило организаторов перед почти неразрешимой проблемой; тогда, в 50-е гг.,

не было аудитории, размеры которой были бы для этого достаточно велики. Волнение, пробуждавшееся в мышлении этого философа, передавалось всем, даже тем, кто не понимал его».¹

В последующем идеи Хайдеггера вдохновили множество выдающихся философов во всем мире на создание своих собственных оригинальных философских учений – вначале экзистенциалистских, распространившихся по всему миру, затем противостоящих экзистенциализму структуралистских и постструктуралистских, а впоследствии позиционирующих себя вне оппозиции экзистенциализма и постструктурализма, но так или иначе отсылающих к Хайдеггеру, так что в результате парадигма современной философии в целом может быть обозначена как постхайдеггерианская.²

Концепция и основные понятия

Творчество Хайдеггера делится на два основных этапа: 1-й этап – этап так называемой «фундаментальной онтологии», начиная с 20-х годов и до конца 30-ых годов 20 века, когда он формулирует идеи экзистенциальной философии преимущественно в терминах феноменологии и философской антропологии (кульминацией этого периода стала публикация «Бытия и времени»); и 2-й этап – этап так называемого «поворота» в творчестве мыслителя, начиная с 30-х годов и до конца жизни и творчества, когда Хайдеггер окончательно порывает с традицией феноменологии и с помощью разрабатываемого им собственного категориального аппарата и философского языка стремится открывать новые пути («пути, а не произведения» (*Wege – nicht Werke*) – девиз Хайдеггера) и осуществлять новые эксперименты в сфере философского мышления. Знаковые хайдеггеровские публикации этого периода – знаменитые сборники статей «*Holzwege*» («Лесные тропы», или «Неторные тропы») и «*Wegmarken*» («Путевые знаки», или «Вехи пути»), а также знаме-

¹ *Гадамер Ханс-Георг*. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Пер. с нем. А.В.Лаврухина. Минск: Пропилеи, 2007. С. 19.

² См.: *Бадью Ален*. Хайдеггер в качестве общего места // *Бадью Ален*. Манифест философии / Сост. и пер. с франц. В.Е.Лапицкого. СПб.: Machina, 2003. С. 23-33.

нитые лекции «Что такое метафизика?», «Исток художественного творения», цикл лекций о философии Фридриха Ницше и др.

На первом этапе Хайдеггер ввел в категориальный аппарат гуссерлевской феноменологии, стремящейся, в соответствии с программной работой Гуссерля «Философия как строгая наука», превратить философию в «строгую науку» с помощью особой техники скрупулезного описания феноменов, понятия нового типа, так называемые «экзистенциалы» (ужас, совесть, забота, решимость и др.), в результате чего абстрактная феноменологическая теория оказалась погружена в самые насущные вопросы повседневного человеческого существования (экзистенции, в терминах Хайдеггера) и переживания, задевающие каждого человека. Одно из наиболее близких экзистенциализму понятие «жизненный мир» (*Lebenswelt*) Гуссерля в «Бытии и времени» радикализуется и трансформируется во «в-мире-бытие» (*in-der-Welt-sein*), которое рассматривается не как объект феноменологического созерцания, а как место, куда «заброшены» мы все, и где все мы присутствуем экстатически в экзистенциальном смысле, переживая опыт нестабильности и ненадежности своего существования (прекарности, в терминах современного философа Джудит Батлер), который обыденное повседневное сознание (Хайдеггер называет его опытом «усредненной повседневности», или *das Man* (от *man* – неопределенно-личное местоимение, служащее в немецком языке для передачи множественного числа 3-го лица), труднопереводимым на русский как «некто» или «люди») отчаянно стремится упростить, нейтрализовать, или, по выражению Хайдеггера, «облегчить», устанавливая свою собственную диктатуру посредственности.³

Современники увидели в текстах и выступлениях Хайдеггера страстный вызов академической философии того времени и основание новой, бунтарской философской мысли. Философское мышление в его исполнении превращалось из способа составлять суждения в искусство видения – «видящий мыслитель», называет его Гада-

³ Хайдеггер Мартин. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 126 – 127.

мер. В текстах Хайдеггера философские понятия переставали быть абстракциями и ассоциировались не с умозрительными дескриптивными процедурами как в феноменологии, а с драматическими ситуациями психологических романов Толстого и Достоевского, «красные томики которого издательства «Piper» алели, – вспоминает Гадамер, – как знамения пламени, находились на письменном столе у каждого. На лекциях молодого Хайдеггера ощущалась та же подавленность. Это придавало им неподражаемую суггестивную силу».⁴ Чтение древних философских текстов на хайдеггеровских семинарах превращалось в расшифровку тайного судьбоносного месседжа, недоступного традиционным техникам интерпретации и не открывающегося непосвященным. Гадамер вспоминает, как когда-то он впервые услышал имя «Хайдеггер» – это было на семинаре в 1921 году, когда «некий студент держал в высшей степени странную, патетическую речь в непривычном стиле. Когда я затем спросил у Гейгера [руководителя семинара. – И.Ж., С.Ж.], что это было, он сказал как нечто само собой разумеющееся: «А-а, это охайдеггерианившийся (Er ist ferheideggert). Но не стал ли вскоре точно таким же и я сам?» – спрашивает себя Гадамер.⁵

Историческая ситуация этого времени переживалась в Европе и особенно в Германии после поражения в Первой мировой войне как глубочайший общественный и культурный кризис, «чередa травматических опытов», по выражению Пьера Бурдьё, когда, по словам Гадамера, «вера в прогресс, которую лелеяло гражданское общество, изнеженное за долгие годы мирного времени и преисполненное культурного оптимизма в связи с предполагаемым наступлением либеральной эпохи, была полностью развеяна ураганом войны, оказавшейся в итоге абсолютно не похожей на все предыдущие войны. Исход военных действий решили не личная храбрость или военный гений, но конкурентная борьба тяжелой индустрии всех стран.

⁴ *Гадамер Ханс-Георг*. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. С. 27.

⁵ Там же. С. 129.

Масштабы безумия этих событий превзошли понимание тогдашней молодежи. [...] Поэтому не удивительно, что самые авторитетные умы того времени задавали вопрос: «Что ложного в этой вере в науку, в этой вере в гуманизацию и демократизацию мира, что ложного в так называемом прогрессивном развитии общества, в его стремлению к успеху и свободе?». ⁶

Казалось бы, ответы на кризис и духовную ситуацию времени могла бы дать философия (как наука о смысле человеческого бытия), но существовавшая в этот период в немецких университетах абстрактная академическая дисциплина (преимущественно различные формы неокантианства), в которой господствовал просветительский идеализм и которая воспринималась как оторванная от реальной жизни людей, не справлялась с этой задачей. С вопроса о том, почему так произошло, почему философия, которая, начиная с древнейших времен, была призвана отвечать на самые важные и мучительные для человека вопросы, так и не состоялась, Хайдеггер начинает книгу «Бытие и время». Его ответ звучит неожиданно: оказывается, главный вопрос философии – вопрос о бытии – не только никогда не был удовлетворительно исследован философами до него, Хайдеггера, но даже не был правильно поставлен («не только *ответа* на вопрос о бытии не достает, но даже сам вопрос темен и ненаправлен»⁷), и в результате за две с половиной тысячи лет в философии всё срослось «не так» – как неправильно срастаются кости после перелома. А, как известно, лечить неправильно сросшиеся после перелома кости бесполезно: чтобы исправить ситуацию, необходимо раздробить неправильно сросшиеся кости и дать им срастись заново.

Эту радикальную сокрушительную процедуру в философии Хайдеггер называет *деструкцией* (истории онтологии – науки о бытии), задача которой – сначала сломать неправильно сросшийся хребет философии-метафизики (аналогичные проекты до Хайдеггера были у Канта, Гегеля, Маркса), а затем заняться «приуготовляющим мышлением», подготавливающим почву для рождения философии заново. Мыслителю, занятому приуготовляющим мышлением,

⁶ Там же. С. 11.

⁷ Хайдеггер Мартин. Бытие и время. С. 4.

«отведен, – ставит задачу Хайдеггер, – лишь один путь, и это его путь, – и он, прокладывая его, обязан ходить по нему взад-вперед до тех пор, пока наконец не приучится выдерживать направление и не признает своим тот путь, который однако никогда не будет принадлежать ему, до тех пор, пока наконец не научится говорить то, что можно изведать лишь на этом и ни на каком другом пути.

Быть может, заглавие книги *Бытие и время* – вежа на таком пути».⁸

Что же пошло не так с самого начала возникновения философии, по мнению Хайдеггера? С одной стороны, как считает Хайдеггер, философы (особенно досократики) правильно сформулировали основной вопрос философии как вопрос о бытии. С другой стороны, бытие они ошибочно определили как абстрактное вневременное сущее, а не как экзистенциальное «всегда мое» бытие. Это совпадение всеобщего универсального бытия с партикулярным «моим» бытием Хайдеггер определяет как *Dasein* – буквально тут-бытие или здесь-бытие, переводимое на русский язык обычно как «присутствие» (*Dasein*, так же как и *das Man*, при переводе текстов Хайдеггера на английский обычно не переводится). Различие бытия как универсальной сущности и сущего, данного как присутствие, Хайдеггер определяет как различие онтологического и онтического, или как *онтологическое различие*, понятие которого применяется в современной политической философии (Карл Шмитт, Эрнесто Лаклау и Шанталь Муфф) для определения понятия политического через различие двух уровней политического – онтологического политического (определяемого Шмиттом как сфера действия отношений «друг» – «враг») и онтической политики как совокупности частных практик, относящихся к сфере деятельности политических отношений и институтов.

Ключевой прием этого хайдеггеровского «приуготовляющего» мышления – вопрос, вопрошание, определяемое Хайдеггером

⁸ *Хайдеггер Мартин*. Слова Ницше «Бог мертв» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Пер с нем. Сост., переводы, вступ. статья, примеч. А.В.Михайлова. М.: «Гнозис», 1993. С. 169 – 170.

как «благочестие мысли», когда «спрашивающий» (так и называл себя Хайдеггер), подвергает себя риску, так как заранее как бы не знает ответ на задаваемый вопрос (в отличие от диалектика, всегда знающего результат спрашивания заранее; поэтому Хайдеггер называет диалектику «диктатурой несомненности»), в чем Хайдеггер видит свое радикальное отличие от других критиков метафизики, которые, как «все философствующие Нового времени, начиная с Декарта, вообще ничем не собираются рисковать».⁹

Что же становится результатом хайдеггеровского «приготовляющего» мышления и неметафизического вопрошания? Какое знание мы получаем в результате? Фактически мы узнаем следующее: бытие не очевидно; мы все заброшены в мир, в котором существуем – экзистируем, т.е. не присутствует в качестве рациональных и самотождественных субъектов картезианского типа, или, как уточняет Хайдеггер, «эта экзистенция, покидает сферу «разумного живого существа», homo animals метафизики».¹⁰ При этом, как оказывается, существовать, экзистировать в мире можно по-разному – в модусе подлинности (или собственности, как переводит хайдеггеровское *Eigentlichkeit* В.В. Бибихин) или в модусе неподлинности, скрывающем неприкрытую ничтожность человеческого существования, которую надлежит вобрать в свою экзистенцию.¹¹

Один из главных хайдеггеровских экзистенциалов – ужас – состояние, разрушающее успокоенную самоуверенность *das Man*, которое извлекает присутствие (*Dasein*) из его растворения в мире повседневного существования,¹² но который может принимать форму страха человека людей (как переводит В.В.Бибихин хайдеггеровское выражение «*der Mensch das Man*») – модус неподлинного существования, озабоченного самосохранением и опасностью «не

⁹ Хайдеггер Мартин. Основные понятия метафизики // Хайдеггер Мартин. Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 343.

¹⁰ Хайдеггер Мартин. Письмо о гуманизме // Хайдеггер Мартин. Время и бытие: статьи и выступления. С. 214.

¹¹ См.: Хайдеггер Мартин. Бытие и время. С. 285 – 287.

¹² См.: там же. С. 184 – 191.

суметь справиться с делом», «не быть на высоте» и в итоге потерять маленькие радости обыкновенного человека.

В чем же, по мнению Хайдеггера, главный ужас и угроза, сопровождающая человека в его экзистенциальном в-мире-бытии? В том, что там, где ожидается встреча с подлинным – обнаруживается неподлинность, вместо обретения – утрата и забвение бытия. Как показывает экзистенциальная аналитика *Dasein* в «Бытии и времени», все формы подлинного существования (философия, язык, экзистенция) в современном, переживающем растворение в мире *das Man*, могут обернуться модусами неподлинности: философия из способа вопрошания о бытии превращается в способ забвения бытия; всегда-моя экзистенция оборачивается в феномен бегства от себя самого и своей собственности; забота – в индивидуалистическую озабоченность; онтологический смыслообразующий ужас – в жалкий сиюминутный страх или испуг; язык, который Хайдеггер назовет в послевоенный период «домом бытия», – в пустую болтовню (молва, толки), «публичной истолкованности».

И даже такой парадигмальный пример «граничной ситуации» в философии экзистенциализма как смерть, определяемый им также как «бытие-к-смерти», как феномен «наиболее подлинной, безотносительной и не-обходимой способности быть» в случае смерти человека *das Man* утрачивает измерение экзистенциального ужаса и функционирует в «модусе обеспечения бестревожного равнодушия перед крайней возможностью его экзистенции».¹³ По мнению Хайдеггера, «феномен потрясения и провала этого «люди умирают» очень точно изобразил Лев Толстой в рассказе «Смерть Ивана Ильича».¹⁴

Другими словами, как демонстрирует анализ экзистенциально-онтологической структуры смерти в «Бытии и времени», главной экзистенциальной катастрофой в жизни современного человека является не сама смерть, а утрата чего-то более значимого, более важного, чем существование – возможности понимания и опыта своей наиболее неотъемлемой способности быть, т.е. возможности действительно подлинной экзистенции. Событие умирания в слу-

¹³ Хайдеггер Мартин. Бытие и время. С. 255.

¹⁴ Там же. С. 254.

чае человека *das Man* «нивелируется до происшествия, присутствие правда задевающего, но ни к кому собственно не относящегося», как с сожалением констатирует Хайдеггер.¹⁵

Очевидно, что хайдеггеровские монструозные трансформации человеческой сущности подобны трансформациям сущности человека, описываемой Марксом в концепции капиталистического отчуждения, из-за которого там, где человеку открывается возможность обретения подлинного себя (в труде), его ожидает утрата его подлинной сущности, вызванная эксплуатационными особенностями капиталистического производства. «То, что Маркс в сущностном и весомом смысле опознал вслед за Гегелем как отчуждение человека, – пишет Хайдеггер в «Письме о гуманизме», – уходит своими корнями в бездомность новоевропейского человека. [...] Маркс, осмыслив отчуждение, проникает в сущностное измерение истории, постольку марксистский взгляд на историю превосходит другие исторические теории».¹⁶

Решение проблемы отчуждения, которое, как известно, предлагает Маркс – ликвидация капиталистического, частнособственнического характера производственных отношений и замена его альтернативным коммунистическим способом производства, позволяющим реализовать общественную природу труда и человеческой сущности. Хайдеггер, конечно, ни в коей мере не поддерживал идею коммунизма и очень критически относился к методу марксистской диалектики, которую он считал абсолютно непригодной для выработки того философского мышления, которое он называл «осмысляющим». Решение проблемы отчуждения, которое он предлагает, основано, как сказано выше, на стратегии деструкции предшествующей философской традиции: для того, чтобы преодолеть погруженность в состояние неподлинного существования и забвения бытия, необходимо, по мнению Хайдеггера, вернуться к истокам философской мысли, существовавшим до Платона и Аристотеля, – к философии досократиков, т.е. осуществить деструкцию философской традиции, метафизики,

¹⁵ Там же. С. 253.

¹⁶ *Хайдеггер Мартин*. Письмо о гуманизме // *Хайдеггер Мартин*. Время и бытие. С. 207.

ставящей в центр самоутверждающегося субъекта, и начать выстраивать историю философского мышления заново.

В 20-е годы 20-го века этот необычный философский проект представлялся читателям и слушателям Хайдеггера как отважное и пугающее предприятие, в котором поражала «ошеломляющая смелость и захватывающая дух радикальность вопросов».¹⁷ По наблюдению Гадамера, казалось, что Хайдеггер сам пугался радикальности своих вопросов: это был «мыслитель-революционер», «который буквально приходил в ужас от отваги своего собственного все более и более радикализирующегося вопрошания».¹⁸

Но вскоре, в начале 30-ых годов, в идеях Хайдеггера обнаружилось нечто еще более пугающее его коллег и учеников – его увлечение идеями национал-социализма и личностью нацистского фюрера Адольфа Гитлера, приход к власти которого Хайдеггер считал «колоссальным опытом и счастьем» для немецкой нации. То, как Хайдеггер восторгался «удивительными руками» Гитлера, Ясперса приводило в ужас.¹⁹

Что же мешает, по мнению Хайдеггера, осуществлению радикальной деструкции в философии? По убеждению Хайдеггера – это неготовность к подлинно радикальному мышлению, или, в хайдеггеровских терминах, нехватка героической решимости «продумать до конца» «исходную истину экзистенции» и отважиться с «трезвым ужасом держать себя открытым для всегдашней фактической возможности».²⁰

Такого типа решимость в 30-ые годы ассоциируется Хайдеггером с «внутренним величием» национал-социализма, как продемонстрировала его знаменитая Ректорская речь 27 мая 1933 года, после которой Ясперс и другие не нациосознательные коллеги по-

¹⁷ *Гадамер Ханс-Георг*. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. С. 74.

¹⁸ Там же. С. 130-131

¹⁹ См.: *Мартин Хайдеггер / Карл Ясперс*. Переписка. 1920 – 1963. М.: Ad Marginem, 2001. С. 365.

²⁰ См.: *Хайдеггер Мартин*. Бытие и время. С. 305 – 311.

няли, что их пути со «спрашивающим мыслителем» окончательно разошлись. Один из ближайших учеников Хайдеггера Карл Лёвит отмечает парадоксальную двусмысленность этого текста, который, с одной стороны, звучит как гимн философскому вопрошанию и высокой духовности, а, с другой, содержит призывы к введению в немецких университетах трудовой и воинской повинности и восхваляет охваченное волей к величию немецкое «студенчество на марше», требующее для себя подлинных фюреров,²¹ так что «к концу речи слушатель не знает, должен ли он открыть «Досократиков» Дильса или вступить в ряды СА».²²

Исследователей часто поражает и возмущает, что публично Хайдеггер так никогда и не выступил с осуждением гитлеровского режима и не покаялся в своем нацистском ректорстве и членстве в НСДРП. В то же время в своих послевоенных письмах Ясперсу он признавался, что ему стыдно за то, что тогда, в начале 30-ых годов он «увлекся», «впал в опьянение властью» и повел себя как «мечтательный мальчик».²³

О наступлении нового этапа в своей философии, так называемого *поворота* (*der Kehre*), произошедшего в его философии в 30-ые годы, Хайдеггер впервые публично высказывается в своем знаменитом «Письме о гуманизме» (1947), в котором он резко дистанцируется от гуманистического экзистенциализма Жана-Поля Сартра, который под влиянием «Бытия и времени» опубликовал в 1943 году книгу «Бытие и ничто», и переносит акцент своего мышления с анализа бытия как феномена человеческого присутствия (*Dasein*) и его экзистенциалов на само бытие как несводимое к характеристикам человеческой субъективности и измерению антропологического.

²¹ Хайдеггер Мартин. Самоутверждение немецкого университета // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. С. 222 – 231.

²² Цит. по: Бурдые Пьер. Политическая онтология Мартина Хайдеггера / Пер. с франц. А. Т. Бикбова, Т. В. Анисимовой. М.: Праксис, 2003. С. 26.

²³ Мартин Хайдеггер – Карлу Ясперсу, 8 апреля 1950 // Мартин Хайдеггер / Карл Ясперс. Переписка. 1920 – 1963. М.: Ad Marginem, 2001. С. 275-276.

Если в конце 20-ых годов Хайдеггер подчеркивал экзистенциальную привилегированность человека по отношению ко всему остальному существу («Только человек экзистирует. Скала существует, но она не экзистирует. Дерево существует, но не экзистирует. Лошадь существует, но она не экзистирует. Ангел существует, но он не экзистирует. Бог существует, но он не экзистирует».²⁴), то теперь он говорит о «нищете экзистенции «человечного человека»» и человеческом призвании быть послушным бытию, стать его скромным «пастухом» или «стражем», «чье достоинство покоится на том, что он самим бытием призван к сбережению его истины».²⁵

На этом этапе в центре размышлений Хайдеггера не проблема человека и его экзистенции, а возможность передать средствами философии хотя бы какие-то частичные характеристики утраченного бытия, его «следы», хранителями которых в современной модернизированной культуре оказываются, по мнению Хайдеггера, даже не философы, а поэты, которые, как он формулирует в статье «Для чего поэт?» (“Wozu Dichter”), «рискуют больше» и острее других, поскольку «переживают ужас бытия без укрытия» и «несут смертным след богов, убежавших во мраке ночи мира».²⁶ Поэтому главной темой его философии этого периода становится язык и в особенности – поэтический язык, в отличие от языка психологических романов периода «Бытия и времени». Соответственно у Хайдеггера меняется 1) форма философского произведения – не философский трактат как «Бытие и время», а короткие, иногда на 1 страницу, статьи и заметки, в которых основная тема – поэзия и искусство (см. сборники “Holzwege” и “Wegmarken”) и 2) вводится новый категориальный аппарат и словарь: вместо специальных философских терминов, происходящих из метафизики – новые метафорические

²⁴ *Хайдеггер Мартин*. Введение к «Что такое метафизика?» // *Мартин Хайдеггер*. Время и бытие. С. 32.

²⁵ *Хайдеггер Мартин*. Письмо о гуманизме // *Мартин Хайдеггер*. Время и бытие. С. 208.

²⁶ *Heidegger Martin*. Wozu Dichter // *Heidegger Martin*. Holzwege. Gesamttausgabe. Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1977. S. 312.

понятия, до сих пор не использовавшиеся в философии: постав (Ge-stell), четверица (Geviert), сказ (Sage) и др.

Цель Хайдеггера на его «пути в повороте» – сделать бытие максимально выразимым, передать его как опыт проживания и как «ландшафт мысли» (В.А. Подорога²⁷), или, в терминах Хайдеггера, – позволить бытию обрести свой «дом» (одна из наиболее известных метафор Хайдеггера этого периода – «язык есть дом бытия») и тем самым вернуть мышление из забвения бытия, в чем мыслителю может помочь поэт, с которым они делают совместное философское дело: вызволяют бытие из состояния забвения и бездомности, или, как формулирует Хайдеггер, «мыслитель проговаривает бытие, поэт именуется священное».²⁸

Базисная оппозиция «Бытия и времени» – оппозиция «подлинное бытие» и «неподлинное бытие» – получает на этапе хайдеггеровского «поворота» новые определения: «четверица» – «постав», «язык» – «информация», «несокрытое» (алетейя) – «общеизвестное», «вещь» – «предметы» и др.

В качестве основного модуса неподлинности бытия на этом этапе у Хайдеггера выступает *техника*, понимаемая как высшая форма рационального сознания и самоутверждения субъекта, стремящегося быть мерой и законодателем всего сущего. Выступающая в этом качестве техника выполняет не просто вспомогательную, техническую, а онтологическую функцию – устанавливает и переустанавливает бытие по-своему вопреки его собственному установлению. Хайдеггер называет этот способ технического переустройства мира «поставом» (Ge-stell) – способом «раскрытия потаённого», события истины, результатом которого становится устранение из человеческой жизни всего сокровенного, тайного, т.е. подлинно бытийного. Таким образом, техника из средства превращается в источник угрозы, с которой должны сегодня сражаться в тандеме философы и поэты. «Не смер-

²⁷ См.: Подорога В.А. Ландшафт Швацвальда. М.Хайдеггер // Подорога В.А. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX – XX вв. М.: Наука, 1993.

²⁸ Heidegger Martin. Wozu Dichter. S. 320.

тоносная машинерия атомной бомбы, о которой сегодня так много говорят, является самой смертоносной, – предупреждает Хайдеггер. Безусловность чистой воли в смысле преднамеренного самонавязывания всему – вот что – и уже с давних пор – угрожает человеку и самой человеческой сущности смертью».²⁹

Мало того, что техника нарушает аутентичный порядок природы и культуры одновременно, например, посредством поставки электростанции на реке Рейн, воспетой Гёльдерлином в одноименном гимне. При этом техника еще выдает себя за способ защиты, обеспечения безопасности мира от хаоса, в котором человек «делает себя «господином» всего «стихийного». Но круговорот промышленного потребления ради полного его израсходования – это, по определению Хайдеггера, – мир, «который превратился в немир»³⁰ (здесь Хайдеггер предваряет тезис современного философа Алена Бадью, определяющего современный капиталистический порядок как «мир, в котором нет мира»³¹), или мир, в котором человек живет без доступа к настоящему спасению бытия – языку. Техническое существование – это то, в котором нарушается принцип *поэтического* существования человека в мире (формула Гёльдерлина, согласно которой «поэтически жительствоует человек на этой земле»), когда слово выступает как «даритель бытия». Ведь, как формулирует Гёльдерлин, «Не быть вещам, где слова нет»,³² и утверждается существование человека как непоэтическое, а значит населенное «безмерностью масс» и «бесчисленностью равнодушных предметов».³³

Техническая угроза поэтическому существованию усугубляется, по свидетельству Хайдеггера, тем, что в условиях «поставляющего»

²⁹ Ibid. S. 321.

³⁰ *Хайдеггер Мартин. Преодоление метафизики // Мартин Хайдеггер. Время и бытие. С. 190.*

³¹ Цит. по: по *Жижек Славой. Устройство Разрыва. Параллаксное видение. М.: «Европа», 2008. С. 447.*

³² *Хайдеггер Мартин. Слово // Мартин Хайдеггер. Время и бытие. С. 306 – 307.*

³³ См.: *Хайдеггер Мартин. Вещь // Мартин Хайдеггер. Время и бытие. С. 326.*

производства и потребления современное искусство и поэзия также апроприируются и инструментализируются как техника, чтобы удовлетворять массовую «потребность в развлекательном чтении и поэзии, для изготовления которой поэт, – с горечью констатирует Хайдеггер, – ничуть не более важен, чем переплетчик-подмастерье, помогающий переплести его поэзию для какой-нибудь заводской библиотеки и притаскивающий со склада картонное сырье для переплетов».³⁴

Что же Хайдеггер предлагает делать в ситуации современного ему «немира», которому он ставит столь неутешительный диагноз?

Его ответ: если мы действительно стремимся к тому, чтобы спасти мир, погружившийся в ситуацию немирности (или «мировой ночи», по выражению Гёльдерлина), т.е. вернуть его «его существу, чтобы тем самым его существо впервые явить в его подлинном свете», который Хайдеггер определяет метафорой «спасения»,³⁵ необходимо прежде всего отказаться от всяких попыток поспешного действия по изменению мира, так как, по утверждению Хайдеггера, «[н]икакая акция, никакой активизм не изменят состояния мира, потому что бытие как действительность и действие замыкают сущее от события».³⁶ Эту установку Хайдеггер определяет как отрешенность, отстраненность (*Gelassenheit*) от вещей и открытость тайне, которые ведут нас к новой почве, на которой «творчество может пустить новые корни и принести плоды на века».³⁷

Поэтому, по мнению Хайдеггера, прежде всякого действия необходимо совершить акт мысли, «осмысляющего мышления» (в этом поклонник философии досократиков Хайдеггер выступает сторонником максимы сократического философствования). Осуществить или хотя бы приблизить существо спасения мира в его непоэтическом существовании, «нам удастся, – говорит Хайдеггер, – только в том,

³⁴ Хайдеггер Мартин. Преодоление метафизики. С. 190.

³⁵ Хайдеггер Мартин. Вопрос о технике // Мартин Хайдеггер. Время и бытие. С. 234.

³⁶ Хайдеггер Мартин. Преодоление метафизики. С. 192.

³⁷ Heidegger Martin. Zur Erörterung der Gelassenheit // Heidegger Martin. Aus der Erfahrung des Denkens. Gesamttausgabe, Bd. 13. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1983. S. 54-55.

случае, если прежде вопроса, который кажется всегда ближайшим и звучит с уникальной настоятельностью: «Что делать?», мы задумаемся о другом: «Как начать думать?» Потому что думать – значит действительно действовать, если действием зовется со-действие существа бытия». ³⁸ При этом необходимо еще предварительно продумать, что такое мышление, чтобы не подменять его техническими процедурами передачи информации, не имеющими ничего общего с осуществлением подлинно философского мышления.

Таковыми являются теоретические ориентиры и мыслительные ходы позднего Хайдеггера, которые он обозначает как «путь в повороте» и которые, как он дает понять, являются не менее радикальными и решительными чем радикальные вызовы «Бытия и времени», которые они продолжают и усиливают. Этот путь, как определяет его Хайдеггер в работе «На пути к языку», есть одновременно возврат к истоку и прокладывание пути вперед, движение по ещё нехоженой тропе.

Кульминацией хайдеггеровского пути в повороте становится 1950 год – год публикации самого популярного сборника позднего Хайдеггера «Holzwege» и завершения периода забвения и отлучения от публики в послевоенный период. Годом ранее философская и культурная общественность Германии торжественно отметили его 60-ти летие. Хайдеггер ощущает себя молодым и полным энергии и творческих сил. Он возобновляет переписку с Ясперсом и эмигрировавшей в США Арендт, которой он посвящает свои стихи и предлагает заключить тройственный духовный союз, в который должна войти и его жена Эльфрида.

Одновременно с возрождением популярности Хайдеггера в Германии, к которой были причастны влиятельные «дамы и господа из высшего общества» – представители бизнес кругов, ³⁹ растет и его мировая слава, которой способствовали выдающиеся учени-

³⁸ *Мартин Хайдеггер. Поворот // Мартин Хайдеггер. Время и бытие. С. 254.*

³⁹ *См.: Мотрошилова Н. В. Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт. Бытие-время-любовь. М.: Гаудеамус, 2013. С. 395.*

ки и сторонники по всему миру. Работы Хайдеггера переводятся на десятки языков, исследованием его творчества занимаются сотни ученых и защищаются тысячи диссертаций. Десять лет спустя научный мир еще более торжественно отмечает его 70-ти ление, а затем 80-ти ление. Хайдеггер продолжает работать и, хотя публикуется и выступает реже, но пишет, как отмечают его почитатели, по-прежнему новаторски, глубоко и ясно. Хайдеггер переживет Ясперса, умершего в 1969 году, а затем и Арендт. Через два года после его смерти в культовом немецком издательстве литературы по философии и гуманитарным наукам Vittorio Klostermann под редакцией авторитетного хайдеггероведа Фридриха Вильгельма фон Хермана начинает издаваться полное собрание сочинений Хайдеггера, публикация которого продолжается до сих пор. На сегодняшний день это 102 черных, строго и качественно изданных и откомментированных тома, хорошо известных читателям Хайдеггера во всём мире. Мышление Хайдеггера, или его «дело», как сформулировал Гадамер, продолжается и в 21 веке.

Влияние, критика, значение

Среди выдающихся представителей современной философии нет, очевидно, фигуры, оказавшей более сильное влияние на ход развития современной философской мысли, чем Хайдеггер. И нет философа, подвергавшегося более жесткой и разнообразной критике.

Среди решительных критиков Хайдеггера можно выделить прежде всего, во-первых, представителей логического позитивизма (Рудольф Карнап), начавших еще в начале 30-ых годов критику хайдеггеровской теории языка и его понятий за их эмпирическую неподтверждаемость, или, в терминах позитивисткой аналитики языка, их неverifiedируемость.⁴⁰

Во-вторых, марксистов и неомарксистов, таких, например, как известный венгерский марксист Дьердь Лукач, обвинявший Хайдеггера в недостатке научности и иррационализме («разрушении

⁴⁰ См.: *Carnap Rudolf*. Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften. Hamburg: hrsg. von Thomas Mormann, 2004. S. 94 f.

разума»). Примечательно, что к этой критике «слева» фактически присоединяется и Ясперс, который считал Хайдеггера самым близким себе по духу философом, творчество которого не переставало интриговать его на протяжении всей жизни, написавший в своем экспертном отзыве для министерства образования в 1945 году, что «Хайдеггер чрезвычайно некритичен и далек от подлинной науки», отличается «несвободным, диктаторским и некоммуникативным» стилем мышления и поэтому его «нельзя допускать к молодежи, ныне почти беззащитной внутренне».⁴¹

Вопрос об отношении его философии к науке Хайдеггер специально рассматривает еще в лекциях 1929 года «Основные понятия метафизики», где он прямо заявляет, что философия не тождественна науке и не должна быть наукой, т.к. философия занимается мышлением, а «наука не мыслит». Кроме того, в отличие от науки, подлинная философия, по мнению Хайдеггера, с необходимостью включает измерение аффекта как модуса нерационального: ведь философское мышление, считает Хайдеггер, определяет некоторое фундаментальное *настроение*, которое вслед за Новалисом он определяет как «ностальгию, стремление повсюду быть дома», и которое он считает отличительной характеристикой метафизической традиции.⁴²

Хайдеггер считает, что действительно радикальное философское мышление не отрицает, например, безумие. Поэтому безумный человек у Ницше в «Веселой науке», который без передышки кричал «Ищу Бога! Ищу Бога!», вносит, по мнению Хайдеггера, больший вклад в дело философии, чем те, кто считают его просто безумцем. На самом деле, утверждает Хайдеггер, именно безумец выступает как «некто мыслящий», «сдвинувшийся и стронувшийся с места человек», который продолжает спрашивать и искать, в отличие от якобы здравомыслящих бездельников на площади, которые «упразднили мышление, заменив его пересудами» и «больше не могут искать, потому что перестали думать». «Мышление же, – заключает Хайдеггер, – на-

⁴¹ *Мартин Хайдеггер / Карл Ясперс. Переписка. 1920 – 1963. С. 365 – 366.*

⁴² *См.: Хайдеггер Мартин. Основные понятия метафизики // Хайдеггер Мартин. Время и бытие. С. 329 – 331.*

чнется лишь тогда, когда мы постигнем уже, что возвеличивавшийся веками разум – это наиупрямейший супостат мышления». ⁴³

В-третьих, в послевоенные годы Хайдеггер подвергается яростной критике со стороны теоретиков Франкфуртской школы за то, что его философия является, с их точки зрения, идеологической и недостаточно критической. С особенно острой критикой Хайдеггера выступил лидер франкфуртцев Теодор Адорно, который в книге «Жаргон подлинности. О немецкой идеологии» (1964) критикует Хайдеггера и в целом немецкий экзистенциализм, во-первых, как разновидность идеологии, которую Макс и Энгельс критиковали в своей работе «Немецкая идеология», за то, что человек идеологии понимается как абстрактный человек вообще, наподобие хайдеггеровского псевдоконкретного крестьянина, с трудом которого Хайдеггер сравнивает свой труд мыслителя, не уточняя, в чем именно заключается крестьянский труд, а не марксовский индивид, взятый в совокупности всех его общественных отношений. Позиционирующая себя в качестве бунтарской философии идеология, которую Адорно называет «жаргоном подлинности», представляет собой, по его мнению, идеологию определенной социальной группы (мелкобуржуазной) мелких служащих, которым внушается завышенная самооценка (что они – «элита духа») и представляет собой симптом коллективного нарциссизма, ставший мобилизационным ресурсом для немецкого фашизма. ⁴⁴ Впоследствии эта точка зрения была развита знаменитым французским социологом Пьером Бурдьё в его книге «Политическая антропология Мартина Хайдеггера» (1988), предлагающей анализ хайдеггеровской философии как продукта Веймарской культуры, которую неотступно преследуют ««неудовлетворенность культурой», очарование войной и смертью, бунт против технической цивилизации и властей». ⁴⁵

⁴³ Хайдеггер Мартин. Слова Ницше «Бог мертв» // Хайдеггер Мартин. Работы и размышления разных лет. С. 216 – 217.

⁴⁴ Адорно Теодор В. Жаргон подлинности. О немецкой идеологии /Пер.: Е.В.Борисов. М.: «Канон»+ РОИ «Реабилитация, 2011. С. 24 – 25.

⁴⁵ См.: Бурдьё Пьер. Политическая онтология Мартина Хайдеггера. С. 26.

Во-вторых, Адорно критикует Хайдеггера за то, что его философия представляет собой лишь видимость критики буржуазного общества и массовой культуры, а фактически выполняет функцию защиты существующего порядка – капиталистического рыночного общества, т.е. выступает не как критическая философская теория, а «убогий призыв покориться тому, что есть», чреватый фашистской диктатурой. «Рациональность буржуазного типа, – объясняет политическую функцию «жаргона подлинности» Адорно, – всегда нуждалась в неких иррациональных придатках, без которых она не могла бы сохраниться как то, что она есть: опосредованная правом несправедливость».⁴⁶

Адорно безусловно прав в том, что философия Хайдеггера действительно не направлена на критику существующего общественного порядка и в этом смысле не может быть названа критической. Но является ли она некритической в вопросах философского мышления и понятийности? И действительно ли она подменяет философское мышление идеологией или «мировоззренческой проповедью», на которую, как формулировал Хайдеггер, философия кажется похожей?

Отличительной чертой франкфуртской социально-критической теории Адорно считает обращенность к проблематике негативности, позволяющей, как он формулирует в своей «Негативной диалектике» избежать «чар и заклатья единства»⁴⁷ вместо прославления позитивности, в чем он упрекает немецких экзистенциалистов во главе с Ясперсом.⁴⁸ Но Хайдеггера Адорно не решается прямо отнести к философам позитивности, так как характеристика негативности является фундаментальной характеристикой хайдеггеровского бытия, перманентно находящегося в процессе негации, и направляет острие своей критики на хайдеггеровское неприятие диалектики как «диктатуры несомненности» и «логики тождества» и непонимание того, что диа-

⁴⁶ Адорно Теодор В. Жаргон подлинности. О немецкой идеологии. С. 56.

⁴⁷ Адорно Теодор. Негативная диалектика. Пер. с нем. Е.Л.Петренко. М.: Научный мир, 2003. С. 11.

⁴⁸ Адорно Теодор В. Жаргон подлинности. О немецкой идеологии. С. 29.

лектика «означает преодоление тождества» и выступает «как сознание нетождественности, нетождества, достигнутого тождеством».⁴⁹

Однако при более внимательном рассмотрении обнаруживается, что взгляды Адорно и Хайдеггера на логику негативности оказываются не такими различными, как кажется на первый взгляд: они во многом совпадают. Хайдеггер, критикуя марксистско-гегелевскую диалектику, уточняет, что философское мышление – это не диалектическое оборачивание (метафизики, гуманизма, национализма, сокрытости). Алетейя, несокрытое – не отрицание сокрытости. Бытие – не отрицание Ничто. Бытие и Ничто, считает Хайдеггер, пересекаются, скрещиваются. В этом Хайдеггер согласен с Гегелем и его жестом онтологизации негативности, отождествляющем в «Науке логики» «чистое бытие» и «чистое ничто»:⁵⁰ «бытие, в отличие от сущего, – пишет Хайдеггер, определяя бытие в терминах гегелевской негативности, – не предлагает нам никакого основания и почвы, к которым мы обращались бы, на которых бы строили и которых держались. Бытие есть отказ от роли такого обоснования, оно отказывает во всяком основании, оно без-основно, оно без-дна (abgründe)»;⁵¹ и одновременно сближается с пониманием критической функции негативности Адорно, который определяет негативную диалектику «как критику понятия основы и основания».⁵²

Говоря о влиянии Хайдеггера на современную философию, необходимо особенно отметить влияние, которое он оказал на философов и философские направления во Франции, сыгравших ведущую роль в философии 20-го – начала 21-го века. Речь идет о таких направлениях как 1) экзистенциализм и 2) постструктурализм, определявших и продолжающих определять ход развития мировой философии благодаря творчеству таких выдающихся французских

⁴⁹ Адорно Теодор. Негативная диалектика. С. 144 – 145.

⁵⁰ Хайдеггер Мартин. Что такое метафизика // //Хайдеггер Мартин. Время и бытие. С. 25.

⁵¹ Хайдеггер Мартин. Европейский нигилизм //Хайдеггер Мартин. Время и бытие. С. 174.

⁵² Адорно Теодор. Негативная диалектика. С. 11.

философов, как Жан-Поль Сартр, Мишель Фуко, Жак Деррида и др., сформировавшемся под влиянием работ Хайдеггера.

Первая волна влияния философии Хайдеггера во Франции идет с начала 30-ых годов, когда Александр Кожев (А.В.Кожевников), эмигрант из России, получивший философское образование в Германии под руководством Ясперса, проводил свой знаменитый семинар по «Феноменологии духа» Гегеля, на котором он интерпретировал ключевые темы этой книги (несчастное сознание, диалектика раба и господина и др.), используя методологию «Бытия и времени». Аудитория семинара Кожева, проводившегося в небольшом прокуренном кафе в центре Парижа, была небольшая, но в число его слушателей входили многие будущие звезды французской интеллектуальной жизни – Жак Лакан, Жорж Батай, Пьер Клоссовски, Морис Мерло-Понти, Раймон Арон, Андре Бретон, Раймон Кьено и др. Поэтому семинар Кожева, на котором он читал Гегеля сквозь «линзы Хайдеггера и Маркса», концентрируясь на темах смерти, борьбы и труда,⁵³ оказал колоссальное влияние, определив философскую ситуацию во Франции на много лет вперед.

Но по-настоящему массовым увлечение Хайдеггером во Франции стало после публикации в 1943 *Opus Magnum* Жан-Поля Сартра «Бытие и ничто», в котором он творчески применил методологию хайдеггеровского «Бытия и времени» в экзистенциальном анализе интересубъективности, свободы, любви и в разработке экзистенциального психоанализа. С такой «антропологической», как он её обозначил в своем «Письме о гуманизме», версией экзистенциализма Хайдеггер был категорически не согласен, настаивая на приоритете онтологического измерения в философии. Однако популярность Хайдеггера во Франции и в мире благодаря книге Сартра увеличилась настолько, что Хайдеггер, по выражению Жана Валя, превратился в «главного французского философа» послевоенного периода, а экзистенциализм стал не только французской, но и мировой проблемой.⁵⁴

⁵³ См.: *Rockmore Tom*. Heidegger and French Philosophy: Humanism, antihumanism and being. London and New York, 1995. P. 54.

⁵⁴ Цит. по: *ibid.* P. 95.

Поскольку Сартр, авторитет которого в интеллектуальной жизни Франции в 40-ые – 60-ые года был исключительным, являлся главным предтечей и одновременно главным соперником французского постструктурализма, как бы его «призрачным двойником», если использовать выражение Деррида, то и открытый и популяризированный Сартром Хайдеггер, становится для Фуко, Делёза и особенно для Деррида одновременно важнейшим теоретическим источником и оппонентом. Фуко, не смотря на его заявления, что Ницше для него всегда был более важным философом чем Хайдеггер, читал Ницше, как отмечают исследователи его философии Поль Рабинов и Хуберт Дрейфус, через линзы Хайдеггера, и поэтому первый этап его творческой эволюции определяют как хайдеггеровский.⁵⁵ Что касается Деррида, то для него Хайдеггер на протяжении всего его творчества был главным протагонистом, «посредником, мимо которого невозможно пройти», с которым он вел нескончаемый спор-диалог. «Иногда у меня возникает ощущение, – признавался Деррида в одном из своих интервью, – что хайдеггеровская проблематика – это наиболее «основательная» и «мощная» защита от того, что я пытался поставить под вопрос под рубрикой *мышления о присутствии*».⁵⁶

В своё время Хайдеггер в «Письме о гуманизме», возражая против антропологического прочтения его философии Сартром и Кожевом, подчёркивал своё принципиальное дистанцирование от тенденции антропологизации в понимании бытия и экзистенции от традиции гуманистического антропоцентризма, на которую он возлагал ответственность за наступление эпохи «забвения бытия». Именно этот мыслительный ход актуализирует философию Хайдеггера в контексте современного постгуманистического поворота, провозглашенного, в частности, теоретиками популярного сегодня спекулятивного материализма и объектно-ориентированной онтологии (Грэм Харман, Квентин Мейясу и др.), усилиями которых хайдеггеровская

⁵⁵ Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Ed. By Dreyfus H. and Rabinow P. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1986.

⁵⁶ *Derrida Jacques*. *Positions/* Tr. and annotated by Alan Bass. London and New York: Continuum, 2002. P. 55.

онтология переживает сегодня новый, очередной ренессанс.⁵⁷ В этом контексте особенно актуально звучит сегодня хайдеггеровская критика антропологии как коррелятивной дисциплины, стремящейся подменить функции философии и придерживающейся такой интерпретации «человека, которая в принципе уже знает, что такое человек, и потому никогда не способна задаться вопросом, кто он такой».⁵⁸

Однако, в отличие от современного постгуманизма, в постгуманизме хайдеггеровского толка техника не только не выступает как эмансипаторная, но и вообще не рассматривается в качестве средства и ресурса теоретического мышления. В то же время, в этом аспекте критики техники идеи Хайдеггера, согласно которым «[ч]еловеку в его бытии угрожает волевое убеждение, будто достаточно мирно извлечь, переработать, накопить и распределить природные ресурсы, чтобы сделать человеческое бытие более сносным и в целом счастливым»,⁵⁹ поразительно созвучны идеям современного экологического движения, требующего отказа от экономики роста и экстракционизма. Это созвучие становится особенно явственным, если развить содержащиеся у Хайдеггера зачатки критики промышленного капитализма и общества массового потребления.

Следует также отметить, что наследие Хайдеггера актуализируется сегодня в контексте проекта так называемых нестабильных или постфундационалистских онтологий, развиваемого теоретиками Эссекской школы дискурс-анализа, в частности, в работах Оливера Мархарта, который относит Хайдеггера к основоположникам постфундационалистской идеи онтологии как отсутствующего или утраченного основания. По мнению Мархарта, хайдеггеровское мышление, хотя ему и не хватает, как считает Мархарт, онтического

⁵⁷ См.: *Harman Graham. Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects.* Chicago: Open Court, 2002; *Harman Graham. Heidegger Explained: From Phenomenon to Thing.* Chicago: Open Court Publishing, 2007; *Harman Graham. Meillassoux Quentin. After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency.* Continuum, 2008.

⁵⁸ *Хайдеггер Мартин. Время картины мира // Хайдеггер Мартин. Время и бытие.* С. 61.

⁵⁹ *Heidegger Martin. Wozu Dichter.* S. 326.

измерения практической политики и которое поэтому необходимо обернуть, а именно заменить установку Хайдеггера «пассивной активности» на установку «активной пассивности», является радикальным и критическим в том смысле, что устанавливает парадигму постфундационализма, в которой работает вся современная философия. Современная философия, утверждает Мархарт, – это философия постфундационалистских или нестабильных онтологий, под которыми в теории постфундационализма понимаются: 1) онтология различия, 2) онтология нехватки и 3) онтология избытка⁶⁰ и которые основываются на деконструкции метафизического концепта «достаточного основания», введенного в классическую метафизику Христианом Вольфом.⁶¹ Фигурой основания в таком случае является изначальная множественность, не имеющая ничего общего с вольфовским единством основания, в том числе с практиками метафизической репрезентации, традиционно понимаемой в семиотических терминах. Основанием в таком случае является образование несемантического типа, поскольку в нем отсутствуют лингвистические оппозиции, в частности, означающего и означаемого (впрочем, как и другие оппозиции). Характеристика онтологической нестабильности указывает, что основание в современной философии понимается не только как 1) «недостаточное» или precarious, ненадежное, хрупкое (в терминах философии операизма Антонио Негри и Майкла Хардта, философии постопераизма Паоло Вирно и философии Джудит Батлер, сформулированной в её книгах, посвященных анализу новых форм неолиберального насилия и феномена хрупкости в современном мире («Хрупкая жизнь: власти траура и насилия» (2006), «Фреймы войны: когда жизнь яв-

⁶⁰ См.: *Marchart Oliver*. The Absence in the Heart of Presence: Radical Democracy and the 'Ontology of Lack' // *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack*, p. 26-27.

⁶¹ См.: *Wolff Christian*. Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Magdeburg, 1747. Подробнее о проблематике основания в западноевропейской метафизике см.: *Heimsoeth Heinz*. Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters. Berlin: Stilke, 1922.

ляется горестной?» (2009), «Уязвимость в сопротивлении» (2016), «Заметки к перформативной теории собраний» (2015) и «Силы насилия: этико-политическая связь» (2020) и др.), а также в терминах философии Джорджо Агамбена и его концепции «голой жизни» и глобализированного интернационального *homo sacer* в той парадигме современной философии, которую он называет «парадигмой концентрационного лагеря»; но как 2) негативное, или – в других формулировках – как «радикально отсутствующее» основание, иначе говоря, как «основание без основания». Тезис о радикальном отсутствии основания призван подчеркнуть измерение онтологической негативности, когда мы имеем дело не только с отсутствием лингвистических оппозиций означающего и означаемого, но и с отсутствием исходного условия любых типов бинаризма: вместо него мы сталкиваемся с логикой небинарной связи. Такой связью для Мархарта является связь нехватки, избытка и различия одновременно с дизъюнктивным синтезом их вариаций. Таким образом, в парадигме постфундационализма, у истоков которой стоит Хайдеггер, основание выступает, по определению Лаклау и Муффа, «намного более амбивалентным и разносторонним»,⁶² чем предполагалось в дохайдеггеровской философии.

⁶² *Laclau Ernesto, Mouffe Chantal. Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics. Second Edition. London, New York: Verso, 2001. P. viii.*

Экзистенциальная антропология Жан-Поля Сартра

Биография

Жан-Поль Сартр (Jean-Paul Charles Aymard Sartre) (1905 – 1980) – ведущий представитель французского экзистенциализма и самый известный философ-экзистенциалист в мире после Мартина Хайдеггера, в отличие от которого прямо называл себя экзистенциалистом, а свою философию экзистенциализмом. «На самом деле, слово «экзистенциализм», – по словам Х.-Г. Гадамера, – исключительно французское изобретение». ⁶³ Сартр является также крупнейшим писателем 20 века, и его литературное творчество способствовало заведению философией экзистенциализма мировой популярности.

В отличие от Хайдеггера, Сартр – подчеркнуто политически вовлеченный, или, как он сам себя определил, «ангажированный» философ, который на протяжении всей своей жизни занимал позицию активного вмешательства в любые события культуры и политики по всему миру – «вмешиваться во все, что тебя не касается» – его максима – принимая сторону любой освободительной борьбы. Сартр активно выступал против агрессии западных стран – США в Корею (1952) и во Вьетнаме (1967) и Франции в Алжире (1960) и одновременно, будучи «попутчиком» коммунистической партии Франции, против вторжений СССР в Венгрию (1956) и Чехословакию (1968), и репрессий инакомыслящих на Кубе.

Сартр считал, что для того, чтобы эффективно выполнять свою критическую миссию, философу необходимо быть независимым от любых политических и образовательных институций, и поэтому он никогда не работал в университете и не состоял в политических партиях, с которыми был идейно близок и сотрудничал. Свой отказ от Нобелевской премии по литературе в 1964 году он аргументировал тем, что «писатель не должен позволять превращать себя в ин-

⁶³ *Гадамер Ханс-Георг*. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. С. 8.

ститут».⁶⁴ «Таким образом, – по словам Франсуа Нудельмана, – он обладал двойной легитимностью: политической легитимностью защитника угнетенных, опирающейся на институциональные органы, и моральной легитимностью внеинституционального интеллектуала, обеспечиваемой его писательской известностью».⁶⁵

По своим политическим взглядам Сартр – определенно левый, и хотя отношения с различными левыми и коммунистическими партиями у него всегда были сложными, в выборе между капитализмом и социализмом он всегда был за социализм. «Мои симпатии, – писал Сартр, – неизбежно склоняются к социализму и к так называемому восточному блоку, но я родился и воспитывался в буржуазной семье. Это и позволяет мне сотрудничать со всеми, кто хочет сближения двух культур. Однако я надеюсь, естественно, что «победит лучший», то есть социализм».⁶⁶

Сартр неизменно солидаризируется с теми, кто бунтует против всего буржуазного, в том числе против буржуазного брака. Хотя со студенческих лет его жизнь была связана с жизнью Симоны де Бовуар, которая была его верным соратником и самым строгим критиком, их отношения никогда не были связаны браком и сохранялись в форме свободного союза, который время не смогло разрушить. «Впервые в жизни я почувствовала, – вспоминает де Бовуар свои впечатления от первых встреч с Сартром, – что кто-то превосходит меня интеллектуально. [...] С Сартром я всё время, каждый день, мерялась силами, и в наших спорах перевес был не на моей стороне».⁶⁷ И далее она

⁶⁴ *Сартр Жан-Поль*. Почему я отказался от премии // Сартр Ж.-П. Тошнота: избр. произведения / Пер. с фр.; Вступ. ст. С.Н.Зенкина. М.: Республика, 1994. С. 492.

⁶⁵ *Нудельман Франсуа*. Сартр – автор своего времени? // Ж.-П. Сартр в настоящем времени: автобиографизм в литературе, философии и политике: материалы конференции в Санкт-Петербурге 8-9 июня 2005 г. / Сост. и пер. с франц. С. Л.Фокина. СПб.: Изд-во СПб ун-та, 2006. С. 57.

⁶⁶ *Сартр Жан-Поль*. Почему я отказался от премии. С. 493.

⁶⁷ *Де Бовуар Симона*. Воспоминания благовоспитанной девицы / Пер. с фр. М.Аннинской, Е.Леоновой. М.: «Согласие», 2004. С. 443.

уточняет его интеллектуальный портрет: «Он никогда не перестает думать», – говорил мне [о Сартре. – И.Ж., С.Ж.] Эрбо. Это не означало, что он поминутно выдавал какие-нибудь формулировки и теории; напротив, он терпеть не мог педантизм. Но его ум всегда был в работе. Ему были неведомы оцепенение, дремота, бегство, увиливание, передышка, осмотрительность, почтение. Он интересовался всем, но никогда не принимал на веру. Имея перед собой какой-либо предмет, он не стремился увернуться от него, прибегнув к мифу, слову, впечатлению, к предвзятой мысли, он его рассматривал и не оставлял, пока не постигнет всю его подноготную, не увидит всё многообразие его сторон. Его не интересовало, что следует думать по тому или иному поводу, какое мнение сочли бы пикантным или глубокомысленным, – его интересовало только то, что думает он сам». ⁶⁸

Трудно переоценить влияние Сартра на философию 20-го – 21-го веков в целом и прежде всего во Франции. Бурный расцвет французской философской мысли во второй половине 20-го века и так называемое философское «поколение 68 года» без Сартра немыслимы. По словам Жюль Делёза, назвавшего Сартра своим учителем: «Новые темы, вполне определенный новый стиль, невиданная агрессивная и полемическая манера постановки проблем — все это шло от Сартра. В хаосе и отчаянии эпохи Освобождения мы снова и снова открывали для себя все: Кафку, американский роман, Гуссерля и Хайдеггера, бесконечные стычки с марксизмом, порыв к новому роману... Все это проходило через Сартра, но не только потому, что как философ он был гением обобщения, а потому, что он смог изобрести что-то новое. Первые постановки «Мух», выход «Бытия и Ничто», доклад «Экзистенциализм — это гуманизм» были настоящими событиями: благодаря им мы долгими ночами постигали тождество мысли и свободы». ⁶⁹

Влияние и популярность Сартра во Франции в послевоенный период были колоссальными, и, когда он умер, проститься с ним пришли 50 000 человек. В то же время во Франции и за её пределами,

⁶⁸ Там же. С. 438-439.

⁶⁹ Делёз Жюль. Он был моим учителем // Делёз Жюль. Мая 68-го не было / Пер. Е. Блинова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. С. 25.

как отмечал его биограф Джон Герасси, не было другого человека, у которого было бы столько врагов и кого бы ненавидели так сильно как Сартра, – от ветеранов колониальных войн в Алжире, неоднократно взрывавших его квартиру и требовавших его смерти, до Папы Пия XII, внесшего в 1948 году его произведения в индекс запрещенных книг.⁷⁰ Многие французские философы, особенно ассоциирующиеся с постструктурализмом, подвергали его уничтожающей критике. Его обличали как философа сознания, игнорирующего бессознательные детерминанты человеческой жизни (К.Леви-Стросс, Ж.Лакан); как онтологического дуалиста и волюнтариста (М. Мерло-Понти, М. Хайдеггер); как философа-системостроителя из 19-го века, верящего в общественный прогресс (М. Фуко и Ж.-Ф. Лиотар) и особенно сурово как того, чья ошибочная интерпретация Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера, по утверждению Ж.Деррида, дезориентировала целое поколение.

Мятежный дух 68 года в философии выражался также и в стремлении нового поколения французских философов нарушить интеллектуальную гегемонию Сартра во французской интеллектуальной жизни, часто отказываясь признавать, что идеи, сформулированные Сартром в «Бытие и ничто» (1943) и «Критика диалектического разума» (1960), уже обозначили и задали многие ключевые постструктуралистские темы и проблематизации 60-х, 70-ых и 90-ых годов, и что, как признавался в своё время Делёз Б. А. Леви, «Сартр был последним философом, мы обязаны ему всем».⁷¹

Среди идей Сартра, которыми ему обязаны постструктуралисты, Кристина Ховелс, инициатор проекта «Новый Сартр», выделяет такие как – понятие децентрированного и неэссенциалистского субъекта, критика метафизики присутствия, критика буржуазного гуманизма и индивидуализма, определение читателя как производящего множественные значения текста, интерес к политическому функционированию языка и материалистической философии истории как детотализованной и фрагментаризированной и др. Ховелс утверждает,

⁷⁰ См.: *Rockmore Tom*. Heidegger and French Philosophy: Humanism, antihumanism and being. P. 82.

⁷¹ *Levy Bernard-Henri*. Sartre: the philosopher of twentieth century. Cambridge: Polity, 2003. P. 195.

что Сартр, начиная со своих первых работ, проблематизировал классическое понимание субъекта, поставив под вопрос попытки идентифицировать его иначе чем осуществляющего своё само-разделение и само-негацию, первым осуществив деконструкцию гуссерлевского субъекта и заменив его понятием разделенного или, в терминах Лакана, расщепленного субъекта. Однако представители французского постструктурализма, по её словам, «вместо того, чтобы признать Сартра своим непосредственным предшественником, вернулись непосредственно к немецким мыслителям, чтобы, по их мнению, радикализировать их инсайты в области деконструкции субъекта».⁷²

К сказанному можно добавить, что Сартру мы обязаны возникновением фигуры философа нового, современного типа, каким он является и сегодня, – философа как публичного интеллектуала, не ограничивающегося академической деятельностью, живущего на виду, в гуще событий, немедленно реагирующего на каждое политическое и культурное событие, постоянно участвующего в публичных дебатах в масс-медиа, а не только в научных мероприятиях, в различных формах политического активизма, в протестных движениях и – с началом эпохи тотальной дигитализации – занимающегося всеми видами сетевого активизма: ведением блогов, телеграмм и ютьюб-каналов, стримов и т.д., реализуя провозглашенные Сартром принципы интеллектуальной свободы, независимости и критического мышления.

Концепция и основные понятия

Вклад Сартра в философию экзистенциализма выражается в частности в том, что он: во-первых, ввел новые, по сравнению с работами основоположников экзистенциализма Хайдеггера и Ясперса, 1) экзистенциалы – любовь, ненависть, желание и др. и 2) экзистенциальные ситуации – ситуации выбора, преступления как трансгрессии, которые он описал в своих пьесах и романах, а также проанализировал как экзистенциальные практики, которые ранее исключались из

⁷² *Howells Christina*. Conclusion: Sartre and the deconstruction of the subject // *The Cambridge Companion to Sartre*. Ed. by Christina Howells. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 326.

экзистенциального опыта как «высокого» – практики сексуальности, включая перверсивную сексуальность, насилие и безумие.

Во-вторых, Сартр осуществил в философии экзистенциализма сдвиг от проблематики онтологии к антропологии и человеческой субъективности, за что его критиковал Хайдеггер в своем «Письме о гуманизме», и сместил акценты с познавательного-созерцательного отношения к миру к отношению активно-преобразовательному и протестному. Человеческая субъективность в понимании Сартра – это прежде всего активная политическая субъективность, основные экзистенциальные проблемы которой – свобода, выбор, бунт и возможность эмансипаторного действия, условия которого он рассмотрел в своем анализе антагонистических взаимоотношений субъекта с Другим в «Бытии и ничто».

В-третьих, Сартр стремился развивать экзистенциализм не как отдельную и самодостаточную философскую теорию, а реализовать проекты его соединения с 1) марксизмом (экзистенциальный марксизм в «Критика диалектического разума» (1960) и 2) с психоанализом (экзистенциальный психоанализ в «Бытие и ничто», «Святой Жене, комедиант и мученик» (1952) и «Идиот в семье. Гюстав Флобер от 1821 до 1857» (1971-1972)). И хотя многие современники Сартра и прежде всего его соратники по журналу «Новые времена» Морис Мерло-Понти и Рэймон Арон крайне скептически относились к этим его объединительным проектам, заявляя, что экзистенциализм и марксизм несовместимы и «наследники Кьеркегора не могут быть наследниками Маркса»,⁷³ эти эксперименты Сартра указали направление новым стратегиям междисциплинарности и интерсекциональности в современной философии.

В творчестве Сартра, так же как и Хайдеггера, выделяют два основных этапа и его собственный «поворот»: 1-й этап – до плена 1940-го года (в период немецкой оккупации Франции в начале 2-й мировой войны), когда мировоззрение Сартра отличается индивидуализм и аполитичность и 2-й этап – после плена, когда Сартр пере-

⁷³ См.: Арон Реймон. Мнимый марксизм / Пер. с франц. И.А.Гобозова. М.: Изд. группа «Прогресс», 1993. С. 45.

ходит к политической ангажированности и левой, социалистической идеологии, в следовании которой Сартру предстоит пережить разнообразные многочисленные повороты и трансформации, в частности переход с позиций просоветского марксизма к маоистской ориентации в контексте событий «красного мая» в 1968 году.

«Война поистине разделила мою жизнь надвое, – вспоминал Сартр. [...] На войне я, например, познал глубочайшее отчуждение, каким является плен, на войне я познал также и новые отношения с людьми – с врагом, реальным врагом: не с противником, живущим в одном обществе с вами или подвергающим вас словесным нападкам, а с врагом, который может вас схватить и увести в тюрьму, сделав лишь знак своим солдатам. А еще я там же узнал, что такое угнетенный, разбитый, но все-таки существующий общественный порядок, что такое демократическое общество – именно постольку, поскольку оно было угнетено, разрушено и мы боролись за сохранение его ценностей, в надежде что оно возродится после войны. Если угодно, именно там, в плену, я перешел от довоенного чистого индивидуализма к общественной активности, к социализму. То был решающий поворот в моей жизни». ⁶

На первом, довоенном этапе Сартр, после изучения феноменологии Гуссерля в Германии в 1933 году, формулировал идеи своей философии преимущественно в терминах феноменологии в работах «Воображение» (1936), «Воображаемое» (1940) и др. В этот период Сартр стремился развивать свою собственную философию, не используя категориальный аппарат Хайдеггера, включая понятие экзистенции, хотя явно расширяет и переформулирует гуссерлевскую концепцию интенциональности и осуществляет сдвиг от эпистемологической (теоретико-познавательной) проблематике к экзистенциальной. Главная работа Сартра этого периода «Воображаемое» хотя и представляется по форме как проект дескриптивной феноменологии, исследует экзистенциальные параметры воображения.

Если для Хайдеггера главный интерес и инструмент философии – теоретическое мышление и его способность мыслить бытие в экзистенциальных характеристиках, то у Сартра на протяжении всего его творчества в центре внимания находится человеческое созна-

ние, которое он понимает как состояние постоянной изменчивости и нестабильности и фактически как экзистенциальную ситуацию по преимуществу, критикуя Гуссерля за сведение сознания к стабильной структуре трансцендентального эго («эго, по словам Сартра, – не собственник сознания»). В «Воображаемом» Сартр развивает расширенную концепцию сознания как включающего различные аффективные состояния и одновременно являющегося формой знания. «Рефлексия, – пишет Сартр, – говорит нам об аффективных сознаниях. Радость, тоска, меланхолия – суть сознания». ⁷⁴ Сартр принимает базисный тезис Гуссерля об интенциональности (направленности на объект) как основной характеристике сознания. Однако, в отличие от гуссерлевской эгологической интенциональности, интенциональность сознания у Сартра – это направленность аффекта на конкретный объект или субъект. «Ненависть, – по словам Сартра, – есть ненависть к кому-либо, любовь есть любовь к кому-либо... попробуйте реализовать в себе субъективные проявления ненависти, негодования так, чтобы эти феномены не были ориентированы *на* ненавистную личность, *на* несправедливое действие, – вас может бить дрожь, вы можете стучать кулаком, краснеть, но ваше внутреннее состояние ничуть не будет затронуто негодованием или ненавистью». ⁷⁵ Это возникающее чувство ненависти или любви к конкретному объекту является, с точки зрения Сартра, особой разновидностью познания (например, любимого человека) и одновременно способом любить его определенные духовные или телесные характеристики (например, его/её тонкие и белые руки). В этом процессе возникает аффективная зависимость сознания от объекта и одновременно сознание поддерживается за счет непрерывного самосозидания и некоего неустанного напряжения, обеспечивающего ему характеристики спонтанности и автономности. В результате направленность движения сознания у Сартра – это не прямая траектория, а своего рода «аффективная диалектика», которая, по словам Сартра, «держится сама собой за счет

⁷⁴ Сартр Жан-Поль. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения / Пер. с франц. М. Бекетовой. СПб: Наука, 2001. С. 143.

⁷⁵ Там же. С. 143-144.

непрерывного самосозидания, некоего неустанного напряжения),⁷⁶ вызывая эффект головокружения и образуя нечто вроде порочного круга, в котором сознание «становится своей собственной жертвой», и усилия, направленные на то, чтобы избавиться от навязчивого аффекта или мысли, «оказываются наиболее эффективным средством для того, чтобы их возродить».⁷⁷

В книге «Воображаемое» Сартр разбирает функционирование аффективной диалектики сознания на примере воображения, которое он вслед за Гуссерлем понимает как функцию конституирования особого рода объектов – образов и особой реальности – символической, которую он резко противопоставляет объективной реальности. В отличие от материалистической и позитивистской трактовки, образ, в интерпретации Сартра, – это не отражение реальности и не её фрагмент или «осколок», а результат радикального отрицания (негации) реальности, что сближает его понимание образа как структуры негативности с феноменологией как Гегеля, так и Гуссерля.

С какой целью в процессе воображения осуществляется негация реальности и производятся образы – «странные существа, не подчиняющиеся законам нашего мира»⁷⁸ ?

По мнению Сартра, в образном мышлении проявляется желание субъекта обладать недоступным объектом, осуществлять функцию контроля над ним, отрицая его объективную реальность и воссоздавая объект заново в пространстве воображаемого, позволяющего каким-то «магическим» образом управлять им. «Акт воображения, – пишет Сартр, – [...] есть некий магический акт. Это некое заклинание, долженствующее явить объект, о котором думают, вещь, которую желают так, чтобы можно было обладать ими. В этом акте всегда есть что-то властное и в то же время детское, некий отказ соблюдать дистанцию и считаться с трудностями. Так совсем еще маленький ребенок общается с миром из своей кровати посредством приказов и просьб. Таким приказам сознания подчиняются объекты: они являются».⁷⁹

⁷⁶ Там же. С. 241.

⁷⁷ Там же. С. 263.

⁷⁸ Там же. С. 235.

⁷⁹ Там же. С. 219.

Таким образом, в концепте образа, согласно концепции Сартра, отрицается сложность и непостоянство воспринимаемого мира и одновременно несуществующий объект схватывается как присутствующий, когда «не-бытие» образа парадоксальным образом является случаем его полноты и присутствия. Когда это схватывание объекта в образе происходит, субъекту как бы удается ускользнуть из мира принуждения в некоторый «антимир», свободный не только от «наших забот и наших огорчений», но и от «любого принуждения со стороны мира». ⁸⁰ Другими словами, имагинативное сознание у Сартра – это попытка субъекта в акте дереализации мира реализовать опыт радикальной автономии и свободы, который является основным предметом его анализа в последующих работах.

Однако, в отличие от Гуссерля, у которого воображение обеспечивает конституирование своей собственной сферы объектов и обеспечивает функцию осознания данных объектов, у Сартра воображение предстает скорее как опыт неудачи аффективного сознания, стремящегося осуществить функцию дереализации мира не-свободы и принудительности. Сартр подчеркивает, что, несмотря на конститутивные усилия воображения, образы представляют собой пассивные и нестабильные «квази-чувственные объекты», у которых «слабая жизнь» и которые исчезают всякий раз, как только мы от них отворачиваемся и прекращаем попытки вдохнуть в них энергию. ⁸¹ Поэтому образ в интерпретации Сартра – это пассивный объект, жизнь которого поддерживается искусственно, который может в любой момент замереть и который поэтому не может исполнить наши желания. Образ способен только на какое-то мгновение обмануть наши желания, которые спустя некоторое время становятся еще более сильными и мучительными. В результате такого мнимого удовлетворения желания, желание остается неудовлетворенным и только усиливается – подобно тому, как в образном примере Сартра морская вода не утоляет, а только усиливает жажду. ⁸²

⁸⁰ Там же. С. 236.

⁸¹ Там же. С. 220.

⁸² Там же. С. 221.

Таким образом, логика воображаемого в интерпретации Сартра функционирует как определяющаяся структурой онтологической нехватки в человеческой субъективности *логика желания*, которая становится приоритетным объектом анализа французского неогегельянства первой половины 20-го века, известного под именем «французского Гегеля». ⁸³ Субъект воображения описывается Сартром как «потрясенный» субъект неудовлетворимого желания, или, по его выражению, как «патологический мечтатель», мечты которого абсолютно неисполнимы (например, мечта стать королем), который на обращенный к себе вопрос: «Это действительно *то*, чего я хотел?» всегда отвечает: «разумеется, это не *то*, чего он хотел». ⁸⁴

В терминах Жака Лакана, который известен как внимательный читатель Сартра, этот сартровский патологический мечтатель может быть определен как субъект обсессивного невротического желания, который, стремясь обрести объект своего страстного желания, всегда сталкивается с ничто – негативностью Реального, которое поглощает, ничтожит все объекты как дыра в бытии, или, по выражению Сартра, как «дыра в душе размером с Бога».

В терминах Хайдеггера, который, по мнению Сартра, прав, фиксируя свойственную сознанию функцию обращения мира эмпирического человека в небытие, ⁸⁵ этот субъект желания – массовый человек *das Man*, который тщетно пытается нейтрализовать негативность экзистенции средствами повседневного мышления и языка, но неизбежно терпит неудачу, или, по словам Сартра, оказывается «раздавлен миром, пронзен реальным, прикован к вещам». ⁸⁶ Однако, по версии позднего Хайдеггера, некоторые избранные личности – поэты-неоромантики, имеющие доступ к языку как дому бытия, оказываются способны создавать такие образы («следы бытия»), которые позволяют фиксировать/удерживать присутствие бытия в его подлинности.

⁸³ См.: *Baugh Bruce*. French Hegel: from Surrealism to Postmodernism. New York and London: Routledge, 2003.

⁸⁴ *Сартр Жан-Поль*. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения. С. 252.

⁸⁵ Там же. С. 306.

⁸⁶ Там же. С. 307.

В «Воображаемом» Сартра также присутствует аналогичная индивидуалистическая установка, в соответствии с которой функцию создания образов, способных оказывать сопротивление обращению символической реальности в небытие, могут выполнять лишь выдающиеся творческие личности – художник, писатель, актер, музыкант. По мнению Сартра, такие творческие индивидуальности способны, при помощи эстетической установки в отношении реальности, создавать такие образы, которые, в отличие от продуктов воображения обычного человека, полностью «увязшего в сущем», невозможно потреблять с целью получения простого чувственного удовольствия, а можно воспринимать с чувством восхищения, как, например, красным цветом ковра на картине Матисса, безотносительно к качествам ковра как предмета потребления, или чрезмерной красотой прекрасной женщины, восхищение которой может мешать её любовнику вступить с ней в сексуальные отношения, наделяя их отношения особым внутренним временем, которое позволяет им длиться и одновременно полностью ускользать из сферы реального.⁸⁷

Второй этап в творчестве Сартра связан с публикацией его главного философского произведения «Бытие и ничто» (1943), в котором осуществляется, во-первых, переход от феноменологической к сугубо экзистенциалистской проблематике с использованием экзистенциалистского категориального аппарата (в-мире-бытие, негативность, заброшенность, тревога, совесть и т.д.) и, во-вторых, реинтерпретация хайдеггеровского «Бытия и времени», с которой Хайдеггер был решительно не согласен и о чем публично заявил в своем «Письме о гуманизме».

В «Бытии и ничто» Сартра, в отличие от «Бытия и времени» Хайдеггера, в центре анализа находится антропологическая проблематика и вопрос о том, как экзистенциальные характеристики возникают и проявляются в процессе конституирования человеческой субъективности, или, в терминах современной философии,

⁸⁷ Там же. С. 311, 316.

в процедуре субъективации.⁸⁸ Сартр рассматривает каким образом экзистенциальная субъективация осуществляется в двух сферах: 1) в сфере индивидуального сознания, которую Сартр делит на уровни а) дорефлективного сознания и б) рефлексивного самосознания и 2) в отношениях интерсубъективности (отношения я и другого).

В качестве основных методологов сартровского анализа на этапе «Бытия и ничто» к Хайдеггеру и Гуссерлю добавляется Гегель (см. главу «Гуссерль, Гегель, Хайдеггер»), актуализирующий в этот период во Франции в контексте упоминавшегося феномена «французского Гегеля» – прежде всего в рамках философского семинара, проводившегося Александром Кожевом (А.В.Кожевников) по гегелевской «Феноменологии духа» в небольшом парижском кафе с 1933 по 1939 гг., который посещали и бурно обсуждали культовые французские интеллектуалы. Сартр вместе с Симоной де Бовуар также записался на семинар Кожева, о содержании которого был хорошо осведомлен, хотя лично не участвовал, опасаясь, по его признанию, «попасть под влияние».⁸⁹

Кожев начинает чтение «Феноменологии духа» Гегеля исходя из гегелевского определения сознания как желания, интерпретируемого им как желание признания или желание желания, которое в принципе не может быть удовлетворено и обеспечивает субъективности её онтологическую негативность. «Никакая «Негация», – формулирует Кожев, – не оставит налично-данного в прежнем виде. Но отрицающее действие не только разрушительно, ибо если рожаемое Желанием действием разрушает его ради удовлетворения какую-то объективную реальность, то на неё месте оно же созидает – в ходе и посредством самого разрушения – реальность субъективную».⁹⁰

Сартр в «Бытии и ничто», рассматривая сознание, также определяет его как желание. Но это основополагающее человеческое желание оказывается у него желанием человека быть Богом («человек

⁸⁸ *Levy Bernard-Henry*. Sartre: the Philosopher of Twenties Century. P. 121.

⁸⁹ *Ibid*. P. 413 – 417.

⁹⁰ *Кожев Александр*. Введение в чтение Гегеля / Пер. с фр. А.Г.Погоняло. СПб «Наука», 2003. С. 12.

есть бытие, которое проектирует быть Богом»⁹¹) или желанием свободы. И если желание признания в принципе не удовлетворимо, то желание свободы может удовлетворяться. Опыт свободы возможен, но он связан не со способностью воображения, как в работах Сартра 30-ых годов, но с таким экзистенциальным опытом, в котором главную роль играет экзистенциальная ситуация выбора, которая понимается Сартром как экзистенциальная ситуация по преимуществу.

Экзистенциальный выбор у Сартра, в отличие от неэкзистенциального («чай или кофе?») – в известном примере Славоя Жижека,) – это принудительный выбор, когда субъект не может не выбирать, не смотря на то, что ему приходится принимать решение в ситуации неразрешимости. Отсюда самый известный тезис Сартра о том, что человек обречен на свободу: «невозможно не выбирать»: ведь «даже в том случае, если ничего не выбираю, тем самым я все-таки выбираю».⁹²

Эта ситуация принудительного выбора осмысливается в современной философии как мучительная и трагическая ситуация, например, в случае выбора Софи из одноименного романа Уильяма Стайрона (1979), экранизированного в 1982 году Аланом Пакулой,⁹³ которую Аленка Зупанчич называет ситуацией монструозного этического выбора, в которой, во-первых, субъект принудительного выбора лишен самой возможности умереть как традиционно вы-

⁹¹ *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. М.: Республика, 2000. С. 570.

⁹² *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: “Политиздат”, 1989. С. 338.

⁹³ Ключевым в романе является эпизод, когда в годы второй мировой войны молодая полька Софи попадает в концентрационный лагерь Освенцим с двумя детьми – девочкой и мальчиком. Принимающий партию заключенных нацистский офицер говорит ей, что она может оставить себе только одного ребенка, а второй отправится в газовую камеру. При этом ей предоставляется выбор – выбрать одного из двоих детей, однако в то же время запрещается отказываться выбирать и отправиться в камеру вместо них, т.к. в этом случае офицер-сидист обещает уничтожить обоих детей Софи.

шей этической ценности (как лишена этой возможности Софи), а, во-вторых, смерть вообще перестает быть этической ценностью, в отличие от этически коннотированного хайдеггеровского экзистенциала бытия-к-смерти, как возможности раскрытия человеческого присутствия в его подлинности.⁹⁴

Однако Сартр, в отличие от Зупанчич, утверждает в своей знаменитой работе «Экзистенциализм – это гуманизм», что именно в ситуации такого монструозного, нечеловеческого выбора проявляется гуманизм и оптимизм философии экзистенциализма, достижением которой является открытие такой человеческой возможности, в которой у субъекта нет никакой высшей инстанции, никакого другого законодателя кроме него самого, и он действительно получает возможность обретения свободы.⁹⁵

Но что особенно важно в контексте отхода Сартра от онтологии индивидуализма аполитичной позиции сартровского «одинокого человека» (писателя, художника, актера) периода «Воображаемого» и поворота к политической ангажированности и идеалам социализма – это то, что ставка на ситуацию выбора («свободный выбор, без оправдания и опоры») открывает возможность демократизации экзистенциальной субъективности (*homo existentialis*, по выражению Рэймона Арона) и экзистенциальной ситуации, из которой не может быть исключен никто и никогда, в отличие, например, от привилегированной хайдеггеровской экзистенциальной ситуации бытия-к-смерти, которую удается пережить далеко не всем, и из которой исключается человек *das Man*.

Определение экзистенции через ситуацию выбора позволило Сартру осуществить деконструкцию не только элитистской экзистенциальной стратегии хайдеггеровской фундаментальной онтологии как стратегии героической «решимости», но и деконструировать постхайдеггерианскую экзистенциальную стратегию сопротивления, базирующуюся на кожевианской интерпретации гегелевской диалектики

⁹⁴ *Zupancic Alenka*. Ethics of the Real. Kant, Lacan. London: Verso, 2000, p. 213 – 215; *Зупанчич Аленка*. Этика Реального / Пер. Микитенко Я., Гуляева О., Олелуш. СПб.: Скифия-принт, 2019.

⁹⁵ *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм. С. 344.

раба и господина. Включив в сферу сакральных мест философии – «торных троп», «Шварцвальда» и т.д. не только кожевианско-гегелевского раба, но и фигуры, относящиеся к периферийному экзистенциальному опыту – «идиота, ребенка, дикаря, иностранца», Сартр ещё до Фуко не только нарушил гегемонию в сфере экзистенции западноевропейской культурной элиты – хайдеггеровских элитистских фигур Поэта и Мыслителя, «предположительно знающих», «что значит находиться на тропах бытия», – но и проблематизировал героический проект «бытия-к-смерти», деконструировав базисную трагико-героическую дихотомию раба и господина, множества и суверена.

Переход Сартра с позиций индивидуализма к идеям демократии и социализма, наметившийся в 40-ые годы, на уровне философских проблематизаций находит свое выражение в том, что в «Бытии и ничто» на первый план помещается проблематика интересубъективности, отношение субъекта к другому, анализу которого посвящена большая часть книги. Приоритет проблематики интересубъективности Сартр, как и Гуссерль объясняет задачей преодоления солипсизма (онтологического одиночества) и разрабатывает проблематику интересубъективности, исходя из хайдеггеровской трактовки отношений Я с другими (со-бытия – *Mitsein*) в «Бытии и времени» как фундаментального условия подлинного экзистенциального опыта – опыты заботы, совести, вины и ответственности.

Однако Сартр, в отличие от Хайдеггера, помещает в центр проблематики интересубъективности политическую проблематику – проблему власти и насилия в ситуации субъективации, когда Другой выступает как инстанция контроля, репрессии («стремится организовать мой опыт», «проникает в мою сердцевину», «делает меня уязвимым») и доходящей до садомазохизма жестокости в отношении субъекта, одновременно являясь необходимым условием его возникновения в качестве экзистенциального. Сартр излагает свою экзистенциальную концепцию субъективации, с помощью конструкции *взгляда другого*, конституирующего рассматриваемого субъекта в его экзистенциальном статусе – в модусах стыда, вины, ревности и др. «Мною владеет другой; – формулирует Сартр, – взгляд другого формирует мое тело в его наготу, ваяет его, про-

изводит таким, каково оно есть, видит его таким, каким я никогда его не увижу. Другой хранит секрет – секрет того, чем я являюсь. Он производит мое бытие и посредством этого владеет мной...».⁹⁶ Экзистенциальность субъекта под воздействием взгляда другого достигает своего экстремального состояния – состояния аффекта боли, который Сартр определяет как стадию психического тела или плоти, на которой субъект достигает высшей стадии негативности своего бытия, или, по выражению Сартра, точки зрения, являясь которой я никогда не смогу ее принять.⁹⁷

Отношения «я» и Другого показаны у Сартра как неразрешимый конфликт, антагонизм («конфликт есть первоначальный смысл бытия-для-друго»⁹⁸), в отличие от агонистической трактовки со-бытия с другими у Хайдеггера как формы совместности в форме сотрудничества и «любящего спора», которые, по словам Сартра, «не означают взаимного отношения признания и борьбы», а «скорее вид онтологической солидарности для эксплуатации этого мира» («не образ борьбы, а образ команды»),⁹⁹ поэтому, по его мнению, хайдеггеровское «Mitsein ни в коем случае не может служить нам, чтобы разрешить психологическую и конкретную проблему признания другого».¹⁰⁰

Трактовка intersубъективности Сартра перекликается с трактовкой Кожева, который анализировал отношения «я» и Другого как конфликт раба и господина, принимающий форму борьбы не на жизнь, а на смерть за признание. Но у Кожева эта борьба рабской и господской субъективностей завершается революцией раба, а вместе с ней концом истории как истории классовой борьбы и экзистенциальных испытаний и становится временем неэкзистенциальной обывательской жизни в условиях общества массового потребления по американской модели позднего капитализма.

⁹⁶ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. С. 380.

⁹⁷ Там же. С. 370.

⁹⁸ Там же. С. 379.

⁹⁹ Там же. С. 269.

¹⁰⁰ Там же. С. 271.

В отличие от Кожева, по версии Сартра антагонизм интересубъективности в процессе жестокой схватки «я» и Другого за свободу против подчинения («в то время как я пытаюсь освободиться от захвата со стороны другого, другой пытается освободиться от моего; в то время как я стремлюсь поработить другого, другой стремится поработить меня»¹⁰¹) не только не может быть в итоге преодолен, но непрерывно нарастает, пронизывая все виды человеческих отношений, включая отношения интимной привязанности и любви. Поэтому экзистенциальность у Сартра обнаруживается как неискоренимое качество человеческой жизни, которое не может быть ни нейтрализовано, ни ослаблено – как бы субъект к этому не стремился, и не имеет ничего общего с умиротворенным чувством гносеологического удовлетворения, подобного хайдеггеровской *Gelassenheit* (отрешенности, отстраненности), а всегда переживается как мука, страдание, отчаяние и одновременно как соблазн и наслаждение, как Сартр показывает в своих пьесах «Мертвые без погребенья», «За закрытыми дверями» (это отсюда его знаменитая формула «ад – это Другие»), «Затворники Альтоны» и др.¹⁰²

Чтобы продемонстрировать неразрешимость антагонизма в отношениях интересубъективности Сартр вводит в отношения «я» и Другого измерение сексуальности, несправедливо, по его мнению,

¹⁰¹ Там же. С. 379.

¹⁰² Как замечает В.А. Подорога, Другой у Сартра – это инстанция, уничтожающая автономную позицию субъекта, производящая шоковый эффект, под действием центробежных сил которого его «я» распадается. Но в то же время Другой создает поле нашей близости с миром и трансформирует наше тело в состояние плоти, не обладающей защитой и поэтому абсолютно открытой миру. Поэтому точнее сказать, считает Подорога, что сартровский «Другой – это не ад, но и не рай, это способ нашего присутствия в мире, он создает горизонты вещей, желаний, тел – наших и другого. *Другой – это то, что – по замечательному выражению Делёза – «возможливает» нашу способность воспринимать и быть воспринимаемым*». Подорога Валерий. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. Материалы лекционных курсов 1992 – 1994 годов. М.: Ad Marginem, 1995. С. 151.

игнорировавшееся Хайдеггером, понимавшим *Dasein* как бесполое,¹⁰³ и которое он представляет как замкнутый круг садомазохизма, в котором все попытки субъекта завладеть свободным желанием другого терпят неудачу, хотя сопровождающие их страдание и удовольствие побуждают его повторять их вновь и вновь. Жак Лакан, восхищавшийся точностью сартровского описания психических механизмов сексуальности, обращал внимание на то, что Сартр в своем анализе садомазохизма начинает интерпретировать логику неудовлетворимого сексуального желания в терминах логики влечения, рассматриваемой в лакановском психоанализе как механизм непрерывного избыточного наслаждения субъекта. Как показывает Лакан в семинаре «Этика психоанализа» (1959-60), только на первый взгляд мы можем предположить, что отличие логики влечения от логики желания состоит в том, что, если парадоксом желания является парадокс фундаментальной нехватки как нехватки «Истинного объекта» или «Вещи» за пределами находящихся под рукой объектов, составляющей то единственное, что делает нашу жизнь стоящей того, чтобы её проживать, то влечение как удовлетворенное желание и получаемое наслаждение не должно знать парадокса нехватки.¹⁰⁴ Однако мысль Лакана, считает Зупанчич, состоит в том, что и логика влечения также функционирует как логика нехватки: по его мнению, как на уровне желания, так и на уровне влечения субъект ощущает недостаточность каждого данного ему объекта, выражающуюся в известной лакановской формуле нехватки – «нет, это не то». Лакан, как уточняет Зупанчич, иллюстрирует этот парадокс следующим примером: «Даже когда вы набиваете свой рот – рот, который открывается в регистре влечения – то, что приносит вам удовлетворение, это не еда, а, так сказать, удовольствие рта».¹⁰⁵ Иначе говоря, согласно Лакану, мы удовлетворяем свой рот без того, чтобы заполнить его по-настоящему, т. е. не переходим в такой регистр наслаждения, который был бы действительно проти-

¹⁰³ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. С. 398.

¹⁰⁴ См.: Zupancic Alenka. Ethics of the Real. Kant, Lacan. P. 240.

¹⁰⁵ Ibid. P. 242 – 243.

воположностью нехватки. Таким образом, с одной стороны, когда мы, по выражению Лакана, «набиваем свой рот», мы неизбежно удовлетворяем влечение – хотим мы этого или нет. В то же время, с другой стороны, объект, который мы потребляем, удовлетворяя влечение, никогда не будет «тем, что надо», оставляя субъекта влечения на уровне нехватки. Другими словами, нехватка, ассоциирующаяся с логикой Реального, понимается в лакановском психоанализе как онтологическая, не устраняющаяся в процессе перехода с уровня желания на уровень влечений и конститутивная для человеческой субъективности независимо от её психических модификаций и состояний. В современной философии, наверное, никто другой так точно и выразительно не описал немотивированность и конститутивность нехватки в структуре субъективности как Сартр в «Бытии и ничто» (часть 1, глава 1) в анализе механизма экзистенциальной тревоги, причину которой у субъекта нет никакой возможности локализовать, восстановить, в отличие, например, от страха перед чем-то определенным, и дать ей содержательное описание на уровне эмоций, переживаний и т.п.¹⁰⁶

В итоге кульминацией сартровской сексуализированной версии гегелевской диалектики раба и господина становится, в отличие от её прочтения Кожева, не революция, не преодоление провокативной ловушки борьбы за признание, а экзистенциальная катастрофа любви, неудача проектов как мазохизма, так и садизма, когда целью и итогом любовной борьбы является поражение, которое Сартр определяет как поражение и смерть прежде всего самого желания, но одновременно и чистое необъективируемое наслаждение (как лакановское *jouissance*), в отличие от объективируемого

¹⁰⁶ Оценивая значение философии Сартра для теории лакановского психоанализа, кроме проработки Сартром механизма тревоги, а также логики воображаемого, развитой Лаканом в его концепции трех регистров человеческой психики – Воображаемого, Символического и Реального, следует также отметить сартровское понятие принудительного выбора, использованное Лаканом в его концепции этического выбора, обнаруживающего структурную гомологию между этикой и террором. См.: *Zupancic Alenka. Ethics of the Real. Kant, Lacan. P. 215 – 218.*

удовольствия (когда субъект пытается насладиться своей объективностью) или, в терминах Сартра, свобода, осуществляющаяся как онтологическая негативность, «являясь бытием-без-опоры, без трамплина, проектом, который, для того, чтобы быть должен постоянно обновляться».¹⁰⁷

Хотя Сартр и трактует этот экзистенциальный опыт поражения как неразрывно связанный с опытом свободы – «ужасной необходимостью быть свободным» и, следовательно, включающий эмансипаторную составляющую, его критики слева восприняли «Бытие и ничто» как пессимистический диагноз общественной жизни, несовместимый с марксизмом и материалистическим пониманием истории. Сартр же в 50-ые годы, в период хрущевской «оттепели» делает шаг в сторону СССР и соцстран и одновременно начинает проект соединения экзистенциализма и марксизма, подвергшийся острой критике его соратников-экзистенциалистов А. Камю и М. Мерло Понти, который в книге «Приключения диалектики» объявляет Сартра «ультрабольшевиком».

С точки зрения некоммунистического левого Мерло-Понти, экзистенциализм и исторический материализм несовместимы: только ранний Маркс периода «Философско-экономических рукописей 1844 года» может быть прочитан как экзистенциалист. Однако Сартр в 50-ые годы стремится примирить экзистенциализм с материалистическим пониманием истории, которое он объявляет «единственно верной интерпретацией истории человечества».¹⁰⁸

В этом контексте в следующей своей большой философской книге «Критика диалектического разума» (1960) Сартр начинает проект (оставшийся незавершенным) соединения экзистенциализма с марксизмом с целью их взаимного обогащения. Для этого он принимает установку на смещение в сторону материализма и материалистического понимания истории и на то, чтобы определить не только экзистенциально-антропологические, но и исторические причины отчуждения человека от человека. «Главное отчуждение происходит не из выбора, сделанного до рождения, как можно было

¹⁰⁷ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 489.

¹⁰⁸ Цит. по: Арон Р. Мнимый марксизм. С. 134.

ошибочно заключить из работы «Бытие и ничто», – оно проистекает из однозначной внутренней связи между человеком как практическим организмом и окружающей его средой». ¹⁰⁹

В качестве социальной причины отчуждения Сартр называет нехватку (*rareté*), которая понимается им не в лакановском смысле как онтологическая нехватка (*manque*) в структуре субъективности, а как нехватка материальных ресурсов, которая становится причиной отчуждения человека от человека и превращения другого во врага. Например, нехватка свободных мест в автобусе (если в автобусе нет места для всех) делает стоящих в очереди на автобусной остановке врагами, а не изначальное желание смерти другого, присущее человеческому сознанию.

С точки зрения Раймона Арона сартровский проект экзистенциального обновления марксизма был изначально обречен на неудачу, так как был ориентирован на компромисс с советской версией марксизма: «Помог ли Сартр, как он того хотел, обновлению марксизма, превращенного сталинистами в бесплодный догматизм?, – ставит вопрос Арон. – Не думаю. Метод Маркса сегодня принадлежит общему сознанию, он доказал свою плодотворность. В Москве и в так называемых социалистических странах создали определенную доктрину, идеологический катехизис, возведенный в ранг государственной истины. Марксисты-ленинцы, которые вольно или невольно подписываются под этой государственной истиной, отвергают, по их мнению с полным правом, марксизированный сартризм «Критики диалектического разума» или, если угодно, марксизм, приспособленный к сартровской моде». ¹¹⁰

И, действительно, словно подтверждая правоту слов Арона, Сартр в 60-ые годы всё более разочаровывается в марксизме и в своих попытках представить более гуманистическую версию марксистской философии, а его «медовый месяц» в отношениях с «коммунизмом» советского образца закончился в 1956 году после подавления СССР венгерского восстания. Однако, в отличие от своего друга молодости Арона, Сартр становится в итоге не антикомму-

¹⁰⁹ Там же. С. 288.

¹¹⁰ Арон Р. Мнимый марксизм. С. 184.

нистом и консерватором, но, наоборот, радикализуется и обращается в поисках возможности реализовать экзистенциалистскую концепцию свободы к 1) маоизму и 2) левому анархизму, предполагая обрести в них возможности политического мышления и политической практики, которые не будут базированы на детерминизме. «Большинство вовлеченных в политику людей, – отмечает один из биографов Сартра, – вначале переживают радикальную, юношескую идеалистическую фазу, а затем, когда они становятся старше, становятся более консервативными и прагматическими. Политический маршрут Сартра был прямо противоположным. После 60-ти он становится радикальнее чем когда бы то ни было».¹¹¹

В 60-ые годы, когда во Франции начались движения радикальных левых (гошистов), направленных против буржуазного общественного порядка и его репрессивных институций – селективного образования, буржуазного брака, антииммиграционных политик и т.п., кульминацией которых стала студенческая революция в Париже в мае 1968 года («Красный май»), требования которой во многом не совпадали с гуманистическими идеалами сартровского экзистенциализма 30-ых – 40-ых годов, Сартр активно поддержал бунтарей 68-го, заявил о своих симпатиях к анархизму и утверждал в одном из интервью (1972 года), что «если перечитать мои книги, то становится заметно, что по сути я не изменился, я всегда оставался анархистом».¹¹²

Сделать такое заявление Сартр имел полное право: в конце 60-ых – начале 70-ых его политическая вовлеченность достигает уровня радикального уличного активизма. Он становится активным участником акций ультра-левой анархо-маоистской организации «Пролетарская левая», а после её запрета в 1970 году – редактором их газеты «Дело народа», которую лично продавал на улицах Парижа. «Я помню, – вспоминал Сартр, – как оторопел полицейский, который во время первой распродажи взял меня за руку и попросил последовать за ним в комиссариат, когда кто-то из

¹¹¹ Drake David. Sartre. London: Haus Publishing, 2005. P. 1.

¹¹² Цит. по: Сидоров А.Н. Жан-Поль Сартр и либертарный социализм во Франции (50-70-е гг. XX в.). Иркутск: Издательство Иркутского государственного технического университета, 2006. С. 37.

толпы закричал: «Вы арестовали лауреата Нобелевской премии». Он тотчас меня отпустил и сбежал».¹¹³

В конце 70-х, когда активизм анархистских левых уходит в прошлое и во Франции установилась политическая стабильность общества потребления (годы «обледенения», по выражению Феликса Гваттари), Сартр по-прежнему – до последних дней своей жизни – не упускает возможность лично поучаствовать в политических кампаниях – в поддержку советских диссидентов, антиколониальных движений и др. и продолжает писать тексты, направленные против всех видов угнетения и дискриминации по критерию класса, расы и пола.

Влияние, критика, значение

В 50-е и 60-ые 20 века Сартр был самым влиятельным философом не только во Франции, но и в Европе, и смену моды с экзистенциализма на постструктурализм в конце 60-х часто представляют как бунт, организованный Фуко, Деррида и другими против монархического режима Сартра, основанного на гуманистической и идеалистической теории субъекта.¹¹⁴ Действительно, полемика между Сартром и Фуко возможно достигла наивысшей степени интенсивности в 1966 году, когда Фуко отнес философию Сартра к ушедшей эпохе и оценил Сартра и Мерло-Понти как «отважных и великих людей», творчество которых вдохновлялось духом, который сегодня покинул интеллектуальную сцену.¹¹⁵

Однако, несмотря на известное высказывание Делёза, что для его поколения Сартр был «аутсайдером», «глотком свежего воздуха в затхлом чулане»,¹¹⁶ Сартр, безусловно, повлиял не просто на общий «дух времени», но и концептуально определил многие основные

¹¹³ Цит. по: *Андреев Л.* Жан-Поль Сартр: свободное сознание и XX век. М.: Geleos, 2004. С. 324.

¹¹⁴ См.: *Fox Nik Farrell.* The new Sartre: Exploration in Postmodernism. New York&London: Continuum, 2003. P. 2.

¹¹⁵ *Ibid.*, 28.

¹¹⁶ *Deleuze Giles and Parnet Claire.* Dialogues. New York: Columbia University Press, 1987. P. 12.

тенденции французского постструктурализма. К этой точке зрения склоняются исследователи, провозгласившие на рубеже 20 – 21 веков «возвращение Сартра» и предлагающие проект «нового Сартра», включающий переоценку его творчества в отношении к постструктурализму и в широком смысле к постмодернизму и подчеркивание, что отношение направления, идентифицируемого как «классический экзистенциализм» 1940-ых годов к структурализму, постструктурализму, марксизму и литературной теории является гораздо более сложным, чем было принято считать.¹¹⁷ В частности, сторонники «нового Сартра» утверждают, что «Сартр отнюдь не является философом субъекта и наивным евроцентристским историческим оптимистом, но был первым, кто деконструировал субъекта и был очень чуток к апориям и парадоксам осознания исторической ситуации, сложность которой всегда превышает наше знание о ней».¹¹⁸

Также важно отметить значение философии Сартра для развиваемых в современной политической философии идей 1) постфундационалистской онтологии и 2) постфундационалистского понимания политики. Постфундационалистский поворот к онтологии или «возвращение к онтологии», понимаемой не в терминах, используя формулировку Деррида, традиционной онто-теологии, в которой роль бытия заключается в том, чтобы обеспечить нас твердой основой, но скорее она должна быть понята как призракология или хаунтология (термин, используемый Деррида для обозначения онтологий постфундационалистского типа), в которой бытие всегда является *out-of-joint* (распавшимся), и никогда не является полностью присутствующим, а рассматривается как нечто хрупкое и прозрачное в своей основе, был подготовлен не только Хайдеггером, у которого бытие выступает как игра, которая одновременно объединяет и разделяет уровни онтического и онтологического, вводя

¹¹⁷ См.: *Levy Bernard-Henry. Sartre: the Philosopher of Twenties Century*, 2003. P. 195.

¹¹⁸ *Baugh Bruce. French Hegel: from Surrealism to Postmodernism*. P. 94. О влиянии Сартра на философию постструктурализма и, в частности, на Делёза см., например, *Фолкнер Кит. In Utero: Делёз – Сартр и сущность женщины // Логос. Т. 30. № 4. 2020. С. 25 – 62.*

тем самым несводимое различие в бытие, но и Сартром, понятие онтологической негативности которого является важнейшим источником теоретизаций о конститутивности нехватки-в-бытии и становится отправной точкой современных постфундационалистских, или нестабильных онтологий.¹¹⁹

Предлагаемая в постфундационалистском контексте модель политического, предполагающая, что хаунтологическое основание/бездна социального бытия должна быть актуализована в практической форме политики, понимаемой как ан-архическая, когда в условиях отсутствия окончательных оснований действие становится обосновывающей инстанцией социального бытия, в которой демократия понимается как постфундационалистский режим, основанный на отсутствии всякой стабильной онтологической основы, также отсылает нас к антидетерминистскому пониманию политики Сартром и его политической установке на анархистское решение решать в ситуации неразрешимости.

Среди направлений современной критической философской мысли, отмеченной влиянием идей Сартра, также можно выделить 1) постколониальные исследования или постколониальную теорию и 2) философию феминизма, базирующуюся на антиэссенциалистской методологии.

Начиная с 50-ых годов и до конца своей жизни Сартр – не только активный сторонник и участник различных антиколониальных и антиимпериалистических движений, но и автор ряда важных текстов, посвященных критике неокOLONIALИЗМА («Колониализм – это система», «Вы все – убийцы», «Политическая мысль Патриса Лумумбы» и др.), которые приносят ему славу «африканского философа» (или «философа-негра», по выражению В.Н.Мудимбе) и одновременно делают его объектом ненависти патриотов из французской «партии войны», подбрасывавших бомбы в его парижскую квартиру и выходивших на демонстрации с лозунгами «Убить Сартра!».

¹¹⁹ См.: *Жеребкин С.В.* Нестабильные онтологии в современной философии. СПб: Алетейя, 2013. С. 25 – 26.

Как пишет Роберт Янг в статье «Сартр: «африканский философ»», являющейся предисловием к изданию антиколониалистских работ Сартра, «проработка Сартром Гегеля позволила ему показать власть как диалектический феномен, что мучитель и мученик, расист и жертва, колонизатор и колонизируемый, угнетатель и угнетенный заключены в симбиотическую связь, в которой первые не могут избежать последствий своих отношений со вторыми».¹²⁰

Наряду с публикацией своих собственных антколониальных текстов Сартр горячо поддерживал публикацию работ пионера постколониальной теории, выдающегося антиколониального мыслителя и активиста Франца Фанона (1925 – 1961), который в своем анализе колониальной субъективности основывался на сартровской версии гегелевской диалектики раба и господина в «Бытии и ничто», подчеркивающей их взаимную психологическую зависимость, привязанность, фокусируясь на влечении раба к образу господина, его страстному неосознанному желанию подражать и уподобляться господину (см. книгу Фанона «Черная кожа, белые маски» (1952)). Влиятельности работ Фанона во многом способствовала поддержка Сартра, написавшего предисловие к ставшей впоследствии культовой книге Фанона «Проклятьем заклеянные» (1961).¹²¹

Как отмечено выше, Сартр в «Бытие и ничто» совершил радикальный философский жест, дополнив понятие экзистенции, включив в него измерение сексуальности и гендерного различия, и открыл тем самым возможность для феминистских интерпретаций гендерной субъективности и гендерного неравенства в терминах экзистенциальной диалектики «я» и Другого и экзистенциалистской концепции человеческой субъективности. Первый шаг в этом направлении сделала его подруга Симона де Бовуар в своей знаменитой книге «Второй пол» (1949), положившей начало современной

¹²⁰ Young Robert J.C. Sartre: the 'African Philosopher' // *Sartre Jean-Paul. Colonialism and Neocolonialism*. London and New York: Routledge, 2001. P. xii.

¹²¹ *Sartre J.– P. Preface // Fanon Frantz. The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 2004. P. xliii – lxii.

феминистской философии, в которой она на богатом историческом материале продумывает ситуацию зависимого и второстепенного (как «второго пола») положения женщины в культуре, а также теоретические основы гендерного неравенства в обществе.

Для де Бовуар, также как и для Сартра, сексуальные отношения – тот локус, где наиболее интенсивно проявляется конфликт между я и Другим, то узкое пространство, где встреча я с Другим становится неизбежной (в то время как другие типы социальных отношений все-таки возможно контролировать и модифицировать с помощью хотя бы процедур дистанцирования, что и делала сама де Бовуар, когда вслед за Сартром при первой же возможности старалась не заниматься преподавательской деятельностью, а, например, больше путешествовать).

Место женщины в структуре сексуальных отношений, считает де Бовуар, отмечено фундаментальной амбивалентностью: исторически сложилось так, что культурное пространство её реализации – это место, где ей предуготовлена пассивная роль объекта желания другого. Поэтому женщина всегда находится в ситуации сложного экзистенциального выбора: либо она должна стать независимой в этих отношениях, но в таком случае утратить качества сексуальной привлекательности для мужчины, либо, утверждая сексуальную привлекательность, оставаться пассивным сексуальным объектом.

В то же время в своем анализе женской субъективности Симона де Бовуар с самого начала, в отличие от Сартра, рассматривает не только психическое, но и социальное измерение фигуры Другого: женская субъективность является, с точки зрения Симоны де Бовуар, прежде всего социально сконструированной, или *социальным конструктом*, в терминах современных теорий социального конструктивизма. Отсюда ее знаменитый тезис в начале книги «Второй пол» о том, что «женщиной не рождаются, ею становятся», а также критика патриархатных социальных отношений власти, конструирующих женщину не в качестве субъекта, а в качестве объекта дискурса и социальных практик.

Сама Симона де Бовуар считала себя антиэссенциалистским мыслителем, хотя в современной философии феминизма в лице таких ее представительниц как Люс Иригарэ, Элен Сиксу, Элиза-

бет Гросс или Розы Брайдогги, проанализировавших творчество де Бовуар, её концепция женской субъективности критикуется как раз за эссенциализм и на основе её критического переосмысления предлагаются альтернативные теории неэссенциалистской гендерной субъективности.¹²²

В этом контексте особенно важно отметить знаменитую теорию перформативной гендерной субъективности Джудит Батлер, прослеживающую генеалогию сартровской модели экзистенциальной субъективности, которую она сформулировала в своём бестселлере «Гендерная тревога: феминизм и подрыв идентичности» (1990). Гендерная тревога – по аналогии с экзистенциальной тревогой – обусловлена тем, что гендер, по определению Батлер, не является некоторой предустановленной сущностью, а постоянно производится и воспроизводится – перформируется – в процессе конституирования гендерной идентичности и в этом смысле, как формулирует Батлер, «всегда есть действие».¹²³

Такой подход к пониманию субъективности, у истоков которого лежит концепция негативности экзистенции Сартра, называется в современной философии антиэссенциалистским, когда субъективность понимается как субъективность в процессе и как неидентитарная, в отличие от эссенциализма, занимающего противоположную позицию.

Таким образом, Сартр, учитывая его влияние на современную феминистскую теорию, вполне заслуженно может быть назван не только африканским, но и феминистским философом, разработавшим категориальный аппарат, необходимый для антиэссенциалистской концепции гендерной субъективности.

Одновременно Сартр, который как никто другой был способен почувствовать концептуальную гибкость и недогматичность марксизма, может стать очень важным автором для современных левых

¹²² Подробнее см.: *Жеребкина Ирина*. Субъективность и гендер: гендерные теории субъекта в современной философской антропологии. СПб: Алетейя, 2007. С. 100-160.

¹²³ *Butler Judith*. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York: Routledge, 1990. P. 25.

и социалистических теоретиков, которые сегодня явно недостаточно применяют и развивают его философию, являющуюся одним из самых значительных достижений левой мысли в мире. Например, в современных дискуссиях о левом популизме и роли аффективного измерения политического в условиях современного роста консервативных и правых политик, делающих ставку на «освободительные» расизм, национализм и мизогинию, разве не Сартр с его, по словам Делёза, «одержимостью Освобождением» является тем недостающим элементом, который может помочь левым по-новому поставить проблемы свободы, политического выбора и эмансипаторных политик. В своё время именно Сартр был единственным философом, которому, вполне заслуженно, абсолютно доверяли восставшие в 1968 году французские студенты, и, несомненно, впереди нас ожидают еще многие и непохожие друг на друга «возвращения Сартра», имя которого навсегда связано с антибуржуазными, антирасистскими, антинационалистическими, антиколониалистскими, антиавторитарными и антимилитаристическими ценностями и жизненными позициями.

Раздел II. Постструктурализм

Метастазы послушания и стратегии сопротивления в теории микрофизики власти Мишеля Фуко

Биография

Мишель Фуко (Paul-Michel Foucault) (1926 – 1984) – один из самых известных философов 20-го века, ассоциирующийся с философией структурализма и постструктурализма (хотя сам Фуко отвергал эти маркировки), сместивших во второй половине 60-ых годов экзистенциализм в качестве ведущей философии 20-го века (и Жан-Поля Сартра в качестве главного «властителя дум» во Франции и в мире). «Если бы понадобилось назвать самую влиятельную философскую концепцию последних двадцати лет в области современной философии, – писал Михаил Рыклин в 1994 году, – мой ответ не был бы оригинален: это генеалогия (или микрофизика) власти Мишеля Фуко...».¹²⁴ Сегодня, четверть века спустя, это высказывание не утратило своей актуальности. Идеи и методология Фуко сохраняют влияние и в 21 веке и широко применяются в различных современных исследованиях в области философии и широкого спектра

¹²⁴ См.: *Рыклин Михаил*. Сексуальность и власть: Антирепрессивная гипотеза Мишеля Фуко // Логос. 1994. № 5. С. 197.

политических и социальных наук, включая постколониальные исследования, феминистские исследования, исследования угнетенных (subaltern studies) и др.

Фуко становится популярным и авторитетным философом в академических кругах Франции и за ее пределами сразу после публикации его первых книг – «История безумия в классическую эпоху» (1961), «Раймон Руссель» (1963), «Рождение клиники» (1963) и особенно «Слова и вещи» (1966), быстро ставшей бестселлером и сделавшей Фуко ведущей интеллектуальной фигурой Франции. Но его блестящая академическая карьера начинается только осенью 1968 года, когда его приглашают возглавить факультет философии в экспериментальном университете Венсен, в который он приглашает Жилия Делёза и других выдающихся французских философов, и особенно с 1970 года, когда он получает кафедру в одном из самых престижных высших заведений Франции – Коллеж де Франс (предлагающим всем желающим бесплатные и бездипломные лекции), в котором он читал с огромным успехом курсы «Воля к знанию», «Карающее общество», «Психиатрическая власть», «Ненормальные» и др. до конца своей жизни.

В жизни Фуко было множество различных периодов, в которые он выступал не только как академический ученый и профессор. «Фуко прожил много жизней, – пишет его биограф Дэвид Мэйси в книге «Жизни Мишеля Фуко». Это были жизни академика, политического активиста, ребенка и человека, который любил мужчин. Он жил очень публичной жизнью и одновременно очень приватной. По большому счёту жизнь Фуко была также интеллектуальной жизнью Франции». ¹²⁵ В одной из них он – ангажированный публичный интеллектуал, преемник Сартра, который постоянно вмешивался в текущие политические и культурные события и участвовал в различных протестных кампаниях во Франции и за ее пределами. Пик его политической активности приходится на 1971 – 1973 годы, период деятельности инициированной им Группы информации по тюрьмам – общественного движения, поставившего задачу узнать,

¹²⁵ *Macey David. The Lives of Michel Foucault. New York: Vintage Books, 1995. P. xi.*

«что такое тюрьма» и «жизнь заключенных» во Франции «изнутри», предоставив право голоса самим заключенным,¹²⁶ идея такого типа активизма принадлежала Фуко и его соратнику, любовью всей его жизни Даниэлю Дефери. В эту работу включились, с одной стороны, ведущие интеллектуалы Франции, а, с другой, активисты «Пролетарской левой» – ультралевой маоистской организации, запрещенной французским правительством в 1970 году. В ходе различных протестных акций в этот период, которые часто сопровождались столкновениями с полицией, Фуко неоднократно арестовывали (однажды сломали два ребра), если только в них не принимал участия Сартр, задерживать которого французской полиции было категорически запрещено (после знаменитой фразы президента де Голля, что «во Франции своих Вольтеров не арестовывают») и которого Делёз, который в это время был дружен с Фуко и тоже иногда занимался уличным активизмом, в шутку называл «наш талисман».

После затухания волны маоистского движения во Франции и прекращения деятельности «Пролетарской левой» политический активизм Фуко идет на спад, и в 80-е годы Эдвард Саид даже упрекает Фуко за недостаток политической вовлеченности и за чрезмерное пристрастие к академическим исследованиям, а также к различным путешествиям и удовольствиям, поскольку, начиная с середины 70-ых годов, Фуко много ездит с лекциями по всему миру. Особенно он любил бывать в США, в Калифорнии, где, по его мнению, уровень академической свободы и свободы для выражения гомосексуальных отношений был гораздо выше, чем во Франции.¹²⁷

Действительно, в 80-ые годы Фуко в основном посвящает себя масштабным исследованиям, среди которых выделяется задуманный им проект 6-ти томной «Истории сексуальности», оставшийся незавершенным (3-й том Фуко сдал в издательство за несколько дней до смерти). Но одновременно он продолжает активно участвовать вмес-

¹²⁶ См.: Интеллектуалы и власть. Беседа с Жилем Делёзом 14.03. 1972 // *Фуко Мишель. Интеллектуалы и власть. Часть 1. Статьи и интервью 1970-1984* / Пер. с франц. С. Ч. Офертаса под общей ред. В. П. Визгина и Б. М. Скуратова. М.: Праксис, 2002. С. 71-72.

¹²⁷ *Macey David. The Lives of Michel Foucault. P. 475.*

те с Дефером и ведущими интеллектуалами Франции в различных политических кампаниях в поддержку различных репресслируемых групп и движений по всему миру – противников франкистского режима в Испании (1975), советских диссидентов (1977), иранской исламской революции (1978) (в которой он увидел низовое движение без авангарда и партии, возникновение объединенной коллективной воли, анонимных коллективных сил и форму низовой безлидерной солидарности, которую он также искал у геев в Сан Франциско¹²⁸), польской «Солидарности» и против диктаторского режима В. Ярузельского в 1981 (вместе с Пьером Бурдые) и др. Кроме того, он постоянно выступает с публичными лекциями по всему миру и ведет острую полемику со своими коллегами – известными учеными и политиками.

В качестве публичного политически ангажированного интеллектуала Фуко близок Сартру и его установке на внеинституциональный статус интеллектуала, философию которого он всегда критиковал, но одновременно неоднократно выступал с ним на митингах и подписывал совместные с Сартром политические обращения в защиту жертв различных политических репрессий. Но что принципиально отличает его политическую позицию от Сартра – его неизменно негативное отношение к теории и практикам марксизма в целом (поддержал тезис «новых философов» Андре Глюксмана и Бернара-Анри Леви в том, что «не существует социализма без лагерей»¹²⁹) и советской модели коммунизма в частности (хотя, в отличие от Сартра, Фуко в молодости 3 года состоял в Коммунистической партии Франции (с 1950), позиционируя себя как «ницшеанский коммунист»), что стало одной из причин охлаждения его отношений с Делёзом и Гваттари в конце 70-х, которых его соратники «новые философы» обвинили в промарксистской риторике.¹³⁰ Кроме того, Фуко дистанцировался от лидерской позиции Сартра, подчеркивая, что задача интеллектуала – не говорить от лица уг-

¹²⁸ Ibid. P. 410.

¹²⁹ Ibid. P. 386.

¹³⁰ Ibid. P. 386-388.

нетенных групп («говорить за других – это подлость»),¹³¹ а предоставить слово самим угнетенным – представителям маргинальных групп («интеллектуал, по его определению, – это тот, кто дает голос другим, чужым в структуре власти».¹³²) В этом и заключалась главная стратегия Группы информации по тюрьмам, которую сразу же поддержал Сартр, хотя она и была направлена против него.

Умер Фуко от СПИДа, стоически работая и даже занимаясь гимнастикой до самых последних дней своей жизни. Он не хотел оставлять после себя незаконченных или несовершенных, на его взгляд, рукописей, поэтому редактировал свои последние книги до конца, а то, что не успевал отредактировать, завещал уничтожить Эрве Гиберу (своему последнему любовнику) – как когда-то Кафка своему другу Максу Броду. Когда Гибер отказался исполнить последнюю волю Фуко, Фуко сжег свои оставшиеся незавершенными и несовершенными, по его мнению, рукописи сам, лишив тем самым огромных гонораров своего наследника Дефера. После смерти Фуко Гибер написал автобиографический роман «Другу, который не спас мне жизнь», в котором Фуко (под именем Музиля) изображен во всем его величии и слабости. Мэйси считает, что тем самым Гибер в каком-то смысле исполнил волю Фуко, который, по мнению Мэйси, наверняка предпочел бы роман о своей жизни любой биографии: «В определенном смысле, – писал Фуко, – я всегда хотел, чтобы мои книги были фрагментами автобиографии. Мои книги всегда были моими личными проблемами с безумием, с тюрьмой, с сексуальностью».¹³³

Концепция и основные понятия

Американские исследователи и популяризаторы философии Фуко в США Поль Рабинов и Хуберт Дрейфус из Беркли выделяют четыре основных периода в его творчестве, с чем многие исследователи соглашаются: 1) хайдеггеровская стадия, 2) археологическая или квази-структуралистская стадия, 3) генеалогическая стадия и

¹³¹ Ibid. P. 269.

¹³² Ibid. P. 400.

¹³³ Ibid. P. 126.

4) этическая стадия.¹³⁴ На каждом этапе жизни Фуко были написаны книги, которые становились событием, сенсацией; иначе говоря, фактически каждая из его книг оказала огромное интеллектуальное влияние и положила начало новым направлениям исследований практик и дискурсов, являющихся, по словам Мэйси, выражением «анти-репрессивной чувствительности».¹³⁵

Но особое место в ряду книг Фуко занимает книга «Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы» (1975), которую Дидье Эрибон называет его «самой прекрасной книгой», а Жиль Делёз – «Божественной комедией наказаний», которую, по его словам, «можно читать и как продолжение предыдущих книг Фуко, и как нечто новое, знаменующее собой решительный шаг вперед».¹³⁶

С чем связан успех «Надзирать и наказывать», и что делает эту книгу особенной и популярной? Одной из ключевых тем того времени для Фуко становится тема «интеллектуалы и власть», сохраняющая свою актуальность и остроту и сегодня, а в своей знаменитой книге о тюрьме Фуко сформулировал новую, оказавшуюся очень своевременной в ситуации, когда, по словам Фуко, по-настоящему трудно стало не увлечься политикой,¹³⁷ концепцию власти, которую, опять-таки говоря словами Делёза, «искали многие, но не смогли ни обнаружить, ни сформулировать»¹³⁸, и благодаря которой философия Фуко стала одной из самых влиятельных во второй половине 20 века.

¹³⁴ Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Ed. By Dreyfus H. and Rabinow P. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1986.

¹³⁵ *Macey David*. *The Lives of Michel Foucault*. P. 119.

¹³⁶ *Делёз Жиль*. Фуко /Пер. с фр. Е.В.Семиний. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. С. 47.

¹³⁷ О природе человека. Справедливость против власти. Беседа с Н. Хомским и Ф. Элдерсом на французском и английском языках, проходившая в Высшей технической школе Эйндховена в ноябре 1971 года и записанная на нидерландском телевидении // *Фуко Мишель*. *Интеллектуалы и власть*. Часть 1. Статьи и интервью 1970-1984. С. 116.

¹³⁸ *Делёз Жиль*. Фуко. С. 48.

В чем особенность фукианской концепции власти и почему, как пишет Делёз, «можно сказать, – что всё это выглядит как появление чего-то нового после Маркса. Похоже на то, что заговор вокруг Государства оказался, наконец-то, нарушенным»?¹³⁹

Прежде всего, можно отметить, что Фуко в анализе власти порывает с классической философской традицией, кульминацией которой становится немецкий идеализм и философия Гегеля, в которой доминировал, как отмечает В.А.Подорога, субъектный анализ политической реальности, в котором власть понимается как установление таких отношений господства-подчинения между субъектами, когда один субъект становится субъектом-господином, а другой – объектом-рабом, как представлено в знаменитой гегелевской диалектике раба и господина в его «Феноменологии духа». Фуко же, выделяя диспозитивы власти, отказывается от установки на то, чтобы персонифицировать власть.¹⁴⁰

Новизна подхода Фуко проявляется в том, что он отказывается мыслить власть в терминах «угнетение, репрессия – освобождение», что характерно для теорий власти, базирующихся на так называемой «гипотезе подавления» или «репрессивной гипотезе».¹⁴¹ Современная модель власти, которую Фуко определяет как «дисциплинарную», характеризует власть как продуктивную, в отличие от способа функционирования власти в добуржуазном, феодальном обществе, где власть функционировала как инстанция «захвата» и «взымания», реализующая право суверена-абсолютиста «на жизнь

¹³⁹ Там же. С. 55.

¹⁴⁰ См.: Подорога В.А. Власть и познание (археологический поиск М.Фуко) // Власть. Очерки современной политической философии запада. Отв. ред. В.В. Мшвениерадзе. М.: Наука, 1989. С. 219-221; Подорога В.А. М.Фуко: археология современности. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2021. С. 233.

¹⁴¹ Фуко Мишель. Воля к знанию. История сексуальности. Том первый // Фуко Мишель. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности /Сост., пер. с фр. С.Табачниковой. М.: Магистериум. Касталь, 1996. С. 107.

и на смерть» своих подданных.¹⁴² С началом буржуазной эпохи, как показывает Фуко в «Надзирать и наказывать», наступает время власти, занятой прежде всего культивацией самой жизни, власти, которая даже войны ведет ради жизни. Её девизом становится не «предавать смерти» (лозунги абсолютистской власти), но «убивать, чтобы жить», «поддерживать жизнь» и «выталкивать в смерть».¹⁴³ Тем самым Фуко определяет современную эпоху как эпоху *биовласти*, управляющей и упорядочивающей жизнь, когда царство нормы вытесняет царство закона, превращая жизнь в политический объект и порождая консьюмеристское нормализующее общество.

В результате теория власти, которую разрабатывает Фуко предлагает такую постановку вопроса о власти, которая, по словам Делёза, направлена как против марксизма, так и против буржуазных концепций и которая отказывается от традиционных постулатов субъектно-го анализа политической власти и прежде всего постулата собственности, согласно которому власть становится «собственностью» того класса, который её завоевал. Власть показана Фуко как гораздо более сложное и рассеянное явление, чем корпус государственных законов и структура государственного аппарата. Политическая власть, по его мнению, не есть результат функционирования государственных институтов и аппаратов, которые бы гарантировали подчинение граждан, но является феноменом гораздо более широкого порядка – как способность, независимо от локализации и предметной области применения, к эффективному воздействию, а главное – производству индивидов, которое Фуко называет *субъективацией*. Исследуя власть, Фуко ставит задачу показать, как современная власть становится более вездесущей, повсеместной и одновременно более скрытой и завуалированной, или, по его словам, как она «расширяет свои воздействия и маскирует своё чрезмерное своеобразие».¹⁴⁴

¹⁴² Фуко Мишель. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem:1999. С. 321.

¹⁴³ Фуко Мишель. Нужно защищать общество. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975—1976 учебном году. СПб.: Наука, 2005. С. 126.

¹⁴⁴ Фуко Мишель. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. С. 35.

Жиль Делёз в знаменитой рецензии на «Надзирать и наказывать» Фуко, озаглавленной «Новый картограф», выделяет пять основных принципов или модальностей фукианской теории власти, уточненных и конкретизированных В.А. Подорогой¹⁴⁵ с учётом формулировок Фуко в первом томе его «Истории сексуальности» «Воля к знанию» (1976). Рассмотрим эти модальности:

1) *Власть имманентна своим проявлениям.* Фуко формулирует этот принцип следующим образом: «Анализ в терминах власти не должен постулировать в качестве изначальных данных суверенитет государства, форму закона или всеобъемлющее единство некоторого господства; скорее всего, напротив, это только терминальные переходные формы такого анализа. Под властью, мне кажется, следует понимать, прежде всего, множественность отношений силы, которые имманентны области, где они осуществляются и которые конститутивны для её организации...».¹⁴⁶ По словам Подороги, хотя Фуко и не отрицает тот факт, что именно глобальные структурные изменения в экономических, юридических, религиозных и др. сферах в истории Нового времени создали объективные предпосылки для возникновения того, что Фуко называет новой «физикой» власти, но он подчеркивает, что власть всегда «уже там», что она «синхронна всяким преобразованиям в макроструктурах общества и находится не вне них, а внутри, подобно могущественному двойнику».¹⁴⁷ «Власть повсюду; – гласит известный провокативный тезис Фуко – не потому, что она все охватывает, но потому, что она отовсюду исходит. ... Это не некий институт или структура, не некая определенная сила, которой некто был наделен: это имя, которое дают сложной стратегической ситуации в данном обществе».¹⁴⁸ Иначе говоря, вне власти не существует ничего

¹⁴⁵ См.: Подорога В.А. М.Фуко: археология современности. С. 240 – 255.

¹⁴⁶ Фуко Мишель. Воля к знанию. История сексуальности. Том первый. С. 192.

¹⁴⁷ Подорога В.А. Власть и познание (археологический поиск М.Фуко). С. 224.

¹⁴⁸ Фуко Мишель. Воля к знанию. История сексуальности. Том первый. С. 193.

внешнего, что могло бы ее определять, власть не определяет, но и не является определяемой (экономически, идеологически, морально) и дана нам только как знак, указывающий на осуществление исторически определенной политической стратегии.

2) *Власть не локализуема и не описываема в терминах присвоения.* Власть, формулирует этот принцип Фуко, – это «не вещь, которой можно обладать, она не передается как свойство; она действует как механизм. И хотя пирамидальная организация действительно предполагает наличие «главы», именно механизм в целом производит «власть» и распределяет индивидов в автономном и непрерывном поле».¹⁴⁹ Что означает, уточняет Подорога, во-первых, что ошибочно рассматривать власть как размещенную в «базисе» или «надстройке» и полагать, что она может быть «присвоена» и «находиться во владении» какого-либо государственного института или принадлежать определенному политическому субъекту (классу, партии, личности), а, во-вторых, что власть поэтому необходимо мыслить вне какого-либо типа субъект-объектных отношений таких как: государство – личность, закон – свобода, право – насилие и др. По словам Подороги, когда Фуко говорит, что власть «безсубъектна», или что её нельзя «присвоить», то он имеет в виду не то, что власть не может быть присвоена, но совершенно другое: то, что присвоение власти есть действие самой власти.¹⁵⁰ В том смысле, что «иллюзия «присвоения» власти постоянно создается и поддерживается самой властью. Политический философ, пытающийся найти логически непротиворечивую формулу власти с помощью методов «субъектного» анализа, располагая внутри общей стратегии власти и подчинен ей – как бы ни сильна была его иллюзия, что он наблюдает и «мыслит» власть извне как бесстрастный наблюдатель-эксперт. Мыслить власть так, как предлагает Фуко – это значит, формулирует Подорога, «знать все её ловушки, ухищрения, прово-

¹⁴⁹ Фуко Мишель. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. С. 258-259.

¹⁵⁰ Подорога В.А. Власть и познание (археологический поиск М.Фуко). С. 225.

кации, к которым она прибегает, чтобы стать социально невидимой и поэтому необъяснимой в терминах субъектного понимания».¹⁵¹

3) *Власть реляционна, а не субстанциональна*. Этот тезис означает, что власть не может быть описана в субстанциональных характеристиках и представляет собой «подвижной цоколь» отношений сил – «множественности отношений сил», по словам Фуко. Условие возможности власти, по словам Фуко, «не следует искать в изначальном существовании некой центральной точки, в каком-то очаге суверенности, из которого расходились бы лучами производные и происходящие из него формы; таким условием является подвижная платформа отношений силы, которые индуцируют постоянно – благодаря их неравенству – властные состояния, всегда, однако, локальные и нестабильные».¹⁵² Допустим, поясняет Подорога, что между двумя субъектами существует отношение власти, но для Фуко они являются идеологическими субъектами власти: ни в одном, ни в другом субъекте власть не может быть персонифицирована или овеществлена. Основное здесь – это линия силы, на которой сами субъекты «засекаются» лишь в качестве временных сгущений власти.¹⁵³

Фуко показывает, что власть устанавливает асимметрию между субъектами – власть одного и подчинение другого, однако в основании отношений власти «не существует никакой бинарной и глобальной оппозиции между господствующими и теми, над кем господствуют», как не существует самостоятельных и автономных двух полюсов – власти и контрвласти.¹⁵⁴ Отсюда вытекает известный тезис Фуко о сопротивлении, согласно которому там, где есть власть, неизбежно есть и сопротивление, и именно поэтому сопротивление всегда вписано в стратегии осуществления власти и «никогда не находится во внешнем положении по отношению к

¹⁵¹ Там же. С. 227.

¹⁵² Фуко Мишель. Воля к знанию. История сексуальности. Том первый. С. 192-193.

¹⁵³ Подорога В.А. Власть и познание (археологический поиск М.Фуко). С. 227.

¹⁵⁴ Фуко Мишель. Воля к знанию. История сексуальности. Том первый. С. 194.

власти».¹⁵⁵ По мнению Подороги, это означает, что всякое сопротивление неизбежно оказывается областью тактики власти и в принципе не может быть средством нарушения её стратегии, так как не открывает в самой власти гетерогенные ей принципы. «Отменить или разрушить власть – для Фуко, – по словам Подороги, – пустые требования: власть настолько завладела временем и пространством социума, самым человеческим телом (надзор, экзамен, тренировка и т.п.), что говорить о том, что власть можно локализовать в одной избранной точке социальности, определить как «внешнего врага» и предложить «революционные средства» борьбы с ним, – было бы исторической провокацией. Власти можно противопоставлять власть только на уровне макрообъектов (там она видима и политически ощутима); на уровне телесном, уровне микрообъектов власти, всякий вызов есть лишь эффект общего действия власти».¹⁵⁶

4) *Власть действует трансверсально или по правилу «двойного обусловливания»*. В соответствии с этим правилом микрофизика власти вводит особый тип причинности, которую можно определить как «трансверсальную», т.е. как такой тип причинности, который комбинирует действия власти двумя пространственными локализациями: смежностью и дистантностью.¹⁵⁷ В поле отношений микрофизики власти между действием и его причиной нет, по словам Фуко, никакой дисконтинуальности, но нет также и гомогенности, а существует отношение *двойной взаимообусловленности*. В качестве примера Фуко приводит ситуацию функционирования микрофизики власти в патриархатной семье, где отец не является представителем государя и государства, которые в свою очередь не являются проекциями отца на макроуровне. «Семья, – по словам Фуко, – не

¹⁵⁵ Там же. С. 196.

¹⁵⁶ Подорога В.А. М.Фуко: археология современности. С. 250.

¹⁵⁷ О понятии трансверсальности см.: Рауниг Геральд. Искусство и революция. Трансверсальный активизм в долгом двадцатом веке / Пер. с англ. А. Скидана // Что делать? Газета независимой платформы. http://www.chtodelat.org/index.php?option=com_content&view=article&id=623%3Arelated-article-by-g-raunig-in-russian&catid=207%3A03-27-the-great-method&Itemid=453&lang=ru

воспроизводит общество; а общество, в свою очередь, не имитирует семью».¹⁵⁸ Но, в то же время, семейный диспозитив смог выступить опорой «больших маневров власти», таких как государственные политики контроля над рождаемостью, медикализации секса и психиатризации его девиантных форм и др. «Реальная же мощь микровласти, – поясняет Подорога роль механизма трансверсальной причинности в микрофизике власти, – как раз и заключается в том, что она способна *пересекать, координировать, выстраивать в непрерывную линию или прерывать, перескакивать или внедряться* в любые социальные структуры, иерархии, институты, повсюду вводя напряжение, конфликт, устанавливая разрывы, гася или, напротив, вновь провоцируя сопротивления, умножая или, напротив, уменьшая число колеблющихся, неустойчивых сил».¹⁵⁹

5) *Власть позитивна, но иллегальна.* Фуко, как отмечено выше, не устает повторять, что необходимо отказаться от традиционных схем политической философии и права, предписывающих мыслить власть в репрессивных, негативных терминах как процедуры угнетения, подавления, исключения, цензурирования, сокрытия и т.п. «На самом деле, – утверждает Фуко, – власть производит. Она производит реальность; она производит области объектов и ритуалы истины. Индивид и знание, которое можно получить об индивиде, принадлежат её продукции».¹⁶⁰ Однако позитивность власти в интерпретации Фуко, не противоречит, как отмечает Подорога, ее иллегальности. Поэтому Фуко решительно выступает против доминирования юридической концепции власти, редуцирующей многообразие и изощренность современных форм власти – её «продуктивную действенность, стратегическое богатство, позитивность» – к определениям права, сконцентрированным на высказывании закона и действии запрета. Таким образом понимаемая власть, представляется, по словам Фуко, «бедной ресурсами», «монотонной», «анти-энергией», обладающей

¹⁵⁸ Фуко Мишель. Воля к знанию. История сексуальности. Том первый. С. 201.

¹⁵⁹ Подорога В.А. М.Фуко: археология современности. С. 252 – 253.

¹⁶⁰ Фуко Мишель. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. С. 284.

«якобы одной единственной силой: силой говорить «нет»».¹⁶¹ Другими словами, юридическая модель власти, редуцирующая её действие к сфере легальности, остается бессильной, сталкиваясь с современными новыми и неожиданными формами, власти, не сводимыми к функциям наказания, ограничения и запрета.

Что же мы узнаем о власти (столь широко понимаемой) в результате анализа Фуко, основывающегося на применении вышеназванных пяти принципов? В чем её тайна, и предлагает ли подход Фуко возможность какой-либо нормативной теории, предписывающей определенные стратегии политического позиционирования или действия?

Суммируя тезисы Фуко, можно заключить, что в целом власть – это феномен, проявляющийся, во-первых, многообразно (как «множественность отношений силы»), во-вторых, дисперсно (рассеяна во всем обществе и представлена массой разнонаправленных волей), и, в-третьих, вариативно (поэтому её присутствие всегда ощутимо и одновременно неуловимо и неидентифицируемо методами эмпирической социологии и теорий рационального выбора). В то же время, при всем бесконечном многообразии и вариативности, мы можем, согласно теории Фуко, отнести все разнообразные формы власти к двум основным её видам или моделям: 1) абсолютистско-деспотической модели власти, доминировавшей в докапиталистическую эпоху и 2) современной модели власти, которую Фуко называет дисциплинарной. Власть первого типа была 1) карательной и 2) концентрирующейся на воздействии на тело субъекта посредством прямого физического насилия; власть второго типа является 1) эксплуатирующей и нормализующей и 2) воздействующей прежде всего на «душу» субъекта и – тем самым – формирующей его «послушное» тело с помощью различных техник упражнений и дрессуры. Задача власти первого типа – репрессия; второго – надзор. Универсальной моделью первого типа власти является публичная казнь как предельный символ абсолютистского господства (аналог Божьего суда, по словам Фуко), которая должна вновь и вновь

¹⁶¹ Фуко Мишель. Воля к знанию. История сексуальности. Том первый. С. 184-185.

доказывать, что нет никакой «справедливости» вне прав суверена; второго – знаменитый паноптикум Иеремии Бентама, с проектом которого он обратился к Конвенту Великой французской революции, воплощающий идею универсальной прозрачности применительно к тюремной архитектуре, с целью обеспечения автоматического функционирования власти.¹⁶² С отказом в результате судебных реформ конца XVIII века от практики публичных казней и наказаний, жестокость которых повторяла жестокость преступления и даже превышала её, Фуко соотносит переход от абсолютистской власти к дисциплинарной, вводящей жесткие, хотя и невидимые механизмы послушания, и определяющей базисные условия человеческой жизни от эпохи Просвещения и до настоящего времени.

Каким является современное положение человека в терминах теории Фуко? Это положение, исходя из теории микрофизики власти Фуко, определяется тем, что парадигма тюрьмы стала повсеместной, условием нашего существования, определяющегося, по словам В.А.Подороги, тотальностью тюремного заключения и, следовательно, тотальностью самого дисциплинарного контроля.¹⁶³ Мы все, формулирует Фуко, – внутри паноптикальной машины, захваченные проявлениями власти, которые доводим сами до себя, в ситуации тотальной поднадзорности, наблюдаемости и непрерывной нормализации – вечного наказания, в которое любое возможное сопротивление включено и задействовано как поддерживающий и усиливающий власть элемент.¹⁶⁴ В этой ситуации Фуко диагностирует чудовищное увеличение биовласти, которая, в отличие от мрачной власти отнимающего жизнь суверена, позволяет населению жить и проявляет постоянную заботу о его воспроизводстве и здоровье, разрабатывая всё более тонкие и чуткие техники вмешательства во все сферы этой контролируемой жизни. В условиях биовласти смерть, по словам Фуко, перестает быть внешней силой,

¹⁶² См.: Фуко Мишель. Паноптицизм // Фуко Мишель. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. С. 285 – 336.

¹⁶³ Подорога В.А. М.Фуко: археология современности. С. 301.

¹⁶⁴ См.: Фуко Мишель. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. С. 318.

грубо обрушивающейся на жизнь как кара суверена, а выступает как имманентная, «всегда присутствующая смерть, которая внедряется в жизнь, постоянно ее грызет, уменьшает ее и ослабляет».¹⁶⁵

Важную функцию для обеспечения эффективного функционирования всех типов власти выполняют, согласно Фуко, процедуры индивидуализации, осуществляющие процедуры субъективации как техник изготовления «полезных» индивидов.¹⁶⁶ Причем в ходе трансформации абсолютистской модели власти в дисциплинарную, по словам Фуко, происходит оборачивание политической оси индивидуализации. Если в докапиталистических формациях индивидуализация была наиболее развита в высших эшелонах власти, в среде элит, наделяемых привилегиями обладания «именем» и генеалогией, т.е., по определению Фуко, была «восходящей» индивидуализацией, то в буржуазном обществе процессы индивидуализации меняют направление, приобретая характер индивидуализации «нисходящей», фиксирующей ущербные, патологические характеристики субъекта, а не его заслуги и достоинства. «В дисциплинарном режиме, ... индивидуализация, – пишет Фуко, – является «нисходящей»: чем более анонимной и функциональной становится власть, тем больше индивидуализируются те, над кем она отправляется; она отправляется через надзор, а не церемонии; через наблюдение, а не мемориальные повествования; через основанные на «норме» сравнительные измерения, а не генеалогии, ведущиеся от предков; через «отклонения», а не подвиги».¹⁶⁷ Таким образом, «нисходящая» индивидуализация маркирует всю совокупность производимых индивидов как девиантных субъектов, «ненормальных», подлежащих исправлению и нормализации. Институт тюрьмы как исправительного учреждения утрачивает в этих условиях свой локальный характер и становится моделью общества в целом, структура которого строится как рас-

¹⁶⁵ Фуко Мишель. Нужно защищать общество. С. 118.

¹⁶⁶ Там же. С. 309.

¹⁶⁷ Там же. С. 282.

ширенная модель пенитенциарной службы.¹⁶⁸ При этом создается обширная классификация ненормальных индивидов, подразделяющих, как показывает Фуко в своих лекциях, посвященных этой теме,¹⁶⁹ на субъектов, которые могут быть нормализованы, так называемых «исправимых индивидов» и тех, которые в принципе не подлежат нормализации – неисправимые аномалии, маркируемые средствами психиатрической экспертизы как «монстры», «выродки», «психопаты», уделом которых становится режим тотальной изоляции, или карцера, который, как отмечает Фуко, может приобретать характер сети, разрастаясь до размеров города и страны.¹⁷⁰

Ключевой вопрос в этом контексте: возможна ли позиция, избегающая этой формы субъективации и не являющаяся способом производства послушного, отвечающего на запрос дисциплинарной власти субъекта, или, по словам Делёза, как «отыскивать «способы субъективации» по ту сторону властной хватки?».¹⁷¹ Как сформулировал этот вопрос Фуко в своем выступлении на конференции «Знание, власть, история. Интердисциплинарные подходы к работам Мишеля Фуко» в Университете Южной Калифорнии в 1981 году: «Кто мы такие и какими мы могли бы быть? Какие новые формы субъективности мы могли бы создать, которые бы не происходили из подчинения?».¹⁷²

¹⁶⁸ В современном по видимости демократическом обществе продолжается, по словам В.А.Подороги, диагностированная Фуко «эволюция тюрьмы в сторону экспансии на всё общество», и «само общество оказывается все больше в зависимости от этого института и его неявной, но широкой реабилитации в массовом сознании». *Подорога В.А.* М.Фуко: археология современности. С. 303.

¹⁶⁹ *Фуко Мишель.* Ненормальные. Курс лекций, прочитанных в Колледж де Франс в 1974-1975 учебном году / Пер. с фр. А.В.Шестакова. СПб: «Наука», 2004. С. 79 – 138.

¹⁷⁰ См.: *Фуко Мишель.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. С. 449-453.

¹⁷¹ Рассекать слова, рассекать вещи. Интервью Жюль Делёза для «Освобождения» 2-3.09.1986 // *Syigma*, 08.04. 2019 <https://syg.ma/@uncle-stew/rassiekat-slova-rassiekat-vieshchi>

¹⁷² *Macey David.* The Lives of Michel Foucault. P. 439.

Ответы на этот вопрос Фуко предлагает в своих работах позднего, так называемого этического периода – во 2-м и 3-м томах «Истории сексуальности» («Использование удовольствий» (1984) и «Забота о себе» (1984), в которых он, обращаясь к древнегреческим практикам «искусства существования», с помощью которых «люди, – по словам Фуко, – не только устанавливают себе правила поведения, но стремятся также преобразовывать самих себя, изменять себя в своем особом бытии и делать из своей жизни произведение, которое бы несло некоторые эстетические ценности и отвечало бы некоторым критериям стиля»,¹⁷³ намечает способы субъективации альтернативные нормализациям дисциплинарной власти. Фуко называет эти «искусства существования» «техниками себя», которые позволяют индивидам самостоятельно регулировать свое поведение и образ мыслей так, чтобы «производить в себе некоторую трансформацию, изменение и достигать определенного состояния совершенства, счастья, чистоты и сверх-естественной силы».¹⁷⁴ Эти «техники себя» Фуко понимает также как формы этической работы, которую субъект осуществляет на самом себе с целью преобразования самого себя в морального субъекта своего поведения, что не сводится к тому, чтобы сделать свое поведение соответствующим некоторому заданному правилу. В результате Фуко приходит к необходимости переоценки и переформулирования системы морали, так, чтобы она писалась бы не исходя из запретов, а как история этических проблематизаций, которая пишется исходя из «техник себя».¹⁷⁵

По мнению Делёза, новый проект Фуко, направленный на переосмысление процедуры субъективации в терминах «техник себя»,

¹⁷³ Фуко Мишель. Использование удовольствий. История сексуальности. Том второй. Введение // Фуко Мишель. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. С. 280.

¹⁷⁴ Цит. по: Табачникова Светлана. Мишель Фуко: историк настоящего // Фуко Мишель. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. С. 431.

¹⁷⁵ Фуко Мишель. Использование удовольствий. История сексуальности. Том второй. Введение. С. 283.

соотносится с идеей Ницше об изобретении новых возможностей жить, в котором он видел высшее измерение воли к могуществу, воли к артистическому и которое он также обнаруживал у греков. Размышляя над тем, «нет ли чего-нибудь по ту сторону власти?», и «не запирает ли он сам себя в отношении власти как в безвыходный тупик?», поздний Фуко, по мнению Делёза, открывает у греков «властное отношение свободных людей в политике (и не только), при котором свободные правят свободными». ¹⁷⁶ В этом случае власть, по словам Делёза, понимается как сила, которая способна не только властвовать над другими или испытывать их действие на себе, но и направляться на саму себя: «тот достоин властвовать над другими, кто в полной мере овладел собой. Обращая силу на саму себя, помещая её в отношение к самой себе, греки изобрели субъективацию. Впредь речь не идёт ни о сфере кодифицированных правил знания (соотношение форм), ни о принудительных правилах власти (силы в их отношении друг с другом), отныне это в некотором роде факультативные правила (отношение к самому себе): лучшим оказывается тот, кто имеет власть над самим собой». ¹⁷⁷ В итоге Фуко, обращаясь к опыту древних греков, формулирует альтернативную версию субъективации, выступающей как эстетический и этический способ существования.

Ответ на вопрос о возможности сопротивления и о контр-власти приобретает у позднего Фуко новые неожиданные конкретизации, в которых Делёз видит «новые виды разрыва» и «новые радикализации». ¹⁷⁸ Как отмечал Фуко уже в «Воле к знанию», дискурсы вовлечены в сложную и неустойчивую игру, в которой «дискурс может быть одновременно и инструментом, и эффектом власти, но также её препятствием, упором, точкой сопротивления и отправным пунктом для противоположной стратегии». ¹⁷⁹ Чтобы рассмотреть возмож-

¹⁷⁶ *Портрет Фуко*. Беседа Жюль Делёза и Клер Парне 1986 года // Sygma, 04.11.2019 <https://syg.ma/@uncle-stew/portriet-fuko>

¹⁷⁷ Там же.

¹⁷⁸ Там же.

¹⁷⁹ *Фуко Мишель*. Воля к знанию. История сексуальности. Том первый. С. 202.

ности сопротивления, которое не только производит и усиливает власть, но также подвергает её риску, делает её хрупкой и позволяет её блокировать, важно, по мнению Фуко, понимать, что так же как у власти нет привилегированного места, так же точно не существует и единой привилегированной точки сопротивления власти – «одного какого-то места великого Отказа – души восстания, очага всех и всяких мятежей, чистого закона революционера. Напротив, – подчёркивает Фуко – существует множество различных сопротивлений, каждое из которых представляет особый случай: сопротивления возможные, необходимые, невероятные, спонтанные, дикие, одинокие, согласованные, ползучие, неистовые, непримиримые или готовые к соглашению, корыстные или жертвенные ...». ¹⁸⁰ Понятые как множественные различные виды сопротивления представляют собой не только пассивную изнанку власти, обреченную на бесконечное поражение, а такое искусство жизни, которое, в силу своего воздействия, заставляет измениться отношения власти. ¹⁸¹

Фуко всегда предостерегал сторонников сопротивления от того, чтобы относиться к своей борьбе с властью с мрачной серьезностью и особенно от того, чтобы влюбляться во власть, что, по его мнению, является признаком фашизма. Наивно надеяться, отмечал Фуко, что победа над властью была бы достигнута в том случае, если бы заключенные захватили центральную башню своей тюрьмы, так как такое «контрвластное» революционное действие было бы бессмысленным, или «бесславленным» – в терминах работы Фуко «Жизнь бесславных людей». «Неужели вы думаете, – спрашивал Фуко, – что если бы заключенные начали управлять паноптицистским аппаратом и заняли центральную башню, все бы изменилось к лучшему по сравнению с тем, когда там находились стражники?» ¹⁸²

Фуко, как считает Мэйси, использовал метафору паноптикона, чтобы показать, что в случае электоральной победы левых, ничего

¹⁸⁰ Там же. С. 196.

¹⁸¹ См.: Фуко Мишель. Секс, власть и политика идентичности // Sygma, 27.04.2016 <https://syg.ma/@nikita-archipov/mishiel-fuko-sieks-vlast-i-politika-identichnosti>

¹⁸² Macey David. The Lives of Michel Foucault. P. 391-392.

бы реально не изменилось при отсутствии глубокого размышления над природой самой власти.¹⁸³ Фуко считал, что настоящие прорывы контрвласти возможны, если развивать мысль, следуя логике парадокса, как это делает Делёз, мышление которого он считал подвигом и сравнивал с молнией, называя 20 век «веком Делёза». Делёз же – в свою очередь – восхищался философией Фуко, в которой, по его словам, мышление становится рискованным, «опасным делом», насилием, которое чинят прежде всего над самими собой. «Фуко, – по словам Делёза, – в самом полном смысле является философом XX столетия, без сомнения – единственным: он вырвал себя из XIX века целиком, потому он и может так хорошо о нём говорить. В этом смысле Фуко вложил свою жизнь в мысль: отношение к власти, отношение к самому себе, всё это были вопросы жизни и смерти, безумия или нового разума».¹⁸⁴

Влияние, критика, значение

Отношение к Фуко в современной философии и политической и социальной теории сложилось в целом уважительное, но партийное: по отношению к Фуко философы делятся на два лагеря – 1) тех, кто безусловно разделяет его взгляды, и 2) тех, кто подвергает их резкой критике.

Фуко является безусловным авторитетом для различных современных критических исследований, таких как постколониальные и феминистские исследования, исследования угнетенных, исследования сексуальности и др. Основные методологические выводы, которые делают представители этих исследований из теории Фуко, – это выводы о 1) политическом характере дискурсов и институций познания, которые функционируют как формы «власти-знания» или дискурсивные стратегии, которые не являются нейтральными (например, гендерно нейтральными), а всегда строятся как поле отношений власти и сопротивления и о 2) политическом характере процедур субъективации (включая все формы образования и воспи-

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ Портрет Фуко. Беседа Жилия Делёза и Клер Парне 1986 года

тания), функционирующих как техники власти. В то же время для представителей феминистской теории характерна критика либертарианских мотивов у Фуко, а также утопизма его эмансипаторной перспективы и нормативной теории, которую он, как считает Нэнси Фрезер, разрабатывал в форме криптонормативизма.¹⁸⁵

В ряду решительных критиков Фуко выделяется известный французский философ, создатель теории симуляционизма Жан Бодрийяр, посвятивший критике Фуко книгу «Забыть Фуко» (1977), в которой он, во-первых, утверждает, что дискурс Фуко сам строится как дискурс власти, её отражение, которое он описывает, причем как дискурс текучей и дисперсной микрофизики власти, а не её репрессивно-абсолютистской модели. «Всё это, – пишет Бодрийяр, – *непосредственно читается* в дискурсе Фуко (который также является дискурсом власти): он заполняет, обволакивает, насыщает открываемое пространство, мельчайшие определения проникают в мельчайшие зазоры смысла, предложения и главы закручиваются в спираль, а удивительное искусство смещения позволяет открывать новые пространства (пространства власти, пространства дискурса), которые тотчас же покрываются его кропотливым письмом».¹⁸⁶

Во-вторых, Бодрийяр характеризует дискурс Фуко как дискурс, оперирующий в порядке «производство-подавление», который в культуре позднего капитализма уступает место порядку «тайны-соблазна», поддерживаемому непроизводительной экономией символического обмена, действующего в молниеносном ракурсе, где заканчивается полный цикл накопления, власти и истины. В этом порядке никакой власти, в тех формах, которые описывает Фуко (надзор, контроль, дискриминация и т.д.), просто нет. Эта власть мертва («самоустранилась или обрела гиперреальность в симуляции»), так же, как политика и секс («мы присутствуем при агонии сексуального разума»). И поэтому тайна власти, которую стремится

¹⁸⁵ См.: *Nancy Fraser. Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions // Praxis International*, vol. 1 (3), 1981. P. 272-287.

¹⁸⁶ *Бодрийяр Жан. Забыть Фуко / Пер. с фр. Д.Калугина. СПб: «Владимир Даль», 2000. С. 37-38.*

открыть Фуко, заключается в том, что никакой этой тайны просто нет, а есть только её симуляция.¹⁸⁷ Поэтому, с точки зрения симуляционизма Бодрийяра, теория власти Фуко в современной культуре устарела («превосходная, но уже отошедшая в прошлое теория»¹⁸⁸), а осталось только совращение, которое сильнее, чем власть, и его-то, вместо описываемых Фуко диспозитивов власти, и следует изучать, чтобы понять, как устроено современное общество.

Резкой критике философия Фуко подверглась также со стороны представителей франкфуртской школы критической теории, в особенности Юргена Хабермаса, который своей книге «Философский дискурс модерна» (1985), где критическому разбору Фуко отводится две главы, и других своих работах подчеркивает, что, хотя анализ Фуко отношений между просветительской гуманизацией и властью во многом созвучен оценке франкфуртцев (в частности критическому анализу проекта Просвещения в «Диалектика просвещения» Теодора Адорно и Макса Хоркхаймера), предложенная Фуко модель критики, имеющая «драматическую историю воздействия» и принесшая ему «иконоборческую славу», в принципе несостоятельна, а ход его мысли ведет в ложном направлении.¹⁸⁹

Проект Просвещения Хабермас интерпретирует как проект модернизации как рационализации, которая не была завершена. В интерпретации Хабермаса это духовный проект, который не иден-

¹⁸⁷ Ср. Мишель Фуко о «тайне власти»: «... быть может, мы ещё не знаем, что такое власть. Не хватит ни Маркса, ни Фрейда чтобы помочь нам познать эту столь загадочную вещь, одновременно и видимую, и невидимую, присутствующую и скрытую, инвестированную повсюду, которую мы называем властью. Ни теория государства, ни традиционный анализ государственных аппаратов не исчерпывают поля действия и осуществления власти. Перед нами великое неизвестное: кто осуществляет власть? И где она осуществляется?» // Интеллектуалы и власть. С. 74.

¹⁸⁸ Бодрийяр Жан. Забыть Фуко. С. 44.

¹⁸⁹ Хабермас Юрген. Философский дискурс о модерне / Пер. С нем. М.М. Беляева, К. В. Костина, Е.Л. Петренко, И.В. Розанова, Г.М. Северской. М.: Издательство «ВесьМир», 2003. С. 168, 183.

тифицируется с каким-то конкретным историческим периодом, эмблемой которого является известный хабермасовский тезис о модерне как незавершенном проекте. По мнению Хабермаса, главная угроза этому завершению – философия, невосприимчивая к амбивалентному содержанию культурной и общественной модернизации и ориентированная на тотальную критику разума, которая, как с прискорбием констатирует Хабермас, за последние десятилетие вновь вошла в моду, к законодателям которой он относит Фуко наряду с Деррида, Лиотаром и другими так называемыми «постмодернистами».¹⁹⁰ Следствием доминирования постмодернизма в современной культуре становится, по мнению Хабермаса, отсутствие нормативных привязок и перспективы преодоления механизмов отчуждения и самоотчуждения человека. Поэтому конструктивная критическая альтернатива постмодернистской критике разума должна состоять не в отказе от нормативного содержания модерна, а в новой актуализации того критического дискурса, который модерну был изначально присущ, перспективу которой открывает, по мнению Хабермаса, его модель коммуникативной рациональности.

Эти критические аргументы не разделяют многие известные философы, размышляющие над тем, как можно в современных условиях развить и дополнить теорию власти Фуко. Например, Джудит Батлер в своей книге «Психика власти: теории субъекции» (1997) сформулировала, исходя из фукианской концепции субъективации, свою собственную теорию психики власти, в которой она выдвигает тезис о необходимости дополнения теории Фуко психоанализом с целью компенсировать недостаточное, по её мнению,

¹⁹⁰ Фуко специально не формулировал ответы на критику Хабермаса в систематической форме, отмечая в одном интервью, что сам он предлагает существенно иной способ анализа отношений между рационализацией и властью: «Я полагаю, что слово “рационализация” является опасным. То, что следует делать, так это скорее анализировать особенные рациональности, чем все время ссылаться на прогресс рациональности вообще». Цит. по: *Фурс Владимир*. Полемика Хабермаса и Фуко идея критической социальной теории // Минск, Логос, 2002. № 2.

внимание Фуко к психическим процессам, о которых он «подчеркнуто хранит молчание».¹⁹¹ Батлер принимает точку зрения Фуко, согласно которой механизм субъективации устроен таким образом, что любой акт сопротивления субъекта оборачивается насилием против него самого, тем самым усиливая власть: если он/она – субъект, то он/она уже участвует в своем подчинении, не существуя вне страстной привязанности к тем, кем субъект подчиняется. Если же субъект отказывается подчиняться и пытается разорвать свою привязанность к подчинению, то тем самым он лишь демонстрирует силу своей привязанности, подтверждает, что он/она по-прежнему находится в диспозитиве власти. Батлер называет такой, описанный Фуко способ функционирования власти субъекцией, которая «означает процесс становления субординированным властью и в то же время процесс становления субъектом».¹⁹²

В то же время Батлер настаивает на недостаточности концепции власти Фуко, которая, по ее мнению, не учитывает интимные механизмы подчинения и фактически редуцирует психэ к социальному. Батлер же ставит задачу проследить, как механизмы социальной регуляции работают в тандеме с механизмами психической регуляции, что представляется ей важным для того, чтобы предложить критическое объяснение психическому подчинению в терминах почти не фиксируемых и в то же время регуляторных и продуктивных эффектов власти. Батлер разделяет интенцию Фуко о том, что если субъект активно участвует в процессе своего собственного подчинения, то конечная ответственность за субординацию лежит на субъекте. Однако анализ Фуко дискурсивного производства субъекта не учитывает, по её мнению, тонкие, интимные психологические механизмы принуждения, и поэтому Батлер предлагает дополнить фукианскую концепцию дисциплинарной власти психоанализом (З.Фрейда и М. Кляйн), исследующим механизм базовых психических состояний, таких как привязанность, вина, меланхолия и др. задействованных в процессе субъективации как субъекции.

¹⁹¹ Батлер Джудит. Психика власти: теории субъекции / Пер. З.Баблюяна. Харьков: ХЦГИ, СПб: Алетейя, 2003. С. 29.

¹⁹² Там же. С. 16.

Представители Эссекской школы постмарксистского дискурс-анализа Джейсон Глинос, Девид Хауардт и Яннис Ставракакис также предлагают дополнить теорию Фуко психоанализом, но, в отличие от Батлер, не классическим фрейдовским, а лакановским, неклассическим, что позволит, по их мнению, объяснить механизм действенности, или, в терминах Глиноса, «хватки» идеологии и одновременно осуществить этическую критику идеологии, сделав видимыми те разнообразные идеологические стратегии, которые скрывают собственное устройство и основу.¹⁹³ По мнению Глиноса, значение теории дискурса Фуко для анализа идеологии заключается в том, что она противостоит, с одной стороны, традиционному марксистскому пониманию идеологии как «ложного сознания», которому противопоставляется объективная истина о классовой борьбе и объективных законах, управляющих историческим развитием обществ, а, с другой стороны, альтюссеровскому структуралистскому анализу идеологии в терминах «сверхдетерминированных противоречий» и «интерпелляции личности как субъекта» и демонстрирует, как идеологии возникают и обретают стабильность посредством децентрализованной и диффузной микрофизики власти.¹⁹⁴

В то же время Фуко, по мнению Глиноса, не учитывает изменение воображаемого или фантазматического в функционировании идеологии, что приводит его к акцентированию экстра-дискурсивного измерения власти и уходу от интерпретации социальной жизни в терминах дискурс-анализа политической идеологии. В результате логика критического объяснения Фуко остается, по мнению Глиноса и Хауардта, ограниченной логикой социального и политического и не включает логику фантазматического, которая позволяет, во-первых, зафиксировать эффект радикальной контингентности или случайности в общественных отношениях, а, во-вторых, осуществить этическую критику механизма идеологического схватывания, описав его в терминах лакановской теории фантазматически струк-

¹⁹³ *Glynos Jason. The grip of ideology: a Lacanian approach to the theory of ideology // Journal of Political Ideologies (2001). 6(2). P. 192.*

¹⁹⁴ *Ibid. P. 193.*

турированного наслаждения.¹⁹⁵ Другими словами, для полноты логики критического объяснения теории власти Фуко, с точки зрения постмарксистского дискурса-анализа, должна быть дополнена основывающейся на лакановском понятии наслаждения (*jouissance*) логикой фантазматического, показывающей, по словам Глиноса и Харвардта, «как субъекты оказываются замешанными в сокрытии или утаивании радикальной контингентности социальных отношений, что создает предпосылки для обоснования этического измерения социальной реальности».¹⁹⁶

Одно из понятий Фуко особенно актуальных сегодня – это понятие биовласти, введенное Фуко в циклах лекций «Нужно защищать общество», «Рождение биополитики» и др., которое развивается в популярных сегодня концепциях биополитики, таких как теории биополитики Джорджо Агамбена, Атонио Негри и др.

Выдающийся итальянский философ Джорджо Агамбен считает очень ценной для политической философии идею Фуко о современном политическом устройстве как «государстве населения», в котором, в отличие от «территориального государства», биологическая жизнь и здоровье нации приобретают всё большее значение для функционирования суверенной власти, переход которой от стратегий, отнимающих жизнь, к стратегиям, управляющим и использующим жизнь, Фуко определил как биополитику. Однако недостаток исследований власти Фуко Агамбен видит в том, что Фуко никогда не делал предметом своих исследований феномены современной политики, а именно феномен концентрационного лагеря и структуру тоталитарных государств XX века – фашизма и тоталитаризма.¹⁹⁷ Поэтому целью биополитики Фуко считал поддержание и увеличение полезности населения, т.е. внешнюю цель, а не собственно производство биополитического тела, которое, по мнению Агамбе-

¹⁹⁵ *Glynos Jason, Howarth David. Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory. London, New York: Routledge, 2007. P. 15.*

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ *Агамбен Джорджо. Homo Sacer. Суверенная жизнь и голая власть. М.: Издательство «Европа», 2011. С. 10.*

на, является действительной целью деятельности суверенной власти. Биополитическое тело, по определению Агамбена, – это *голая жизнь*, подобная той, которую проживает *homo sacer*,¹⁹⁸ единственная социальная характеристика которого заключается в том, что его можно безнаказанно убить, а единственными параметрами политического в ситуации голой жизни становятся включение/исключение. Поэтому по отношению агамбеновской голой жизни как продукту биополитики применимо определение Акилле Мбембе некрополитик, функционирующих как современные формы биовласти, убивающие людей на уровне повседневной жизни или производящих условия, эффективно побуждающие людей умирать.¹⁹⁹

Таким образом, парадигмой современной политики, по мнению Агамбена, является, в отличие того, как считал Фуко, не тюрьма, а концентрационный лагерь как машина по производству биологического тела – голой жизни в глобальном масштабе. Это, по мнению Агамбена, подтверждается современными биополитиками здравоохранения в ситуации пандемии, устанавливающими в качестве высшей ценности – ценность голой жизни, не признающей в человеческой жизни никакого достоинства и выдвигающей в качестве высших ценностей ценности элементарного биологического выживания. Поэтому результатом защитных мер против пандемии коронавируса, реализуемых как беспрецедентные меры по разрушению социальных связей и человеческого достоинства во имя сохранения голой жизни может стать, по мнению Агамбена, такое варварское состояние общества, которое, когда чрезвычайная ситуация будет отменена, уже не сможет вернуться к прежней, не тоталитарной жизни. Как предостерегает Агамбен, «на страхе потерять жизнь может быть основана только тирания, только чудовищный Левиафан с обнаженным мечом».²⁰⁰

¹⁹⁸ Букв.: человек священный (лат.) – термин римского права.

¹⁹⁹ Mbembe Achille. Necropolitics // Public Culture. Vol. 15 (1). 2003. P. 11-40.

²⁰⁰ Агамбен Джорджо. Размышления о чуме // Центр политического анализа, 05.04.2020 <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/razmyshlenija-o-chume>

Что мог бы ответить на эту критику Фуко, которому, по мнению Агамбена, смерть помешала «развить все аспекты понятия «биополитика» и показать, в каком направлении он продолжил бы исследования этой темы»,²⁰¹ Агамбену, Батлер и другим полемизирующим с ним философам, если бы он был жив сегодня? Возможно, он мог бы сказать, что его идеи о техниках себя и искусстве жизни вполне актуальны и оперативны в современную эпоху, определяемую Франко (Бифо) Беради как эпоха депрессии и импотентности. А может быть, его ответом было бы молчание, которое Фуко однажды назвал в интервью одним из наиболее интересных способов общения между людьми. Но мы в любом случае должны быть благодарны гению Мишеля Фуко за его усилия по дестабилизации классической мысли, увлекающие, провокативные, опасные и навсегда ставшие современными, о чем свидетельствуют бурные философские дискуссии о его творчестве, продолжающиеся и после его смерти, за его провидческие, по словам Делёза, книги, которым не суждено умереть или устареть.

²⁰¹ Агамбен Джорджо. *Номо Сасер. Суверенная жизнь и голая власть*. С. 11.

Нестабильные онтологии и логики становления Жилия Делёза

Биография

Так же, как и Мишель Фуко, с которым они симпатизировали друг другу, Жиль Делёз (Gilles Deleuze) (1925 – 1995) ассоциируется в популярной и справочной литературе по философии с философией постструктурализма, хотя, безусловно, определить Делёза как постструктуралиста было бы очевидным упрощением, учитывая парадоксальный и провокативный стиль его мышления, ускользающего от строгих определений и классификаций. Его вклад в философию можно охарактеризовать как революционный поворот, радикально изменивший представление о природе и логике философского мышления и человеческого разума в целом. Жак Деррида, которого также относят к постструктуралистам, использовал для обозначения философов своего поколения метафору «неподкупные», называя 10 имен (Жак Лакан, Луи Альтюссер, Эммануэль Левинас, Мишель Фуко, Ролан Барт, Жиль Делёз, Морис Бланшо, Жан-Франсуа Лиотар, Сара Кофман, Элен Сиксу), определивших атмосферу времени, условно обозначаемого как «мысль 68 года».²⁰² Однако имя Делёза вряд ли можно поставить в один ряд с какими бы то ни было другими именами выдающихся мыслителей. В истории философии имя Делёза всегда будет стоять отдельно как имя философа, не похожего ни на кого другого, новаторские идеи которого оказали влияние не только на множество различных философских теорий и дисциплин, но и на различные исследования за пределами собственно философского знания – в области теории литературы, искусства, кино, музыки, архитектуры и др.

Личная жизнь Делёза, в отличие от жизни его выдающихся современников, таких как Сартр, Фуко и др., в меньшей степени является жизнью «публичного интеллектуала»: он не так часто принимал участие в публичных дискуссиях, политических дебатах, не говоря

²⁰² См.: *Деррида Жак*. «Наконец-то научиться жить» (последнее интервью) // Вопросы философии. 2005. № 4. С. 133-144.

об уличном активизме, хотя с энтузиазмом поддержал студенческую революцию 1968 года и различные освободительные движения, такие как Организация освобождения Палестины и сопротивление режиму апартеида в ЮАР, а также движение Группы информации по тюрьмам, организованной в 1971 году Дефером и Фуко. Делёз редко выезжал за пределы Франции (всего 4-5 раз участвовал в заграничных конференциях и только 1 раз был США в 1975 году); был один раз счастливо женат и вел образ жизни обычного, хотя и очень популярного у студентов, университетского профессора.²⁰³

Хотя концептуально и по своему экспериментаторскому духу Делёзу ближе всего была философия Фуко (особенно в 60-ые – 70-ые годы), работами и личностью которого Делёз неизменно восхищался, в качестве соавтора он выбрал Феликса Гваттари, психоаналитика и политического активиста, вместе с которым они написали свои самые знаменитые книги «Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения» (1972), «Тысяча плато. Капитализм и шизофрения» (1980), «Что такое философия?» (1991) и др., принесшие им мировую славу. Эти и другие книги Делёза и сегодня остаются одними из самых читаемых и обсуждаемых философских книг, и поэтому без преувеличения можно сказать, что «делёзианский век», как определил 20-й век в философии Фуко, продолжается и в 21-ом веке. Причем продолжается как беспокойный, бурный век боев «за Делёза» и его интеллектуальное наследие, которые с неугасающей страстью ведутся сегодня представителями самых разных философских направлений – от марксистов и феминисток до спекулятивных реалистов и других популярных сегодня в философии течений.

Концепция и основные понятия

Философия Делёза настолько многогранна и не редуцируема к какой-то сумме идей и концепций, что любая её систематическая, претендующая на завершенность интерпретация неизбежно под-

²⁰³ В деталях биографию Делёза см.: *Досс Ф.* Жиль Делёз, Феликс Гваттари. Перекрестная биография. М.: Дело, 2020 или *Дьяков А.В.* Жиль Делёз. Философия различия. СПб.: Алетейя, 2012.

вергается риску оказаться спровоцированной серией интеллектуальных ловушек, из которых сконструированы его (и его соавтора Феликса Гваттари) тексты-парадоксы, которые Фуко называл «ловушками юмора», предназначенные, по его словам, для решения очень серьезной задачи – «отслеживания всех форм фашизма, начиная с тех чудовищных форм, которые окружают и уничтожают нас, и заканчивая мельчайшими формами, которые образуют скорбную тиранию наших повседневных жизней».²⁰⁴

Стремясь хотя бы схематично обозначить направление, в котором движется мысль Делёза, некоторые исследователи его творчества обращаются к предложенной Джорджо Агамбеном «диаграмме» истории философии, в которой Агамбен выделяет две основные траектории: 1) *линию имманенции*, проходящую от Спинозы и Ницше к Делёзу и Фуко и 2) *линию трансценденции*, проходящую от Канта и Гуссерля к Левинасу и Деррида.²⁰⁵ И, действительно, принцип или, в терминах Делёза и Гваттари, *план имманенции* используется в их философии для обозначения того характерного образа мысли, который объединяет их с философией текучей и непредсказуемой жизни Ницше и противостоит мышлению в плане трансценденции, стремящемуся упорядочить и нейтрализовать хаотические потоки жизни. Философия Делёза, как уточняет, развивая диаграмму Агамбена, Дэниел Смит в статье «Деррида и Делёз, имманентность и трансцендентность», реализует философский принцип имманентности на трех уровнях: 1) уровне хаосмоса, или потока различий как первичного по отношению ко всякой организованной материи

²⁰⁴ Фуко Мишель. Предисловие к американскому изданию «Анти-Эдипа // Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: капитализм и шизофрения / Пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; научн. ред. В. Кузнецов. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 10.

²⁰⁵ См.: *Agamben Giorgio. Absolute Immanence // Agamben Giorgio. Potentialities. Collected Essays in Philosophy. Stanford: Stanford University Press, 1999. P. 238 – 239.* О двух основных подходах к понятию различия в постструктурализме в контексте различия имманентного и трансцендентного см.: *Smith Daniel W. Derrida and Deleuze, Immanence and Transcendence // Between Deleuze and Derrida. Paul Patton and John Protevi, eds. New York: Continuum, 2003. P. 50 – 51.*

или системе отношений; 2) уровне выделения из потока различий или сил сингулярностей и интенсивностей организмов, имеющих элемент постоянства и вариации как эффект создания трансценденции из имманентного потока «жизни» и 3) уровне философии как мышления в терминах продуктивной имманентности.²⁰⁶

Так же можно отметить проект, рассматривающий философию Делёза в контексте концепции нестабильных онтологий, сформулированный в философии Эссекской школы дискурс-теории (Эрнесто Лаклау, Шанталь Муфф и др.), выделяющей в качестве основных видов нестабильных или постфундационалистских (термин Оливера Мархарта) онтологий 1) онтологию нехватки, 2) онтологию избытка и 3) онтологию различия.²⁰⁷ Делёз идентифицируется в теории нестабильных онтологий как ключевой представитель онтологии избытка, которая, как отмечают редакторы книги «Радикальная демократия: политика между избытком и нехваткой» Ларс Тондер и Лассе Томассен, делает ставку на утверждение избытка материальности потоков энергии, процессов становления и экспериментальных типов субъективности, или, в терминах Делёза, безличных и доиндивидуальных сингулярностей.²⁰⁸ Под сингулярностями Делёз понимает состояния, обладающие достоинством чистого события и неидентифицируемые в логике оппозиций индивидуального и универсального, частного и коллективного, субъективного и объективного. «В них всё сингулярно, – уточняет Делёз, – а значит, одновременно коллективно и частно, особенно и всеобще, неиндивидуально, но и неуниверсально».²⁰⁹

²⁰⁶ *Smith Daniel W.* Derrida and Deleuze, Immanence and Transcendence // Between Deleuze and Derrida. P. 50.

²⁰⁷ Подробнее о концепции нестабильных онтологий Эссекской школы см.: *Жеребкин Сергей.* Нестабильные онтологии в современной философии. СПб.: Алетейя, 2013.

²⁰⁸ *Tunder Lars, Thomassen Lasse.* Introduction // Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack. P. 6.

²⁰⁹ *Делёз Жюль.* Логика смысла /Пер. С фр. Я.И.Свирского. М.: Академический Проект, 2011. С. 200.

Ведущей характеристикой онтологии избытка, в отличие от онтологии нехватки, является, по мнению Тондера и Томассена, этика радости как этика активности: если принцип нехватки ведет к пониманию современных субъективностей как компенсаторных и рессентиментных, то принцип избытка – к культивации стратегий утверждения, трансформизма и плюрализации.²¹⁰

Делёзовская онтология избытка позволяет, как отмечают Тондер и Томассен, определить функционирование сингулярностей по следующим критериям:

1) когда этические предписания и моральные установления функционируют исключительно в свете переживания опыта *восхищения*, который не только проводит границы между теми, кто отвергает и кто принимает незавершенность общественной жизни, но также стремится культивировать Спинозистскую *этику радости*, понимаемую Делёзом как этику активности, противостоящую силам реактивности;²¹¹

2) когда сингулярности осуществляют критику капиталистических дискурсивных порядков, включаясь в разработку в том числе экономических реформ по критериям равенства и онтологии множеств, которые способны обеспечивать любые типы трансформизма как сингулярностей, так и общественных формаций;

3) когда сингулярности стремятся соединить альтернативные формы *жизни*²¹² как «абсолютной имманентности»²¹³ с ценностями антагонизма и критической ответственности;²¹⁴

²¹⁰ Ibid. P. 7.

²¹¹ Colebrook Claire. Giles Deleuze. London, New York: Routledge, 2002. P. 18 – 19.

²¹² В тексте, опубликованном за два месяца до смерти философа, именно концепт «жизни» называется им в качестве ключевой характеристики имманентности. См.: *Deleuze Giles. Immanence: Une vie ... // Philosophie. Vol. 47. 1995.*

²¹³ См.: *Делёз Жиль, Гваттари Феликс. Что такое философия / Пер. с франц. и послесл. С. Н. Зенкина. СПб.: Алетейя, 1998. С. 48 – 79.*

²¹⁴ См.: *Newman Saul. Power and Politics in Poststructuralist Thought: New Theories of the Political. London and New York: Routledge, 2005. P. 95.*

4) когда онтологический избыток открывает в философии возможность эксперимента с теми негегемонными группами или, в терминах Делёза, миноритарными ассамбляжами, которые, оперируя ниже порога существующих социальных кодов, способны практиковать альтернативные способы жизни сингулярностей.

В результате, как отмечают Тондер и Томассен, делёзианская онтология избытка выступает методологией для различных версий альтернативных теорий демократии (радикальной демократии, демократии множества и др.), не имеющих необходимой связи с концептом нехватки и предлагающих неконвенциональные, плюральные формы коллективной жизни и политики.²¹⁵ Представителями онтологий избытка Тондер и Томассен называют таких вдохновленных, по их мнению, Делёзом современных философов, как Антонио Негри и Майкл Хардт, Рози Брайдотти, Вильям Конноли, Поль Пэттон и др.

В работах Делёза можно проследить принципиальное различие двух типов философствования – *философий бытия*, с которыми соотносятся идеи стабильных онтологий, универсальности иерархической организации, приоритета принципа единства над множественностью, неразрывности причинно следственной связи и т.п., доминирующие в западной традиции так называемой «большой» философии, начиная с классиков античности (Аристотель, Платон) и заканчивая немецким классическим идеализмом (Кант, Гегель),²¹⁶ и противостоящих им *философий становления*, ориентированных на идеи нестабильных онтологий, нарушение иерархий, приоритет множества над единством и т.п., для которых характерна установка на включение в поле философского анализа феноменов, на протяжении столетий подвергавшихся систематическому вытеснению из сферы философского знания и оставшихся уделом маргинальной мысли – феноменов телесного опыта, аффекта и желания. Желание

²¹⁵ *Tunder Lars, Thomassen Lasse. Introduction // Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack. P. 6.*

²¹⁶ См.: *Делёз Жюль. Логика смысла. С. 16.*

является для Делёза и Гваттари ключевым фактором, обеспечивающим режим становления, или, по выражению Делёза, «утечки», «потому что желание, – по его словам, – заключается именно в утечках, слиянии и расхождении потоков».²¹⁷

Исследователи выделяют в философии Делёза три основных этапа в зависимости от того, какие формы становления оказываются в фокусе его анализа: 1) *логики* становления, или, по словам Жижека, «стерильность бестелесного становления Смысла-События»²¹⁸ (кульминацией этого этапа являются книги Делёза «Различие и повторение» (1968) и «Логика смысла» (1969); 2) *политики* становления как «торжество продуктивного множества Становления»,²¹⁹ по определению Жижека (период активного сотрудничества Делёза и Гваттари и написания книг «Анти-Эдип» (1972) и «Тысяча плато» (1980) и др.) или 3) процессы становления в литературе и искусстве (двухтомник о кино («Кино – I: Образ-движение» (1983), «Кино-II: Образ-время» (1985)), «Критика и клиника» (1993) и др.).

В классической философской традиции главным теоретиком становления считается Гегель, который во французской философии 30-ых – 50-ых годов 20-го века (так называемый феномен «французского Гегеля»²²⁰) переосмысливается и интерпретируется также как главный теоретик желания. Однако в начале 60-ых в контексте усиления критики философии экзистенциализма и поиска альтернативных форм философствования во Франции наблюдается рост критики гегельянства и противопоставление гегелевской диалектике новой философской методологии, позиционирующей себя как *философия различия*. «Диалектика, – характеризует этот антидиалектический онтологический поворот – пишет Винсент Декомб, – была землей обетованной экзистенциального народца в 1950 г. Самое большее,

²¹⁷ Делёз Жиль. Мая 68-го не было /Пер. с франц. Е.Блинов. М.: Ад Маргинем Пресс. С. 39.

²¹⁸ Zizek Slavoj. *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*. New York: Routledge, 2012. P. xi.

²¹⁹ Ibid.

²²⁰ См.: *Baugh Bruce*. *French Hegel: from Surrealism to Postmodernism*. New York and London: Routledge, 2003.

в чем вас могли упрекнуть, – это в не слишком диалектическом мышлении. После 1960 г. диалектика по-прежнему в центре дискуссий, только теперь она переходит на скамью подсудимых. В ней усматривают самую коварную форму «логики тождества», которая в свою очередь выглядит прежде всего философской иллюзией». ²²¹ Этой, ассоциирующейся с гегелевской диалектикой, логике тождества противостоит во французской философии 60-ых так называемое «мышление о различии», в котором в качестве главного антагониста Гегеля выдвигается Ницше. ²²²

Делёз, который неоднократно заявлял, что он ненавидит гегелевскую диалектику, ²²³ становится одним из флагманов антидиалектического движения во Франции и публикует в 1962 году свою

²²¹ Винсент Декомб. Современная французская философия / Пер. с франц. М.М. Федоровой под ред. Н.Я.Марголина. М.: Весь мир, 2000. С. 75.

²²² См.: Делёз Жюль. Ницше и философия / Пер. с франц. О. Хомы под ред. Б. Скуратова. М.: Ad Marginem, 2003.

²²³ Встречаясь с этим заявлением Делёза, необходимо учитывать неоднозначность и провокативность его стиля, защищающие его тексты от буквальных и односторонних интерпретаций. Эту особенность стиля делёзовского мышления очень точно подмечает Славой Жижек, который в своей книге «Органы без тела: о Делёзе и следствиях» (2004), предлагает, в отличие от Бадью, понимать Делёза не как антидиалектика и антигегельянца, а скорее как философа, который стремится радикализовать гегелевскую диалектику и в своей программе философии аффирмативности предлагает своеобразный вариант альтернативной диалектики. Поэтому Жижек не без оснований иронично определяет антигегельянство Делёза как практики «становления Гегелем», сравнивая их с описываемыми Делёзом практиками «становления китом» капитана Ахава в «Моби Дике» Германа Мелвилла. (*Zizek Slavoj. Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences. New York and London: Routledge, 2004, P. 51.*) Об амбивалентности антидиалектического высказывания Делёза см. также *Магун Артемий*. Отрицать или ускользать? Диалектика субъекта и власти у Гегеля и Делёза // Republic. 05.08.2020 https://republic.ru/posts/97400?fbclid=IwAR04AqZFvfhBrFYyzJLqOmPiDZQfrng_8iQCUr3UWgBgO4jhp2f8EsADxEs

самую антигегелевскую книгу «Ницше и философия», в которой он противопоставляет гегелевской, «низкой» и «рабской» в его интерпретации, версии становления, концепцию «благородного» и «освободительного» становления Ницше. «Гегелевское бытие, – по словам Делёза, – есть не бытие, а просто-напросто становление, создаваемое этим бытием совместно с небытием»,²²⁴ но оно утверждает становление как «становление-реактивностью», т.е. «рабский» тип становления, ориентированный на ценности подчинения, здравого смысла и выживания, в отличие от ницшеанского «становления-активностью», «благородного» становления, культивирующего ценности освобождения, творчества и жизни во всей её непредсказуемости и хаотичности. Диалектика, по словам Делёза, создает ложный образ становления и различия, противоположный ницшеанскому становлению-активностью, и является деятельностью, которая «служит лишь пропитанию, подогреву, поддержанию во вселенной становления-реактивностью, кинического (или собачьего) становления».²²⁵

Диалектическую логику Гегеля Делёз интерпретирует как рационалистическую, редуционистскую логику, которая оперирует противоположностями, видимыми на макро уровне (молярном) и не фиксирует множественные мельчайшие различия, возникающие на микро уровне (молекулярном), т.е., по его словам, «подпытывается противоположностями, поскольку ей неизвестны значительно более тонкие и тайные различающие механизмы: топологические перемещения, типологические вариации».²²⁶ Диалектическому принципу противоречия как ложного различия Делёз противопоставляет при-

²²⁴ Делёз Жиль. Ницше и философия. С. 358.

²²⁵ Там же. С. 337.

²²⁶ Там же. С. 313.

нцип различия как «дизъюнктивного синтеза»,²²⁷ который у него ассоциируется с логикой кантовских антиномий или двойной артикуляции, создающей эффект двусмысленности, неразрешимости, которую он в «Логике смысла» определяет как логику смысла как парадокса, вызываемого присутствием нонсенса в смысле.²²⁸ Становление в логике дизъюнктивного синтеза осуществляется, согласно Делёзу, как движение в обоих смыслах-направлениях сразу, как у керроловской Алисы, которая, переживая событие-становление, растет и уменьшается одновременно, т.е. реализует стратегии нонсенса. «Сущность становления, – формулирует Делёз, – движение, растягивание в обоих смыслах-направлениях сразу: Алиса не растет не сжимаясь, и наоборот. Здравый смысл утверждает, что у всех вещей есть четко определенный смысл; но парадокс – это утверждение двух смыслов сразу».²²⁹ Тогда как становление в гегелевской логике ориентировано, согласно Делёзу, на устранение нонсенса в смысле и восстановление определенности смысла в некоторой трансцендентной инстанции – Абсолюте или Абсолютном знании.

Следующий этап философии становления Делёза – период его сотрудничества с Феликсом Гваттари, когда в фокусе их анализа находится политика, понимаемая в широком смысле, – от практик различных протестных движений до экспериментального и революционного литературного и художественного творчества. Идеи

²²⁷ Принцип дизъюнктивного синтеза является одним из ведущих в логике Делёза на всех этапах его творчества и в книге о кино применяется, в частности, для осмысления отношения визуального и звукового элементов в современном кинематографе. Например: «Начиная с фильма «Прошлым летом в Мариенбаде» и на протяжении всего своего творчества Роб-Грийе обыгрывал новую асинхронию, когда речевой и визуальный элементы не слипаются, но опровергают друг друга и друг другу противоречат, причем мы не можем отдать «приоритет» ни тому, ни другому: в промежутке есть что-то неразрешимое ...» (*Делёз Жиль. Кино. Кино 1. Образ-движение. Кино 2. Образ-время / Пер. с француз. Б. Скуратова. Научн. ред. и вступ. статья О.Аронсона. М.: Ad Marginem, 2004, С. 578.*)

²²⁸ *Делёз Жиль. Логика смысла, С. 97.*

²²⁹ Там же. С. 9.

Делёза и Гваттари этого периода были сформулированы в контексте событий студенческой революции во Франции в мае 1968 года, которые Делёз охарактеризовал как «вторжение становления».²³⁰ Развитие освободительного, эмансипаторного начала становления, обозначенного Делёзом уже в «Ницше и философия», на этом этапе ассоциируется с желанием и аффективным телесным опытом. Тема амбивалентности желания, его эмансипаторности и одновременно направленности на подчинение становится ведущей в «Анти-Эдипе», где читатель с первых страниц сталкивается с изобретенными Делёзом и Гваттари необычными, гибридными фигурами желания, соединяющими в причудливой форме инсайты Маркса и Фрейда: машины желания, желающее производство, желающая энергия, потоки желания и др.

Постановка проблемы желания в «Анти-Эдипе» перекликается с постановкой проблемы желания в исследованиях психологии фашизма Вильгельмом Райхом, который, по словам Делёза и Гваттари, справедливо считает, что желание никогда не обманывается и поэтому утверждает: «нет, массы не были обмануты, они желали фашизм».²³¹

Как поясняет проблему, над которой они с Делёзом размышляли в «Анти-Эдипе», Гваттари, их «отправной точкой было положение о том, что во время этих важных событий в масштабе целого общества манифестировало себя нечто, принадлежащее к порядку желания, а затем было подавлено и ликвидировано не только влас-

²³⁰ Алфавит Жюль Делёза с Клер Парне (стенограмма на основе субтитров) /Пер. Д. Ардамацкой, Л.Степанян, Г.Коломиец, Л.Медведева, М.Карпицкого, В.Лазарева, Д.Куренова под ред. А. Тюткина. 2012. С. 65.

²³¹ *Делёз Жюль, Гваттари Феликс. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения* /Пер. с француз. Д.Кралечкина; науч. ред. В Кузнецов. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 405. Подробнее интерпретацию психологии фашизма В.Райха см.: *Райх В. Психология масс и фашизм* /Пер. с англ. Ю.М.Донца. СПб: Университетская книга, 1997.

тными структурами, но также партиями и синдикатами, именованными рабочими, как и самими левыми организациями».²³² Без сомнения, продолжает Гваттари, лидеры и партии, которые предположительно представляют массы, выразившие своё желание революции, предадут, но «почему ведомые продолжают слушать их? Не было ли это следствием бессознательного пособничества, интериоризации репрессии, действующей поэтапно: от Власти к бюрократам, от бюрократов к военным, от военных к самим массам? Мы это очень хорошо поняли после Мая 68-го».²³³ И, если верно, что социальная революция неотделима от революции желания, то, встает вопрос: «при каких условиях революционный авангард сможет освободиться от бессознательного сообщничества с репрессивными структурами и помешать осуществлению манипуляций желанием масс со стороны власти?»²³⁴

Значит, приходят к выводу Делёз и Гваттари, решение апории желания, сформулированной Райхом, должно быть двойное: во-первых, необходим другой способ анализа желания, освобожденный от символизма и интерпретации и, во-вторых, другой активизм, «посвящающий себя, – по словам Гваттари, – собственному освобождению от фантазмов доминантного порядка».²³⁵

В поисках другого анализа и другого активизма и была, как объясняют Делёз и Гваттари, написана книга «Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения», и эти поиски парадоксальным образом приводят авторов к психоанализу, где, как они считают, складывается ситуация, в чем-то схожая с протестным антикапиталистическим движением конца 60-ых начала 70-ых годов 20-го века: психоанализ – это дисциплина, которая впервые по-настоящему открывает желание и его роль в культуре, эмансипирует его, так же как и ка-

²³² Делёз и Гваттари объясняются. Большая беседа об «Анти-Эдипе» / Пер. с франц. Н.Архипова //Syg.ma. 02.05/2020 <https://syg.ma/@nikita-archipov/dielioz-i-gvattari-obiasniaiutsia-bolshaia-biesieda-ob-anti-edipie>

²³³ Там же.

²³⁴ Там же.

²³⁵ Делёз и Гваттари объясняются. Большая беседа об «Анти-Эдипе»

питализм эмансипирует революционное желание масс, но одновременно, опять-таки как капитализм, ограничивает его, перекодирует и направляет на своё собственное подчинение. Благодаря психоанализу исследователи впервые в истории начинают отдавать отчет в том, какую колоссальную роль в общественной жизни играет бессознательное, и что последствия его могущественного воздействия на культуру могут быть не только деструктивными, но и продуктивными, и что работа с бессознательным должна проводиться очень тщательно, с учетом его тонких и скрытых для привычного взгляда механизмов. В то же время именно представители психоанализа с самого начала предпринимают настоячивые попытки поставить под контроль потоки бессознательных желаний и влечений при помощи различных редукционистских интерпретационных моделей.²³⁶ Делёз и Гваттари называют эти ориентированные на контроль стратегии психоанализа «эдипизацией» или «невротизацией» бессознательного, которые прочитывают бессознательное в плане трансценденции, а не имманенции, и в которых они поэтому диагностируют *идеализм* или *театрализацию*. «Идеализмом в психоанализе, – говорит Делёз, – мы называем всю систему умиротворений, сглаживаний, редукций в аналитической теории и на практике: сведение производства желания к системе представлений, называемых бессознательными к соответствующим каузальным формам, выражениям и понятиям; сведение фабрик бессознательного к театральной сцене, к Эдипу, к Гамлету; сведений социальных инвестиций либидо к се-

²³⁶ Критикуя психоанализ Делёз и Гваттари имеют в виду прежде всего классический, фрейдовский психоанализ, базирующийся на эдиповом комплексе. В то же время, они критически относятся и к неклассическому, лакановскому психоанализу, считая его категориальный аппарат устаревшим и не эффективным для критического анализа современной политики и культуры, но главное – усматривают в лакановской школе претензию на статус «большой» теории, стремящейся к господству и претендующей «быть хозяином означаемого, метафоры или игры слов». См.: Делёз Жиль, Гваттари Феликс. Кафка: за малую литературу /Пер. с француз. Я.И. Свицкого. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2015. С. 35.

мейным инвестициям, умиротворение желания в координатах семьи, а также самого Эдипа».²³⁷

Другой, альтернативный психоанализу способ анализа человеческого поведения, задача которого – преодолеть невротизацию бессознательного и освободить понятие желания от каких-либо психоаналитических коннотаций, как уточнил Гваттари в беседе с Михаилом Рыклиным,²³⁸ – это *шизоанализ*, основные принципы и стратегии которого сформулированы Делёзом и Гваттари в двухтомнике «Капитализм и шизофрения». Другими словами, задача шизоанализа – шизофренизировать бессознательное, т.е. освободить его от сознательного, выполняющего контролируемую и блокирующую освободительные импульсы желания функцию. Как отмечает в своём анализе понятия телесности у Делёза и Гваттари Валерий Подорога, шизоанализ позволяет освободить бессознательное от сознательного Эго, ни одна из команд которого в результате не может быть понята в качестве безусловной и не вызывающей сомнений в её необходимости. «Шизосубъект, – по словам Подороги, – «не понимает» команд, или, другими словами, любая команда есть для него повод к тому, чтобы её не выполнить или «выполнить» так, как если бы она была не командой, приказом, а только одним из фрагментов бессвязного шизомира».²³⁹

Задача психоанализа, согласно оценке Делёза и Гваттари, – зарегистрировать и прервать и процессы становления в бессознательном, потоки аффективного опыта, которые они, используя понятие Антонена Арто, называют телом-аффектом или *телом без органов* (ТБО), которое не может быть собрано в целостный организм и всегда остается открытым множеством, в котором каждый элемент

²³⁷ *Делёз Жюль*. Переговоры / Пер. с француз. В.Ю. Быстрова. СПб: Наука, 2004. С. 30-31.

²³⁸ *Рыклин Михаил*. Машины желания и просто машины. Беседа с Феликсом Гваттари // *Рыклин Михаил*. Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. М.: Издательство «Логос», 2002. С. 38.

²³⁹ *Подорога Валерий*. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. Материалы лекционных курсов 1992 – 1994 годов. М.: Ad Marginem, 1995. С. 77.

взаимодействует друг с другом напрямую. Анализируя в этом контексте историю анализа Фрейдом случая «маленького Ганса», Подорога отмечает, что задача Фрейда, стремившего интерпретировать шизофренический телесный опыт в терминах симптоматики невроза, «*собрать тело маленького Ганса (все эти шизопотоки любви, страха, удивления, нежности, отчаяния и т.п.) в организм, в такую психофизиологическую, анатомическую и социальную форму, которая будет «послушна» подготовленной ей цепи «последовательных и нормальных идентификаций», гарантом неизбежности которых выступает семья, интериоризированная в Эдиповой структуре*».²⁴⁰

Шизоанализ – напротив направлен на то, чтобы устранить любые препятствия на пути становления, возникающие в виде различных органов, в том числе, в виде органов речи, языка и других символических образований, препятствующих стремлению становления тела не конкретным телом, а телом-поток, телом-вихрем, имманентным самому потоку становления. Становление как самодвижение тела без органов – это никогда не становление чем-то стабильным, определённым, а, наоборот, становление невоспринимаемым, становление интенсивностью, как в случае описываемых Делёзом и Гваттари становлением-животным, становлением-женщиной и др., динамика которых производит лишь линии ускользания, освобождения от контроля тотальности, и в этом смысле шизоанализ, как подчёркивают Делёз и Гваттари, является непосредственно практическим и непосредственно политическим.²⁴¹

Политики шизоанализа или шизополитики – это политики, располагающиеся «поверх законов, государств, режимов»²⁴², и реализующиеся посредством сил и энергий, эффектов и событий, глубин и поверхностей, которые Делёз и Гваттари описывают как

²⁴⁰ Там же. С. 74.

²⁴¹ *Делёз Жиль, Гваттари Феликс. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения* / Пер. с франц. Я.И.Свирского; научн. ред. В.Ю.Кузнецова. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. С. 335.

²⁴² *Делёз Жиль, Гваттари Феликс. Кафка: за малую литературу* / Пер. с француз. Я.И. Свирского. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2015. С. 54.

взаимодействие и взаимопереход процессов детерриторизации и ретерриторизации, утечки и кристаллизации, работы машин войны и аппаратов захвата и др. Капитализм, в интерпретации Делёза и Гваттари, использует политики радикально амбивалентные, функционирующие по модели double bind (двойного захвата или двойного зажима), организуя желаемое производство таким образом, что потоки желания инвестируются как в различные формы производства наслаждения, так и в структуры, учреждённые чтобы их подавлять.²⁴³ В результате капиталистические шизополитики, зараженные отношениями соучастия масс в своём собственном подчинении, оказываются способными породить злокачественные тоталитарные и фашистские тела без органов, создающие условия для расцвета тела деспота и делающие освобождение невозможным. Поэтому, как формулируют Делёз и Гваттари, сторонники шизоанализа в условиях капитализма стоят перед вызовом: «Как изготовить для себя ТБО так, чтобы оно не было злокачественным ТБО фашиста изнутри нас, либо пустым ТБО наркомана, параноика или ипохондрика?»²⁴⁴

В качестве примера захвата капитализмом революционных политик Делёз приводит случай «становления-антиреволюционерами» так называемых «новых философов» (Б.-А. Леви, А. Глюксман и др.), которые были активистами и пропагандистами антибуржуазной революции Мая 68 года, а затем, когда массовая политическая мобилизация закончилась и наступило «утро после революции», по словам Славоя Жижека, они стали активистами капиталистического маркетинга и коммерциализации идей и пришли к ненависти по отношению к Маю 68-го и к идее революции как таковой. Результатом стало, по словам Делёза, убожество и бессодержательность их философии, которая превратилась из-за ставки на маркетинг в банальную журналистику, служение масс-медиа. Но что представляется Делёзу особенно отвратительным в позиции «новых философов» по отношению к революции и революционерам – это их стремление говорить от лица «жертв»

²⁴³ См.: Делёз и Гваттари объясняются. Большая беседа об «Анти-Эдипе».

²⁴⁴ Делёз Жюль, Гваттари Феликс. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. С. 271.

различных революций и, в частности, жертв сталинских репрессий, которые, по мнению «новых философов», стали жертвами левой революционной идеологии и самообмана. Делёз видит в такой оценке русских революционеров «новыми философами» их стремление интерпретировать события революции в терминах страдания и смерти, а не борьбы и жизни, т.е. неспособность понять продуктивность их революционного желания, которое акцентирует шизоанализ. «Те, кто рискует своей жизнью, – считает Делёз, – рассуждают в категориях жизни, а не смерти, горечи и нездорового тщеславия. Напротив, участники сопротивления живее всех живых. Никто и никогда не был брошен в тюрьму за свое бессилие или пессимизм, как раз наоборот».²⁴⁵

Каким же должен быть, по мнению авторов «Анти-Эдипа», другой активизм – активизм, который не предаёт освободительное желание масс, не превращает его в желание своего собственного подчинения, принимающего чудовищные формы сталинизма, фашизма, американизма и т.п., и сохраняет верность этосу сопротивления и освобождения?

Ответ, который дают на этот вопрос Делёз и Гваттари, созвучен духу и риторике Мая 68 года: другой активизм – это творчество, которому препятствуют и не дают состояться цифровые ультраскоростные механизмы контроля господствующих политических режимов, в которых народ не может заниматься искусством.²⁴⁶ Как формулирует Делёз в беседе с Клер Парне: «Когда мы говорим «творить – значит сопротивляться», то это верно, по-моему».²⁴⁷ Причастность деятельности к творчеству определяется у Делёза по критерию события, которое, как событие Мая 68, характеризуется: 1) разрывом с различными видами причинности и тем, что оно открывает 2) новый спектр возможностей и новый образ жизни и 3) производит новую субъективность.²⁴⁸ Творчество, актуализирую-

²⁴⁵ Делёз Жиль. О новых философах и более общей проблеме // Делёз Жиль. Мая 68-го не было. С. 61.

²⁴⁶ См.: Делёз Жиль. Postscriptum к обществам контроля // Делёз Жиль. Переговоры. С. 226 – 233.

²⁴⁷ Алфавит Жилия Делёза с Клер Парне. С. 153.

²⁴⁸ Делёз Жиль. Мая 68-го не было. С. 69 – 70.

щее событие – это, как формулирует Делёз, «непрерывно сопротивление, располагающееся в промежутке между тем, что выдерживает речевой акт, и тем, что погребается в земле. ... Это и есть сопротивление, возникшее благодаря крушению сенсомоторной схемы и разделяющее визуальный и звуковой образы, – но с тем большим успехом устанавливающее между ними отношения, далекие от гармонической совокупности».²⁴⁹

Субъектами творческого активизма могут выступать все, кто участвуют в производстве события, – например, философы,²⁵⁰ а также деятели культуры, к анализу творчества которых Делёз обращается в поздний период своего творчества. Важно, чтобы эти активисты-творцы являлись представителями не большой, а малой, или миноритарной культуры, такой как литература Франца Кафки (см. Делёз и Гваттари «Кафка: за малую литературу» (1975), живопись авангардного художника Френсиса Бэкона («Френсис Бэкон: логика ощущения» (1981)), авторское кино Жан-Люка Годара, Алена Рене, Жана-Мари Штрауба и др., которое Делёз противопоставляет технологиям пропагандистского государственного манипулирования массового кинематографа, производимого Голливудом и др. коммерческими киностудиями (двухтомник «Кино» (1983, 1985)) и т.п.²⁵¹ Малая культура – это культура освободительного желания, которое направлено против желания господства, против желания власти, культивируемого большой культурой. Кредо малой культуры – отвергать любую фиксированную на идее доминирования «литературу господ», у которой, по словам Делёза и Гваттари, «есть лишь одна

²⁴⁹ Делёз Жюль. Кино. Кино 1. Образ-движение. Кино 2. Образ-время. С. 585 – 586.

²⁵⁰ Клер Парне: «Можно ли сказать, что ты вместе с Феликсом и Фуко создаёшь сети концептов как некие сети сопротивления, как «машину войны» против доминирующего режима мысли, банальностей и общих мест?

Жюль Делёз: Да, почему нет? Будет здорово, если это и правда так». Алфавит Жюль Делёза с Клер Парне. С. 154.

²⁵¹ Анализ теории кино Делёза см.: Аронсон Олег. Коммуникативный образ. Кино. Литература. Философия. М.: НЛЮ, 2007. С. 119-131, 251-266.

мечта: выполнить главную функцию языка, предложить себя для работы в качестве государственного языка, официального языка».²⁵² Малая культура лелеет противоположную мечту: она стремится к становлению малым, ускользанию в поп-письмо, поп-философию. Её цель – «противопоставить подавляемую характеристику этого языка, его же характеристике угнетателя, найти точки не-культуры или отсталости, лингвистические зоны третьего мира, где язык сбегает, животное добавляется, сборка подключается».²⁵³

Определяя стратегии другого активизма через понятие малости, миноритарности, Делёз и Гваттари, не имеют в виду его слабость, беспомощность или исключительно мирный, ненасильственный характер. Скорее миноритарная культура и философия функционируют, согласно Делёзу и Гваттари, как интеллектуальная машина войны, разящим боевым приемом которой является прием комизации, направленный на подрыв серьезности и претензии на значительность большой культуры, позволяющий увидеть глупость и пошлость её желания господства. Предназначение философии, как Делёз считает вслед за Ницше, называвшего философию «веселой наукой», заключается в том, чтобы наносить ущерб глупости, сопротивляться ей. «Само существование философии, – по его словам, – охраняет людей от отупения, которое бы неизбежно произошло, если бы философии не существовало».²⁵⁴ Прием комизации как стратегии контр-власти мастерски владел, по словам Делёза, Фуко, чьи книги проникнуты его «дьявольским» смехом, благодаря которому появились лучшие комические страницы «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы», «Слов и вещей» и «Жизни подлых людей», которую Делёз называл шедевром комического и прекрасного, сближающим автора с Чеховым.²⁵⁵

Непревзойденным мастером комизации является, как считают Делёз и Гваттари, такой яркий представитель малой литерату-

²⁵² Делёз Жиль, Гваттари Феликс. Кафка: за малую литературу /Пер. с француз. Я.И. Свирского. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2015. С. 34-35.

²⁵³ Там же. С. 35.

²⁵⁴ Алфавит Жилия Делёза с Клер Парне. С. 153.

²⁵⁵ См.: Там же. С. 140, 196.

ры как Франц Кафка, который в своём знаменитом «Письме отцу», написанном, по их мнению, с целью подорвать и детерриторизировать патриархатный авторитет, «увеличивает фигуру Эдипа до космического абсурда». ²⁵⁶ Комическое увеличение Эдипа у Кафки позволяет, по мнению Делёза и Гваттари, как под микроскопом увидеть другие подавления внутри семейного треугольника, и в результате у субъекта появляется возможность выхода, ускользания из отношений подчинения данного типа. ²⁵⁷ Поэтому Кафка, по их мнению, выступает как «от начала и до конца – политический автор, пророк будущего мира», письмо которого – образец доводящей до абсурда бред господства литературы, создающей одновременно с бюрократическим потоком чиновника освобождающий «поток кочевника, который именно сейчас ускользает самым актуальным способом и подключается к социализму, анархизму, общественным движениям». ²⁵⁸

Другим выдающимся примером применения приема комизации как стратегии контр-власти является, по мнению Делёза, пример двусмысленного высказывания писца Бартлби Генриха Мелвилла «Писец Бартлби» (1853), парадоксальная, не означающая ни утверждение, ни отрицание и с виду корректная формула которого «я предпочел бы не» (или «я бы не предпочел») («I would prefer not to»), оказывается формулой чистого становления, радикальной детерриторизации, опустошающей язык и сметающей всё на своем пути, уничтожая всё как предпочтительное, так и не предпочтительное. ²⁵⁹ При этом Бартлби, ускользая – благодаря своей формуле – в статус человека без референций, без свойств, по выражению Роберта Музиля, ставит, в глупое и комическое положение своего начальника стряпчего, тщетно пытающегося идентифицировать, в чем могло бы заключаться его желание или нежелание. «Если бы Бартлби отказывался, – пишет Делёз, – его можно

²⁵⁶ Делёз Жиль, Гваттари Феликс. Кафка: за малую литературу. С. 13.

²⁵⁷ Там же. С. 16.

²⁵⁸ Там же. С. 53.

²⁵⁹ Делёз Жиль. Бартлби или формула // Делёз Жиль. Критика и клиника / Пер. с франц. О.Е. Волчек и С. Л. Фокина. СПб: Machina, 2002. С. 99.

было бы счастье мятежником или бунтовщиком и в этом качестве наделить социальной ролью. Но его формула расчленяет всякий речевой акт, превращая Бартлби в сущего изгоя, который не может быть приписан ни к одной социальной категории. Что с ужасом замечает стряпчий: все надежды привести Бартлби к благоразумию рушатся, поскольку они зиждутся на *логике предпосылок*, согласно которой хозяин «ждет», что его будут слушаться, а доброжелательный друг – что его выслушают, тогда как Бартлби придумал новую логику – *логику предпочтения*, которой вполне достаточно, чтобы подорвать предпосылки языка».²⁶⁰

Когда Фуко писал, что в философии наступил век Делёза, он объяснял это тем, что в философии Делёза перед нами возникает новая, подобная сверкающей молнии мысль – мысль о событии и мысль-событие. А события, замечает Фуко, «требуют также и более сложной логики».²⁶¹ Делёз определял эту новую логику как «искусство поверхностей и двойников, номадических сингулярностей и всегда смещаемой случайной точки, искусство статичного генезиса, сноровка чистого события», или искусство юмора.²⁶² Для Делёза юмор, соединяющий в акте дизъюнктивного синтеза смысл и нонсенс, в отличие от диалектической иронии, стремящейся нейтрализовать нонсенс, – главное и эффективное оружие философа, которого его стремится лишит мрачная серьезность и педантичный бюрократизм всех мастей. И именно благодаря юмору и его ловушкам, как подчеркнул Фуко в предисловии к американскому изданию «Анти-Эдипа», философия Делёза и Гваттари предстает как «искусство жизни, противоположное всем формам фашизма», как «введение в антифашистскую жизнь».²⁶³

²⁶⁰ Там же. С. 103.

²⁶¹ Фуко Мишель. *Theatrum philosophicum // Делёз Жиль. Логика смысла.* С. 446

²⁶² Делёз Жиль. *Логика смысла.* С. 186.

²⁶³ Фуко Мишель. Предисловие к американскому изданию «Анти-Эдипа // Делёз Ж., Гваттари Ф. *Анти-Эдип: капитализм и шизофрения* / Пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; научн. ред. В. Кузнецов. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 7 – 9.

Отсюда важный и актуальный сегодня политический урок Делёза и Гваттари: чтобы эффективно сопротивляться фашизму, принимающему в современных условиях форму неофашизма, оперирующего идеологией «безопасности» и превращающего нас во влюблённых во власть микро-фашистов,²⁶⁴ необходим юмор. Без чувства юмора, «мрачным и грустным» «бюрократам революции» и «функционерам Истины», как издевательски называл активистов-аскетов, отвергающих юмор, Фуко, фашизм не победить.

Влияние, критика, значение

В наше время влияние и популярность философии Делёза не только не снижается, а, как сказано выше, постоянно растёт, особенно в контексте происходящего в современной философии поворота к постгуманизму и новому материализму, ищущим поддержку в делёзианской онтологии избытка и проекте философии как мышления в плане имманенции. Поэтому борьба за теоретическое наследие Делёза сегодня активно продолжается, и одновременно не спадает накал критики философии Делёза с различных методологических и идеологических позиций. С учётом основных векторов этой критики её можно, несколько схематизируя, разделить на 1) «критику справа» и 2) «критику слева». Как «критику справа» можно обозначить критику Делёза за его «гваттаризацию» и отход от традиций академической философии в сторону «поп-философии», начиная с публикации «Анти-Эдипа» и обращения Делёза вместе с Гваттари к проблематике политической философии. «Критика слева» – это прежде всего критика Делёза со стороны марксистов и представителей левой идеи за то, что Делёз и Гваттари, во-первых, не обращаются к политическим вопросам напрямую, не постулируют политику в качестве автономной сферы и в конечном счёте подчиняют её философии, а, во-вторых, за то, что, несмотря на радикальную антикапиталистическую и антиглобалистскую риторику, их философия практически совпадает с идеологией и риторикой позднего, постмодернистского капитализма – гибкого,

²⁶⁴ См.: *Делёз Жюль*. Мая 68-го не было. С. 52.

разнообразного и текучего.²⁶⁵ Мишенью этой критики, как отмечает Жижек, являются те аспекты делезианства, которые, будучи замаскированными под радикализм, на самом деле эффективно трансформируют Делёза в идеолога современного дигитального капитализма.²⁶⁶

Эта критика Делёза слева имеет давнюю традицию, у истоков которой – критика со стороны «новых философов», обвинивших Делёза в том, что он никакой не антифашист, а, наоборот, фашист, апроприрующий и дискредитирующий левую политическую риторику. С этим заявлением выступил в 1977 году лидер «новых» Б.-А. Леви, опубликовавший книгу «Варварство с человеческим лицом», в которой он назвал Делёза и Гваттари антимарксистами и крипто-фашистами.

Делёз тогда ответил на атаку Леви, охарактеризовав мысль «новых философов» как бессодержательную и убогую, направленную на то, чтобы помешать всему новому в философии, литературе и искусстве и умертвить всё что-то действительно стоящее.²⁶⁷

В свое время существенный вклад в критику Делёза слева внес Алэн Бадью, который в начале 70-ых годов во главе отрядов революционных студентов срывал лекции Делёза в университете в Венсене и распространял листовки, призывавшие философов старшего поколения совершить самоубийство, и опубликовавший в 1997 году книгу «Делёз. «Шум бытия», в которой критика Делёза ведется в контексте бадьюанской критики философии постструктурализма в целом, выдвигающей, по мнению Бадью, в качестве основания автономного субъективного действия *привилегированное политическое*

²⁶⁵ См.: *Сюткин Антон, Регев Йозель*. Введение. За Делёза: политэкономия, материалистическая диалектика и спекулятивная философия // *Stasis*. 2019. Т.7. №1. С. 10-12; *Коллет Гийом*. Понятие и история: (транс)дисциплинарность политической философии Делёза и Гваттари // *Stasis*. 2019. Т.7. №1. С. 93.

²⁶⁶ *Zizek Slavoj*. *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*. New York: Routledge, 2012. P. xii.

²⁶⁷ *Делёз Жиль*. Мая 68-го не было. С. 64.

действие.²⁶⁸ В постструктурализме, по мнению Бадью, постулируется, что субъект не имеет субстанциональной идентичности: иллюзия идентичности производится механизмом репрезентации субъективности. А если отсутствует самоидентичность субъекта, то что может быть основанием для автономного субъективного действия? Стандартным ответом постструктурализма на этот вопрос, считает Бадью, является тезис о *действии сопротивляющегося* власти субъекта – сопротивляющегося в разных формах. Например, напоминает Бадью, у позднего Фуко это субъект сопротивления в виде эстетического проекта само-регулирования, само-изменения, у Делёза – это «абсолютно имманентная» жизнь. Отсюда у Бадью возникает вопрос о *привилегированном действии*: ведь, по его мнению, источник такого действия остается необъясненным, а поэтому не существует ответа на вопрос, почему некоторые субъекты могут изменять себя против власти/порядка вещей, а другие – нет? Иначе говоря, политическое действие делёзианских миноритарных ассамбляжей Бадью относит к привилегированному политическому действию, по отношению к которому Бадью использует определение фашистского: только миноритарные политические субъективности способны его совершать.

С подобной оценкой философии Делёза категорически не согласен Эндрю Кальп, который в книге «Темный Делёз» (2016), отстаивает точку зрения, что делёзианский подход к политике позволяет поставить вопрос о сопротивлении современным формам капитализма таким образом, чтобы максимально задействовать потенциал всех угнетенных, а не только интеллектуальных элит. Однако для того, чтобы реализовать антикапиталистический потенциал теории Делёза, который в «Анти-Эдипе», по словам Кальпа, «буквально кричит за революцию против капитализма» необходимо, по мнению, Кальпа, преодолеть последствия либерально демократического присвоения Делёза, представившего его как мыслителя аффирмативности и продуктивизма и понять Делёза как «тёмного» философа пессимизма. Ведь Делёз понимает мысль как результат

²⁶⁸ Бадью Ален. Делёз. «Шум бытия» / Пер. с француз. Д.Скопина. М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», издательство «Логос-Альтера», 2004. С. 11 – 13.

шока, результат конфронтации с жестокостью мира и реализации его невыносимости, и такое понимание мысли связывается, по мнению Кальпа, скорее с пессимизмом и разочарованием, чем с оптимистическим постепенным накоплением и потреблением ресурсов.²⁶⁹

Анализируя субверсивный потенциал делёзианской онтологии избытка, Жижек в книге о Делёзе «Органы без тел: о Делёзе и следствиях» (2004) называет зафиксированную самим Делёзом²⁷⁰ силу регенерации капитализма эффектом его *самореволюционирования*.²⁷¹ Самореволюционирование, по мнению Жижека, является сегодня

²⁶⁹ «Темный Делёз», конспиративный коммунизм и параакадемическая вселенная. Интервью с философом Эндрю Кальпом. Арнольд Хачатуров // Нож, 23 февраля 2019 <https://knife.media/andrew-culp-interview/>

²⁷⁰ Делёз, как уже было сказано, указывает на особую *регенеративную силу* капитализма (общества потребления), способного апроприировать, перехватывать потоки имманентного желания и тем самым задействовать революционную энергетику новых субъектов желания для более эффективного функционирования капитализма как открытой системы. «Здесь, – говорит Делёз, – мы встречаем пресловутую силу регенерации (*la récupération*) капитализма (и о нем говорят, что он все регенерирует): всякий раз, когда кажется, что нечто от него ускользает, проходит под его квазикодами, он затыкает пробойну, добавляет еще одну аксиому, и машина запускается вновь». Причем эта сила капиталистической регенерации, как отмечает Делёз, способна не только «перекодировать весь процесс», вводя квазикоды для всего нового и неизвестного, но включать и раскодированные потоки. «Существует фундаментальный парадокс капитализма как общественной формации, – формулирует Делёз, – если верно, что кошмаром всех других общественных формаций были неcodируемые потоки, то капитализм исторически сложился на некоем невероятном основании: на том, что ужасало все другие общества – на существовании и реальности раскодированных потоков – и на них он учредил свое собственное дело». (*Делёз Жиль. Коды и капитализм* (лекция 16 ноября 1971 года) / Пер. с франц. Д. Кралечкина. <http://censura.ru/articles/codecapital.htm>)

²⁷¹ *Zizek Slavoj. Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences.* P. 213.

ведущим принципом функционирования постфордистского капитализма. Жижек ссылается в частности на работы Брайана Массуми, который считает, что современный капитализм преодолел логику тотализующей «нормальности» и, напротив, адаптировал логику изменчивого избытка как базовую логику для собственного развития. Массуми в интерпретации Жижека, делает акцент на том, что регенеративная сила современного капитализма эффективна лишь постольку, поскольку включает максимально интенсифицированный делёзианский аффект – как наиболее эффективное средство для получения прибавочной стоимости. «Чем разнообразнее и страннее, тем лучше», – как кратко, в интерпретации Жижека, характеризует Массуми описанную Делёзом логику позднего капитализма.²⁷²

В этом контексте Жижек делает два предположения об особенностях функционирования современного капитализма, предугадываемых в «Анти-Эдипе» Делёза и Гваттари. С одной стороны, спрашивает Жижек, не является ли отличительной чертой современного корпоративного менеджмента такая попытка мобилизовать локальную креативность и самоорганизацию, которая ведет к разнообразию и рассредоточению власти? Поэтому не является ли *антицентрализация* вообще ключевой темой современного дигитального капитализма? С другой стороны, спрашивает Жижек, не является ли описанная Делёзом логика шизоанализа как логика капитализма способом установления определенной конвергенции между динамикой капиталистической власти и динамикой сопротивления?²⁷³

Обсуждая вопрос об отношении делёзианской онтологии избытка и проблематики эмансипаторных политик, современный исследователь делёзианских политик абсолютной имманентности Пол Пэттон утверждает, что хотя Делёз не говорит буквально на языке политической теории и политики, он мыслит, по мнению Пэттона, в рамках политической философии. Пэттон, в частности, соотносит Делёза с философской традицией постмарксизма Эссекской школы. По его мнению, Делёз, с одной стороны, мыслит эксплуатацию в

²⁷² Цит. по: *Zizek Slavoj*. *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*, P. 184 – 185.

²⁷³ *Ibid.* P. 185.

терминах аппаратов захвата – в частности, представляет капитализм как аксиоматическую систему, в которой нация-государство функционирует как модель реализации захвата *сингулярностей*, которой последние сопротивляются.²⁷⁴ С другой стороны, главное отличие от марксистской и совпадение и постмарксистской традицией состоит, по мнению Пэттона, в том, что политическое у Делёза определяется не только подлежащими диалектическому снятию конфликтами и противоречиями, но и способностью нетотализуемого движения через них, осуществляющегося не в терминах оппозициональной логики, а в терминах несоразмерности. Как принято утверждать, метаморфозис и детерриторизация преобладают в онтологии Делёза над компенсаторными процессами репродукции, схватывания, ретерриторизации. В этом смысле, делает вывод Паттон, политическая онтология Делёза является онтологией избытка: ведь ее цель, считает Пэттон, – «содействовать возникновению новых форм аффективной, лингвистической, социальной, экономической, политической жизни».²⁷⁵ Политическое значение этой философии связывается не с достижением какого-либо «правильно организованного общества», а с тем, насколько именно философские концепты содействуют 1) утверждению моментов становления в настоящем и 2) насколько они вносят вклад в изобретение новых форм коллективной и индивидуальной жизни – например, в практики «становление-революционным», «становление-демократическим». В этом смысле, по мнению Пэттона, политическая философия Делёза не является утопической, а располагается в контексте современных критических теорий демократии.²⁷⁶ Иначе говоря, делёзианский призыв сопротивления настоящему должен быть расценен как *становление-демократическим*, а не как *отказ от демократии*. При этом демократия у Делёза, по мнению Пэттона, мыслится не как политический режим, но как *событие* демократии, как детерриторизация, воплощающая эксцесс внутренней

²⁷⁴ *Patton Paul*. Deleuze and the Political. New York, London: Routledge, 2000. P. 49 – 50.

²⁷⁵ *Patton Paul*. Deleuze and Radical Politics // *Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack*. P. 50 – 51.

²⁷⁶ *Ibid*. P. 55.

энергии, то есть *перманентную способность демократии к изменениям*.²⁷⁷ В этом контексте демократия в делёзианском смысле аналогична, по мнению Пэттона, другим теориям демократии в современной философии – теории грядущей демократии Деррида, теорий *демократии становления-множеством* Негри и Хардта (в частности, так называемой «коммунистической демократии» Негри)²⁷⁸ и др.

Уильям Конноли, один из ведущих американских философов-делёзианцев предлагает для развития критических теорий демократии как теорий радикального различия делать ставку не на делёзианские миноритарные, но на мажоритарные ассамбляжи. Продумывая возможности делёзианского философского проекта онтологии радикального различия применительно к современной политической ситуации, Конноли ставит вопрос о том, насколько сегодняшний глобальный неolibеральный мир позволяет успешно практиковать мышление и политические практики, осуществляемые в терминах онтологии избытка. Его *первым ответом* является ответ, что делёзианская онтология радикального различия как онтология избытка наиболее соответствует теории радикальной демократии, введенной в современную философию Лаклау и Муфф и базированной одновременно, как уже сказано, на несоразмерных принципах популизма, радикального плюрализма и либерализма. В то же время Конноли дает и *второй ответ* по поводу критических теорий демократии в современном мире – в частности, пишет о хрупкости, уязвимости и риске опыта избытка в современной политической ситуации. Поскольку, по мнению Конноли, событие избытка как событие радикальной демократии является таким «опытом витальности», который способен «почерпнуть больше из общения в повседневной жизни, чем требуется, для того, чтобы защитить свою веру, обезопасить свою идентичность, обеспечить свое выживание, выживание своих детей, защитить свои

²⁷⁷ Ibid. P. 65.

²⁷⁸ См.: *Негри Антонио*. Коммунизм: некоторые мысли о концепте и практике. Доклад на конференции «On the idea of communism» (Лондон, 14 марта 2009 г.) / Пер. с англ. Д. Гончарук // Liberty.ru <http://liberty.ru/Themes/Kommunizm-nekotorye-mysli-o-koncepte-i-praktike>

убеждения, поддержать своего партнера или обеспечить защиту своих кровных интересов»,²⁷⁹ делёзовский аффирмативный опыт избытка по формуле «больше, чем требуется» в современном мире действительно чреват хрупкостью и уязвимостью. «Хотя опыт избытка и сохраняет определенную способность восстановления после той или иной неудачи, он, – считает Конноли, – может быть утрачен: из-за слабого здоровья, смерти близких, политических репрессий, разорительных войн и других несчастий. Его витальность исполнена контингентности».²⁸⁰ Именно поэтому в современную эпоху, по мнению Конноли, становится все труднее культивировать практики избытка и радикального различия и противостоять осуждаемому Делёзом духу ressentimentности и нехватки.

Отдельная большая тема в современной философии – Делёз и феминизм и делёзианский феминизм, представленный в работах Розы Брайдогги, Элизабет Гросс, Клер Колбрук и др. авторов.²⁸¹ Пионерскими работами в этом направлении современной философской мысли являются книги Розы Брайдогги «Модели диссонанса: исследование женщин в современной философии» (1991) и «Номадические субъекты: тело и сексуальное различие в современной феминистской теории» (1994), в которых Брайдогги обращается к теме трансформативности современной женской и феминистской идентичности, которую она рассматривает как вариант альтернативной – *номадической* – феминистской субъективности, одновременно указывающий на новый статус интеллектуала в постсовременном обществе.

Размышляя над интеллектуальной ситуацией в условиях постсовременности, Брайдогги связывает перспективы дальнейшего раз-

²⁷⁹ *Connolly William E. Immanence, Abundance, Democracy // Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack. P. 247.*

²⁸⁰ *Ibid. P. 244.*

²⁸¹ Подробнее см.: *Жеребкина Ирина. Женская «номадическая субъективность» в философии Р.Брайдогги // Жеребкина Ирина. Субъективность и гендер. СПб: Алетейя, 2007. С. 141 – 160; Stark Hannah. Feminist Theory after Deleuze. London, Oxford, New York, New Delhi, Sydney. Bloomsbury, 2016.*

вития постклассической философии с теорией и практикой феминизма и считает, что «феминизм является сегодня тем форумом, где может быть продолжена сущность постструктуралистских дебатов».²⁸² Как пример интеллектуальных и жизненных стратегий, культивирующих альтернативное – номадическое – сознание Брайдотти приводит творчество и стиль жизни современных ведущих феминистских исследовательниц (в разделе «Номада как полиглот» из книги «Номадические субъекты»): их мобильность, альтернативность жизненных стратегий, ситуативность, полиглотизм (сама Роза Брайдотти родилась в Италии, росла в Австралии, образование получила во Франции, а в настоящее время работает профессором философии и заведующей кафедрой женских исследований Университета Утрехта в Нидерландах).²⁸³ Свой тип философствования и организационные практики по созданию сети женских исследований в Европе Брайдотти также маркирует как альтернативные как в отношении традиционного классического, так и современного американского феминизма.

В своей концепции номадического феминизма Брайдотти применяет понятие «становление-женщиной» Делёза, которое она уточняет и переформулирует с феминистских позиций.²⁸⁴ У Делёза понятие «становление-женщиной» указывает на «нефигуративность желания»: это мир без «я», но и без «другого». Поэтому процесс «становления-женщиной» он обозначает как молекулярный процесс «испускания частиц», неоформленный фигуративно. Отличие концепции Брайдотти состоит в том, что в её мире присутствуют фигуры – как субъективность (в качестве «женской субъективности»), так и «другой». Однако поскольку это фигуры желания, их фигуративность кардинальным образом отличается от классической: «я» у нее – это «она-я», а «другой» у нее – это «она-другая».

²⁸² *Braidotti Rosi. Patterns of Dissonance: A study of women in contemporary philosophy.* New York: Routledge, 1991. P. 6.

²⁸³ *Braidotti Rosi. Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory.* New York: Columbia University Press, 1994. P. 8-15.

²⁸⁴ См.: *ibid.* P. 111-123.

«Я» в этой конструкции изначально не является основой: основой субъективности является конструкция «она». Что означает понятие «она», помещенное на первое место в структуре женской субъективности? Во-первых, структура «она» у Брайдотти является телесной структурой, то есть это конструкция желания и сексуальности в делёзовском смысле. Во-вторых, оно подчеркивает, что «женская субъективность» не является единым субъектом или единой сущностью, но, скорее, местом пересечения множественных, комплексных и потенциально противоречивых изменчивых опытов (поэтому вместо предположительно единого «я» у Брайдотти используется предположительно не-единое «она»), куда входят также параметры расы, класса, национальности, культуры, жизненных стилей и т.п. Понятие «она» у Брайдотти также призвано выразить характеристики онтологического женского необладания и нерепрезентативности женского в классическом философском мышлении.

В заключение следует отметить особую роль философии Делёза, которую она сыграла в странах бывшего СССР для сопротивления гегемонии марксистско-ленинской философии, представленной тоталитарным идеологическим тандемом диалектического и исторического материализма. В 80-ые годы, в период так называемого «застоя», характеризовавшегося тотальным доминированием советской версии марксизма в философии, М.К.Мамардашвили под влиянием книги Делёза «Пруст и знаки» (1964) разработал и прочитал свой собственный оригинальный курс лекций о Марселе Прусте,²⁸⁵ оказавший очень сильное влияние на формирование неофициальной философской культуры в СССР. Позднее, в 90-ые годы идеи Делёза и Гваттари стали ведущим фактором десоветизации постсоветской философской мысли, сыграв значимую роль в формировании школы философской антропологии выдающегося ученика Мамардашвили В.А.Подороги, многосторонне исследовавшего феномены те-

²⁸⁵ См.: *Мамардашвили М.К.* Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М.: Ad Marginem, 1995.

лесно-аффективного опыта в философии, литературе и искусстве.²⁸⁶ Поэтому, перефразируя Фуко, можно сказать, что для постсоветской культуры работы Делёза и Гваттари стали введением не только в антифашистскую, но и в антитоталитаристскую жизнь, научающим искусству жизни, противоположной всем формам тоталитаризма.

²⁸⁶ См.: *Подорога Валерий*. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. Материалы лекционных курсов 1992 – 1994 годов. М.: Ad Marginem, 1995; *Рыклин Михаил*. Террорологиики. Тарту – Москва, 1992; *Петровская Елена*. Часть света. М.: Ad Marginem, 1995 и др.

Теории деконструкции, политик дружбы и грядущей демократии Жака Деррида

Биография

Жак Деррида (Jacques Derrida) (1930 – 2004) – один из самых влиятельных философов второй половины 20-го – начала 21-го века, создатель теории деконструкции, которая принесла ему всемирную известность, славу и одновременно возмущение консервативной части философского истеблишмента, традиционные академические понятия и методы которого он постоянно проблематизировал. Однако путь Деррида к признанию был трудным и необычным по сравнению с другими выдающимися французскими философами его времени. Он родился в еврейской семье мелких служащих в Эль Биаре в пригороде Алжира и приехал учиться во Францию в 18 лет, пережив сильнейшее чувство одиночества в чужой стране, чужом языке, чужой литературной традиции. «Да, я европеец, но я не ощущаю себя европейцем полностью», – признавался Деррида в интервью 1994 года. В последующем эта тема получила выражение в концепции монолингвизма Деррида, развивающей мотив чуждости и провинциальности философа в своем собственном языке и культуре.

Был ли Деррида публичным, ангажированным интеллектуалом, таким как многие представители так называемой «мысли 68 года» и прежде всего его преподаватель Мишель Фуко, который так и не смог никогда простить Деррида критику его книги «Безумие и неразумие, история безумия в классическую эпоху» в статье «Когито и история безумия»²⁸⁷? На этот вопрос сложно дать однозначный ответ, поскольку политическую позицию Деррида (обозначенную Терри Иглтоном как «марксизм без марксизма») трудно идентифицировать. Однако с уверенностью можно сказать, что его интеллек-

²⁸⁷ См.: *Деррида Жак*. Когито и история безумия // *Деррида Жак*. Письмо и различие / Пер. с франц. Д.Ю.Кралечкина. М.: Академический проект, 2000. С. 54 – 104.

туальная стратегия всегда была критической, нон-комформистской, бескомпромиссной по отношению к любым официальным авторитетам и академическому мейнстриму. Как сформулировал биограф Деррида Бенуа Петерс: «Написать о жизни Жака Деррида – значит рассказать историю маленького алжирского еврея, исключенного из школы в 12 лет, ставшего самым переводимым французским философом, историю хрупкого и ранимого человека, который всегда воспринимал себя в качестве «пасынка» французского Университета. Это значит воскресить очень разные миры: Алжир до получения независимости, микрокосмос Высшей нормальной школы, структуралистское созвездие, бурный период после 1968 года. Это значит вспомнить об исключительном многообразии дружеских отношений с известными писателями и философами, среди которых Луи Альтюссер и Морис Бланшо, Жан Жене и Элен Сиксу, Эммануэль Левинас и Жан-Люк Нанси. Это значит вспомнить о многочисленных фундаментальных, острых, а порой и жестких дискуссиях с такими мыслителями как Клод Леви-Стросс, Мишель Фуко, Жак Лакан, Джон Р. Серл и Юрген Хабермас, а также многие истории, которые не ограничиваются академическими кругами (самые известные связаны с Хайдеггером и Полем де Маном). Это значит проследить цепочку смелых политических выступлений – за Нельсона Манделу, «нелегалов» или же гей-браки. Наконец, это значит рассказать о судьбе понятия деконструкции и его необычайном влиянии, распространившемся далеко за пределы философского мира: на литературоведение, архитектуру, право, теологию, феминизм, *queer studies* и *postcolonial studies*».²⁸⁸

Так же, как и Фуко, Деррида часто выступал с лекциями за границей, особенно в США, где в результате возникли влиятельные деконструкционистские школы в ряде ведущих университетов (самая известная в Йельском университете под руководством Поля де Мана) в рамках дисциплины «сравнительное литературоведение». Дважды, в 1990 и в 1994 годах Деррида приезжал с лекциями в Москву, где его выступления в разгар горбачевской перестройки (которую советские философы сравнивали с деконструкцией) и

²⁸⁸ *Петерс Бенуа. Деррида. М.: Издательский дом «Дело», 2018. С. 3.*

распада СССР стали знаменательными культурными событиями, символизирующими прорыв «железного занавеса», завершение тоталитарного логоцентризма (Деррида определял сталинизм как режим логоцентризма) и наступление новой, как многим тогда казалось, демократической и свободной посткоммунистической эпохи. В этой атмосфере многое из того, что он говорил тогда о Марксе и марксизме (в эти годы Деррида задумывал и начинал писать свою знаменитую книгу «Призраки Маркса» (1993)) казалось крайне несвоевременным и даже неуместным аудитории, переживавшей «освобождение» от советского марксизма. Таким он и остался в нашей памяти навсегда – человеком публичным, открытым для общения, полемики, даже дружбы и одновременно абсолютно единичным, не конвенциональным, независимым настолько, как будто его окружала невидимая, но непроницаемая граница, отделявшая его от остальных людей. Личностей именно такого типа Делёз называл «оригиналами» – теми, кто не испытывают влияния среды, но наоборот бросают на всё окружающее особый свет и вызывают у других «неизъяснимое беспокойство, которым они мир заражают».²⁸⁹

В своих текстах и выступлениях Деррида был поразительно критичным по отношению к философии и философам, идеи которых он настойчиво подвергал справедливому суду своей неумолимой деконструкции. Михаил Рыклин считает, что так проявлялась его верная, страстная любовь к философии, и что Деррида, возможно, был последним, кто действительно любил философию, и кого эта любовь и подвигла на самую безжалостную критику.²⁹⁰ Эта любовь была такой исключительной силы и верности, что ставит его в один ряд с великими любомудрами прошлого. «Возможно, – считает Рыклин, – именем Деррида завершается древняя традиция философствования, идущая от Платона; возможно, его творчество подводит под ней черту».²⁹¹

²⁸⁹ Делёз Жиль. Критика и клиника. С. 115.

²⁹⁰ Рыклин Михаил. Пятнадцать лет спустя. Заметки о Жаке Деррида // Синий диван. Философско-теоретический журнал. Под редакцией Елены Петровской. [Вып. 6]. М.: «ТРИ КВАДРАТА», 2005. С. 164.

²⁹¹ Там же. С. 163.

Концепция и основные понятия

Деконструкция

Круг философских идей Деррида не менее подвижный и ускользающий от определений и идентификаций, чем у его выдающихся современников Делёза и Фуко. По словам Елены Петровской, блестяще переводившей лекции Деррида в Институте философии РАН в 1990 году, Деррида всегда был очень осторожен, и осторожность «можно считать кредо его поведения, но также и его философии».²⁹² Возможно поэтому, при всей отваге и революционности его философского проекта, в нём было, как заметил его соратник и друг Филипп Лаку-Лабарт «столько недоверия ко всякой радикальности».²⁹³

Основная декларируемая задача Деррида, который, по выражению Лаку-Лабарта, в качестве одной из фигур «скончания философии» со столь деликатным и жестоким вниманием неустанно «сопровождал метафизику в момент её падения»,²⁹⁴ – критика метафизики и метафизического мышления во всех его видах: метафизики логоцентризма, фоноцентризма, фаллоцентризма, присутствия и др. при помощи им изобретенных или введенных в оборот понятий, таких как «письмо», «грамма», «след» и др. Таким способом, как замечает Рыклин, Деррида защищал философию в своей, как он сам определял, «безжалостной войне против *доксы*, против тех, кто сегодня зовется «медийными интеллектуалами», против общего дискурса, формат которого задается силами медиа, которые сами находятся во власти определенных политико-экономических, издательских и академических лобби, одновременно европейских

²⁹² Аронсон Олег, Петровская Елена. По ту сторону воображения. Современная философия и современное искусство. Лекции. Нижний Новгород, 2009. С. 70.

²⁹³ Лаку-Лабарт Филипп. Дань верности // Синий диван. Философско-теоретический журнал. Под редакцией Елены Петровской. [Вып. 6]. М.: «ТРИ КВАДРАТА», 2005. С. 135.

²⁹⁴ Там же. С. 138.

и мировых».²⁹⁵ Поэтому, предупреждает Рыклин, его «борьба с логоцентризмом – и тут не следует заблуждаться – была радикальной формой защиты философии».²⁹⁶

Деконструкцию часто определяют как метод критики метафизики логоцентризма и способ обнаружения возможности неметафизического мышления в традиции самой метафизики, отсылающий к методологии деструкции метафизики Хайдеггера – главного предшественника и оппонента Деррида. Поэтому корпус его работ можно назвать, перефразируя слова Фуко о Делёзе, введением в неметафизическое мышление – мышление не иерархическое, нарушающее логику бинарных оппозиций, децентристское.

В то же время, как отмечают исследователи философии Деррида, такое определение деконструкции является упрощенным и неточным, учитывая, что сам Деррида уточнял, что деконструкция – это не метод и не понятие, а процедура, не описываемая в терминах традиционной эпистемологии. По словам американского философа Сюзан Бак-Морс, деконструкция – это «не метод (деконструкция не может быть методом, писал Деррида), хотя в американских академических кругах существуют некоторые исследователи Деррида, которые ведут себя так, как будто деконструкция есть на самом деле метод толкования текстов. Но это не метод толкования и не теория литературной критики. Можно сказать, что деконструкция – философское усилие продемонстрировать, что любая попытка определить значение текста (согласно же Деррида, нет ничего, что не являлось бы текстом), любая попытка установить точное значение текста обречена. Эту невозможную попытку определить текст однозначно Деррида называет «логоцентризмом»».²⁹⁷

²⁹⁵ Жак Деррида. Наконец научиться жить ... (последнее интервью) // Sygma. 01.10. 2020 <https://syg.ma/@noodletranslate/zhak-dierrida-nakoniets-nauchitsia-zhit-mnophotochiie-posljednieie-intierviu> Первая публикация на русском языке: *Деррида Жак. Наконец-то научиться жить (последнее интервью) // Вопросы философии. 2005. № 4.*

²⁹⁶ *Рыклин Михаил.* Пятнадцать лет спустя. Заметки о Жаке Деррида. С. 164.

²⁹⁷ *Бак-Морс Сюзан.* Выступление в Москве /Текст подготовлен к публикации Е.Ознобкиной и Е.Петровской // Ежегодник Лаборатории

Валерий Подорога определял деконструкцию Деррида следующим образом: «Деконструкция – разбор, разложение некоей конструкции. Но основная идея состоит вот в чем. Мы имеем дело не с реальностью, а с реальностями, которые описываются разными языками. Есть политическая реальность, экономическая реальность и т.д. И возникает такой момент, когда языки, описывающие реальность, не столько определяют, обозначают, сколько, наоборот, скрывают, уводят от нее. Тогда и требуется аппарат деконструкции, освобождения реальности из-под оков языка».²⁹⁸

А вот ещё одно разъяснение, что такое «деконструкция», которое предлагает в своём прощальном обращении к Деррида его друг Жан-Люк Нанси: «Всюду твердят, что ты философ «деконструкции». Но к чему сводится эта пресловутая и почти всегда превратно понимаемая «деконструкция»? Это работа с тем, что остается после демонтажа систем обозначения (метафизик, гуманизмов, мировоззрений). Не ты изобрел этот демонтаж, ты сам понимал, что он рождается одновременно с философией: сама философия выстраивает и демонтирует конструкции смысла. А остаток – это то, чему невозможно ни назначить, ни вменить никакого данного смысла. Это истина единственного, истина каждого как другого, что никогда не сводится к тому же самому, что не дает себя отождествить, что уклоняется и ускользает. Как ты сам только что сделал. Как ты предпочитал делать всю жизнь – с упорством, недоверчивостью».²⁹⁹

Некоторые исследователи современной философии пытаются обозначить направление, в котором движется мысль Деррида, так же, как и в случае Делёза, которого Деррида считал самым близ-

постклассических исследований Института философии РАН. М.: «Ad Marginem», 1994. С. 167.

²⁹⁸ Умер философ Жак Деррида. Обозреватель “Известий” Николай Александров беседует о Жаке Деррида с доктором философии, профессором Валерием Подогорой // Известия. 11.10.2004.

²⁹⁹ Нанси Жан-Люк. Останься, приди // Синий диван. Философско-теоретический журнал. Под редакцией Елены Петровской. [Вып. 6]. М.: «ТРИ КВАДРАТА», 2005. С. 126.

ким ему мыслителем их поколения,³⁰⁰ в терминах предложенной Джорджо Агамбеном «диаграммы» истории философии, в которой он выделяет две основные траектории: 1) *линию имманенции* (от Спинозы и Ницше к Делёзу и Фуко) и 2) *линию трансценденции* (от Канта и Гуссерля к Левинасу и Деррида).³⁰¹ Исходя из данной «диаграммы» Агамбена, линию имманенции в философии характеризует установка на то, чтобы мыслить бытие и субъективность в их непосредственности и фактичности, а установка линии трансценденции – мышление по ту сторону бытия и сущего, субъективности и другого, восходящее к традициям негативной теологии (хотя Деррида и отвергает референции его философии к теологическому контексту).

Также имеют место попытки определить философию Деррида в контексте концепции нестабильных или постфундационалистских онтологий, в которой Деррида относят к теоретикам *онтологии различия*, которая характеризуется Оливером Мархартом как «иницированная Мартином Хайдеггером и развитая Жаком Деррида» в контексте его знаменитой критики метафизики присутствия и определении онтологических характеристик в терминах отсутствия.³⁰² Однако возможно ли применить понятие онтологии к философии Деррида, который настолько решительно настроен против всякого логоса и «логий», что специально разработал странную новую

³⁰⁰ Рыклин Михаил. Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. М.: Издательство «Логос», 2002. С. 17.

³⁰¹ См.: *Agamben Giorgio. The Principle of Immanence // Agamben Giorgio. Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, edited and translated with an introduction by Daniel Heller-Roazen Stanford, CA: Stanford University Press, 1999. P. 238 – 239. О двух основных подходах к понятию различия в постструктурализме в контексте различия планов имманенции и трансценденции см.: *Smith Daniel W. Derrida and Deleuze, Immanence and Transcendence // Between Deleuze and Derrida*. Paul Patton and John Protevi, eds. New York: Continuum, 2003. P. 50 – 51.

³⁰² См.: *Marshart Oliver. The Absence in the Heart of Presence: Radical Democracy and the 'Ontology of Lack' // Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack*. P. 26.

дисциплину – призракологику (*hantologie*),³⁰³ которая, по его словам «не принадлежит ни онтологии, ни мышлению о бытии сущего или о сущности жизни и смерти»³⁰⁴?

Призракология появляется в книге «Призраки Маркса: Государство долга, работа скорби и новый интернационал», которую, как сказано выше, Деррида задумал во время своей первой поездки в Москву и которую опубликовал в самое – казалось бы – неподходящее для этого время – в 1993 году. Это было время, когда марксизм, после распада СССР и социалистической системы, потерпел тотальное поражение в мире, и его разнообразные оппоненты праздновали окончательную победу капитализма и либеральной демократии, провозглашенную в популярной тогда книге Френсиса Фукуямы «Конец истории и последний человек» (1992), как, по ироничному замечанию Деррида, «благой вести» об успехах в продвижении к «открытому обществу» и «политической свободе».³⁰⁵

И вот в это время Деррида, который до этого никогда не занимался специально марксизмом и вообще был по видимости далек от всякой политической философии, публикует книгу о Марксе, в которой он, вопреки всем заявлениям о наступившем «конце марксизма», выдвигает тезис об исключительной современности и актуальности Маркса и марксизма: «Перечитав «Манифест» и несколько других великих произведений Маркса, – пишет Деррида, – я сказал себе, что сложно, а может быть невозможно найти какой-то другой текст, принадлежащий философской традиции, чьи уроки представлялись бы столь современными сегодня».³⁰⁶

Но что это за книга, и каким предстает в ней Маркс, тексты которого перечитал и переосмыслил при помощи своей радикальной деконструкции Деррида?

³⁰³ Деррида Жак. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал / Пер. с франц. Б. Скуратова под общ. ред. Д. Новикова. М.: Logos-altera, “Ессе homo”, 2006. С. 79.

³⁰⁴ Там же. С. 78-79.

³⁰⁵ Там же. С. 87.

³⁰⁶ Там же. С. 27.

Для читателя, привычного к категориальному аппарату не только классического марксизма, но и различных разновидностей неомарксизма, Маркс Деррида по меньшей мере странен и малоузнаваем. В этой книге читатель не встретит (или встретит в неожиданном контексте) ни привычных категорий марксистской философии и политической экономии, ни традиционных марксистских концептуальных персонажей – например, пролетария и буржуа. Вместо этого в самом начале книги на сцене появляется странная концептуальная фигура, нетипичная для любой, не только марксистской, политической и социальной теории – призрак. Причём это в первую очередь даже не знаменитый «призрак коммунизма», знакомый читателям «Манифеста коммунистической партии» Маркса и Энгельса, хотя он тоже присутствует в книге, а призрак отца Гамлета из шекспировского «Гамлета», который, по мнению Деррида, в частности указывает на диагностированную Марксом и Энгельсом определенную драматургию великих проектов объединения Европы как опытов призрачности.³⁰⁷ Такой контекст прочтения Маркса, конечно, представляется в высшей степени странным даже для подготовленного к деконструктивистским экспериментам читателя, даже учитывая увлечение Маркса Шекспиром, цитаты из которого в его текстах встречаются достаточно часто.

Поэтому книга Деррида вполне ожидаемо вызвала скандал в лагере марксистов и неомарксистов, принимавших участие в конференции «Куда идет марксизм» (Университет Калифорнии, 1993), на которой Деррида представил тексты, сформировавшие впоследствии книгу «Призраки Маркса». В ответ теоретические оппоненты Деррида написали критические комментарии, вошедшие впоследствии в коллективную монографию «Призрачные демаркации» (1999), в которой приняли участие многие ведущие современные марксисты и теоретики левой идеи – Фредрик Джеймсон, Терри Иглтон, Антонио Негри и др. При всем разнообразии точек зрения авторов и их замечаний к Деррида результатом книги «Призрачные демаркации» стал некоторый общий диагноз: Деррида – не марксист, а его призракологика – это «марксизм без марксизма», как

³⁰⁷ Там же. С. 17.

сформулировал, как сказано выше, Терри Иглтон, спародировав тезис Деррида о мессианизме без мессианизма.³⁰⁸

Ответ Деррида не заставил себя долго ждать. В развернутой статье «Маркс и сыновья», которая также была опубликована в книге «Призрачные демаркации», он признает, что он действительно не марксист (так же, как не считал себя марксистом и Маркс) и задает риторический вопрос: разве сохранить верность марксизму, его наследию означает просто сохранить все его понятия, тематизации и ритуалы? Деррида напоминает своим критикам, что в книге «Призраки Маркса» он исследует вопрос: в чем заключается дух марксизма, и что значит действительно сохранить его сегодня, когда сторонники победившего капитализма празднуют, заявляя, что марксизм наконец-то мертв? И если марксизм действительно мертв, что же заставляет нас тогда, спрашивает Деррида, начинать волноваться при первых звуках Интернационала и испытывать непреодолимое желание выйти на улицу бороться с реакцией?³⁰⁹ Какие-то понятия? Категории? Теоретические положения Маркса, которые, по мнению Деррида, крайне сомнительны и далеки от совершенства? Что же ещё такого содержится в марксизме, что остается невыразимым, нефиксируемым, но тем не менее воздействует на нас и преследует нас?

Это что-то дополнительное в марксизме, что, по мнению Деррида, нельзя передать с помощью традиционных марксистских понятий, и что воплощает концептуальная фигура призрака – «не субстанция, не сущность и не существование» или акцентируемый Деррида эффект неприсутствия, который в книге «Письмо и различие» (1967) он передает с помощью изобретенного им оригиналь-

³⁰⁸ *Eagleton Terry*. *Marxism without Marxism // Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. London, New York: Verso, 1999. P. 83–87.

³⁰⁹ «Я ощущаю волнение, – признается Деррида, – когда слышу «Интернационал», я дрожу от возбуждения и всегда в таких случаях испытываю желание «выйти на улицу», чтобы бороться с Реакцией». *Деррида Жак. "Back from Moscow, in the USSR" / Сост., предисл., пер. и комментарий М. Рыклина // Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М.: РИК «Культура», 1993. С. 35.*

ного понятия различия, которое он записывает как *la différance* и которое, в отличие от понятия различия (*différence*) в популярном в 60-ые годы «мышлении о различии», указывает не только на абсолютный отказ от идеологии гегелевского «снятия», но и на принципиальную невозможность присутствия, в том числе присутствия значения, допускаемого только как «разбивка», «интервал», острашение.³¹⁰ «*La différance* как философская процедура состоит, – по словам С.Бак-Морс, – в следующем: показывать невозможность присутствия значения – присутствия не в эмпирическом смысле, но в смысле определённой метафизической ценности. Значение никогда не исполняется до конца».³¹¹

К этому же эффекту неприсутствия, или призрачности относится, считает Деррида, знаменитая фраза из «Гамлета» – «*time is out of joint*», которую невозможно передать буквально, однозначно и можно бесконечно переводить по-разному, выделяя различные акценты, как, например: «Время свихнулось, или тронулось»; «Мир наизнанку»; «Эта эпоха обесчещена, опорочена, порочна» и т.д. и т.п.³¹² (в переводе Бориса Пастернака – «распалась связь времен»³¹³). По мнению Деррида, ссылающемуся на Мориса Бланшо, эта фраза Шекспира потому созвучна текстам Маркса, что она созвучна распаду, внутреннему разладу языков Маркса, которые расходятся, не согласуются друг с другом и – одновременно – тому состоянию распада, разрыва, нестабильности, которое диагностирует Маркс в кажущемся устойчивом и надёжном капиталистическом общественно-политическом устройстве.

Сегодня, после краха марксистских государств, идеологи неолиберализма убеждают нас, что капиталистические общества наконец-то могут облегченно вздохнуть и сказать себе, что марксизм мертв,

³¹⁰ См.: Автономова Наталья. Деррида и грамматология // *Деррида Жак. О грамматологии* / Пер. с франц. и вступ. статья Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. С. 22 – 24.

³¹¹ *Бак-Морс Сюзан*. Выступление в Москве. С. 168.

³¹² *Деррида Жак*. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал. С. 35.

³¹³ Там же. С. 77.

что с призраком коммунизма покончено раз и навсегда, иронизирует Деррида. Но призрак, напоминает Деррида, «никогда не умирает, он всегда остается, чтобы приходить и возвращаться».³¹⁴ «В пору, когда новый мировой беспорядок пытается установить свой неокapитализм и неолиберализм, – пишет Деррида, – никакому отрицанию не удастся избавиться от всех призраков Маркса. Гегемония всегда организует репрессии, а значит, подтверждает наличие наваждений. Наваждение относится к структуре всякого господства».³¹⁵

Поэтому на фоне «благой вести» о смерти марксизма и о наступлении капиталистической рыночной безмятежности, которую несут миру по видимости победившего капитала Фукуяма и др. – если прислушаться – вновь звучит марксистское «The time is out of joint». «Дела мира плохи, картина мрачна, можно сказать, почти черна».³¹⁶ Ведь за благодной лицевой стороной либеральной демократии скрываются язвы «нового мирового порядка», напоминает Деррида. Это: 1. Безработица; 2. Массовое отстранение бездомных граждан от какого бы то ни было участия в демократической жизни их государств; 3. Безжалостная экономическая война стран Европейского сообщества как между собой, так и со странами Восточной Европы; 4. Неспособность преодолеть противоречия идеалов и реальности в самом концепте либерализма; 5. Усугубление проблемы внешнего долга; 6. Индустрия вооружения и торговля оружием; 7. Расширение производства атомного вооружения; 8. Межэтнические войны и т.д. и т.п.³¹⁷

Все эти чудовищные явления остаются в условиях нового мирового капиталистического порядка ужасающей реальностью, угрозой, которую следует помыслить, и о которой звучный смех Маркса напоминает нам, по словам Деррида, как о бездне, которая может стать и является нашей реальностью, о которой либеральные теоретики предлагают нам не думать. Таким образом, Маркс, формули-

³¹⁴ Там же. С. 147.

³¹⁵ Там же. С. 56-57.

³¹⁶ Там же. С. 117.

³¹⁷ См.: там же. С. 121-123.

рует Деррида в терминах Фрейда, – это чудовищное (*Unheimliche*), которое принадлежит к распадающемуся времени *out of joint*, которое уже здесь, повсюду, как призраки, которые уже здесь, отовсюду глядят на нас, «даже если они не существуют, даже если их больше нет, даже если их ещё нет». ³¹⁸

Другими словами, дух марксизма, о котором Деррида напоминает с помощью своей призракологии, это совсем не то, что обычно имеют в виду марксисты, когда они говорят о «наследии Маркса», по отношению к которому они, по ироническому замечанию Деррида, ощущают себя в комфортном положении собственников, которое они самоотверженно стремятся защищать. С точки зрения философии, есть, как замечает Деррида, нечто комичное в требованиях собственности, в том числе собственности на идентичность, и «эта комичность становится, – по его словам, – ещё театральнее, когда речь идет о присвоении наследия, называемого «Маркс»», учитывая ярко выраженный этический окрас в оценке частной собственности в марксизме. ³¹⁹ В этом контексте Деррида также квалифицирует стратегии современной марксистской идентификации как стратегии, направленные на обретение собственности не только на идентичность, но и на конкретную институциональную власть. Желание власти как собственности и на идентичность, и на философскую традицию как легитимную и является, по выражению Деррида, механизмом, «который объединяет марксистов собственников, стоящих на страже ортодоксии как своего родового наследия». ³²⁰

В отличие от индивидуалистического этоса собственности, этику деконструкции Деррида связывает с критерием справедливости, заботы о справедливости, которую он выражает в терминах максимы: напоминать, что невозможное – увы! – всегда возможно, что абсолютное зло (безраздельное господство) всегда может случиться. Этическая задача деконструкции, по словам Деррида, состоит в том, чтобы «постоянно напоминать, что это лишь самая ужасная возмож-

³¹⁸ С. 243-245.

³¹⁹ Деррида Жак. Маркс и сыновья / Пер. с француз. Д.Новикова. М.: «Логос-альтера», «Ессехомо», 2006. С. 19.

³²⁰ Там же. С. 28.

ность этого невозможного и заставляет желать справедливости: желанной силой права, но, следовательно, за пределами права».³²¹

Политики дружбы

Если субъекты у Деррида предстают «субъектами без субъективности»,³²² то сообщество он называет, отсылая к формуле Ницше, «сообществом без сообщества».³²³ В книге «Маркс и сыновья» Деррида крайне иронично характеризует стратегии интерсубъективности, а в одной из своих ключевых книг, посвященных проблематике политического, «Политики дружбы» (1994), он представляет любую стабилизирующую социальную связь как навязываемую и принудительную, давая ей определение «ярма».³²⁴

Стремясь дезавуировать ситуацию «ярма» совместности, Деррида предлагает рассматривать отношения интерсубъективности с помощью понятия дружбы, точнее, политик дружбы. В интервью Элизабет Рудинеско он уточняет, что в определении политик дружбы он использует, во-первых, «мотив дизъюнктивности», во-вторых, «принцип диссимметрии».³²⁵

Понятие политик дружбы Деррида вводит, переосмысливая понятие политического Карла Шмитта, который предлагает считать основным условием функционирования политического наличие отношения друг – враг («Политическое мышление и политический инстинкт теоретически и практически подтверждают себя в способности различать друга и врага»,³²⁶ – пишет Шмитт в «По-

³²¹ *Деррида Жак*. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал. С. 244.

³²² *Derrida Jacques*. The Politics of Friendship. London, New York: Verso, 2005. P. 43.

³²³ *Ibid.* P. 42.

³²⁴ *Derrida Jacques, Rudinesco Elisabeth*. For what Tomorrow. A Dialogue. Stanford: Stanford University Press, 2004. P. 246.

³²⁵ *Ibid.* P. 170.

³²⁶ *Шмитт Карл*. Понятие политического / Пер. с нем. под ред. А.Ф.Филиппова. СПб: Наука, 2016. С. 345.

нятии политического» (1932)), а основной формой политического у Шмитта является война, в которой позиционирование другого как абсолютного врага, которого субъект жаждет убить, становится онтологическим условием политического. Подчеркивая антагонистический характер политического, Шмитт вводит понятие абсолютной войны, которое он анализирует на примере партизанской войны.³²⁷ Враг в ситуации партизанской войны – абсолютный Другой, который у Шмитта, в отличие от не допускающей ситуацию убийства другого гегелевско-кожевской диалектики раба и господина, должен быть предельно конкретным: если субъект не убьет конкретного абсолютного «врага», то будет убит им.

Деконструируя шмиттианское понятие войны, Деррида анализирует его в контексте проблематики родства.

Прежде всего он напоминает о гераклитовской формулировке основополагающей роли войны в жизни природы и общества: «война – это отец всего».³²⁸ По мнению Деррида, Шмитт продолжает гераклитовскую традицию интерпретации войны в терминах отцовства, однако, как считает Деррида, в отличие от Гераклита, акцентирует в ней не традиционный андроцентризм или маскулинный гендер,³²⁹ но фаллоцентризм как традицию родства в терминах политической теологии патриархата – «семьи, основанной на власти отца и моногамии».³³⁰

Действительно, с одной стороны, у Шмитта отношения родства в терминах фаллоцентризма являются условием понимания

³²⁷ См. *Шмитт Карл*. Теория партизана. Промежуточное замечание к понятию политического / Пер. с нем. Ю.Ю. Коринца под ред. Б.М. Скурадова. Сост., общ. ред., комментарии и послесл. Т.А. Дмитриева. М.: Праксис, 2007. С. 136.

³²⁸ Фрагменты Гераклита // Материалисты древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 46.

³²⁹ *Derrida Jacques*. The Politics of Friendship. P. 13.

³³⁰ *Шмитт Карл*. Политическая теология / Пер. с нем., заключит. статья и сост. А. Ф. Филиппова. М.: Канон-Пресс-Ц, Каучуково поле, 2000. С. 96.

политического по критерию войны – в противоположность «абсолютистскому натурализму» тех, кто недооценивает измерение войны в отношениях родства (в частности, социалистов и анархистов). Если придерживаться версии об исторической первичности матриархата, выдвинутой Иоганном Якобом Бахофеном, «упразднение семьи, покоящейся на власти и авторитете отца», что характерно, по мнению Шмитта, для анархизма Михаила Бакунина, то любое «моральное и политическое решение парализуется райской посюсторонностью непосредственной, естественной жизни и беспроблемной «телесностью».³³¹ С другой стороны, неприятие идентитарной модели субъективности сближает позиции Шмитта и Деррида в понимании политического. Основной нарушающей закон отца фигурой у Шмитта оказывается критикуемый им «демократический» братоубийственный ассамбляж Каина и Авеля, в котором братоубийца Каин поощряется с позиций дискурса демократии («Раса Каинова, поднимись на небеса, /И сбрось Бога на землю», цитирует Шмитт Бодлера), в то время как Авель осуждается как «буржуа», который «греет брюхо у своего патриархального очага».³³² В то же время эффект нарушения (деконструкции) идентичности рассматривается Шмиттом исходя из общей задачи политической теологии – мобилизации масс. Демократическую политическую мобилизацию, базированную на принципах представительности и «инстинктах классовой борьбы», он считал менее эффективной (то есть менее эффективно деконструирующей субъективность с целью достижения состояния аффекта), чем, например, национальную, базированную на «иррациональной силе национального мифа».³³³ В частности, миф фашизма, когда дислокация субъективности обеспечивает ей слияние в национальном единстве («Мы создали миф, миф – это вера, настоящий энтузиазм, – цитирует Шмитт слова Муссолини, – ему не нужно быть реальностью...»³³⁴), более эффективен, по мнению Шмитта, чем миф классовой борьбы, нарушающий единство нации делени-

³³¹ Там же. С. 96.

³³² Там же. С. 94 – 95.

³³³ Там же. С. 254.

³³⁴ Там же.

ем на классы. «Заслуга» Ленина, по мнению Шмитта, не в том, что он вернул России не провозглашенный «пролетарским насилием» бинарный миф классовой борьбы, но её «московитскость», характеристику «русскости» («пролетарское насилие достигло здесь, по меньшей мере, того, что Россия вновь стала русской»).³³⁵

В основе диктатуры лежит такое же насилие, как и в основе демократии («диктатура не является противоположностью демократии»,³³⁶ по мнению Шмитта), если исходить из критерия родства, а именно, отцеубийства как цареубийства; и действительно, «европеизированный, презирующий свою собственную страну русский высший слой был уничтожен».³³⁷ Однако для Деррида деконструкция идентичности в отношении родства как аффективной социо-политической практики обеспечена обращением как раз к той проблематике сексуального различия, которую Шмитт, как уже было сказано, считал парализующей измерение политического (в качестве «райской посюсторонности», «естественной жизни» и «беспроблемной телесности»).

С целью деконструкции принципа отцовства как примордиального отношения интересубъективности, базированного на авторитете и власти отца, Деррида анализирует различные типы родства. В той степени, в которой Деррида отношения, например, отец-сын и брат-брат рассматривает по критерию (сексуального) *la différence*, измерение родства обретает у него коннотации гибридного.³³⁸

Вслед за Шмиттом Деррида интерпретирует отношение отец-сын, Кронос-Зевс, трактуя его в терминах теогонии отцеубийства («Поражение отца, умерщвление *Urvater* 'а, как сказал бы Фрейд, отцеубийство»),³³⁹ связывая действия отцеубийства и цареубийства как учредительные не только для «диктатуры», но и для «демократии». Действительно, как напоминает Деррида, с одной стороны, намерение Кроноса в ожесточенной политической борьбе за «мо-

³³⁵ Там же. С. 253.

³³⁶ Там же. С. 173.

³³⁷ Там же. С. 253.

³³⁸ *Derrida Jacques*. The Politics of Friendship. P. 164.

³³⁹ *Деррида Жак*. Разбойники. / Пер. с фр. Д. Калугина под ред. А. Магуна // Новое литературное обозрение. 2005. № 2 (72).

нархическую власть» состоит в том, чтобы помешать одному из своих сыновей добиться того, чтобы его место было оваяно «царской честью среди Бессмертных» (Гесиод, «Теогония»).³⁴⁰ Однако, с другой стороны, Зевс, получивший власть с помощью матери, хитрости и силы одновременно, обнаруживает за традицией отцеубийства и цареубийства процедуру передачи власти от «монархического» режима (власти отца) к «демократическому» (власти сыновей; Зевс – один из сыновей): ведь и все отцы одновременно являются сыновьями, Зевс «подчиняет себе своего отца Кроноса, который в свою очередь подчинил себе своего отца, Урана, в свою очередь лишив его мужской силы».³⁴¹

Измерение гибридности в отношениях отец-сын отмечает Аленка Зупанчич в книге «Этика Реального» на примере отношений Лая-Эдипа, Гамлета-отца и Гамлета-сына. Например, она ставит вопрос о том, насколько в ситуации отцеубийства Эдипом Лая самого Лая можно идентифицировать в качестве отца, если Эдип не знает, что встреченный им прохожий на дороге есть его отец? Более того, продолжает Зупанчич, и Эдип не может быть определен в качестве сына, если он не знает, что убил отца – зная лишь, что убил прохожего. И в какой мере настаивающий на мщении Призрак-Гамлет является отцом Гамлета-сына, если он присутствует в пьесе Шекспира исключительно в качестве Призрака, делая в свою очередь онтологически неопределимой, призрачной структуру субъективности вынужденного исполнить наказ Призрака принца Гамлета, которого в таком случае достаточно проблематично определить в качестве сына? Родство Гамлета-сына и его дяди Клавдия в свою очередь деконструирует фигуру Клавдия не только в качестве фигуры врага, но и в качестве фигуры присутствия как таковой, делая её для сомневающегося Гамлета не менее призрачной, чем субъективность Призрака: иначе Гамлет уже в самом начале пьесы убил бы дядю-Клавдия, исполнив волю отца-Призрака.³⁴²

³⁴⁰ Там же.

³⁴¹ Там же.

³⁴² См.: *Zupancic Alenka. Ethics of the Real. Kant, Lacan. P. 183-185.*

Следующим видом отношений родства, рассмотренным Деррида с целью деконструкции принципа отцовства как примордиального отношения, базированного на авторитете и власти отца, является отношение брат-брат. Деррида в «Политиках дружбы» анализирует отношение родства Авеля и Каина как отношения «братской войны»³⁴³ через призму шмиттианского понятия партизана. Это понятие Шмитт вводит для того, чтобы усилить базовую конструкцию политического «друг – враг» до уровня абсолютной вражды, или абсолютной войны как гражданской войны. Шмитт отмечает, что если регулярные войска не идентифицируют врага как конкретного и точечного в качестве конкретной мишени для убийства, то нерегулярное партизанское действие по обнаружению и уничтожению врага предельно точно и конкретно. С другой стороны, как фиксирует Деррида, враг для нацеленного на убийство шмиттианского партизана, являясь предельно конкретным, одновременно оказывается настолько близким, что такая *двойная связь* абсолютного врага с другом и позволяет определить шмиттианскую партизанскую войну в качестве «братской войны». Деррида акцентирует роль аффективного измерения в отношениях вражды: ведь если субъект определяет врага не как абстрактного, но как предметно-чувственного, в терминах Маркса, или субъекта желания, в терминах Лакана, то отношение друг-враг, во-первых, не может быть иным, кроме аффективного, и, во-вторых, именно на уровне аффекта враг оказывается для субъекта не самым далеким, но, напротив, самым близким – ведь жизнь субъекта не может состояться без аффективного признания другого в качестве субъекта желания, фактически, без отношения предельной близости между двумя. Партизанская братская война, с одной стороны, абсолютна и смертельна, потому что враг предельно близок. С другой стороны, тот факт, что абсолютная война оказывается все-таки братской, позволяет Деррида деконструировать гераклитовский принцип войны как принцип отцовства. В этом смысле именно братская война лежит в основе современной либеральной демократии, о чем именно Шмитт, по мнению Деррида, не позволяет сегодня забывать, интерпретируя демократию как измерение дружбы, которая является продолжением войны другими средствами.

³⁴³ *Derrida Jacques*. The Politics of Friendship. P. 162.

Таким образом, деррридианская интерпретация войны как отношений родства не только деконструирует акт убийства другого как абсолютного врага (что, кстати, позволяет его критикам-марксистам, в частности, Гайатри Ч. Спивак, сформулировать, что у Деррида на онтологическом уровне присутствует понятие этики, проявляющейся в акте признания другого; в прочтении Спивак – постколониального другого. Спивак критикует Деррида в этом контексте за то, что у него отсутствует измерение этического на уровне политики, а не политического³⁴⁴), но деконструирует саму ситуацию определенности, конкретности другого. В фаллоцентристских отношениях *убийственного родства* и по схеме 1) отец-сын, и по схеме 2) брат-брат шмиттианское «обсессивное настаивание» на конкретности³⁴⁵ другого как абсолютно другого теряет, по мнению Деррида, измерение абсолютной другости: иначе говоря, измерение родства не позволяет состояться дихотомии друг-враг или «я»-другой даже в ситуации войны.

В то же время деконструкция Деррида шмиттовского понятия партизанской войны не ограничивается и отношением брат-брат, включая в себя родство по схеме брат-сестра, где отвергаемый Шмиттом принцип сексуального различия проявляет себя в полной мере. Включение принципа сексуального различия в сферу политического в современных условиях обеспечивается, как показывает Деррида, феноменом терроризма. Действительно, современные войны, в отличие от прошлых, подчеркивает Деррида, с необходимостью включают измерение терроризма. Террорист – это абсолютно другой. Но что еще, как не женская субъективность, спрашивает Деррида, репрезентирует инстанцию абсолютно другого в традиции фаллоцентризма?³⁴⁶ Поэтому Шмитт в его трактовке партизанской войны должен

³⁴⁴ См.: *Spivak Gayatri Chakravorty. Ghostwriting // Diacritics. Vol. 25, No. 2 (Summer, 1995). P. 65-84.*

³⁴⁵ *Derrida Jacques. The Politics of Friendship. P. 138.*

³⁴⁶ Вспомним в этом контексте «девочек русского терроризма» как воплощение скорости и интенсивности революции у Делёза и Гваттри. См.: *Делёз Жиль, Гваттари Феликс. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. С. 458-459.*

был бы, считает Деррида, назвать абсолютно другого женщиной. Тогда абсолютная партизанская война, сегодня доведенная до измерения терроризма, не будет редуцирована к отношениям братства, допуская иную структуру родства вне традиционного гераклитовского принципа отцовства, – а именно, отношение брат-сестра.

Однако Деррида деконструирует и эту модель родства, рассматривая ее как отношение *брат-и-сестра*. В книге «Глас» (1974) Деррида вслед за Гегелем обращает особое внимание на фигуру Антигоны из одноименной трагедии Софокла с целью деконструкции отношений брат-сестра, понимаемых по модели традиционного родства.³⁴⁷ В интерпретации Гегеля функционирование родства в древней Греции было подчинено задачам полиса по воспроизводству граждан, способных в случае войны защищать государство. Антигона, чья идентичность не сводится к материнской, поскольку она артикулирует себя в качестве преданной сестры, в трактовке Гегеля нарушает традиционный закон полиса как закон родства по отношению к дяде-царю, главе полиса.

В отличие от Гегеля, Деррида считает родство Антигоны более амбивалентным по отношению к традиционным структурам родства, основанным на табу инцеста. Ведь отец Антигоны Эдип является одновременно ее братом; кроме того, и Эдип, и Антигона имеют общую мать – Йокасту, а братья Антигоны, погибшие в братской войне, являются одновременно ее племянниками, будучи сыновьями ее брата-отца Эдипа. Отсюда это странное дерридианское понятие брат-и-сестра, ставящее под вопрос феномен родства как такового. И действительно, если структура брат-сестра является структурой родства, то родственная связь Антигона-Полиник в качестве структуры брат-и-сестра не является родственной в традиционном смысле: именно здесь постулируемая Фрейдом эдипальная модель родства нарушается и одновременно воспроизводится в нарушенной, аберрантной форме.³⁴⁸

³⁴⁷ *Derrida Jacques*. Glas. Lincoln, 1986. P. 236 – 245.

³⁴⁸ Ср. развитие темы промискуитетного родства Антигоны у Дж. Батлер: *Butler Judith*. Antigone's Claim: Kinship between Life and Death. New York: Columbia University Press, 2000.

В результате гибридные родственные связи Антигона-Полиник, Антигона-Эдип, Антигона-Йокаста, Антигона-Креонт Деррида предлагает назвать не связями родства, а связями дружбы – вернее, «политиками дружбы». Измерение политического обеспечивается в этом случае тем, что в гибридном родстве-дружбе содержится шмиттианское отношение войны, а вовсе не критикуемая Шмиттом внеполитическая «райская посюсторонность» или «беспроблемная телесность». И действительно, сначала Эдип называет всех своих детей проклятыми и говорит, что было бы лучше, если бы они не родились; затем два его сына, вступив в отношение братской войны, убивают друг друга; затем Антигона становится фактически террористкой в полисе своего дяди Креонта, вступая в отношения войны не только с Креонтом, но и с полисом в целом, и борьба эта – не на жизнь, а на смерть. В результате погибает не только Антигона, совершив – в терминах стратегий современного терроризма, который, по мнению Деррида, является условием современных демократий – акт самоубийства: ведь самоубийство Антигоны, как и террористов, в свою очередь вызывает самоубийство других – прежде всего самоубийство жениха Антигоны, сына Креонта Гемона. Мать Гемона Эвридика при этом сходит с ума, Креонт в результате теряет всех родственников. Другими словами, с одной стороны, политики дружбы в интерпретации Деррида неотделимы от политик войны, а с другой, – и те, и другие представляют собой отношения близости без принудительности (или без «ярма»). Политики войны оказываются одновременно 1) политиками нефаллоцентристского родства (функционирующего по критерию различания брат-и-сестра) и 2) политиками дружбы.

Промысливая далее шмиттианское отношение войны, родства и дружбы одновременно, Деррида формулирует, что основным врагом для субъекта является сам субъект. Для этого Деррида вновь возвращает нас к трактовке политического у Шмитта, когда политическое определяется через наличие фигуры врага: ведь, по выразительному определению Деррида, Шмитт – «мыслитель врага, сделавший врага своей темой, концептом, своим театром».³⁴⁹

³⁴⁹ *Derrida Jacques*. The Politics of Friendship. P. 161.

Главный вопрос Шмитта, считает Деррида, – это вопрос «кто есть враг», формулируемый как вопрос – «кто есть враг для *меня*» [курсив автора. – И.Ж., С.Ж.]. Такая модификация позволяет от вопроса о враге вернуться к вопросу субъекта о себе, лишив тем самым вопрос о враге и бинарную оппозицию друг – враг привычного измерения оппозициональности. В этом контексте Деррида обращает внимание на тот факт, что Шмитт в интерпретации политик войны определяет себя в качестве юриста, а не теолога. Почему? Потому что только для теолога враг определяется как тот, кто должен быть уничтожен. Юрист работает на уровне абстрактной логики закона, а не на уровне его исполнения, не на уровне кары за «преступление». В этом смысле «логика юриста», в отличие от «логики теолога», оказывается ближе к кожевско-гегелевской логике *признания*: ведь последняя не ставит вопрос об убийстве, буквальном уничтожении врага (раба или господина), так как борющиеся за акцентированное Кожевом признание противники не подлежат прямому уничтожению. Если мы находимся в рамках «логики юриста», пишет Шмитт, мы можем подать апелляцию даже в «Страшный Суд».

Поэтому «логика юриста» действует в соответствии со следующим сформулированным Деррида правилом: «для того, чтобы идентифицировать моего врага, я должен признать его, но таким образом, чтобы он также признал меня».³⁵⁰ В этом шмиттианском отношении *double bind*, субъект, с одной стороны, с неизбежностью смещается от статуса бытия-врагом к ситуации признания врага. С другой стороны, отмечаемый Деррида парадокс состоит в том, что акт идентификации с врагом с неизбежностью ставит вопрос о собственной идентификации: ведь врагом оказывается только тот, кто, уточняет Деррида, может поставить под вопрос «меня».

И здесь Деррида формулирует чрезвычайно важный для политик войны-родства-дружбы тезис: поставить «себя» под вопрос наиболее эффективным образом могу только «я» сам. В таком случае, как формулирует Деррида в терминах логики аутоиммунитетности, враг – это «я» сам.³⁵¹

³⁵⁰ Ibid. P. 162.

³⁵¹ Ibid. P. 163.

Через определение субъекта как врага самому себе дерридианская деконструкция сталкивает нас с феноменом диссимметрии субъекта в качестве «себя», имени собственного, смещая ситуацию «самости» субъекта в ситуацию *out of joint* собственной экзистенции.

Отсюда вопрос книги «Политики дружбы» – «могу ли я быть другом самому себе?» – длит состояние знаменитой дерридианской неразрешимости: ведь субъективное «решение» Деррида понимает как в высшей степени проблематичное действие, в результате которого производится диссимметричная субъективность,³⁵² находящаяся в процессе дружбы, войны и родства одновременно.

Тем самым Деррида, с одной стороны, деконструирует логику нарциссизма как логику самоуподобления; с другой стороны, понятие дружбы он понимает не в терминах логики основания по критериям государства, семьи, классов или этнических групп, а в терминах онтологической негативности. Дружба в греческой и иудейско-христианской традиции связана с опытом траура и моментом утраты («О, друзья, нет друга...» (Аристотель)); дружбу вне схем фаллогоцентризма Деррида относится к модусу, называемому «грядущей дружбой».³⁵³ Она грядущая не потому, что относится к модусу будущего, но потому, что, с одной стороны, функционирует исключительно как структура обещания; с другой, – является «концептом нерепрезентативности»,³⁵⁴ проявляющим себя как политики дружбы в моменты, определяемые Деррида как аффективные события «связи без связи». Сообщество в таком случае функционирует по критериям логики дизъюнктивного синтеза и диссимметрии. Поэтому деконструкция понятий дружбы и субъективности направлена у Деррида на обнаружение самодеконструирующей силы этих понятий.

Почему в то же время «демократия невозможна без сообщества друзей»?³⁵⁵ Почему Аристотель, пытаясь дать определение дружбы, в первую очередь ставит вопрос о «наилучшем числе» друзей – в част-

³⁵² Ibid. P. 87, 220-221.

³⁵³ Ibid. P. 84.

³⁵⁴ Ibid. P. 306.

³⁵⁵ Ibid. P. 22.

ности, формулирует, что их должно быть не слишком много?³⁵⁶ Деррида замечает, что отношения дружбы являются фаллоцентристскими и гомофратермальными в том смысле, что всегда основываются на парадигме братской дружбы, а братская дружба лежит в основе почти всех определений демократии. В то же время, по мнению Кристины Хоуэллс, данное определение позволяет обнаружить тот парадокс, что, с одной стороны, дружба и демократия распространяются на всех, с другой, – что их распространение на тех, кто не входит в число «немногих», вызывает эффект их «нейтрализации» или маргинализации; иначе говоря, дружба и демократия всегда защищают себя от другости другого. Дерридианская, по словам Хоуэллс, «деконструкция демонстрирует, что дружба не является простой и «чистой», и что демократии не только не существует в действительности, но и не может существовать, что она всегда будет оставаться обещанием».³⁵⁷ Именно поэтому, развивая понятие «грядущей дружбы», Деррида вводит понятие демократии как «грядущей демократии».

Грядущая демократия

Деррида обращает внимание на тот факт, что «демократизм в философии – в целом вещь довольно редкая и достаточно новая. И, возможно, весьма мало философская».³⁵⁸ По его мнению, «в той великой традиции, которая идет от Платона к Хайдеггеру, существует на самом деле очень мало философских дискурсов, если они вообще есть, которые бы безоговорочно принимали сторону демократии».³⁵⁹ Почему, спрашивает Деррида?

Первый же из ответов вновь указывает, что демократия есть такое же «понятие без понятия», как и понятие субъективности. В частности, ссылаясь на «Государство» Платона, Деррида замечает, что для Платона понятие «демократия» не представляет собой ни назва-

³⁵⁶ Ibid. P. 37.

³⁵⁷ *Howells Christina*. Derrida: Deconstruction from Phenomenology to Ethics. Cambridge: Polity Press, 1999. P. 150.

³⁵⁸ *Деррида Жак*. Разбойники.

³⁵⁹ Там же.

ния конкретного уклада, ни конкретной формы правления; более того, «пестреющая пестрота» этого понятия состоит в том, что оно относится к монархическим, плутократическим, тираническим демократиям античности, и что сегодня «пестреющая пестрота» этого «понятия без понятия» расширяется до «демократии одновременно монархической (так называемая конституционная монархия) и парламентской (национальные государства Европы), народной демократии, прямой или непрямой демократии, парламентской демократии (президентской или нет), либеральной демократии, христианской демократии, социал-демократии, военной или авторитарной демократии и т.д.».³⁶⁰

Однако демократия является столь неудобным для традиционного философского дискурса «понятием без понятия» не только из-за неопределенности содержания, но из-за парадокса *понятийной аутоиммунности*. Деррида, в частности, обращает внимание на парадокс принципа *либерального включения*: демократия потому является «понятием без понятия», что, как и субъективность, существует только благодаря акту самоубийства – ведь чтобы соответствовать принципу включения, демократия «должна была бы быть еще более терпимой к врагам демократии, подставлять им другую щеку, предлагать гостеприимство, предоставлять слово и право голоса анти-демократам».³⁶¹ Однако «анти-демократы» могут, как замечает Деррида, захватив власть, положить конец демократии, заменив её на тоталитарные, авторитарные или фашистские режимы. В таком случае демократия действительно оказывается, по мнению Деррида, аутоиммунной, то есть самоубийственной.³⁶²

Деррида определяет самоубийственность демократии («речь здесь идет о скрывающейся под одним и тем же словом сущности без сущности и без цели, пронизывающей все это понятие»³⁶³) с помощью понятия грядущей демократии: ведь хотя любое «понятие, лишённое понятия» нерелевантно для стабильных онтологий, однако оперативно для нестабильных. В своих поздних работах Деррида

³⁶⁰ Там же.

³⁶¹ Там же.

³⁶² Там же.

³⁶³ Там же.

выступает как теоретик новых концепций демократии – а именно, теории грядущей демократии: даже такой радикальный критик Деррида с марксистских позиций, как Т.Иглтон, считает, что хотя, с одной стороны, дерридианский политический мессианизм, игнорирующий ситуацию экономической эксплуатации одного класса другим и классовой борьбы, анализ которых, по его мнению, является абсолютно необходимым в современной политической философии, ничего не дает для эффективной революционной трансформации капиталистического общественного порядка в антикапиталистический, в то же время признает, что Деррида, как и теоретики-марксисты, не меньше их «возмущен либерально-капиталистическим самодовольством».³⁶⁴

В корпусе работ Деррида, посвященных проблематике политического, важное место занимает, как сказано выше, книга «Призраки Маркса», концепция которой хотя и определяется Иглтоном как «марксизм без марксизма», однако, как утверждает Деррида, радикализирует теорию марксизма как теорию «грядущей демократии» посредством фигуры призрака никогда не актуализованного коммунизма как фигуры онтологической негативности, которая не позволяет редуцировать философию марксизма к проблематике классового детерминизма, который, как считает Деррида, как раз и не позволяет вызвать ситуацию революции, поскольку логика революции обеспечивается не оппозиционной логикой детерминизма, а логикой сверхдетерминации. В последней книге Деррида «Разбойники» (2003) теория «грядущей демократии» представлена как теория политической наличного бытия за счет ситуации неразрешимости бытия и сущего, жизни и смерти, «желания и тревоги, утверждения и страха, обещания и угрозы»³⁶⁵ в практиках демократии. В частности, Деррида утверждает, что «ни слово, ни вещь, называемая «демократией», еще непредставимы».³⁶⁶ В том числе и потому, что политическое как основа философского дискурса у Деррида, так

³⁶⁴ *Eagleton Terry*. *Marxism without Marxism // Ghostly Demarcations*. P. 86.

³⁶⁵ *Деррида Жак*. *Маркс и сыновья*. С. 71.

³⁶⁶ *Деррида Жак*. *Разбойники*.

же, как и у Шанталь Муфф, всегда связано с аффективным измерением – в терминах Деррида, с *двойным утверждением* желания и наслаждения. «Мы не должны никогда разъединять вопрос желания и наслаждения, когда говорим о политике, – пишет Деррида, – особенно демократической, о наслаждении сознательном или бессознательном, о расчете и о неисчисляемом, которым дают место желание и наслаждение».³⁶⁷ Можно сказать, что политическое для Деррида – это аффект нашей веры в «справедливость для всех»,³⁶⁸ в том числе аффект веры в двойное утверждение свободы и равенства, который присущ, по мнению Деррида, уже платоновско-аристотелевской аксиоматике. При этом свобода и равенство апоретичны, по мнению Деррида: если свобода апеллирует к закону автономии и уникальности, то равенство апеллирует к тому, что Деррида называет «законом количества», когда равенство определяется как «равенство в количественном отношении». В результате, по мнению Деррида, «свобода и равенство могут быть примирены друг с другом только таким способом, который состоит во вращении»,³⁶⁹ подобном вращению колеса, на котором колесуют преступников, «разбойников», деконструирующих метафизику. «Вращение» Деррида определяет как ситуацию политического: суть политического состоит в том, что субъект свободы и равенства обнаруживает себя одновременно и на 1) окружности круга, и в 2) его центре, то есть в ситуации *double bind* как ситуации аффекта.

Аффект политического превращает субъективность в дислоцированную, которая в акте повторения ситуации «вращения» как ситуации *double bind* вновь и вновь обретает ту форму онтологической негативности, которую Деррида называет «призраком». Действительно, с одной стороны, дерридианский «призрак» как на уровне бытия, так и на уровне субъективности существует: в «замещениях и замещительстве, в переворотах и революциях», обеспечивая «веч-

³⁶⁷ Там же.

³⁶⁸ См. *Glynos J. The Grip of Ideology: a Lacanian Approach to the Theory of Ideology // Journal of Political Ideologies. 2001. Vol. 6. P. 200.*

³⁶⁹ *Деррида Жак. Разбойники.*

ное возвращение». Однако, с другой стороны, каждый раз, пишет Деррида, это возвращение «должно подтвердить тот опасный закон добавки (*supplémentarité*) или повторяемости, который принуждает к невозможному, к замещению незамещаемого». ³⁷⁰ Почему политическое Деррида вновь и вновь называет «призраком»? Потому что таков закон повторения аффекта, с функционированием которого Деррида связывает функционирование философии как политического: «то, что имело место, – уточняет в этом смысле Деррида – будет иметь место еще и в другой раз, сегодня, хотя совершенно иным образом, даже если я не отмечаю этого или не подчеркиваю это каждый раз заново». ³⁷¹ «Грядущая демократия» (*démocratie à venir*) потому является формой философского дискурса, что функционирует в качестве «замещения незамещаемого» как, в терминах Деррида, модусов неразрешимого и невозможного.

Отсюда, с одной стороны, вытекает критика Деррида со стороны марксистов-постструктуралистов за разделение понятий «политического» и «политики» и отказ заниматься эмпирической «политикой»; с другой стороны, философский концепт «грядущей демократии» отвергает подходы, основывающие демократию на предустановленной универсальности онтологии присутствия – например, на универсальности понятия прав человека, рациональности или телеологии. В этом смысле, по мнению Сола Ньюмена, «критический анализ притязаний философии Деррида может быть также применен к притязаниям и практикам политических институций, а также основанным на них суверенным формам власти». ³⁷² Более того, Деррида, по мнению Ньюмена, позволяет исследовать «радикально новые версии демократии, этики и справедливости – так же, как и антиавторитарные политики эмансипации». ³⁷³ Например, в «Призраках Маркса», считает Ньюмен, Деррида критикует то, что он называет «новым догматизмом», т. е. неолиберальным стремлением избавиться от марксизма как дискурса

³⁷⁰ Деррида Жак. Разбойники.

³⁷¹ Там же.

³⁷² Newman Saul. Power and Politics in Poststructuralist Thought: New Theories of the Political. P. 84.

³⁷³ Ibid.

онтологической негативности (призракологии как теории грядущего коммунизма) в попытках стабилизировать, позитивизировать неолиберальную гегемонию. С одной стороны, Деррида для того, чтобы объяснить «ликующее празднование и навязчивое настаивание на окончании эры коммунистических режимов», использует в качестве объяснения данных типов «ликования» фрейдовское понятие триумфальной фазы незавершенного акта скорби;³⁷⁴ с другой стороны, позднекапиталистическое политическое Деррида называет не новым мировым порядком, а «новым мировым беспорядком», который «дифференцированным и противоречивым образом одновременно обуславливает всякую демократию и угрожает ей».³⁷⁵

Итак, что же такое «грядущая демократия», которая, по мнению Деррида, всегда требует «больше, чем одну логику»? И почему именно логика оказывается логикой политического в современной философии?

Дерридианское понятие *голоса* позволяет обнаружить в теоретическом дебате между, с одной стороны, *делиберативными теориями демократии*, базированными на теории коммуникативного действия Юргена Хабермаса и функционирующими в терминах теорий рационального выбора и, с другой, *постструктуралистскими* теориями демократии очередную апорию в функционировании концепта демократии: если первый подход игнорирует тех, чей голос не может быть услышан внутри сдерживающих ограничений рациональной аргументации, то второй, напротив, тематизирует понятие голоса из перспективы тех, кто в силу необладания рациональной аргументацией исключен из политики. Как в таком случае решать проблему «политического голоса» в условиях современных демократий, спрашивает Деррида – «предоставить иммигрантам право голосовать, или в том, чтобы отказать им в этом праве, таким образом исключая их, то есть отказать тем, кто живет и работает на территории национального государства; в чем больше демократии – в так называемом мажоритарном голосовании

³⁷⁴ Деррида Жак. Призраки Маркса. С. 116, 118.

³⁷⁵ Там же. С. 117 – 118.

или в так называемом пропорциональном голосовании»?³⁷⁶ И хотя постструктуралистский подход кажется более чувствительным к ситуации включения тех, кто лишены права голоса, однако Деррида вновь обращает внимание на апоретичность самого понятия демократии: ведь оба типа голосования одновременно являются демократическими и защищают свой демократический характер посредством *исключения, отсылания* [курсив наш. – И.Ж., С. Ж.]; ибо сила *démos*'а, сила *демократии* требует, во имя всеобщего равенства, представлять не только наибольшую силу наибольшего количества, большинства (*majorité*) граждан, признанных совершеннолетними (*majeurs*), но также слабость слабых, несовершеннолетних (*mineurs*), меньшинств и бедняков, всех тех в мире, кто, испытывая страдания, призывает к непрерывному легитимному расширению тех прав, которые называют правами человека.³⁷⁷

Таким образом, демократия как грядущая понимается Деррида в терминах «больше, чем одной логики», то есть логики *la différance*, способной одновременно улавливать 1) как голоса «сильных», 2) так и голоса «слабых», то есть одновременно удерживая противоположенные движения как 1) включения, так и 2) «отсылания»/исключения. В то же время движения включения в демократическое сообщество чреватого, по мнению Деррида, актами исключения – например, актами «отсылания» другого за пределы демократии. Логика *la différance* позволяет Деррида зафиксировать и парадокс демократии как структуры *double bind*, когда активное требование «демократии» оборачивается в то же время в требование поисков «врагов демократии», которые мешают наступить «настоящей демократии».³⁷⁸ В результате, как формулирует Деррида, современные формы демократии никогда не отвечают *требованиям* «настоящей демократии», приобретая измерение «грядущего» как постоянного откладывания. Парадоксом механизма откладывания как характеристики демократии оказывается очередное указание на ее функционирование в форме *double bind*, «двойной связи» – с

³⁷⁶ Там же. С. 128.

³⁷⁷ Деррида Жак. Разбойники.

³⁷⁸ Там же.

одной стороны, в качестве «грядущей», с другой стороны, модус «грядущего» возможен только в той мере, в какой он одновременно является модусом «откладывания». Действительно, в таком случае невозможно не согласиться с Деррида, что «грядущая демократия» является апоретическим «понятием без понятия», которое способно фиксировать логика *la différance*. Кроме того, Деррида в терминах логики различания как логики *la différance* убедительно демонстрирует логический парадокс функционирования демократии в качестве «грядущей», как структуры «понятия без понятия», или структуры *double bind*, акцентируя тот факт, что «демократическое сообщество» на самом деле состоит из артикуляций одновременно двух типов сообщества, а именно, 1) декларируемого «демократического политического сообщества» и 2) сообщества, которое определяет себя как исключенное из этого «демократического сообщества» (женщины, сексуальные и национальные меньшинства и т.п.). Поэтому Деррида, когда говорит о практиках *именования* политической субъективности в терминах *дезидентификации*, под «именем» подразумевает всегда контингентное двойное утверждение.

Влияние и значение

Незадолго до смерти в своём последнем интервью, в котором он, отвечая на вопрос «что значит научиться жить?», заданный им самим когда-то в книге «Призраки Маркса», Деррида размышлял о том, насколько может быть оправдана человеческая надежда на выживание хотя бы в виде слабого исчезающего следа в форме текстов, письма, которое мы, умирая, оставляем после себя, и кто может унаследовать его опыт жизни и смерти, и будут ли вообще эти наследники.³⁷⁹

Сегодня можно определённо сказать, что наследники у Деррида есть, что их много, и они разные. Причём, возможно, далеко не всех из них он пожелал бы иметь в качестве своих наследников, в чьих работах жизнь его книг, его языка каким-то образом продолжается, но повлиять на которых и ответить им ему уже никак не удастся.

³⁷⁹ Деррида Жак. Наконец-то научиться жить (последнее интервью) // Вопросы философии. 2005. № 4. С.133.

Философы, пришедшие после Хайдеггера и Сартра, о которых мы рассказываем в этом учебнике, все в той или иной степени пережили влияние Деррида. Упомянем лишь некоторых из них.

В одной из глав этого учебника мы рассказываем о выдающемся американском философе и феминистском теоретике Джудит Батлер, известной как создательница теории перформативной гендерной субъективности, согласно которой гендер является не некоторым внутренним стержнем или предустановленной сущностью субъекта, а повторяющейся процедурой узаконивания норм, которые ретроактивным образом производят возникновение гендера как неизменной внутренней глубины, или, другими словами, что гендер конституируется перформативным образом посредством повторений определенных действий, которые сами являются закодированными действиями определенных норм.³⁸⁰ В качестве теоретических источников, повлиявших на разработку теории Батлер обычно называют лингвистическую теорию перформативных высказываний Джона Остина, а также постмодернистскую идею множественности и подвижности связанных с полом идентичностей. В то же время сама Батлер, дистанцируясь от популярной постмодернистской риторики, уточняет в переписке с Эрнесто Лаклау, что в своей теории гендерной перформативности она опирается прежде всего на два инсайта Деррида, сформулированные в частности в его эссе «Структура, знак и игра» (1978), которые, по её мнению Лаклау и Муфф также используют применительно к их теории гегемонных политик.³⁸¹ Это, во-первых, идея Деррида о том, что понятия, которые претендуют на то, чтобы репрезентировать некоторую априорную реальность, сами производят эту априорность ретроактивно как эффект своих собственных операций и, во-вторых, что каждая детерминированная структура обретает свою детерминированность посредством повторения и одновременно – вследствие этого пов-

³⁸⁰ См.: *Butler Judith. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.* P. 24-25.

³⁸¹ И, кстати, понятием “livable life” (жизнь, которая бы стоила того, чтобы ее прожить), ключевым для её теории precarious life Батлер также обязана Жаку Деррида.

торения – приобретает свою контингентность, которая подвергает риску детерминированный характер этой структуры.³⁸² Для феминизма это означает, заключает Батлер, что гендер не репрезентирует некоторую внутреннюю глубину, но производит это внутреннее и эту глубину перформативно как эффект её собственных операций. Другими словами, «партриархат» или «система» маскулинной доминации является не системной тотальностью, создаваемой, чтобы держать женщин в подчиненной позиции, а гегемонной формой власти, которая обнаруживает свою собственную хрупкость в каждой операции своего повторения. В этой ситуации стратегическая задача феминизма, считает Батлер, – замечать и использовать эти случаи хрупкости, как только они возникают.³⁸³

В свою очередь Лаклау и Муфф во втором издании к «Гегемонии и социалистической стратегии» прямо называют Деррида вслед за Лаканом в качестве одного из двух основных методологов своей дискурс-теории, отмечая, что в теории деконструкции решающее значение для них имеет понятие неразрешимости, открывающее поле, в котором ранее господствовала структуралистская детерминация. Лаклау и Муфф в этом контексте уточняют, что гегемонию как философский концепт следует понимать не как теорию доминации, но как теорию *решения, принимаемого в поле неразрешимости*, являющегося конститутивным для возникновения политической субъективности.³⁸⁴

В книге «Новые размышления о революции нашего времени» (1990) Лаклау подчеркивает, что обнаруживающая себя в ситуации дерридианской неразрешимости субъективность оказывается конститутивно дислоцированной, что повышает её потенциальность по отношению к любым трансформациям, в том числе маркируемым

³⁸² Butler Judith and Laclau Ernesto. Appendix I: the use of equality // Laclau: a Critical Reader / Simon Critchley and Oliver Marchart eds. London and New York: Routledge, 2004. P. 340 – 341.

³⁸³ См.: *ibid.* P. 341.

³⁸⁴ Laclau E., Mouffe Ch. Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics. London; New York: Verso, 2001. P. xi.

в качестве революционных, недетерминистских, трансцендирующих границы любых типов позитивности.³⁸⁵ Для политической субъективности, конституированной *решением решать* в ситуации неразрешимости отнюдь не «классовый интерес», в отличие от точки зрения классического марксизма, является условием возникновения политического, которое Лаклау и Муфф понимают как измерение контингентности и непредсказуемости, а действие, осуществляющееся как выбор невозможного, которое является предельно неожиданным и не подчиняется логике интересов как таковой.

В качестве примера политического действия, осуществляющегося в реализации решения *решать* в ситуации неразрешимости и конституирующем рождение политической субъективности, Лаклау и Муфф приводят пример ленинского решения о восстании в октябре 1917 года, когда, как утверждали его детерминистски мыслящие оппоненты, никаких объективных предпосылок для революции в России не было, и не было политической субъективности – сформировавшегося рабочего класса и эффективной политической партии, способной спланировать и реализовать революционную программу. Однако в силу того, что революционное решение *решать* было принято Лениным контингентным и непредсказуемым образом, революция 1917 года в России произошла, политическая субъективность возникла, и массовая политическая мобилизация состоялась.

Продолжая тему влияния наследия Деррида на философию феминизма и постфеминизма, следует отметить, что теория деконструкции стала одним из важнейших её методологических источников прежде всего из-за её направленности на критику *фаллоцентризма*, понимаемого феминистскими теоретиками как установка на приоритет логоцентристского/мужского начала над женским в традиционной философии и культуре. Поэтому, несмотря на достаточно откровенный антифеминизм Деррида, оценивавшего феминизм как разновидность нормативного и нормализующего, т.е. фаллического дискурса, направленность деконструкции Деррида против традиционных стереотипов мышления в направлении ут-

³⁸⁵ *Laclau Ernesto*. New Reflections on the Revolution of Our Time. New York, London: Verso, 1990. P. 72 – 80.

верждения феноменов «другости» в культуре оказывается чрезвычайно близкой философской методологии феминизма, поскольку позволяет не только ввести параметры женского в логику философского мышления, но и поставить под вопрос структуру традиционного классического рационального и эссенциалистского субъекта как такового. «Женское в дерридианской перспективе, – по словам Розы Брайдотти, одной из ведущих представительниц современной феминистской философии, – является знаком невозможности для современного субъекта представлять его/её как самосознательного и прозрачного, о чем мечтал Декарт».³⁸⁶

В частности, одним из понятий, заимствуемых философией феминизма у Деррида, является понятие «гимен», которое, в интерпретации Деррида, имеет два основных значения: анатомический термин, обозначающий девственную плеву, и брак, брачный союз. Другими словами, «гимен» одновременно означает мембрану и проницаемость мембраны. Так и язык, по выражению Деррида, подобно «гимену», является одновременно скрытым и открытым, «нутрию» и «наружей».³⁸⁷ Подобно «гимену», язык является видом «идеального оргазма», так как хотя желание находит в нем свое завершение, но одновременно ни одно желание не может быть полностью удовлетворено в языке. Как подчеркивает Деррида, здесь мы сталкиваемся с операцией, которая «в одно и то же время вызывает слияние или путаницу между противоположностями и стоит между ними»,³⁸⁸ достигая тем самым двойственного эффекта – статуса «между», который нельзя отнести ни к одной из двух оппозиций.

«Гимен» указывает на вечное различие между желанием и объектом, но в то же время это различие не является бинарным. В отличие от логики бинарных оппозиций «гимен» как структура представляет собою отсрочку и откладывание, которые порождают множество противоположных значений: различия развертываются

³⁸⁶ *Braidotti Rosi. Patterns of Dissonance: A Study of Women in Contemporary Philosophy.* P. 103.

³⁸⁷ См.: *Деррида Жак. О грамматологии.* С. 153.

³⁸⁸ *Derrida J. Dissemination.* Chicago: Chicago University Press, 1981. P. 60.

в ней без иерархий, но как сеть равноправных значений. Именно эта концепция языка как письма вне системы бинарных оппозиций оказала большое влияние на развитие концепций *женского языка* и *женского письма* в философии французского феминизма (Элен Сиксу, Юлия Кристева, Люс Иригарей).³⁸⁹

Язык как вечно различающийся «гимен» требует не фаллоцентристского, но «*фемининного*» стиля письма. В книге «Шпоры: Стили Ницше» (1978) Деррида анализирует откровенно демонстрируемую в текстах Ницше *мизогинию* и обнаруживает, что в ней парадоксальным образом скрывается утверждение фемининности через отвергающую традиционный рационализм структуру эксцентрического и антитетического чтения. Кроме того, ницшевский стиль строится как постоянная пародизация, а значит – тип миметических отношений с различными стилями и текстами предшествующей культуры (чаще всего Ницше пародирует христологические стилистики письма), а позиции мима и миметического отношения к культуре, по мнению Деррида, характерны именно для женщин. Миметическое отношение как структура субъективности указывает на отказ субъекта от традиционных философских понятий истины или сущности, на вечное ускользание от застывших утверждений и игру с различными значениями реальности. Все эти особенности фемининности свойственны стилю Ницше, и поэтому поздний Ницше имел полное право говорить о себе как о первом психологе вечной женственности, подчеркивает Деррида.

В результате Деррида вводит и *фемининную* способность деконструктивистского чтения – без всяких априорных и предзаданных оценок со стороны читающего. Для деконструирующего текст читателя контекст всегда распадается до уровня микростиля – наличия множественности и пролифераций (разветвлений) в тексте. Все привычные мыслительные оппозиции традиционной западной культуры, такие как истина/ложь, скрытое/открытое, знак/значение,

³⁸⁹ Подробнее см.: *Жеребкина Ирина*. Субъективность и гендер: гендерные теории субъекта в современной философской антропологии. С. 110-140.

мужское/женское становятся частью игры *сил*, где приоритет любого из понятий может быть сменен своей противоположностью.

Деконструкция предлагает работать с текстом как с *неприсваиваемым объектом*, и в этом утверждении также сближает понятие текста с понятием фемининности: ведь даже архаический обмен женщинами в культуре, как устанавливают современные антропологические исследования, имеет скорее символический, чем утилитарно-прагматический характер. Понятие пользы отодвинуто в нем на второй план по сравнению с основной функцией фемининного – функцией дара и обмена дарами, осуществляемых вне утилитарных критериев апроприации в культуре. Позиция же фемининного, с точки зрения теоретиков женского письма, – это неприсваиваемая, амбивалентная и множественная позиция субъективности, которую невозможно свести к одной функции получения пользы. Поэтому отношение к фемининным текстам культуры (таким, как тексты Ницше или самого Деррида) возможно только на дистанции, не позволяющей выполнить по отношению к тексту классическую и маскулинную функцию обладания. Таким образом, если принять точку зрения феминистских философов, можно заключить, что тексты Деррида остаются сегодня с нами в форме их неприсваиваемости, неприсутствия – словно призраки, которые всегда ускользают от рационального схватывания, понимания, но постоянно являются нам и преследуют нас.

Раздел III. Постпостструктурализм

Платоновский материализм и проект возрождения философии События Алена Бадью

Биография

Ален Бадью (Alain Badiou) (р. 1937) – один из самых выдающихся и разносторонне одаренных философов современности: он не только великий экспериментатор и реформатор философии, автор одной из 3-х великих книг о бытии 20-го столетия («Бытие и событие» (1988))³⁹⁰, но и учёный-математик, романист, драматург и политический активист, сохраняющий верность духу Крас-

³⁹⁰ Как сказал Филипп Лаку-Лабарт в своем выступлении в Международном философском коллеже, посвященном обсуждению «Бытия и события» Бадью: «Это великая книга просто потому, что она свободна». См.: Приложение I. Ален Бадью и «Бытие и событие». Филипп Лаку-Лабарт // *Бадью Ален. Манифест философии* /Сост. и пер. с франц. В.Е.Лапицкого. СПб.: Machina, 2003. С. 76.

Жан-Франсуа Лиотар в своем выступлении на этом обсуждении «Бытия и события» сказал: «Я полагаю, что книга Бадью – поразительная книга... Невозможно, чтобы она не поразила, невозможно ее обойти». Приложение I. Ален Бадью и «Бытие и событие». III. Жан-Франсуа Лиотар // *Бадью Ален. Манифест философии*. С.100.

ного мая 68, или, по словам исследователя его творчества Питера Холлварда, «одно из величайших событий французской мысли» и «возможно, единственный серьезный соперник Делёза и Деррида за бессмысленный, но неизбежный титул «самого значительного французского философа современности»». ³⁹¹

Официальная биография Бадью во многом напоминает биографии других выдающихся интеллектуалов его поколения: родился на севере Африки (Рабат, Марокко), учился в Высшей нормальной школе в Париже (*École normale supérieure*), активно участвовал в событиях Мая 68, преподавал в университете Париж VIII (легендарный экспериментальный Венсен), в Высшей нормальной школе, Международном философском коллеже, Европейском институте междисциплинарных исследований (*European Graduate School*) и др. Однако никто из его прославленных современников – даже самых политически ангажированных – не создавал, в отличие от Бадью, левые политические организации, ³⁹² не только альтернативные всем остальным левым партиям, но и отвергающие принцип партийности как таковой, и не заявлял о своей безусловной убежденности в победе идей коммунизма, которые, как он считает, современным марксистам ещё предстоит переизобрести и переформулировать.

В начале 60-ых годов Бадью находился под влиянием Сартра, как и всё его поколение, пережившее, по выражению Бадью «сар-

³⁹¹ *Hallward Peter*. Badiou: a Subject to Truth. Foreword by Slavoj Zizek. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2003. P. xxi.

³⁹² Бадью был одним из инициаторов создания в 1969 году Союза коммунистов Франции (марксистов-ленинцев) (*L'Union des communistes de France marxiste-léniniste*), маоистской организации, оппозиционной ведущим маоистским группам – «Пролетарской левой» и Партии коммунистов марксистов-ленинцев Франции (ПКМЛФ). В 1985 году после прекращения деятельности Союза, Бадью совместно с Сильвеном Лазарю и Наташей Мишель основал группу Политическая организация (*L'Organisation politique*), которая так же как и СКФ (м-л), в отличие от других маоистских организаций, никогда не провозглашала себя партией.

трианскую юность», в память о которой в его теории события остался мотив радикальной субъективной свободы, которая создает себя из ничто – при отсутствии всякой объективной поддержки и социального обеспечения.³⁹³

После Сартра самой значимой концептуальной фигурой в философии для Бадью становится Жиль Делёз – его неизменно сочувствующий оппонент, с которым его объединяют установки на 1) материализм и 2) онтологию множественности. Бадью никогда не посещал лекции Делёза лично, за исключением, по его словам, одного инцидента в мае 1968 года, когда он во главе «отряда» восставших студентов пытался сорвать лекцию Делёза в университете в Венсене,³⁹⁴ но философы внимательно следили за творчеством друг друга, и Бадью гордится тем, что в «Что такое философия?» Делёза и Гваттари его теория события проанализирована, и названа проектом «представляющим особый интерес для современной мысли».³⁹⁵ С 1991 года у них с Делёзом завязалась переписка, открывшая, по словам Бадью, «период по-настоящему непрерывной теоретической дискуссии».³⁹⁶ Вначале, вспоминает Бадью, казалось, что никакая коммуникация между ним и Делёзом, на которого он столь неистово нападал в своих ранних статьях, невозможна. Но неожиданно невозможность становится реальностью, т.е. случается настоящее событие, в понимании Бадью. «В конечном итоге, подтверждая мои опасения, – вспоминает Бадью, – Делёз пишет мне, что нет, опре-

³⁹³ См.: *Hallward Peter*. Badiou: a Subject to Truth. P. xxxii.

³⁹⁴ Бадью в книге «Делез «Шум бытия»» пишет, что этот случай произошёл в 1968 году, но в период мая 68 Делёз еще работал в университете Лиона и, кстати, был одним из немногих преподавателей, кто сразу поддержал протестующих студентов, участвовал в демонстрациях и даже в столкновениях с ультраправыми. См.: *Дьяков А.В.* Жиль Делёз. Философия различия. С. 113.

³⁹⁵ *Делез Жиль, Гваттари Феликс*. Что такое философия? / Пер. с француз. С.Н. Зенкина. М.: Институт экспериментальной социологии. СПб: Алетейя, 1998. С. 192.

³⁹⁶ *Бадью Ален*. Делез «Шум бытия» / Пер. с француз. Д.Скопина. М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», издательство «Логос-Альтера», 2004. С. 14.

деленно, у него времени из-за его слабого здоровья, начинать эту переписку. Он ограничивается подробным письмом, содержащим оценки и вопросы. Я получаю это прекрасное письмо, и отвечаю на него, стараясь оказаться не хуже. Он отвечает на мой ответ, и так продолжается дальше; невозможность развертывается как реальность того, что было объявлено невозможным».³⁹⁷

Несмотря на то, что в результате их переписки с Делёзом накопились десятки страниц, совместной книги у них не получилось, и новый философский тандем не сложился. Но в результате в память о Делёзе Бадью издал в 1997 году книгу «Делёз», повторив тем самым жест Делёза, опубликовавшего книгу «Фуко» (1986), в которой, по утверждению Бадью, под именем Фуко выступает сам Делёз, скрытый под маской Фуко.³⁹⁸

Кто из великих современников Бадью мог бы написать после его смерти книгу «Бадью»? Его заклятый «друг-враг» Жак Рансьер, с которым у него, по признанию самого Бадью, много пересечений и одновременно – радикальный разлад и несогласие?³⁹⁹ Или Славой Жижек, всегда пишущий о Бадью с уважением и симпатией и безоговорочно принимающий статус «антифилософа», которым Бадью награждает Лакана и его последователей?

В любом случае не просто будет раскрыть, кто скрывается под именем Бадью, – наверное, самого парадоксального мыслителя современности, который выступает перед своими читателями то как материалист-платоник, то как лакановский левый, то как ученый-математик и драматург.

Концепция и основные понятия

Философский проект Бадью, который не устает повторять, что, в отличие от большинства современных философов, он явля-

³⁹⁷ Там же. С. 15-16.

³⁹⁸ Там же. С. 34.

³⁹⁹ *Бадью А.* Рансьер и аполитичное // *Бадью А.* Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике / Пер. с фр. Б. Скуратов, К.Голубович. М.: Логос, 2005. С. 198-199.

ется системным мыслителем, ориентированным на создание большой философской системы, основу которой составляет его много-томник «Бытие и событие», является поистине грандиозным. Его задача – не просто анализ отдельных философских проблем, а – не много ни мало – возрождение философии как особой автономной формы знания о мире⁴⁰⁰ или даже, учитывая характерные для культуры постмодернизма утверждения, что век философии прошел и она мертва, воскрешение философии, созвучное установке апостола Павла, стремившегося свести христианство к одному единственному высказыванию – «Иисус воскрес», которую Бадью интерпретирует в своей книге «Апостол Павел. Обоснование универсализма» (1997) как парадоксальный событийный жест учреждения абсолютно нового начала – универсальной сингулярности.

Диагноз Бадью современной философии пессимистичен и оптимистичен одновременно: «Я не отрицаю полностью, что философия больна и даже возможно умирает. Но мир говорит этому умирающему существу: «Встань и иди!», потому что миссия философии ни в коем случае не завершена, и современный мир нуждается в философии даже больше, чем считает сама философия».⁴⁰¹ Поэтому у философов, по мнению Бадью, сегодня нет более важной задачи, чем задача излечить/воскресить философию, и в исполнении этой миссии, и в реализации своего философского желания, которое, по определению Бадью, является желанием логического восстания или революции, философы могут обрести свое «счастье».

В современной философии Бадью выделяет три основных направления или момента, которые являются, с его точки зрения, тремя этапами ее болезни ввиду отказа от, во-первых, своего собственного предназначения мыслить саму мысль и, во-вторых, от своей автономии по отношению к другим типам знания.⁴⁰²

⁴⁰⁰ См.: Бадью Ален. Манифест философии /Сост. и пер. с франц. В.Е.Лапицкого. СПб.: Machina, 2003. С. 32-33, 47.

⁴⁰¹ См.: Badiou Alain. Happiness. Translated with foreword by A.J.Bartlett and Justine Clemens. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic, 2019. P. 65.

⁴⁰² См.: ibid. P. 46.

Первое направление – феноменологическое и герменевтическое, идущее от немецких романтиков и получающее свое завершение в работах М. Хайдеггера и Х.-Г. Гадамера. Его центральное понятие – интерпретация, дешифровка; основная оппозиция – закрытое и открытое. Революционное философское желание для данного направления – желание разъяснения. Его «настоящее счастье» воплощается субъективной фигурой Открытого.

Второе направление – аналитическое, у истоков которого стоят Венский кружок (М.Шлик, Р.Карнап, О. Нейрат и др.) и Людвиг Витгенштейн. Философия в нем понимается как строгое разграничение высказываний, которые имеют смысл, и тех, которые не имеют. Основной инструмент – не интерпретация, но грамматический и логический анализ высказываний. Основная оппозиция – не закрытое и открытое, а управляемое и нерегулируемое. Задача философии для данного направления – терапевтическая и критическая: обнаружение иллюзий, которые разделяют людей, нон-сенса, усиливающего разделение и оппозиции. Революционное желание здесь – желание демократического распределения смысла. «Настоящее счастье» – аффект демократии.

Третье, выделяемое Бадью, направление – постмодернистское, в котором философия понимается как деконструкция полученных истин современного мира. Основной вопрос философии для постмодернистов – это не вопрос выявления латентного смысла и не ограничения смысла нон-сенсом, а вопрос распада великих конструкций, демонстрации нередуцируемой плюральности языка и мышления, не поддающейся объединяющей и тотализующей проблематике смысла. Революционное желание постмодернистов – желание изобретения новых форм жизни. Их «счастье» – наслаждение этими новыми формами.⁴⁰³

Общее между этими тремя направлениями, как считает Бадью, – объявление конца метафизики и в определенном смысле конца философии. Идея «поиска истины» классической философии замещается идеей плюральности смыслов. Две основные аксиомы современной философии, с точки зрения Бадью: 1) метафизика ис-

⁴⁰³ Ibid. P. 47-49.

тины стала невозможной, и 2) язык играет решающую роль в мышлении, т.к. посредством него решается вопрос о смысле.⁴⁰⁴

Бадью дистанцируется от всех этих трех направлений. Он утверждает, что в их аксиомах заключается огромная угроза для философии оказаться неспособной поддерживать свое собственное желание – угроза утраты революционных ценностей и мотивов «жизни и счастья» в пользу доктрины удовлетворения, индивидуалистической и идентитарной одновременно. Поэтому предложение Бадью – порвать с вышеназванными тремя фреймами мысли и переоткрыть новые конфигурации, стили и пути философии, которые бы не были ни интерпретацией, ни грамматическим анализом, ни вариантами деконструкции.

Центральный вопрос философии, в понимании Бадью, – это вопрос о том, что такое мышление, и что значит мыслить. И важная заслуга Хайдеггера, отмечает Бадью, в том, что он понял, что кризис западноевропейской культуры заключается в кризисе мысли и заново сформулировал основной вопрос философии именно как вопрос о сущности философского мышления и о его связи с Бытием. Однако Хайдеггер поставил философское мышление в зависимость от поэзии и тем самым изменил главному, по убеждению Бадью, условию философского мышления – мыслить независимо от обстоятельств и от отношений с чем-то внешним для мышления («философия мыслит только мысль»⁴⁰⁵), т.е. мыслить свободно и автономно, как стремились, например, Платон и Декарт, не придерживаясь никаких иных норм и правил, кроме норм и правил самого философского мышления. А главным правилом и ключевой формой философского мышления является, по убеждению Бадью, *парадокс* как базисная и универсальная фигура философской рациональности, как классической, так и неклассической, и то, насколько философская теория принадлежит собственно к философии, определяется ее приверженностью данному основополагающему принципу и

⁴⁰⁴ Ibid. P. 52.

⁴⁰⁵ *Бадью Ален*. Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике. С. 180.

ее способностью ему следовать.⁴⁰⁶ Соответственно важнейшей характеристикой философского мышления является то, что оно ориентировано на разрыв с порядком установившихся мнений, докс, общепринятых истин, т.е. представляет собой процедуру, которую Бадью, используя формулу Рембо, воспроизведенную Рансьером, называет «логическим восстанием».

Современная философия, как утверждает Бадью в своём программном «Манифесте философии» (1989), боязливо отказывается от своей свободы и могущества, обеспечиваемых парадоксальностью философской рациональности, и становится прислужницей то науки (позитивизм), то политики (марксизм), то поэзии (Хайдеггер и современное постхайдеггерянианство), подчиняясь свойственной им логике мышления и рациональности, в той или иной степени направленной на сглаживание разрывов и онтологической неразрешимости в культуре и в политике. Бадью называет подобный тип привязки философии к какой-то другой форме культуры *швом*, применяя лакановское понятие шва как ложной идентификации, посредством которой философия, присоединяясь, или «подшиваясь» к другой области, в очередной раз становится «служанкой», лишая себя преимуществ автономного и неконвенционального существования, и оказывается словно «стянутой наложенным швом к одному из своих условий и запрещает себе тем самым свободно установить пространство *sui generis*».⁴⁰⁷

Бадью считает, что философия в режиме своей собственной рациональности соприкасается с реальным в режиме разрыва, а не его затушевывания, зашивания, посредством которого, как замечает Лакан, субъект, пытаясь устранить разрыв, тем не менее, всегда косвенным образом говорит нам о его существовании, которое он пытается скрыть. В противоположность этой стратегии маскировки разрыва Бадью формулирует свой проект возрождения/воскрешения философии как волю к разрыву и, тем самым, как проект освобождения философии от статуса прислужницы и снятия исторической сети обязательств-швов, опутывающих философию, и ее

⁴⁰⁶ Badiou Alain. Happiness. P. 62-64.

⁴⁰⁷ Бадью Ален. Манифест философии. С. 34.

возвращения в стихию собственно философской мысли с присущей ей парадоксальностью, нелинейностью, двусмысленностью. «Я утверждаю, – заявляет Бадью в «Манифесте философии», – что сегодня возможно (и, следовательно, надлежит) разорвать все эти договоры. Предлагаемый мной жест – чисто и просто философский жест снятия швов».⁴⁰⁸

Свой проект возрождения философии и освобождения ее от швов Бадью формулирует как стратегию восстановления верности событию мысли, которая нарушена в современной философии во многом благодаря Хайдеггеру, из-за которого мысль сегодня пребывает на условиях поэтов и понимается в контексте романтической идеологии обретения спасительного истока (Ereignis), вместо того, чтобы безбоязненно встречать бесосновность и бездонность мысли;⁴⁰⁹ и постмодернистов – современных софистов, у которых измерения события нет вообще. Из современных мыслителей верность событию сохраняет, по мнению Бадью, прежде всего Делёз, мыслящий «чистые события», подобные «броску кости» Малларме. Но и он – романтик хаоса и бесконечности, выступающий против «метафизики субъекта», оказывается, по мнению Бадью, гораздо ближе к ностальгирующему по истокам романтизма Хайдеггеру, чем может показаться на первый взгляд.⁴¹⁰

В этой ситуации дезориентации философии необходимо, как вытекает из «Манифеста философии» Бадью, провести не только деконструкцию хайдеггеровской деструкции, которую начали постструктуралисты, но и деконструкцию деконструкции, или – совершить платоновский жест в наш, антиплатоновский, по выражению Бадью, век: одновременно оторваться, отшиться, во-первых, от поэзии, век которой завершен, так что она сама «требует освобождения от бремени этого шва» и ждет поддержки от философии, «освобожденной от подавляющего авторитета поэмы»⁴¹¹ и, во-вторых, от диктата профессиональных софистов-постмодернистов,

⁴⁰⁸ Там же. С. 39.

⁴⁰⁹ Бадью Ален. Делез «Шум бытия». С. 113.

⁴¹⁰ Там же. С. 109.

⁴¹¹ Бадью Ален. Манифест философии. С. 53.

чтобы сделать шаг к Идее и Истине вопреки доксам и традиции, как к обновленным фигурам рациональности, т.е., как интерпретирует этот жест Бадью Холлвард, спасти разум от позитивизма, субъекта от деконструкции, бытие от Хайдеггера, бесконечное от теологии, событие от Делёза, революцию от Сталина, критику государства от Фуко и, наконец, любовь от американской популярной культуры. Бадью, по словам Холлварда «создает философию субъекта без ресурсов феноменологии, философию истины без ресурсов адекватности/уравнивания, философию события без ресурсов историзма. Это выдающееся предприятие. Работы Бадью зрелого периода представляют наиболее мощную на сегодняшний день альтернативу различным формам постмодернизма, которые всё ещё доминируют в гуманитарных науках, не уступая ни пяди неолиберальному, неокантианскому «до-постмодернизму», который в последнее время возникает как реакция на постмодернизм».⁴¹²

Платоновский жест, который призывает совершить философов Бадью в «Манифесте философии» – это обновленный, материалистический платонизм, который предстает, во-первых, как новый материализм – материализм с Идеей, Истиной и человеческой составляющей,⁴¹³ а, во-вторых, как платонизм множественности, утверждающий постоянную актуальность Идеи, но отвергающий однозначное главенство Единого.⁴¹⁴ Кроме того, Бадью, утверждает, что он более последовательно, чем Платон, занимается критикой скептицизма и культурного релятивизма, что для него важно не только определить исключительную позицию истины, но не объявлять ее при этом непередаваемой. В результате он считает себя «более последовательным платоником» – более утвердительным и менее уклончивым, чем сам Платон.⁴¹⁵

⁴¹² *Hallward Peter. Badiou: a Subject to Truth. P. XXVIII-XXIX.*

⁴¹³ *Бадью Ален. Философия и событие. Беседы с кратким введением в философию Алена Бадью / Пер. с франц. Д.Кралечкин. М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2010. С. 172.*

⁴¹⁴ *Бадью Ален. Делез «Шум бытия». С. 64.*

⁴¹⁵ *Бадью Ален. Философия и событие. Беседы с кратким введением в философию Алена Бадью. С. 149.*

Идея в интерпретации Бадью – это не теоретическая абстракция и не форма знания, а способ преобразования субъекта.⁴¹⁶ Только благодаря идее индивид обретает возможность становиться субъектом, способным пережить преображение, сделать возможным невозможное – стать «счастливым», что значит стать философом. То, что Бадью называет идеей – это, по словам Фабьена Тарби, «данная каждому возможность достичь ... даже, несмотря на смерть, того, что есть в нем бессмертного. Это означает, что Идеи – это не просто ментальные репрезентации, более или менее иллюзорные, и не следствия работы мозга. У Идеи есть свое величие и свое достоинство. Возвыситься до Идеи – это такой способ быть и жить, который человек может принять и благодаря которому он поймет, что жизнь стоит пройти с начала и до конца и что в ней разыгрывается одна – самая драгоценная часть – его самого. Эта квинтэссенция человеческого, не данная естественным образом, и есть то, что Бадью называет *Субъектом*».⁴¹⁷

Событие, к верности которому призывает Бадью философов, случается не часто и не везде, и возможно только в 4 важнейших родах человеческой деятельности, или, как их называет Бадью, «процедур истины», которыми являются Любовь, Искусство, Наука и Политика. Не бывает события и субъекта, а также «процедур истины» в спорте, сельском хозяйстве, благотворительности, образовании. «Обычное исполнение служебных обязанностей не позволяет состояться процедуре субъективации. В любом случае «исполнение служебных обязанностей» оказывается «философией коммерции».⁴¹⁸ В то же время стать участником процедур истины и стать субъектом может каждый – «Любой субъект – художественный, научный, политический или любовный».⁴¹⁹ Поэто-

⁴¹⁶ *Бадью Ален*. Загадочное отношение философии и политики // Пер. с франц. Д.Кралечкин. М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2016. С. 17.

⁴¹⁷ *Тарби Фабьен*. Краткое введение в философию Алена Бадью // *Бадью Ален*. Философия и событие. С. 177.

⁴¹⁸ *Hallward Peter*. Badiou: a Subject to Truth. P. 182.

⁴¹⁹ *Бадью Ален*. Манифест философии. С. 71.

му, как формулирует Холлвард, вся концепция философии Бадью вдохновлена «простой и сильной идеей, по которой всякая экзистенция может однажды быть захваченной тем, что явлено, и повянуть себя тому, что значимо для всех».⁴²⁰

Любовь

Почему любовь относится у Бадью к процедурам истины?

Потому что любовь – это событие в том смысле, как понимает событие Бадью – как превращение невозможности в возможность, или, как он формулирует – «то, что заставляет проявиться возможности, которая была невидимой или даже немислимой».⁴²¹ Любовь, по словам Бадью, – самый простой и очевидный пример события как того, что происходит не по расчету: любовь – это встреча, «открытие в моей личной жизни возможности, которую невозможно было заранее просчитать».⁴²² Эта невозможность расчёта в любви передается Бадью математической формулой «Единица становится Двоицей». Поэтому Бадью называет любовь «сценой, ставящей Двоицу».

С помощью формулы любви «Единица становится Двоицей» Бадью передает смысл любовного события как события преодоления индивидом своего онтологического нарциссизма как безграничной любви к себе и становления субъектом – сингулярностью, в которой происходит крах режима Единицы. Таким образом, любовь, в интерпретации Бадью, – это не слияние, в отличие от романтической концепции любви, в которой «возлюбленные растворяются в высшем, экстатическом единстве, истина которого может быть лишь в смерти, что видно по истории Тристана и Изольды».⁴²³ Индивиды, включенные в процедуру любви, разделяют, по мнению

⁴²⁰ Бадью Ален. Апостол Павел. Обоснование универсализма/ Пер. с фр. О. Головой. М.: Московский философский фонд СПб.: Университетская книга, 1999. С. 34.

⁴²¹ Бадью Ален. Философия и событие. Беседы с кратким введением в философию Алена Бадью. С. 17.

⁴²² Там же. С. 18.

⁴²³ Там же. С. 53.

Бадью, «общее, подлинное общение», которое представляет собой тяжелый труд любви, осуществляющийся на протяжении всей совместной жизни, а отнюдь не уникальный экстаз слияния и тем более не «бытие к смерти». А смерть, как, в отличие от Хайдеггера считает Бадью, вообще не является событием.⁴²⁴

Событие любви Бадью характеризует как случай *чистого бытия*, т.е. такого, которое не принадлежит к порядку реальности и не имеет для себя никакого другого ориентира, кроме самого события. Естественно, в первую очередь у Бадью речь идет об автономии события любви по отношению к таким институциональным формам объективации любви как семья и брак. «Я думаю, что в случае любви, – пишет Бадью, – семья выступает тем же, что государство в политике».⁴²⁵ Поэтому в идеальном обществе любовь должна была бы, по его мнению, организовать отмирание семьи, как и государства при коммунизме. «Одна из существенных задач любви, – по мнению Бадью, – это вовсе не строительство семьи, как часто думают, а изобретение форм, которые освобождают сцену Двоицы от эгоизма семьи».⁴²⁶

Но Бадью не останавливается на утверждении автономии события любви по отношению к семье и браку и настаивает на признании автономии любви по отношению к сфере секса, аффекта и воображения. По словам Бадью, «необходимо держаться в стороне от пафоса страсти, заблуждения, ревности, секса и смерти. Никакая другая тема не требует чистой логики более, чем любовь».⁴²⁷ В противном случае любовь, сведенная в современной массовой культуре – во многом благодаря Голливуду и Со – к коктейлю из сентиментальности и сексуальности превращается, считает Бадью, в «слащавую песенную любовь, любовь без любви, без истины и встречи».⁴²⁸

Для того, чтобы любовь могла состояться как автономное событие, не подшитое к сексу и сентиментальной чувствительности,

⁴²⁴ Бадью Ален. Делез «Шум бытия». С. 106.

⁴²⁵ Бадью Ален. Философия и событие. С. 65

⁴²⁶ Там же. С. 68.

⁴²⁷ Бадью Ален. Что такое любовь? /Пер. с франц. С.Ермакова. Новое литературное обозрение. №6. 2011.

⁴²⁸ Бадью Ален. Манифест философии. С. 32 – 33.

Бадью предлагает осуществить ряд предохранительных процедур, которые он называет дисквалификациями (*recusations*): 1) дисквалификацию концепции слияния в любви в фигуре Единого экстаза, которая, по его словам, идентична дисквалификации бытия к смерти; 2) дисквалификацию жертвенной концепции любви, вписывающую любовь в процедуру принесения субъектом себя в жертву на алтаре Другого и 3) дисквалификацию «сверхструктурной» или иллюзорной концепции любви, в соответствии с которой любовь — лишь иллюзорное украшение, через которое проходит реальное секса, а сексуальное желание и ревность являются основой любви.

Кроме того, хотя Бадью и утверждает, что любовь — «это по существу момент, когда мир испытывается вдвоем, а не в одиночку», он считает, что любовь не является опытом другого. Любовь, по его словам, — не отношение, а производство истины о том, что Двоица, а не Одно, задействованы в ситуации. Поэтому наиболее значимым для него теоретиком любви является не Сартр, у которого любовь, по мнению Бадью, оказывается «безвыходным колебанием между садизмом (заставить другого быть объектом-собой) и мазохизмом (заставить себя быть объектом-собой для другого)»,⁴²⁹ в результате которого Двоица оказывается лишь махинациями Одного, а Лакан, которого Бадью трактует не только как теоретика расщепленного субъекта желания-нехватки, но как главного теоретика любви, понимаемой как онтологическая функция. «Лакан, — по словам Бадью, — составляет для философии событие, поскольку он выявляет всевозможные тонкости касательно Двоицы, касательно образа Единого в развязанности Двоицы и упорядочивает в них родовые парадоксы любви».⁴³⁰ Поэтому Лакан, по мнению Бадью, является не только самым важным теоретиком любви после Платона, когда он признает за любовью онтологическое призвание, призвание «подступа к бытию», но и условием возрождения философии как онтологии двойственного.

Любовь, в понимании Бадью, — это операция, которая артикулируется через парадокс, нарушающий очевидный и не парадоксальный закон вещей. Поэтому любовный опыт, по его мнению,

⁴²⁹ Бадью Ален. Что такое любовь?

⁴³⁰ Там же.

созвучен опыту философствования и представляет, по его словам, «хороший способ понять, что такое бытие и объект, бесконечное и конечность».⁴³¹ Опыт любви – это радикальный, интенсивный жизненный опыт и драматическая, подчас кровопролитная процедура, которая, так же, как и политика, может привести к насилию и убийствам. Однако именно в любви случаются необыкновенные моменты энтузиазма и достигается ощущение «счастья», которое Бадью считает фундаментальным аффектом одновременно любви и философии.⁴³² Счастье в этом контексте, согласно Бадью, это знак полного доступа к истине, один из способов познания, целью которого является любовь. Поэтому, следуя Бадью, можно утверждать, что несчастной любви не бывает.⁴³³ Кроме того, в качестве процедуры истины любовь, согласно Бадью, представляет собой опыт, посредством которого субъект приобретает опыт бессмертия. «Я считаю, – утверждает Бадью, – что субъект ощущает бессмертие, когда он так или иначе участвует в том, что раскрывает истину. И это серьезное отличие от индивида, который несомненно не является бессмертным».⁴³⁴ Поэтому любовь в качестве процедуры истины и опыта чистого события представляет собой, в теории Бадью, вид потенциального, но действительного бессмертия.

Искусство

Искусство, так же как и любовь, относится Бадью истинностным процедурам, которые он определяет как «аристократические»: если любви, для того, чтобы реализоваться как процедуре истины и возможности события, требуется существование лишь двух субъектов, то художнику, как считает Бадью, не требуется никого.⁴³⁵ Но, в отличие от любви, едва ли не вездесущей, художественное событие – гораздо более редкое явление, связанное с великими творчес-

⁴³¹ Бадью Ален. Философия и событие. С. 84.

⁴³² Там же. С. 59.

⁴³³ Там же. С. 65.

⁴³⁴ Там же.

⁴³⁵ Бадью Ален. Мета/политика. С. 219.

кими периодами в истории человечества: пятый и четвертый века до нашей эры в Греции; XV и XVI века, а также период на рубеже XIX и XX веков в Европе.

Художественное событие – это, по определению Бадью, поворотное изменение в культуре, затрагивающее вопрос о том, что имеет ценность формы, а что не имеет и всегда обозначается пришествием новых форм. «История искусства, особенно западного, – по словам Бадью, – это история постепенного включения в область формы вещей, которые ранее считались бесформенными, искаженными, чуждыми миру формами. Примером может быть движение к абстракции в живописи или модификации тональности в музыке. Художественное событие – это всегда приход к форме или развитие в качестве формы области, которая ранее считалась уклоняющейся от искусства».⁴³⁶

Художественный субъект в философии Бадью – это субъект, определяемый художественным событием и, в отличие от классической традиции, понимается не как субъект-создатель, автор-производитель художественного произведения, а, наоборот, как система произведений или групп произведений, для обозначения которой Бадью предлагает термин *художественная конфигурация*. Главная функция «художественного субъекта» заключается в том, чтобы обеспечить включение других субъектов в процесс художественного восприятия и позволить им преобразовать свою индивидуальность, свое частное отношение к искусству. «То есть субъект, – по словам Бадью, – создает новых слушателей или, скорее, нового слушателя, а не только новых творцов или новых художников».⁴³⁷ Художественная субъективность у Бадью определяется возможностью новой Идеи, за счет которой происходит его включение в художественное событие и возможность слышать то, что мы раньше не слышали и видеть то, что мы раньше не видели. Художественный субъект – это реальное (в лакановском смысле) Идеи, или то, что делает эту Идею возможной.⁴³⁸

Современная *художественная ситуация* характеризуется Бадью как ситуация кризиса Идеи, которая, так же, как в политике, где

⁴³⁶ Бадью Ален. Философия и событие. С. 88.

⁴³⁷ Там же. С. 90.

⁴³⁸ Там же. С. 95.

мы переживаем кризис коммунистической идеи, является ситуацией промежуточности, отличающейся крайней запутанностью и неопределенностью. Великой художественной идеей XX века являлась, считает Бадью, идея авангарда – идея уничтожения до основания существующего культурного порядка и амбиция абсолютно нового начала, выступавшая параллелью к революционной политической идее, которая сегодня потеряла свое очарование и свои достоинства. В результате, по мнению Бадью, мы переживаем сегодня закат периода, когда искусство питалось радикальной критической методологией, было радикальной критикой, и в этой ситуации кризиса Идеи искусство соединяет в себе мистицизм и порнографию, к которым оно подшивается в ситуации политико-эстетической неустойчивости.

В современной культуре, по мнению Бадью, не смотря на тенденцию «возвращения религий», порнографии, тем не менее, несколько больше, чем мистицизма. Поэтому современность, по определению Бадью, – это порнографическая эпоха как особый режим функционирования символического в качестве рынка образов, эмблемой которой является бордель из одноименной пьесы Жана Жене как место, где объект желания немедленно конвертируется в кэш, и где сила события всегда оказывается утрачена в репрезентации без мысли. Это распространение непристойности образов, слияние на всех уровнях, включая культурный и политический, изощренности желания с вульгарностью коммерческой пропаганды обнаруживает, по мнению Бадью, скрытое зверство власти, стремящейся не допустить явления аутентичного символа настоящего.⁴³⁹ Отсюда призыв Бадью: «Давайте создавать, если мы знаем как – хотя мы всегда знаем слишком мало – такие стихи и образы, которые не предназначены для удовлетворения наших порабощенных желаний. Давайте создавать поэтическую наготу настоящего».⁴⁴⁰

⁴³⁹ *Badiou Alan*. The Pornographic Age. Translated, edited and with an Afterword by A.J. Bartlett and Justin Clemens. Commentary by William Watkin. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academy, 2020. P. 20.

⁴⁴⁰ *Ibid.*

Помочь искусству преодолеть ситуацию кризиса Идеи, или осуществить, по формулировке Бадью, восстание в борделе должна философия, задача которой в отношении искусства – так же, как и в отношении других процедур истины, – представить его как такое, или, в терминах Бадью как родовую процедуру (*de procédure génériques*), выполняющую двоякую функцию – с одной стороны, универсализацию сингулярности, а, с другой, обеспечивающую встречу с Реальным. Однако, согласно диагнозу Бадью, ресурс трех основных исторических схем связи философии и искусства – дидактической, романтической и классической – оказывается на сегодня исчерпан. Дидактизм (у истоков которого – платоновская теория искусства), признающий допустимость только такого искусства, которое находится под контролем со стороны философии, исчерпан в силу исторических и государственных экзерсисов искусства на службе народа. Романтическая схема (представленная в теории отношения философии и искусства Хайдеггера), согласно которой одно лишь искусство способно свидетельствовать об истине, на которую философия лишь косвенно указывает, перенасыщена обещаниями, связанными с предположением о возвращении богов. А классицизм (начиная с Аристотеля), отводящий искусству не познавательную, а терапевтическую функцию, результатом которой должно стать катарсическое успокоение страстей, отдает сегодня искусство на откуп психоанализу. «Сегодня авангардистов больше нет, – констатирует Бадью, – а ситуация в целом выглядит так: исчерпаны три унаследованные схемы, и закрыт вопрос о создании единой синтетической дидактико-романтической схемы, единственной схемы, испробованной в XX веке».⁴⁴¹ Поэтому Бадью считает необходимым предложить в ситуации исчерпанности и тупика новую схему, некий четвертый способ связи философии и искусства, который он в работе «Малое руководство по инэстетике» (1998) называет *инэстетикой* как такое отношение философии к искусству, когда именно искусство является производителем истин и поэтому есть истинностная процедура.

⁴⁴¹ Бадью Ален. Малое руководство по инэстетике / Пер. с франц. Д.Ардамацкой, А.Магуна. СПб.: Изд-во ЕУ в СПб., 2014. С. 16.

Размышляя об искусстве как об имманентном производстве истин, инестетика дает инновационный ответ на вопрос – «какова единица того, что называется «искусством»?». Это, согласно Бадью, не отдельное произведение, не автор-творец, а *художественная конфигурация*, инициированная событием и случайным образом развернутая в виде произведений, ее точек субъективации.⁴⁴² Осмысление художественной конфигурации происходит посредством ее испытания в качестве сингулярной истины, современными выражениями, которые анализируются Бадью, являются поэма, театр, кинематограф и танец. Результатом его анализа становится заключение, что искусство, понимаемое как художественная конфигурация, есть в каждой своей точке мысль о себе как о мысли.

Наука

Наука как процедура истины, или родовая процедура принципиально отличается, согласно Бадью, от процедуры простого накопления знаний своим событийным происхождением и связью со способностью мышления. Пока познание не выходит за рамки того, что соответствует исследованию правил некоторого объективного положения вещей, возможно только накопление знаний и правильных высказываний, но не истина, которая, как считает Бадью, парадоксальна. «Истина парадоксальна тем, – формулирует Бадью в «Манифесте философии», – что она одновременно и внове, следовательно, – нечто редкостное, исключительное, и, затрагивая само бытие того, истиной чего является, наиболее прочна, наиболее, говоря онтологически, близка к исходному положению вещей».⁴⁴³

Событие в науке – это открытие, приводящее к научной революции, в понимании которой Бадью близок теориям научных революций Томаса Куна и Имре Лакатоса.⁴⁴⁴

Великими революционерами науки Бадью считает Маркса – для истории, Дарвина – для биологии и естественной истории и

⁴⁴² Там же. С. 21.

⁴⁴³ Бадью Ален. Манифест философии. С. 16-17.

⁴⁴⁴ См.: Hallward Peter. Badiou: a Subject to Truth. P. 210.

Фрейда – для бессознательного. «Это ученые, – заявляет Бадью, – чьей способностью к обновлению, сотрясению основ, к предсказанию и нарушению табу я безмерно восхищаюсь».⁴⁴⁵

Но особенно важной для философии Бадью считает математику, которая, по его мнению, сыграла ключевую роль в конституировании философии как науки при переходе от софистики к платонизму, и метод которой выполняет очень важную задачу в его теории и в особенности в его онтологии, развиваемой в «Бытии и событии». Противопоставляя свою позицию Хайдеггеру и Витгенштейну, считавшим, что математические высказывания не выражают мысли, Бадью утверждает, что в математике понятийное мышление проявляет себя настолько чисто и сильно, что делает созерцание посмешищем. Поэтому философ, по его мнению, не может не любить математический мир. Например, открытие иррациональных чисел в Древней Греции представляет собой, по мнению Бадью насмешку над банальным пониманием того, что такое число и открывает сферу суверенности понятия, в которой математическое принимает форму «онтологического образа того, что Платон называет Идеей».⁴⁴⁶

Решающий поворот в ходе возрождения философии, который совершил Платон и который, по мнению Бадью, мы должны сегодня повторить, заключается в отказе философской мысли существовать на условиях поэтов и в восстановлении автономии философии, условием которой является, как считает Бадью, интерпретация истины и бытия как Идеи, или, на его языке, «аннулирование поэмы в пользу матемы».⁴⁴⁷

Современная философская ситуация как ситуация господства поэмы определяется, как считает Бадью, хайдеггеровской традицией, для которой характерна метапоэтическая метафоричность, базирующаяся на понимании события как события возврата Богов, которые могут спасти нас в ситуации смертельной опасности, которой уничтожительная воля подвергает человека и отвратить от которой нас может только наставляемая поэтами мысль. ««Спас-

⁴⁴⁵ Бадью Ален. Философия и событие. С. 119.

⁴⁴⁶ Там же. С. 129.

⁴⁴⁷ Бадью Ален. Манифест философии. С. 26.

ти» – уточняет Бадью, – вовсе не значит здесь вяло принять некий придаток в виде души. «Спасти» означает: отвратить человека и Землю от уничтожения – уничтожения, которого в конечной технической фигуре своей судьбы бытие должно в качестве бытия себе *желать*». ⁴⁴⁸ В своё время Платон подверг поэзию и поэму суровой проверке, но после Ницше поэзия взяла реванш, и философы, поддавшись соблазну поэмы, стали завидовать поэтам и, по словам Бадью, «все оказываются несостоявшимися, или относительными, или откровенными поэтами, как видно на примере Хайдеггера, но также и Деррида или Лаку-Лабарта». ⁴⁴⁹

Однако, по мнению Бадью, пародирующего здесь Хайдеггера, там, где философы привыкли видеть силу, полагаясь на поэтический шов, это на самом деле – источник слабости, так как сегодня поэзия уже исчерпала себя как ресурс для философии и век поэтов завершён, поэзии самой себя уже недостаточно и необходимо снять ненужный шов между философией и ее поэтическими условиями. Век поэтов, ассоциируемый Бадью с творчеством семи важнейших, на его взгляд, авторов – Гёльдерлин, Малларме, Рембо, Тракль, Пессоа, Мандельштам и Целан, – завершён потому, что дезобъективация и дезориентация, характерная для нашей эпохи, уже не обязана, как считает Бадью, заявлять о себе в поэтической метафоре. «До сих пор, – считает Бадью, – мысль Хайдеггера черпает свою силу убеждения из того, что только она сумела уловить, что же обсуждалось в стихотворении, а именно, отстранение фетишизма объекта, противопоставление истины знанию и, наконец, принципиальную утрату направления, дезориентацию нашей эпохи». ⁴⁵⁰ Однако, как утверждает Бадью, сегодня тезис о том, что бытие не состоятельно, не является истиной, которую не способны передать другие родовые процедуры и, в частности, математика.

В то же время, настаивая на необходимости для философии разрыва ее поэтического шва, Бадью признает за поэзией и поэмой статус процедуры истины, поскольку современная поэма, в отличие

⁴⁴⁸ Там же. С. 27.

⁴⁴⁹ Там же. С. 40.

⁴⁵⁰ Там же. С. 44.

от представлений о поэме Платона, по его словам, претендует на то, чтобы быть разновидностью мысли. Поэтому сегодня философия не может трактовать отношение поэмы и матемы через простую оппозицию чарующего образа и чистой идеи. Философии сегодня приходится признать, что всякое именование события, связанное с удержанием исчезающего, всякое именование событийного присутствия имеют поэтическую природу.⁴⁵¹ Всякая истина несет в себе нечто такое, что не может быть выражено, и поэтому философия не должна стремиться выразить то неизменное, каким для матемы является последовательность, а для поэмы – мощь языка, и не пытаться судить поэму или преподносить тому или иному поэту уроки политики.

Политика

В отличие от любви, искусства и науки, которые, хотя они обращены ко всем и универсализируют свою сингулярность, определяются Бадью как аристократические истинностные процедуры, политика является, согласно его теории, коллективной истинностной процедурой как единственная процедура, являющаяся *родовой* не только по результату, но и по локальному составу субъекта. «Политика же невозможна без высказывания, – пишет Бадью, – что все, какие угодно, люди способны к мысли, постсобытийно формирующей политический субъект».⁴⁵² То, что политическая мысль и политическая практика являются топологически коллективными, т.е. формой универсальной сингулярности всех *rag excellence*, подчеркивается, считает Бадью, тем, что центральной разновидностью политической деятельности является собрание, представляющее локальную метонимию ее коллективного, универсального бытия.

Событие политики определяется Бадью как разрыв, в режиме которого субъект наталкивается на реальное (понимаемое Бадью не в смысле «реальности», а в смысле лакановского Реального), и кото-

⁴⁵¹ Бадью Ален. Малое руководство по инэстетике. С. 35.

⁴⁵² Бадью Ален. Политика как истинностная процедура // Бадью Ален. Мета/политика. С. 219.

рое он противопоставляет политическому, понимаемому как режим размеренной мысли о социальном и его представительстве.⁴⁵³ Таким образом, Бадью, оборачивая и пародируя онтологическое различие Хайдеггера, отвергает восходящую к Карлу Шмитту трансценденталистскую политическую онтологию с установкой на приоритет политического как онтологического над политикой как онтической. Событие для Бадью – это политика как встреча с Реальным, которая всегда случайна и рискованна, а политическое, по его словам, «всегда являлось лишь фикцией, которую политика пробивает событием».⁴⁵⁴ Политическое Бадью понимает как упразднение политики, которая отказывается от собственного событийного статуса – политики как условия мысли и сводится к защите либерально-парламентского режима, который он называет капиталопарламентаризмом.

На уровне фиктивного политического мышление политики, которое должно было стать органом интерпретации-разрыва, вызовом фортуны и рывком в сторону неразрешимого, подменяется фиктивностью политической мысли, озабоченной (также пародийное повторение риторики Хайдеггера) умиротворяющим законом о «хороших отношениях», о «хорошем государстве», о различии как диалоге и рациональном консенсусе. Задача философии в этой ситуации подмены реального политики политическими фикциями – осуществить деструкцию не событийного, консессуально ориентированного политического, чтобы способствовать сохранению политического в порядке мыслимого и спасение фигуры бытия, присутствующей в политике от автоматизмов безразличия.⁴⁵⁵

Формой аутентичного мышления о политике, мыслящего политику как событие разрыва, является для Бадью марксизм, уникальность которого среди всех других революционных учений заключается, согласно Бадью, в его установке на универсальность революционной деятельности, понимаемой как способность «подводить черту под Историей».⁴⁵⁶ Ключевой посыл марксизма Бадью ви-

⁴⁵³ Бадью Ален. Можно ли мыслить политику? С. 17.

⁴⁵⁴ Там же. С. 11.

⁴⁵⁵ См.: там же. С. 19.

⁴⁵⁶ Там же. С. 22.

дит в марксистской идее господства не-господства, которая благодаря победе революции 1917 года в России стала грандиозным образом низвержения силы в истории, что Бадью называет «победоносной референцией». Социалистические страны – СССР с 1917 по 1956, а затем Китай между 1960 и 1976 годами проводили черту под историей, воплощая идею победы не-господства и победоносную субъективность.

Современный кризис марксизма заключается, по мнению Бадью, в том, что марксизм в современных условиях не способен продолжать проводить черту под историей и осуществлять свою победоносную референцию. Однако марксизм продолжает, как считает Бадью, оставаться единственной формой мышления о политике и политического активизма, способного мыслить событие политики, исходя из гипотезы господства не-господства, прообразом которой является, по его мнению, христианский активизм Апостола Павла, которого Бадью сравнивает с Лениным по степени одержимости идеей прорыва, столкновения и идеей мысли-практики, проявляющейся как субъективная материальность этого прорыва.⁴⁵⁷ Марксизм – это жизнь этой идеи, коммунистической гипотезы и он, убежден Бадью, не умер, а исторически разрушен, в том числе при участии прошлых и нынешних марксистов. Поэтому задача марксистов сегодня – а Бадью определяет себя как ортодоксального марксиста – занять имманентную по отношению к текущему кризису марксизма позицию и помыслить радикальную мысль о разрушении марксизма, об утрате им смелости мысли, вместо того, чтобы пытаться продолжать проводить черту под историей, не смотря на то, что кредит доверия к марксизму исчерпан. И только осознав, и продумав до конца ситуацию разрушения марксизма, марксисты смогут использовать эту смерть в качестве причины для перестройки политики, осуществить деконструкцию марксизма-ленинизма и сформировать в марксизме фигуру нового начала. «Итак, – пишет Бадью, – мы пришли к фигуре начала: наш метод уже не в том, чтобы исходить из тезиса «имеется марксизм», потому что это «имеется» находится в состоянии разрушения. Наш метод состоит в том, чтобы исходить из тезиса

⁴⁵⁷ Бадью Ален. Апостол Павел. Обоснование универсализма. С. 4.

«имеется разрыв»; и как раз в виду этого «имеется» мы предлагаем, подобно Марксу в «Манифесте», инаугурационные политические гипотезы. Конкретно говоря, мы (пере)формулируем гипотезу о политической способности, ориентированной на не-господство». ⁴⁵⁸

Как именно Бадью предлагает переформулировать теорию марксизма применительно к современным условиям? Прежде всего он считает необходимым пересмотреть взгляд на марксизм как на представление интересов угнетенных, жертв, что является, по его мнению, установкой не революционной марксистской, а либерально-демократической парламентской политики. «Политика начинается тогда, – пишет Бадью, – когда мы предлагаем не представлять жертв – проект, оставлявший старое марксистское учение в плену его же схемы выражения, – но сохранять верность событиям, в которых жертвы высказываются о себе сами». ⁴⁵⁹

Политическая точка зрения марксизма – это, считает Бадью, изначально точка зрения непредставимого, сформулированная Марксом и Энгельсом в «Манифесте коммунистической партии» как гипотеза о политической способности пролетариев осуществлять политику, не являющуюся политикой репрезентации, представления. ⁴⁶⁰ Точка зрения на политику как политику непредставимого, которая начинается с отбрасывания представлений, с разрыва с представлениями, и в которой истина функционирует, по словам Бадью, не будучи представленной, обозначает разрыв марксистской политики с политиками буржуазного представительства, сближает марксизм с задающими режим всей современности мыслительными установками, которые во Франции реализуют, по мнению Бадью, Паскаль, Руссо, Малларме и Лакан. Руссо радикальным образом не допускал политического представительства, утверждая, что народ непредставим. Малларме исходил из фундаментальной непредставимости поэтического произведения, которое не должен представлять Поэт. Для Паскаля Бог непредставим в философии. И, наконец, Лакан, за-

⁴⁵⁸ Бадью Ален. Можно ли мыслить политику? С. 48-49.

⁴⁵⁹ Там же. С. 60.

⁴⁶⁰ См.: там же. С. 70.

мечает Бадью, утверждает, что ничто не представляет Субъект, который всегда выпадает в некоторый промежуток в языковой цепи.

Марксизм, понимаемый как созвучная идеям Руссо, Малларме, Паскаля и Лакана точка зрения политики непредставимого, это и есть, по мысли Бадью, изначальный аутентичный марксизм, о верности которому он заявляет, называя себя ортодоксальным марксистом, и одновременно возможность нового начала, некоей иной политики, которую Бадью определяет как политику *вмешательства на пари*, по выражению Паскаля. Вмешательством на пари Бадью называет тип вмешательства или политической интервенции, получающий квалификацию лишь от своего результата и связанный с опасностью нулевого результата. Политическое решение в ситуации вмешательства на пари принимается не в отношении того, что необходимо делать, но того, о чем следовало бы подумать, исходя из того, что мысль, образующая политику, уклоняется от подсчёта, стремящегося поместить ее высказывание в поле верифицируемых ответов. Пари – это умозаключение от абсурда, представляющее собой столкновение с противоречием, которое есть столкновение с прерыванием закона, открывающее перспективу бесконечного, т.е. собственно политики. «Речь идет о том, – уточняет задачу стратегии вмешательства на пари Бадью, – чтобы организовать то, что из реального события – а значит, события, с точки зрения закона, абсурдного – может произойти бесконечное».⁴⁶¹ Поэтому, несмотря на риск получить нулевой результат, эффект вмешательства на пари заключается в том, что оно политизирует предполитическую ситуацию и не ведет к катастрофе политического. Пережить катастрофу политического или потерпеть политический крах – это, по мысли Бадью, не получить нулевой результат, а не суметь прервать состояние непреложной уверенности.⁴⁶²

Политика как процедура истины является, согласно Бадью, этической, поскольку подлинная этика, в отличие от конвенциональной морали, направлена, также как и подлинная политика, на открытие возможности бесконечного в человеческом обществе,

⁴⁶¹ Там же. С. 91.

⁴⁶² См.: там же. С. 83.

или, в терминах этики, – бессмертного. Традиционно понимаемая этика представляет собой, как считает Бадью, набор предписаний, предназначенных для обеспечения процедуры успешной социализации человеческого животного, или существа, определяемого желанием выживания любой ценой, а, значит, фундаментальным образом смертного, включает Бадью. Не удовлетворяясь этой ролью просто смертного, человеческого животного, одержимого жадной выживания и доведенного ввиду его невозможности до состояния жертвы, страдающего зверя, изможденного и умирающего, и означает, по мнению Бадью, стремление быть этическим субъектом, отстаивающим права Бессмертного или Бесконечного, вершащие свое верховенство над возможностью страдания и смерти. «То, что в конце концов все мы умрем и от нас не останется ничего, кроме праха, не может поколебать бессмертие Человека в тот момент, когда он утверждает, что готов идти наперекор воле-быть-животным, к которой его приводят обстоятельства».⁴⁶³

Этическая установка/идеология в понимании Бадью заключается в том, чтобы становиться субъектом, упорствующим в своем желании превышать в себе хищное животное, которым он также является, но не ради эфемерных ценностей престижа и признания, как считал Кожев, а исключительно ради того, чтобы воздать должное мысли, какой бы она ни была, которую Бадью называет этикой Истин.⁴⁶⁴ Этику истин, противостоящую этике мнений, в которых нет ни грана истины, можно определить, считает Бадью, также в лакановских терминах как этику Реального. Этика истин противопоставит лицемерной, псевдоэтической попытке подавить в человеческом животном его животное бытие и установить грядущий идеальный гуманистический мир Добра, редуцирующий к Единому фундаментальную двойственность человеческой природы. Эту фигуру абсолютизации силы истины Бадью называет Злом, замечая, что Добро является Добром, лишь пока не домогается сделать мир хорошим. «Нет другой Истории, кроме нашей, нет никакого грядущего истин-

⁴⁶³ Бадью Алэн. Этика: очерк о сознании Зла //Пер. с франц. В.Е.Лапицкого. СПб.: Machina, 2006. С. 27-28.

⁴⁶⁴ Там же. С. 124.

ного мира. Мир в качестве мира есть и пребудет по сю сторону от истинного и ложного. Нет мира, залученного в связность Добра. Мир есть и пребудет по эту сторону от Добра и Зла»,⁴⁶⁵ и этическая позиция состоит в том, чтобы сохранять верность этой истине, формулирует вывод своей этики Бадью.

Идея, являющаяся наиболее истинной и этической – это, по убеждению Бадью, идея коммунизма. Идея коммунизма или, как называет ее Бадью, коммунистическая гипотеза является этической потому, что она является наиболее универалистской – не частным политическим проектам, а универсализацией универсальности – проектом освобождения всего человечества. Поэтому Бадью считает, что Сартр был прав, утверждая, что всякий антикоммунист – сволочь, т.е. индивид, занимающий принципиально неэтическую позицию. «Коммунистическая гипотеза как таковая, – пишет Бадью, – сохраняет родовой характер, она есть «базис» любой политики, направленной на освобождение человечества, она именуется то, ради чего только и стоит интересоваться историей».⁴⁶⁶

Освобождение по двум параметрам: во-первых, коммунизм как идея господства негосподства означает идею освобождения человечества от классовой ненависти и классовой борьбы. Главная инновация Маркса, по словам Бадью, заключается не в понятии классов, и не в понятии классовой борьбы, а в «стратегической гипотезе коммунизма, т.е. в гипотезе упразднения политики, понимаемой как раз как фигура насилия, направленного на достижение господства».⁴⁶⁷ И, во-вторых, идея коммунизма предполагает освобождение общественной жизни от диктата экономических законов и сведения общественных ценностей к экономическим интересам, к «грошу ломанному», к которому, по словам Бадью, хотя свести смысл человеческой жизни буржуазные политики. То, что пред-

⁴⁶⁵ Там же. С. 120.

⁴⁶⁶ Бадью Ален. *Обстоятельства, 4: Что именуется имя Саркози? / Сост., пер. с фрнц. И примеч. С.Л.Фокина. СПб.: Академия исследований культуры, 2008. С. 145*

⁴⁶⁷ Бадью Ален. *Можно ли мыслить политику? С. 84.*

лагает Маркс в «Капитале», напоминает Бадью, – это не «Новая политическая экономия», но «Критика политической экономии»! «Я считаю, – пишет Бадью, – что сегодня глобальный рынок достиг той точки, когда мы должны осознать, что необходимо выйти за рамки экономики и реорганизовать производство, обращение, распределение и т.д. таким способом, чтобы оно больше не подчинялось диктату экономики, а осуществлялось – как было ясно ещё в античности – согласно нормам общего блага».⁴⁶⁸

Таким образом, коммунизм у Бадью в принципе не ассоциируется ни с репрессивными формами государственной власти, ни с утопической моделью общественного устройства, не имеющей ничего общего с нашим миром, но понимается как гипотеза места свободной мысли, в котором человек, порывая со строем установленных мнений, вносит свой вклад в политику освобождения всего человечества, что собственно и является, считает Бадью, условием мысли, требуемой философией. Другими словами, коммунизм – это философия, понимаемая как мыслительная деятельность, направленная на открытие условий совместной свободы. «В этом смысле, – поясняет Бадью, – всякая освободительная политика содержит для философии, видимой или невидимой, призыв, который реально осуществляет ее универсальность и который звучит так: поскольку все вместе, значит все коммунисты! А раз все коммунисты, значит все философы!»⁴⁶⁹

Влияние, критика, значение

Сегодня философия Бадью получила высочайшее международное признание. Творчеству Бадью посвящаются сотни книг на разных языках, международные конгрессы и симпозиумы. Причем, влияние Бадью распространяется не только на философию, но и на политику: по свидетельству Бруно Бостеля, задолго до открытия работ Бадью англоязычной читательской аудиторией, его тексты, вни-

⁴⁶⁸ *Badiou Alain, Engelmann Peter. For a Politics of the Common Good. Translated by W.Hoban. Polity, 2019. P. 90-91.*

⁴⁶⁹ *Бадью Алэн. Загадочное отношение философии и политики. С. 51.*

мательно читались и обсуждались радикальными интеллектуалами, политиками и политическими активистами Латинской Америки и Африки.⁴⁷⁰ Славой Жижек называет Бадью «величайшим философом нашего времени»⁴⁷¹ и неизменно восхищается его работами, о которых он пишет, что это «абсолютная классика, значительно превосходящая все опубликованное во Франции за последние десятилетия».⁴⁷² А, как утверждает Питер Холлвард, ни один философ не является более востребованным сегодня, чем Бадью.

Почему?

Потому, объясняет Холлвард, что мы живем в исключительно реакционные времена, «когда изобретательную политику заменил экономический менеджмент, в котором глобальный рынок предстает как главный механизм социальной координации. Наше время – это время, когда эффективные альтернативы этому механизму находят свое выражение исключительно в форме фанатизма культурно специфических групп или идентичностей от ультранационалистов в Германии и Франции до враждующих фундаменталистов в Израиле и Алжире. Среди современных мыслителей лишь один Бадью с бескомпромиссной строгостью вступает в конфронтацию с этими явлениями-близнецами, самыми характерными признаками нашего времени».⁴⁷³

Идеи великих мыслителей всегда встречают мощную критику, и идеи Бадью не составляют исключение в этом ряду. И, как часто бывает в науке, – самая резкая критика идет со стороны самых концептуально близких авторов. Для Бадью – это прежде всего его «друг-враг» Жак Рансьер, с которым его сближает, по выражению Бадью, «онтологическое согласие» в установке на автономию по-

⁴⁷⁰ *Bruno Bosteels. Badiou and Politics. Durham and London: Duke University Press, 2011. P. xiii-xiv.*

⁴⁷¹ *Ibid. P. xv.*

⁴⁷² Славой Жижек: Бадью (по)думает обо всем. Рецензия на Alain Badiou *L'Être et l'événement : Tome 2, Logiques des mondes* – Seuil, 2006 // Русский Журнал, 05.04.2007 <http://www.russ.ru/Kniga-nedeli/Slavoj-ZHizhek-Bad-yu-po-dumaet-obo-vsem>

⁴⁷³ *Bruno Bosteels. Badiou and Politics. P. xxxvi.*

литического, или автономию политики в случае Бадью, принятие «аксиомы равенства» и категорическое неприятие политик консенсуса. Однако Рансьер в главе «Анестетика Алена Бадью: выверты модернизма» в книге «Разделяя чувственное» (2000), в которой он критически анализирует проект анестетики Бадью, определяет его именно как консессуальный, являющийся составляющей антиэстетического консенсуса, направленного на освобождение искусства от его эстетической узурпации и возвращение к собственно художественным практикам и собственно художественному типу мышления, в котором искусство может реализовать себя, по мысли Бадью, как истинностная процедура. При этом инэстетический проект Бадью оценивается Рансьером не только как продолжение модернистского проекта, в котором отступление от мимесиса смешивается с восстанием, освобождающим искусство от подчинения какой-то внешней цели, но и как извращенный или «вывороченный модернизм», поскольку предназначение искусства Бадью видит в том, чтобы служить средством прохождения Идеи, т.е. оказывается платоническим.⁴⁷⁴ Но и платонизм Бадью или, по определению Рансьера, ультраплатонизм, резюмируемый в идее платонизма множественного, оказывается, по его мнению, «вывороченным», поскольку в нем по видимости автономная миссия искусства сводится к процессу созерцания идей, т.е. подчиняется логике мимесиса. «Формула, которой Бадью хочет подытожить антиподражательный модерн, – заключает Рансьер, – на самом деле, является традиционной формулой мимесиса».⁴⁷⁵ Или, другими словами, следствием причастности Бадью логике антиэстетического консенсуса становится, по мнению Рансьера, неверность логике события, как логике не конвенционального и не традиционалистского мышления.

Кроме того, рассматривая ключевое в инэстетике Бадью понятие художественной конфигурации, Рансьер обнаруживает странное, на его взгляд, применение к осмыслению художественного события

⁴⁷⁴ См.: *Рансьер Жак. Анестетика Алена Бадью: выверты модернизма // Рансьер Жак. Разделяя чувственное / Пер. с фр. В.Лапицкого, А.Шестакого. СПб.: Издательство ЕУ в СПб. С. 102-103.*

⁴⁷⁵ Там же. С. 107.

и художественного творчества понятие загрязнения, понимаемое Бадью в логике характерных для модернизма бинарных оппозиций, обнаруживающей тенденцию к исключению жанрово нечистого, смешанного искусства, воплощением которого у него выступает кино. По мнению Рансьера, Бадью в этом случае сталкивается с общим законом эстетического режима искусств – законом развития путем смешения художественных схем и жанров, но пытается его маргинализировать, отнести к границам искусства, признавая его только в кинематографической форме. В то же время, отмечая двойственность кино как искусства и неискусства, загрязнителя и очистителя, Бадью, по мнению Рансьера, актуализирует и выносит на повестку дня ключевую проблематику теории искусства – долгую историю обменов между искусством и неискусством, раскрывающую природу искусства как особого режима разделения (совместности и различия) чувственного опыта.⁴⁷⁶ Другими словами, получается, что Бадью помимо своей воли указывает то направление анализа художественного процесса, которое разрабатывает Рансьер.⁴⁷⁷

Другой концептуально близкий Бадью философ – Славой Жижек, которого с Бадью объединяет приверженность левым политикам и признание исключительной значимости теории Жака Лакана для современной философии, упрекает Бадью за противостояние лакановскому психоанализу и отказ принять лакановскую теорию субъекта, что Жижек доказывает в книге «Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии» (1999), в которой он подробно разбирает теорию Бадью, фокусируясь на его книге «Апостол Павел» и бадьюанском прочтении павловского христианства. Чтобы доказать эффективность лакановской психоаналитической методологии применительно к пониманию субъективности, Жижек в ходе критического анализа философии Бадью подвергает

⁴⁷⁶ См.: там же. С. 116-117.

⁴⁷⁷ Подробнее о теории эстетического и искусстве как разделении чувственного Рансьера см. следующую главу этого учебника «Политики несогласия vs. полиция неолиберального постидеологического консенсуса в философии Жака Рансьера».

его идеи психоанализу и, во-первых, интерпретируя эдипов комплекс Бадью, обнаруживает в основании его концепции события отцовскую фигуру Луи Альтюссера, а именно альтюссеррианское понятие идеологической интерпелляции, с которым, по мнению Жижека, бадьюанское описание События-Истины имеет странное сходство.⁴⁷⁸ По словам Жижека, понятие субъекта у Бадью «прекрасно описывает переживания, испытываемые всеми нами, когда мы субъективно полностью вовлечены в Дело, которое является «нашим». Разве в такие драгоценные минуты я не являюсь «полностью субъектом»? Но не эта ли черта и делает его идеологическим!».⁴⁷⁹

Во-вторых, анализируя в терминах лакановского психоанализа противопоставление Бадью Истины-События влечению к смерти и отрицание «болезненной одержимостью смертью» Хайдеггера и постхайдеггерианцев, Жижек видит в этом у Бадью не только «слабину» и уступку не-мысли, но и проявление опасного влечения. В бадьюанском прочтении посланий Апостола Павла в духе революционного активизма и желания радикально Нового Начала Жижек обнаруживает отказ Бадью сказать положительное «да» своей жизни и, тем самым, симптом того самого влечения к смерти, которого Бадью всячески стремится избежать, отказываясь признавать смерть событием. Именно в этой ситуации и может, по мнению Жижека, помочь лакановский психоанализ, направленный на то, чтобы предотвратить попытку избежать столкновения с влечением к смерти как с крайним пределом человеческого опыта. «Если психоанализ и способен преподать какой-то этико-политический урок, – пишет Жижек, – то он состоит в осознании того, что величайшие бедствия нашего столетия (от Холокоста до сталинского *désastre*) – это не следствие нашего соблазнения болезненной привлекательностью этой Потусторонности, а, напротив, следствие нашей попытки избежать столкновения с ней и установить прямое правление Истины

⁴⁷⁸ Жижек Славой. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии /Пер. с англ. С. Щукиной. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2014. С. 181.

⁴⁷⁹ Там же. С. 183.

и /или Добра». ⁴⁸⁰ В результате из критики Жижека Бадью вытекает идея соединить левый проект с лакановским психоанализом, что было реализовано в частности представителями второго поколения Эссекской школы постмарксизма Джейсоном Глиносом и Яннисом Ставракакисом в его книгах «Лакановские левые: психоанализ, теория и политика» (2007) и «Лакан и политическое» (1999). ⁴⁸¹

В то же время, несмотря на критику Жижеком отдельных положений Бадью, именно в работах представителей Люблянской школы, одним из основателей которой является Жижек, идеи Бадью получили, на наш взгляд, наиболее оригинальное и творческое развитие. В этом контексте следует назвать в первую очередь работы выдающегося современного философа Аленки Зупанчич, в прошлом аспирантки Бадью, которая, развивая идеи бадьюанской этики, разработала оригинальную концепцию неклассической этики, сформулированную ей в книге «Этика Реального: Кант, Лакан» (2000). ⁴⁸² Развивая тезис Бадью о том, что этика истин является этикой Реального, Аленка Зупанчич интерпретирует этику Реального как этику события, которое происходит как встреча субъекта с Реальным как того, что «случается с нами», удивляет нас и забрасывает в ситуацию «*out of joint*» (разрыва, состояния несвязанности), ⁴⁸³ любую континуальность превращая в разрыв, раскол, прерыв, цезуру. Реальное – это невозможное; тот факт, что «оно случается с нами», не опровергает основ его невозможности. Ведь Реальное, подчеркивает Зупанчич, всегда случается с нами как невозможное событие, или «невозможная Вещь», которая переворачивает символическую вселенную «вверх дном» и ведет к ее реконфигурации. В то же время невозможность Реального не мешает ему переводить аффект в сферу возможного. Именно здесь, считает Зупанчич, в

⁴⁸⁰ Там же. С. 187.

⁴⁸¹ *Stavrakakis Yannis*. The Lacanian left: psychoanalysis, theory, politics. Edinburgh / Albany: Edinburgh University Press / SUNY Press, 2007; *Stavrakakis, Yannis*. Lacan and the political. London New York: Routledge, 1999.

⁴⁸² *Zupancic Alenka*. Ethics of the Real. Kant, Lacan. London: Verso, 2000.

⁴⁸³ *Ibid.* P. 235.

игру вступает этика с ее основным вопросом, неизбежно вызываемым столкновением с Реальным: буду ли я/субъект (он или она) действовать в соответствии с тем, что бросает меня в ситуацию «*out of joint*», буду ли я/субъект (он или она) готов/а переформулировать то, что до сих пор составляло основу моего существования?

Бадью квалифицирует позицию субъекта, проявляющего решимость постоянно искать ответ на этот вопрос как позицию «верности событию», конституирующую измерение этического в его «этике истин». Зупанчич понимает ее как ситуацию «нечеловеческого выбора», в которой, по ее мнению, обнаруживается структурная гомогенность этики и террора. Парадигмальным случаем функционирования этики Реального в ситуации террора «нечеловеческого» выбора является, по мнению Зупанчич, ситуация выбора Софи из фильма Алена Пакулы (1982) по одноименному роману Уильяма Стайрона «Выбор Софи», который Софии осуществляет, когда во время Второй мировой войны попадает в Освенцим с двумя детьми – девочкой и мальчиком. Принимающий партию заключенных пьяный нацистский офицер говорит ей, что она может оставить себе только одного ребенка, а второй отправится в газовую камеру. При этом ей предоставляется выбор – сохранить жизнь одного из двоих детей, однако в то же время запрещается отправиться в камеру вместе них (в этом случае погибнут оба ребенка). Софи отказывается выбирать, несмотря на повторяющиеся приказы офицера. Однако в конце концов после того, как нацистский офицер отдает приказ забрать у нее и убить обоих детей, Софи попадает в ситуацию «нечеловеческого выбора»: на ее глазах солдаты просто уводят девочку. Конечно, проблема этического здесь ни в коей мере не сводится к проблеме предпочтения пола, выбираемого ребенка, ибо в ситуации своего выбора Софии теряет нечто большее, чем ребенка. Ее ситуация выбора, обрекающая на смерть «невинное существо» – это, как показывает Зупанчич, не только чудовищное, нечеловеческое измерение террора насильственного выбора (лишенного гуманистических экзистенциальных коннотаций, открываемых в ситуации выбора Сартром), когда индивида лишают возможности не выбирать и, тем самым, вынуждают субъективизироваться, но одновременно проявление этики Реального, которая по форме соответствует кан-

товской этике, но в которой отсутствует характерный для просветительской этики момент прояснения сознания и возможности более ответственного решения в будущем, что в принципе не позволяет состояться классической дихотомии этического и не этического.⁴⁸⁴

Конечно, концепция этики Реального Зупанчич – это лишь один из возможных вариантов творческого осмысления и применения философии Бадью, и в современной философии предлагаются и наверняка будут предлагаться и многие другие варианты. К этому и призывает Бадью, и сегодня, в ситуации новых политических вызовов, порождаемых пандемией коронавируса, он предлагает всем, кто хочет реально изменить политические условия в мире, воспользоваться возникшей благодаря эпидемии паузой и даже совершенно необходимой, по его мнению, изоляцией, чтобы «поработать над новыми политическими фигурами, над проектом новых политических пространств и над международным прогрессом третьей стадии коммунизма после первой блестящей стадии его изобретения и – важного, но в конечном счете побежденно-го – этапа его государственных экспериментов».⁴⁸⁵

⁴⁸⁴ Подробнее о теории этики Реального Аленки Зупанчич см.: *Жеребкин Сергей*. Логика Реального как логика негативности // *Жеребкин Сергей*. Нестабильные онтологии в современной философии. СПб.: Алетейя, 2013. С. 121 – 139.

⁴⁸⁵ *Бадью Ален*. В ситуации эпидемии. Картезианские размышления/Пер. В.Данилова // Центр политического анализа, 23.03.2020 <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/v-situatsii-epidemii-kartezianskiye-razmyshleniya>

Политики несогласия vs. полиция неолиберального постидеологического консенсуса в философии Жака Рансьера

Биография

Жак Рансьер (Jacques Rancière) (р. 1940) появился на философской сцене в начале 60-ых первоначально как молодой альтюссерянец, один из авторов новаторского сборника «Читая Капитал» (1965), который вместе с «За Маркса» (1965) Луи Альтюссера определил теоретическое поле «структуралистского марксизма». Его первая книга «Уроки Альтюссера», изданная в 1974 году, стала, по словам Славоя Жижека, «уникальным голосом, который потряс современников, словно удар грома».⁴⁸⁶ В ней он подверг разгромной критике структуралистский марксизм своего учителя Альтюссера за его жесткое разделение между научной теорией и идеологией и недоверие по отношению ко всем формам спонтанного массового движения, оцениваемого альтюссерянцами как форма буржуазного гуманизма. Дистанцируясь одновременно от структуралистского марксизма и от постструктурализма, Рансьер выступил против всех форм элитистского теоретизирования, стремящегося установить непреодолимый разрыв между высоким миром научного сознания и низкой сферой идеологических заблуждений, столь характерных, по мнению представителей интеллектуальных элит, для масс, что позволяет теоретикам, якобы знающим истину, говорить от лица масс и принимать решения за них.

В дальнейшем Рансьер остается верным этому популистско-демократическому импульсу – он, по словам Алена Бадью, всегда указывал на низ социальной лестницы – сближающему его с представителями современного политического постмарксизма и с тео-

⁴⁸⁶ *Zizek Slavoj*. The Lesson of Ranciere // *Ranciere Jacques*. The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible. Translated with an Introduction by Gabriel Rockhill. London, New York: Continuum, 2004. P. 69.

ретикум популизма Эрнесто Лаклау. В своих последующих книгах «Несогласие» (1995), «Разделение чувственного» (2000), «Ненависть к демократии» (2005), «Современные времена» (2017) и др. Рансьер отважился, по словам Жижека, «вновь и вновь исследовать контуры тех магических, агрессивно поэтических моментов политической субъективации, в которых исключенные («нижние классы») выдвигают требования говорить самим за себя, производить изменения в глобальном восприятии социального пространства таким образом, чтобы их требования могли получить в нем легитимное место».⁴⁸⁷

Будучи одним из ведущих современных политических теоретиков, Рансьер является также одним из ведущих теоретиков современного искусства, создавшим ряд выдающихся текстов об искусстве, особенно о кино и театре («Эстетическое бессознательное» (2001), «Эмансипированный зритель» (2008), «Будущее образа» (2019) и др.), и это соединение политического и эстетического в его творчестве выражает, по мнению Рансьера, специфику политического, которое может реализовываться только благодаря внутренне присущему ему измерению эстетического.

Пройдя путь типичного представителя интеллектуальной элиты Франции – закончил знаменитую Высшую нормальную школу в Париже (École normale supérieure) и преподавал в прославленном экспериментальном университете Венсен – Париж VIII (где преподавали Фуко, Делёз, Лиотар и другие выдающиеся французские философы) – Рансьер неизменно выступает воинствующим критиком любых политик, направленных на поддержку всех видов социального неравенства и поборником демократии, но не в смысле государственного институционального режима, а как принципа радикального равенства и абсолютно «аномальной», по его словам, системы власти – «власти тех, кто не имеет власти». Демократия, по его мнению, означает власть «равных как равных».⁴⁸⁸

⁴⁸⁷ Ibid.

⁴⁸⁸ Жак Рансьер. Большой разговор. С французским философом побеседовал его украинский коллега и переводчик Андрей Репа // Colta. 21.06.2018 <https://www.colta.ru/articles/society/18387-zhak-ransier-bolshoy-razgovor>

Для Рансьера, так же, как в свое время для Сартра, является принципиальным, подчеркивает Бадью, «не становиться полноправным членом ни одного из академических сообществ и никогда не позволять себе полагаться на текстуальные позитивности. В этом смысле Рансьер принадлежит к потомству Фуко (хотя и не разделяет его ницшеанских постулатов)».⁴⁸⁹

Также для Рансьера является принципиальным не отказываться от наследия Красного мая 1968 года, ликвидировать которое призывают французские либертарианцы, и иллюзии которого, как считает Рансьер, стремятся разоблачать французские социологи, начиная с Пьера Бурдьё и до его современных последователей, таких как Л. Болтански, Э. Капелло. По убеждению Рансьера, опыт Мая 68 помогает осуществлять реполитизацию сегодня, о чем он говорил в своей лекции «Реполитизуя французский 68-й» в Киеве в мае 2018 года на форуме «Киевский Интернационал – '68 СЕГОДНЯ», посвященном 50-летию событий 1968 года. По словам Рансьера, это был «далеко не молодёжный карнавал, события мая 1968-го позволяют увидеть, что значит политика как сила коллективного открытия: открытия имен, которые ломают социальные идентичности, и действий, которые разрывают связи, на которых держится социальный консенсус; трансформация материального и символического использования пространства; автономный пробег ускоренного времени».⁴⁹⁰

Таким образом, Жак Рансьер уже более полувека остается продуктивным и актуальным политическим мыслителем, активно участвующим во французской и международной интеллектуальной жизни, идеи которого являются важными и близкими для современной молодежи, размышляющей о способах организации более свободной и эгалитарной общественной жизни.

⁴⁸⁹ Бадью Ален. Рансьер и сообщество равных // Бадью Ален. Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике / Пер. с фр. Б. Скуратов, К.Голубович. М.: Логос, 2005. С. 189.

⁴⁹⁰ Київський Інтернаціонал – 68 сьогодні // Центр візуальної культури, 11.05.2018 <http://vcrc.org.ua/68-now/>

Концепция и основные понятия

Политика

Теорию политики Жака Рансьера можно отнести к направлению в современной философии, развивающему восходящую к Карлу Шмитту идею *автономии политического*, предполагающую выделение, в терминах хайдеггеровского онтологического различия, двух уровней политического – 1) уровень онтический, включающий политические практики и институты, относящиеся к сфере так называемой конвенциональной политики, определяющейся различными экономическими, идеологическими и др. объективными и субъективными факторами и 2) уровень онтологический, устанавливающий способ, посредством которого конституируется общество и который не может быть описан и объяснен в терминах внешних по отношению к измерению политического процессов.⁴⁹¹ Славой Жижек в характерной для него иронической манере определяет теории автономии политического как «политический постмарксизм», который развивают «французские (или францужско-ориентированные) теории политического – от Балибара через Рансьера и Бадью к Лаклау и Муфф», которые «нацелены как раз на сведение экономики (материального производства) к «онтической» сфере, лишенной «онтологического» достоинства».⁴⁹²

Главный тезис Рансьера в отношении политики – что политика является типом парадоксального действия, которое, начиная с античности, подвергается вытеснению и нейтрализации правящими элитами, т.к. воспринимается ими как опасное, непредсказуемое состояние, ассоциирующееся с демократией как спонтанной, ненадежной формой правления, а именно «анархической саморегуляцией множественного посредством решения большинства» – грубого, одержимого «необузданными желаниями» и «мучительными страстями» демоса, который занимает сцену политического сообщества, даже не будучи при этом

⁴⁹¹ См.: *Mouffe Chantal*. On Political. London, New York: Routledge, 2005. P. 8-9.

⁴⁹² *Жижек Славой*. Устройство Разрыва. Параллаксное видение. М.: «Европа», 2008, С. 421. См. Также: *Hardt Michael, Negri Antonio*. Assembly. New York: Oxford University Press, 2017. P. 42 – 46.

субъектом.⁴⁹³ Политика в понимании Рансьера чревата полемичностью и несогласием – *диссенсусом* (*dissensus*), что так же обеспечивается демократией с ее подвижностью, перебоями и переменчивостью, или, по выражению Оливера Мархарта, онтологической нестабильностью.

Политика, отмечает Рансьер, отличается от власти, которая в обществе присутствует всегда, в то время как политика – существует не только не всегда, но, можно сказать, встречается редко. «Я убежден, – утверждает Рансьер, – что политика означает не осуществление власти, а – в гораздо большей степени – выделение некоего сообщества. Сообщества, в котором всё разделяется по принципу способности объекта к выполнению определенной задачи. Что есть политическое сообщество? Почему вообще существует такая вещь, как политика? Я бы сказал, что политика существует за отсутствием естественно-го закона, по которому люди разделялись бы на категории правящих и управляемых. Политика существует в той же степени, в которой есть, так сказать, нестыковка объектов, функций, мест. В этом, на мой взгляд, и заключается основной парадокс политики».⁴⁹⁴

Именно поэтому, по его мнению, стремление власти, которой политика мешает хорошо/спокойно управлять со времен античности и до современности и постсовременности – максимально осуществить деполитизацию общественной жизни или, по выражению Рансьера, вычитание политического, понимаемое как 1) сведение его к умиротворяющей функции отношений между индивидами и коллективностью и 2) упразднение символов политического разделения в пользу эмансипации, чистого динамизма общества.⁴⁹⁵ В результате политическая деятельность парадоксальным образом выступает как подавление политического. «Деполитизация, – формулирует Рансьер, – вот древнейшее занятие политического искусства, то, что добивается достижений, приближаясь к своему концу; достигает совершенства у края обрыва».⁴⁹⁶

⁴⁹³ Рансьер Жак. На краю политического. М.: Праксис, 2006. С. 31.

⁴⁹⁴ Интервью с французским художником и писателем Жаком Рансье // Радио свобода, 04.07.2006 <https://www.svoboda.org/a/163313.html>

⁴⁹⁵ Рансьер Жак. На краю политического. С. 30

⁴⁹⁶ Там же. С. 41.

Формами, в которых осуществляется современная деполитизация, являются 1) постполитика как обещание толерантного, рационального пост-идеологического консенсуса и 2) постдемократия, или, по образному выражению Рансьера, «демократия без демоса».

Консенсус, согласно Рансьеру, – это одно из основных деполитизирующих понятий нашей эпохи, обозначающее, по его словам, «способ символической структурализации сообщества, который удаляет то, что составляет самую сердцевину политики, а именно диссенсус».⁴⁹⁷ Стратегии по деполитизации социальной сферы и решения конфликтов на основе консессуальности приводят, по мнению Рансьера, к тому, что доминирующей формой организации и символизации общества становится не политика, «возникающая в разрывах истории, проблематичная, дебатлируемая, всегда включающая в себя неучтенный и неименуемый избыток»,⁴⁹⁸ а противоположная ей форма социальной организации и символизации, легитимирующая стабильную работу социального механизма и переводящая в социальное небытие несопричастных, неучтенных и обездоленных, которую Рансьер называет *полицией*. Политику и полицию Рансьер понимает как два соперничающих способа символизировать общество, один из которых направлен на поддержание нормального порядка вещей (полиция), а второй – на то, чтобы вносить возмущение в его устройство (политика). «Один [способ символизировать общество. – И.Ж., С.Ж.], – по словам Рансьера, – мыслит его как осуществление какого-то способа быть вместе, другой – как полемику по поводу общего. Я называю первый полицией, а второй – политикой. Консенсус представляет собой форму преобразования политики в полицию. Эта форма может символизировать сообщество единственно как сложение интересов составляющих ее групп и индивидуумов. Подобный минимальный модус символизации, граничащий с десимволизацией, и царит сегодня в Западной Европе».⁴⁹⁹

⁴⁹⁷ Рансьер Жак. Разделяя чувственное /Пер. с фр. В.Лапицкого, А.Шестакого. СПб.: Издательство ЕУ в СПб. С. 140.

⁴⁹⁸ Лапицкий Виктор. Путешествие на край политики // Жак Рансьер. Эстетическое бессознательное. Спб., М.: Machina, 2004. С. 111.

⁴⁹⁹ Рансьер Жак. До и после 11 сентября: разрыв в символическом строе? // Мир в войне. М.: Прагматика культуры, 2003. С. 52.

Современную политическую ситуацию в мире Рансьер определяет как ситуацию наступления на политику доминирующих режимов, реализующих стратегии деполитизации и умиротворения политического, в ходе которой происходит трансформация демократии в режим *постдемократии*, выражающий стремление элит нейтрализовать состояние онтологической негативности и антагонизма сферы политического, устанавливая политический порядок, который, укрепляя институты либеральной демократии, предотвращает угрозу демократии как политик демоса. Постполитический проект постдемократии рассчитан, по мнению Рансьера, на нейтрализацию *демократической множественности* и разделения, и замену ее умиротворяющим Единым коллективности, нейтрализующим индивидуальные очаги наслаждения и страха.

Что выступает главной объединяющей силой этого коллективного Единого, которое на практике, как отмечает Рансьер, оказывается исключаящим? По мнению Рансьера, объединительным «катарсисом страстей Единого и множественного»⁵⁰⁰ является, питаемая страхом и фрустрацией субъекта общества массового потребления, *ненависть*, а отнюдь не неолиберальные практики «администрирования наслаждением»,⁵⁰¹ — это такое «двойко обусловленное» *становления* «горестным», *становление* «слезами», которое не требует обретения знания о сингулярности каждой личности, 1) *уже* подвергшейся насилию, 2) продолжающей подвергаться ему, а также 3) не имеющей возможности не подвергнуться риску насилия в будущем. Единое демонстрирует подлинный образ *охлоса*, проявлением которого, в отличие от демократического демоса, является, по словам Рансьера, «не разнuzданная неугомонность множественного, но злобная сплоченность вокруг страсти исключаящего Единого».⁵⁰²

Критикуя современные неолиберальные политики миротворчества на примере войн, ведущихся США в защиту демократии, Джудит Батлер саркастически замечает, что попытка в них также оказывается средством достижения мира, убийство тоже происходит

⁵⁰⁰ Рансьер Жак. На краю политического. С. 56.

⁵⁰¹ Там же. С. 62.

⁵⁰² Там же. С. 56.

исключительно во имя мира.⁵⁰³ Рансьер в близком контексте говорит об объединительной функции зависти и ненависти, «увлекающей ненависти»,⁵⁰⁴ когда сообщество формируется «не для того, чтобы завладеть имуществом другого, но попросту ради ненависти и с помощью ненависти»,⁵⁰⁵ когда «ненависть собирает и сплачивает, не имея другого основания, нежели сам факт, что каждый ненавидит без основания».⁵⁰⁶ Подобно диагностируемым Рансьером онтологическим 1) ненавистью или 2) завистью *без основания или цели* на фоне слишком калькулированной классовой борьбы («быть членом борющегося класса, прежде всего, не означает ничего, кроме, – считает Рансьер, – следующего: перестать быть представителем низшего порядка»),⁵⁰⁷ попытка в интерпретации Батлер – это не просто «имя для современного мира»,⁵⁰⁸ но действие механизма, который Рансьер называет «страстью к единству».⁵⁰⁹

Классическая политическая философия, начиная с Платона, также, по мнению Рансьера, способствует режиму деполитизации и подмены политики полицией – она «обречена заново отождествлять политику и полицию, упразднить политику в обосновывающем ее жесте»: ведь «полиция» «стремится наделить сообщество единым основанием»,⁵¹⁰ с целью упразднения разногласия и установления режима консенсуса. При этом, стратегии «возвращения политики», предлагаемые сегодня либеральными политическими теоретиками, так же, как и заявления о «конце политики», являются, по мнению Рансьера, двумя взаимодополняющими способами 1) упразднения политики как состояния недолговечности, хрупкости, случайности, представ-

⁵⁰³ *Butler Judith. Frames of War: When Is Life Grievable?* London&New York: Verso, 2009. P. 57.

⁵⁰⁴ *Рансьер Жак. На краю политического*, С. 54.

⁵⁰⁵ Там же. С. 53.

⁵⁰⁶ Там же. С. 54.

⁵⁰⁷ Там же. С. 60.

⁵⁰⁸ *Butler Judith. Frames of War: When Is Life Grievable?* P. 58.

⁵⁰⁹ *Рансьер Жак. На краю политического*. С. 51.

⁵¹⁰ Там же. С. 217.

ляющей ее существенный элемент, и 2) отождествления ее с государственной политикой и суррогатной либеральной демократией.

Какое решение предлагает в этой ситуации Рансьер, для того чтобы противостоять стратегиям упразднения политики и постдемократического выхолащивания демократии?

Ответ, который дает Рансьер, сформулирован в названии его ключевой «политической» книги – «Несогласие» (1995), в которой он ставит программную философскую задачу формирования рациональности нового типа – *рациональности несогласия*, или диссенсуса, представляющего особый тип парадоксальной рациональности, коррелирующей с парадоксальностью действительно политического действия, определяемого через понятие непредсказуемого.

В книге «Несогласие» Рансьер приводит несколько примеров функционирования политического как логики непредсказуемого и невозможного. Один сюжет взят им из текста Пьера-Симона Баланша (1829), в котором Баланш пересказывает историю Тита Ливия, а именно, историю исхода римских плебеев из Рима на Авентинский холм (в 494 году до н.э.), когда на первый взгляд абсолютно бессмысленные речевые акты неграмотных римских плебеев, миметирующих на телесном уровне (жестами и гримасами) речевые акты патрициев в сенате (Баланш называет эти практики мимесиса практиками нонсенса, невозможного и действительно бессмысленного – подобно начертанию «имени на небесах»), вынудили, тем не менее, консула Менения Агриппу вступить в коммуникацию с плебеями и общаться с ними на равных как с разумными существами, способными к осмысленной речи.⁵¹¹

Второй пример – это случай судебного процесса над Огюстом Бланки, назвавшего в 1832 году на вопрос судьи о его профессии, «невозможную», «непредвиденную» в терминах привычных в тот исторический момент разновидностей труда профессию «пролетарий» как «неправильную», то есть несуществующую, *не данную*. Тем самым, как подчеркивает Рансьер, Бланки наделил слово «пролетарий» другим, «невозможным» и «непредвиденным» значением:

⁵¹¹ См.: *Рансьер Жак. Несогласие: Политика и философия / Пер. и прим. В. Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2013. С. 47 – 51.*

ведь профессия в данном акте ресигнификации становится профессией веры, декларацией членства в коллективе, который еще не существует, но уже «грядет».⁵¹² Следовательно, политическое, по мысли Рансьера, возникает неожиданно в ситуации отсутствия основания, как непредсказуемое и как артикуляция неправоты (*le tort*, или *wrong* политики, в переводе на английский Алетты Норваль⁵¹³), не данного. Именно практика непредсказуемости подобно действию начертания «имени в небесах» парадоксальным образом обеспечивает эффект действительности политического. В контексте такого типа высказывания происходит акт политической субъективации, в котором, по мнению Рансьера, субъект не осуществляет репрезентацию собственной самости. Скорее, это процесс субъективации, в котором индивидуумы «субъективируют» разрыв между, с одной стороны, «полицейским» устройством сообщества (социальных иерархий, стабильных идентичностей и др.) и, с другой стороны, той частью не учтенных индивидуумов, которая «не участвует» в «правильном». Посредством данного двунаправленного действия осуществляется одновременно акт проблематизации существующего порядка и акт дезидентификации, смещения установленного места субъекта внутри него. Именно на основе, которая является смещенной, негативной, не данной, становится возможным возникновение политического сообщества не как некоторой позитивности «сообщества равных»,⁵¹⁴ а, наоборот, как негативности сообщества, возникающей на основе разделения с другими того, что не дано как общее, а существует как «связь, дающаяся с тем, что не дано», обладая тем самым статусом непредсказуемого/невозможного как начертания «имени на небесах». Ведь, как отмечает Рансьер, не каждая артикуляция «неправоты» принадлежит к порядку политического. «Неправота» является политической только тогда, «когда устанав-

⁵¹² Там же. С. 66 – 68.

⁵¹³ *Norval Aletta*. 'Writing a name in the sky'. Critically Reading Ranciere on Democracy. Paper presented to the University of Chicago Political Theory Workshop. 1. 03. 2010. <http://ptw.uchicago.edu/Norval10.pdf>

⁵¹⁴ *Рансьер Жак*. На краю политического. С. 113.

ливаает основу политического действия, которой является *чистая случайность* [курсив наш. – И.Ж., С.Ж.] равенства».⁵¹⁵

Алетта Норваль в этом контексте сравнивает рансьеровский диссенсус с дерридианской деконструкцией: по ее мнению, действие прерывания традиционной модели сообщества и Рансьер, и Деррида понимают как нонконформистское, направленное на подрыв консессуальности конформизма; в таком случае креативность политической субъективности, по мнению Норваль, проявляется в том, что она вынуждена постоянно осуществлять операции самокритики, нетелеологической, т.е. перфекционистской самореализации и самотрансформации как «борьбы против конформизма».⁵¹⁶ Нонконформизм у Деррида является, по ее мнению, модусом этического/критического измерения политической субъективности, проявляющегося в форме «двойного отношения» между а) гостеприимством и б) аутоиммунитетом. Деррида называет гостеприимством безусловную открытость субъективности по отношению к Другому как приглашение к отношениям с другим и другими, данными не как обязательность будущего, но как «грядущее», то есть как «обещание», «призыв» или «требование», как «голос другого во мне», по выражению Норваль.⁵¹⁷ Но «голос другого во мне» («призрак», в терминах «призракологии» Деррида) необходим субъекту для того, чтобы находить ресурсы не во внешнем (например, в инстанции врага; в этом случае возникает угроза того, что «демократия» от имени «демократии» обретет право громить своих «врагов», что случилось, по мнению Деррида, в мире после 1 сентября 2001 года⁵¹⁸), но «внутри себя» в силу способности демократической субъективности «атаковать саму себя» (спо-

⁵¹⁵ «Взрывы непредсказуемы». Жак Рансьер/Группа «Что делать?» // Что делать? Газета новой творческой платформы. №17: Дебаты об авангарде / http://abuss.narod.ru/Biblio/polis/rancier_что.htm

⁵¹⁶ *Norval Aletta. Aversive Democracy: Inheritance and Originality in the Democratic Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press. 2007. P. 136.

⁵¹⁷ *Ibid.* P. 105.

⁵¹⁸ *Деррида Жак.* Разбойники.

способность к аутоиммунности). Ведь в ситуации, когда демократию критикуют/атакуют извне «другие», мы в результате становимся способными предлагать лишь меры по усовершенствованию демократии, отказываясь от постановки решающего для нее, как считает Рансьер, вопроса о неравенстве.

Реализация рациональности несогласия или диссенсуса как логики реполитизации, создает, с точки зрения Рансьера, возможность политической ситуации, когда классовая борьба (как конфликт, несогласие, диссенсус «полемических субъективностей») может принять форму не просто неприкрытой, не символизируемой ненависти к другому (в которой нет никакой политики, а присутствует лишь неполитическое отношение к другому как к «радикальному иному»), но форму политической субъективации, когда полемическая субъективность посредством вхождения в конфликт (а не просто посредством «укрощения» и «воспитания») может находить формы совместного существования в обществе «идентичности и инаковости».

Поэтому задача демократических политик в понимании Рансьера – выйти из риторики чистоты «этической конфигурации» и вернуть философскому мышлению «нечистоту, двусмысленность, ненадежные и спорные разрывы», или, говоря словами Рансьера, практиковать неповиновение тому деполитизирующему закону этического консенсуса, который сегодня вершит совместное подавление эстетики и политики.

Эстетика

Эстетика и теория искусства является важной составляющей философии Рансьера, и в ней ключевую роль, так же как в его теории политического, играет установка на автономию – автономию эстетического,⁵¹⁹ которая роднит политику и эстетику как два близких режима чувственности, или, в терминах Рансьера, «разделения чувственного». В этом контексте Рансьер понимает связь эстетики и политики не в смысле свойственной «веку масс» «эстетизации политики», скомпрометированной в великих тоталитарных проек-

⁵¹⁹ Рансьер Жак. Разделяя чувственное. С. 101.

тах (в форме инсценировки власти и мобилизации масс), а как эстетический чувственный режим политики, совпадающий, согласно Рансьеру, с режимом демократии как абсолютной аномалии власти. «Цель Рансьера, – по словам переводчика и комментатора текстов Рансьера Виктора Лапицкого, – показать, что по видимости несовместимые дискурсы 1) эстетический, постулирующий автономию самоопределяющегося искусства, и 2) политический, видящий в искусстве всего лишь одну из форм коллективного опыта, – основаны на одном и том же режиме мысли, решающие моменты которого можно реконструировать».⁵²⁰

Тезис Рансьера об автономии эстетического, апеллирующий к некоторой «первичной эстетике», имеет ряд парадоксальных следствий для его теории искусства. Прежде всего, – это скепсис 1) в отношении эстетической утопии о радикальности искусства и его способности участвовать в преобразовании общества, а также 2) в отношении эмансипаторного и трансформативного потенциала эстетических парадигм, традиционно оцениваемых как переломные и революционные в истории культуры – эстетических проектов а) модернизма, б) авангарда и в) так называемого социально-критического искусства. Во-первых, модернизм, интерпретируемый Рансьером как проект замещения реалистического репрезентативного режима эстетическим режимом, создает, по его мнению, только видимость устранения репрезентативного режима посредством видоизменений отношений видимого и невидимого, чувственно воспринимаемого и чувственно не воспринимаемого, действия и бездействия и т.д.⁵²¹ Таким образом, модернистские верования в радикальность искусства и в его способность к преобразованию мира представляются, по мнению Рансьера, несостоятельными, поскольку репрезентативный режим в искусстве, введенный Аристотелем, принципиально отличается от политического режима разделения чувственности, поскольку устанавливает простой режим подобий, иерархию жанров, привилегированный язык и т.п. и т.д. Во-вторых, авангардную программу эстетической революции, так же, как и революции в

⁵²⁰ *Лапицкий Виктор*. Путешествие на край политики. С. 115.

⁵²¹ *Рансьер Жак*. Разделяя чувственное. С. 69.

марксистском смысле вообще, Рансьер квалифицирует как проект чувственного воплощения идеи или манифестацию логоса в материальной форме, заставляющей исчезнуть «эстетику политики», практику политической диссенсуальности (этот тип политической философии Рансьер называет мета-политикой). В результате вердикт Рансьера таков: общая программа авангарда (марксистского и художественного) – это «совместное упразднение политической диссенсуальности и эстетической инородности в построении жизненных форм и строя новой жизни». ⁵²² В-третьих, проект так называемого «критического искусства» он интерпретирует как предполагающий обеспечить понимание механизмов господства и превратить зрителя в сознательного участника преобразования мира, т.е. как проект интеграции эгалитарной анархии демоса в конституциональный порядок полиции (этот тип политической философии Рансьер называет пара-политикой). ⁵²³

По мнению Рансьера, во всех этих проектах не происходит соприкосновения искусства с политикой, поскольку ставка в них не делается на главную задачу политического эстезиса – перераспределение материального и символических пространств, или того, что Рансьер называет разделяемыми режимами чувственности. «Искусство не политично, – формулирует Рансьер, – во-первых, из-за передаваемых им посланий и чувств касательно мирового порядка. Не политично оно и по способу, которым представляет структуры общества, конфликты или идентичность социальных групп. Искусство политично по критерию зазора, который оно вводит по отношению к своим функциям, по устанавливаемому им типу пространства и времени, по своему способу расчленения этого времени и заселения этого пространства». ⁵²⁴

В то же время парадоксальным образом характеристики политического оказываются, с точки зрения Рансьера, присущи эстетике так называемого «чистого искусства», которое последовательно реализует политический принцип автономии искусства. Во-первых,

⁵²² Там же. С. 78.

⁵²³ Там же. С. 84.

⁵²⁴ Там же. С. 65.

концепция чистого искусства соответствует стратегии искусства как «свободной игры» способностей в ее шиллеровском понимании, когда игра «есть активность, не имеющая другой цели, кроме самой себя, активность, не предполагающая никакого захвата действительной власти над вещами и личностями»;⁵²⁵ ведь политика, напоминает Рансьер – «отнодье не отправление власти и не борьба за власть».⁵²⁶ Во-вторых, стратегия чистого искусства является радикально эгалитарной, так как из-за фундаментального безразличия его произведения, оно подвешивает любое предпочтение и любую иерархию. По словам Рансьера, радикально эгалитарное произведение чистого искусства – произведение, «которое ничего не хочет, произведение без точки зрения, которое не передает никакого послания и не заботится ни о демократии, ни об анти-демократии»⁵²⁷ и которое – парадоксальным образом – политично именно потому, что оно хранит свою чистоту от всякого политического выступления.

Собственно эта связанная с безразличием произведения политичность и является, по мнению Рансьера, отличительной характеристикой политической традиции авангарда, который стремился спасти имманентное чувственное содержание самостоятельности искусства, составляющее его освободительный потенциал от двойной угрозы – 1) угрозы преобразования в форму партикулярного политического действия и 2) угрозы стать формой эстетизированной жизни. Именно это требование и подытожила, по мнению Рансьера, эстетика Адорно, связавшего политический потенциал произведения с его радикальной отделенностью от форм эстетизированного товара и администрируемого мира.⁵²⁸

Однако, по мнению Рансьера, условием эстетического разрыва не может быть некая определенная стратегия или сфера опыта искусства, которая не имеет ничего общего с любым видом социальной функции. Поэтому, отвечая на тезис членов группы «Что делать» о том, что художественный авангард как «способ взорвать искусство изнут-

⁵²⁵ Там же. С. 71.

⁵²⁶ Там же. С. 65.

⁵²⁷ Там же. С. 80.

⁵²⁸ Там же.

ри и растворить его в жизни» является типом искусства, обладающим безусловно освободительным потенциалом, Рансьер предупреждает, что политический эффект искусства является отнюдь не следствием простого желания создать новую форму коллективного опыта.

Когда один из основателей группы Дмитрий Виленский настаивает на освободительной роли авангарда в СССР, то Рансьер возражает. «Сегодня, – предупреждает Рансьер, – существует форма художественного активизма, требующая, чтобы художники осуществляли только интервенции, действовали непосредственно как политические активисты. Но в каком-то смысле это означает, что искусство остается в *собственности* [курсив наш. – И. Ж., С.Ж.] художника, например, в форме его действия. Я бы сказал, что это некоторая форма ограничения, потому что когда вы говорите, что искусство – это только действие, что оно не должно быть видимым и рыночным, это означает, что *для остальных этот эстетический опыт оказывается недоступен* [курсив наш. – И. Ж., С.Ж.]. Также я думаю, что весьма трудно определить художественную практику, исходя из простого отрицания рынка, хотя бы потому, что продать можно все. В 1970-х концептуалисты сказали: если вы не создаете объекты, рынок остается ни с чем, таким образом, это – политическая подрывная деятельность. Но мы же знаем, что случилось с концептуальным искусством. Они не продавали объекты, они продавали идеи!».⁵²⁹

Отсюда удручающий вывод Рансьера в отношении современного, в том числе постсоветского, художественного активизма – «Это своего рода *совершенствование капиталистической системы, а не разрыв с ней*» [курсив наш. – И. Ж., С.Ж.].⁵³⁰

По мнению Рансьера, именно благодаря переходу через границы и обмену статусом между искусством и неискусством стала возможной политика разнородностей, господствующей формой которой – от дадаизма и до различных форм протестного искусства 1960-х годов – стала форма полемическая. Эта полемическая

⁵²⁹ «Взрывы непредсказуемы». Жак Рансьер/Группа «Что делать?» // Что делать? Газета новой творческой платформы. №17: Дебаты об авангарде

⁵³⁰ См.: там же.

функция шока разнородностей не сходит с повестки дня произведений, инсталляций и выставок современного искусства конца 20-го – начала 21-го века. В искусстве авангарда смысл эстетического диссенсуса переформулируется, по мнению Рансьера, следующим образом: или одна катастрофа, или другая. Или катастрофа возвышенного, приносящая искусство в жертву этическому (закону Другого), или катастрофа обещания освобождения, способного реализоваться только в форме бесконечного преступления (в виде нацистских и советских лагерей или в мягком тоталитаризме рыночной культуры позднего капитализма).⁵³¹ Диагноз Рансьера современному искусству заключается в том, что оно, по его мнению, не несет больше никакого обещания (освобождения, сопротивления) и находится в ситуации принудительного выбора между двумя формами порабощения – либо порабощения диктатурой рационального (концептуального) безжалостного расчета (Рансьер называет эту форму порабощения «законом Другого» или законом Моисея), либо порабощения коммерческой рыночной культурой (Рансьер называет ее «законом Макдональдса»). Таким образом, предназначением современного искусства, так же, как и современной политики (от которого они постоянно уклоняются), является, согласно Рансьеру, создание неразрешимого и непредсказуемого эстетического разрыва, обеспечивающего 1) эффект нового сенсориума и 2) эффект совместности в аффекте, или, в терминах Рансьера, «сообществе равных». Политический опыт искусства – это опыт такого разделения чувственности и разума, который одновременно является условием пространства создания места для проявления неожиданных способностей и обнаружения неожиданных потенциальностей.⁵³²

Этика

Обратной стороной диссенсусной автономии политического является, согласно Рансьеру, современная ситуация в этике – так

⁵³¹ См.: *Рансьер Жак*. Разделяя чувственное. С. 133.

⁵³² См.: «Взрывы непредсказуемы». Жак Рансьер/Группа «Что делать?».

называемый *этический поворот*, часто ассоциирующийся с процессами деполитизации и замещения политической риторики и аргументации этической. В отличие от общепринятой трактовки, Рансьер предлагает понимать этический поворот не как стратегии нейтрализации политического, а наоборот – как ситуацию обнажения диссенсусного характера политического и катастрофы консенсуальных политик, аналогичную ситуации катастрофы в сфере искусства, обнажившейся в постадорнианской эстетике. В эстетике такого типа поворот или разворот, резюмируемый, по мнению Рансьера, в лиотаровской эстетике возвышенного, выражается в катастрофе попыток сохранить обещание освобождения, «превращающее всякое обещание освобождения в ложь», на которую современное искусство отвечает, считает Рансьер, бесконечной работой траура или меланхолией по утраченной возможности «сопротивления».⁵³³ Поворот в этике выражается, по мнению Рансьера, в кризисе, во-первых, гуманистической концепции прав человека, а, во-вторых, восходящего к христианской традиции представления о справедливом воздаянии за несправедливость.

В ситуации современного этического поворота, который, подчеркивает Рансьер, отнюдь не означает «успокоение политических и художественных диссенсусов в консенсуальном порядке», права человека становятся привилегией мстителя – *абсолютного права жертвы*, которое осуществляется через установления *права по ту сторону права* и может реализоваться только в форме бесконечного преступления, как, например, в случае так называемой «бесконечной справедливости» войны против исламского терроризма («оси зла»), объявленной президентом США Джорджем Бушем после серии терактов 11 сентября 2001 года. «Гуманитарная война, – с иронией констатирует Рансьер, – становится не имеющей конца войной с террором – войной, которая вовсе и не есть война, а бесконечное защитное приспособление, способ справиться с травмой, возведенной в ранг феномена цивилизации».⁵³⁴

⁵³³ Рансьер Жак. Этический поворот в эстетике и политике // Рансьер Жак. Разделяя чувственное. С. 153.

⁵³⁴ Там же. С. 142.

В качестве примера изображения катастрофы консессуальных этических стратегий Рансьер приводит фильм Ларса фон Триера «Догвилль» (2002), показывающий историю девушки Грейс, посторонней, которая, чтобы ее приняли обитатели маленького городка в американской глубинке, идет к ним в услужение – ценой поначалу подчинения эксплуатации, а потом, когда она пытается от них ускользнуть – травли и насилия. Расплатой за зло, причиненное Грейс, становится полное уничтожение жителей городка, осуществленное бандой гангстеров, главарем которой оказывается отец девушки. Однако причина этой, по выражению Рансьера, радикальной чистки не может быть проинтерпретирована ни в терминах гуманистического представления о справедливом воздаянии, ни в терминах марксистской этики, отстаивающей право эксплуатируемых на сопротивление эксплуататором, и не соотносится ни с каким основанием, кроме самого себя. «Разочарование и страстность Грейс, – считает Рансьер, – не связана ни с какой системой господства, которую необходимо понять и разрушить. Они зависят от зла, каковое является причиной и следствием своего собственного воспроизведения».⁵³⁵

Этот механизм упразднения того подразделения, которое подразумевается словом «мораль», или этический поворот по версии Рансьера, он называет «новой социальной драматургией» 1) бесконечного зла, 2) бесконечного правосудия (которое располагается, по его мнению, над любым правопорядком) и 3) бесконечного возмещения. Фильм, по мнению Рансьера, симптоматично демонстрирует «право жертвы» как абсолютное право по ту сторону любого права («право изнасилованных женщин и казненных мужчин и т.п.» в его интерпретации), требующее такого же абсолютного ответа – за пределами всякой юридической нормы.

По его мнению, фильм фон Триера демонстрирует *невозможность посредничества* между этими 1) *двумя правами* и этими 2) *двумя насилиями*, то есть тот факт, что за «консенсуальной и гуманитарной эпохой» скрывается закон, утверждающий, что «только зло служит вознаграждением за зло». Данную логику Рансьер определяет в своей философии как «чрезвычайное положение» – положение, которое не

⁵³⁵ Там же. С. 137.

различает палачей и жертв, когда 1) именно жертва обречена на террор и 2) именно палач выполняет функцию обеспечения «гуманистического» облика насилия, необходимого в сообществе консессуального порядка, путем (насильственного) избавления от «травмы рождения».

Логику той же социальной драматургии, трансформирующей логику прав человека в логику бесконечного возмещения жертвы, демонстрирует, по мнению Рансьера, другая великая трагическая героиня – Антигона Софокла, атака которой на закон полиса, олицетворяемый Креонтом, не может быть, в отличие от ситуации Эдипа, объяснена следствием травмы, забытого события, реактивация которого могла бы залечить рану и положить конец повторяющемуся насилию. Поэтому именно действие Антигоны, по мысли Рансьера, становится симптомом заболевания цивилизации, в которой законы социального порядка подточены тем же самым, что их поддерживает – террором и бесконечным возмещением жертвы. Антигона, формулирует Рансьер, цитируя Лакана – «отнодь не та героиня прав человека, какую ее представляет высказываемое современной демократией почитание. Она скорее террористка, свидетельница тайного террора в самом основании социального строя».⁵³⁶

Таким образом, позиция Рансьера в вопросе о статусе этического в современной культуре постполитического консенсуса оказывается ещё более радикальной чем анализ этического в современных теориях радикальной демократии (Э.Лаклау и Ш.Муфф), когда он прямо формулирует, что сегодня исчезает соглашение о том, что демократия представляет собой 1) права человека, плюс 2) свободный рынок, плюс 3) свободный выбор индивидуума, потому что в реальности, по его мнению, демократический индивидуализм и тоталитарный террор *совместно* участвовали в некоем заговоре с целью разрушить все социальные связи. Более того, Рансьер утверждает что тоталитаризм – это естественное и необходимое следствие так называемого демократического индивидуализма, а именно, утверждения 1) фанатизма свободного выбора и 2) безграничного потребления.

⁵³⁶ Там же. С. 139.

В современной ситуации глобального наступления на демократию доминирующих режимов, которые Рансьер называет режимами абсолютизированного капитализма, и откровенного проявления неолиберальной логики во всей ее чистоте стратегии политического сопротивления, которые предлагает Рансьер, таковы: во-первых, выйти из сегодняшней этической конфигурации, в которой политическое сообщество преобразуется в сообщество этическое, сообщество с одним-единственным народом, совпадающим с народонаселением, в котором, как предполагается, учтены все и каждый, а, значит, отсутствует фигура социально исключенного. В отличие от политического сообщества, где исключенный присутствует в качестве конфликтного персонажа, выдвигающего политические требования и требующего включить себя в качестве политического субъекта, в этическом сообществе, по ироническому замечанию Рансьера, предполагается, что исключенных просто не существует, как это происходит в национальном сообществе «единой нации», в которое должны быть включены все и каждый, а не включенные маркируются как «радикальные другие». «Деполитизированное национальное сообщество, – пишет Рансьер, – организуется тогда как малое сообщество Догвиля, в двойственности социальной помощи ближнему и абсолютного отторжения другого».⁵³⁷

Во-вторых, в современной политической ситуации, которую он определяет как ситуацию этического поворота, Рансьер предлагает отказаться от теологии времени, в терминах которой история понимается как феномен разорванного времени, совсем недавно еще гармоничного и достойного, а сегодня – катастрофического и постыдного. Для этого необходимо отвергнуть фантазм о чистоте своих политических измышлений и вернуть им характер неизбежно двусмысленных, ненадежных и спорных разрывов, что означает, формулирует Рансьер, «избавить их от любой теологии времени, от всякой мысли об исходной травме или о грядущем спасении».⁵³⁸

Но главное, необходимо, как напомнил Рансьер в недавнем интервью с испанским философом Хавьером Бассасом, стремить-

⁵³⁷ Там же. С. 141.

⁵³⁸ Там же. С. 154.

ся всеми силами сохранять установку на несогласие, на дистанцию, позволяющую политике возвращаться в игру, несмотря на усиливающиеся тенденции деполитизации и то, что эмансипаторные политические движения, на которые возлагались надежды в начале 10-ых годов 21-го века («Occupy Wall Street», Сириза, Подъемос и др.), не смогли нарушить правила неолиберальной политической игры.⁵³⁹ Рансьер признает, что в настоящий момент, в ситуации пандемии возможности для несогласия ограничены, и тот режим, в котором сейчас общение организовано на расстоянии (удаленная работа, дистанционное обучение и т.п.) является, гомогенным тому, как представляют мир доминирующие силы. Публичные пространства, такие как улица, находятся под наблюдением и контролируются полицией, и в этом смысле Агамбен прав, признает Рансьер, предупреждая, что меры дисциплинарного контроля в условиях пандемии привели к тому, что люди приобрели привычку к послушанию, которую будет трудно впоследствии искоренить, поскольку мы столкнулись со смертью там, где не ожидали.

В то же время Рансьер считает, что сторонники теории, согласно которой якобы имеются некие вездесущие силы безопасности, контролирующие наш разум и тела, способствуют развитию серьезной паранойи, связанной с концепцией биополитики, которая функционирует как дополнение к старой марксистской паранойе, одержимой идеей некоторой великой скрытой силы, парализующей любые контр-властные усилия. Но признание непреодолимости суверенитета этой силы только усиливает ее позиции, считает Рансьер, и «поверить в существование такой силы означает привести ее в движение».⁵⁴⁰

Пандемия, считает Рансьер, породила не только новые силы контроля, но и силы рассредоточения. По его мнению, необходимо иметь в виду, что люди, подчиняющиеся властям и режиму контроля, поступают так не потому, что они считают их легитимными

⁵³⁹ Жак Рансьер: «Задача в том, чтобы сохранять несогласие» // Cineticle. 27.08.2021 <https://cineticle.com/ranciere-the-issue-is-to-manage-to-maintain-dissensus/>

⁵⁴⁰ Там же.

или обоснованными, а потому что не видят смысла в том, чтобы рисковать жизнью только ради того, чтобы выступить против официального дискурса. Таким образом, даже в ситуации видимости подчинения мы имеем консенсус без согласия в его основе. Поэтому важно, не смотря ни на что, пытаться создавать и увеличивать пространства несогласия, «копать ямы» на пути к неолиберальному консенсусу, оперирующему логикой необходимости. Важно понимать, напоминает Рансьер, что власть не является всемогущей силой, и она не сможет реализовать свою доминирующую утопию, идеалом которой является не столько контроль, сколько поддержание «нормального» порядка вещей, основанного на идее, что каждый должен быть на своем месте. Несмотря на все усилия сил доминации установить состояние деполитизации, окна политики обязательно останутся как бреши, которые открываются (или закрываются) неожиданно, непредсказуемым образом там, где их никто не ждёт. И это, по мнению Рансьера, не может не обнадеживать.

Влияние, критика, значение

Сегодня у Жака Рансьера множество соратников и последователей во всем мире. Его книги переведены на множество языков, включая русский и украинский, и они неизбежно вызывают острые дискуссии и несогласие. И, естественно, у Рансьера множество критиков, в первую очередь среди тех, кто не разделяет взглядов его критической теории демократической политики, заявляя, что «леваки», революционеры, т.е. люди, которые хотели бороться против буржуазной системы в 60-ые и далее, на самом деле создали ценности, позволившие капитализму обновиться. Критики из либерального лагеря часто упрекают его в анархизме, не способном предложить позитивную программу прогрессивных социальных изменений. «Ну, хорошо, – отвечает на это Рансьер – я это прозвище принимаю, если позволите объяснить, что такое анархизм. Анархизм – противоположность «архэ», то есть противоположность предвкушению, абсолютному началу и начальствованию. Иными словами, «архэ» – это ожидание правящего начала, начала по призванию. Политика же, в моем представлении, является такой странной формой правления,

которая основывается не на призвании и истинных способностях правящей группы, а, наоборот, – на отсутствии «архэ».⁵⁴¹

В этом контексте Оливер Мархарт относит философию Рансьера (наряду с теориями Эрнеста Лаклау, Бернара Стиглера и др.) к актуальному направлению в современной пост-фундационалистской мысли, которое он определяет как *онтологический анархизм*. Парадоксальный «принцип анархии» означает, по его мнению, не анархическую программу действия, а квази-трансцентентальную структуру бытия. Ан-архия означает отмирание «власти, которая всегда стремится установить мир как интеллигибельный и управляемый, мир власти, устанавливающей «принципы» мышления и действия». Принцип анархии: Отмирание первых принципов как принцип «отмирания принципов».⁵⁴² Когда заканчивается эпоха метафизики, действие освобождается от окончательных принципов и становится ан-архическим в принципе.

Анархизм в таком понимании характерен для всего «пост-альтгюссерянского» круга авторов – Этьен Балибар, Ален Бадью, Эрнесто Лаклау и др. – из которого Рансьеру ближе всех Бадью, который, по его собственному признанию, «опознал созвучность ряда важных частей этой теории своим идеям».⁵⁴³ В частности, Бадью отмечает, что то, что он на своем собственном «жаргоне» назвал «состоянием ситуации», Рансьер называет «полицией». «Я вполне согласен, – продолжает Бадью, – с тем, что для того, чтобы помыслить становление, необходимо помыслить соотношение между учётом и неучтенным, между государством и тем, что неустойчиво (то, что я называю находящимся «на краю пустоты»), между целым и ничто. Всё разыгрывается, исходя из некоего события, вокруг того, что на

⁵⁴¹ Интервью с французским художником и писателем Жаком Рансьером // Радио свобода, 04.07.2006 <https://www.svoboda.org/a/163313.html>

⁵⁴² *Marchart Oliver. Thinking Antagonism: Political Ontology after Laclau. Edinburg: Edinburg University Press, 2018. P. 183-184.*

⁵⁴³ *Бадью Ален. Рансьер и аполитичное // Бадью Ален. Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике. С. 196.*

поверхности ситуации, огосударствливаемой через некую процедуру учёта, номинально вызывается своего рода пустотой».⁵⁴⁴

Бадью также с большой симпатией отзывается о проекте Рансьера деконструировать позу наставничества и подорвать уважение к наставникам, разоблачая стратегии репрезентации, которому посвящена знаменитая рансьеровская книга «Невежественный наставник» (1987), которую Бадью называет «превосходной книгой», вписывающейся в старую анархическую и утопическую французскую традицию и показывающей, что любое наставничество является самозванством и надувательством.⁵⁴⁵

В то же время Бадью отмечает, что их с Рансьером объединяет согласие только по онтологическим вопросам, касающимся понимания базисных философских принципов, но заявляет об их принципиальной несогласии и радикальном разладе в вопросах о связи онтологических принципов политики и политической практики, конкретных стратегий политического активизма. Бадью утверждает, что Рансьер, разрушая миф сообщества равных как ложной цели политического освобождения, не приводит нас ни к чему, что могло бы заменить его в порядке реальной политики и фактически выносит вердикт о невозможности политического активизма.⁵⁴⁶ «Его [Рансьера. – И.Ж., С.Ж.] книги не содержат ни выводов, ни директив, но лишь задают условия остановки. Вы узнаете то, чем политика когда-то была и чем она уже не является, но никогда не узнаете, что она есть в реальности, а ещё меньше – о том, что следует делать, чтобы политика существовала».⁵⁴⁷

Однако о своей несогласии с этой критикой Бадью парадоксальным образом заявляет его ближайший друг и соратник Славой Жижек, который в своем послесловии к английскому изданию книги Рансьера «Политики эстетики» (2004) утверждает, что, по его мнению, именно теория Рансьера, помещающая в центр политического

⁵⁴⁴ Там же. С. 196 – 197.

⁵⁴⁵ Бадью Ален. Рансьер и сообщество равных // Бадью Ален. Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике. С. 190 – 191.

⁵⁴⁶ Там же. С. 192 – 193.

⁵⁴⁷ Там же. С. 193.

измерение эстетического, является действенным руководством для современных практик политического сопротивления. Жижек отмечает, что критики Рансьера из лагеря левых часто усматривают в его страстном отстаивании тезиса о том, что эстетическое измерение внутренне присуще политическому, проявление ностальгии по мощным популистским восстаниям 19 века, когда элиты почувствовали себя уязвимыми, эпоха которых давно прошла. Однако, возражает Жижек, разве современные «постмодернистские» политики сопротивления не пропитаны насквозь эстетическими феноменами, от пирсинга и перформансов с переодеванием до публичных спектаклей? И разве странный феномен флэш-мобов не является формой эстетико-политических протестов в их чистом виде, редуцированных к минимальному контексту, не говоря уже о кибер-пространстве с его возможностями игры с множеством (дис)идентификаций и горизонтальных связей, подрывающих установившиеся социальные сети? «Итак, – заключает Жижек, – отнюдь не ностальгируя по популистскому прошлому, утраченному с наступлением эпохи глобального постиндустриального общества, мысль Рансьера сегодня более актуальна чем когда бы то ни было: в наше время дезориентации левых его творчество предлагает нам одну из немногих последовательных концептуализаций того, как сегодня мы можем оказывать сопротивление».⁵⁴⁸

Возможно, в этом и заключается основной урок современникам Рансьера, не претендующего, впрочем, на роль просвещенного наставника непросвещенных: «если вы действительно стремитесь к тому, чтобы быть политическими субъектами, вам стоит отказаться от представлений о том, что равенство – это опасно, что это всегда про «массы». Есть много типов народа, много типов масс. И равенство – это не утопия, это, прежде всего принцип, который мы применяем здесь и сейчас. Когда мы говорим, когда мы действуем политически, когда мы заняты искусством. То есть мы делаем это с мыслью, что это может постичь и понять любой, обращаемся к кому угодно. Равенство постоянно испытывают и проверяют на практи-

⁵⁴⁸ Zizek Slavoj. The Lesson of Ranciere. P. 79.

ке. Мы постоянно констатируем, что люди очень хорошо понимают вещи, которые, казалось бы, не должны понимать».⁵⁴⁹

Другими словами, идея равенства, радикального равенства, которое Рансьер понимает как сущностную характеристику демократической политики, – это очень простой и ясный принцип, но, одновременно, – это всегда скандал, всегда что-то немислимое для тех, кто стремится всеми силами удерживать однажды занятые позиции господства и авторитета.

⁵⁴⁹ Жак Рансьер. Большой разговор. С французским философом побеседовал его украинский коллега и переводчик Андрей Репа.

Теории гегемонии, радикальной демократии и популизма Эрнесто Лаклау и Шанталь Муфф

Биография

Эрнесто Лаклау (Ernesto Laclau) (1935–2014) и Шанталь Муфф (Chantal Moufee) (р. 1943) – важнейшие фигуры в современной политической философии, новаторские идеи которых о радикальной демократии и популизме не только сыграли ключевую роль в переформулировании марксистской теории в контексте краха СССР и упадка социал-демократии, но и оказали значительное влияние на идеологию и стратегии современных левых движений и политических активистов во всем мире – от Латинской Америки до Испании («Подemos»), Греции («Сириза») и других стран.

Их творческий союз начался в 1973 году в университете Эссекса (Великобритания), где Лаклау получил докторскую степень и позицию профессора, а в 1982 году основал программу «Идеология и дискурс-анализ», которая продолжает свою работу и сегодня, усилиями их с Муфф учеников – Алетты Норваль, Дэвида Хаурта, Джейсона Глиноса, Оливера Мархарта, Янниса Ставракакиса, Лассе Томассена, Ларса Тондера, Якоба Торфинга и др., продолжающих подготовку новых поколений Эссекской школы дискурс-анализа.

В Аргентине, где Лаклау родился и в молодости был активистом Социалистической левой партии, его считают народным героем и гордостью нации. Аргентинский президент Кристина Киршнер написала в некрологе на смерть Лаклау: «у него было три больших достоинства: он мыслил, мыслил интеллектуально и мыслил в конфликте с парадигмой, исходящей из центров мировой власти»,⁵⁵⁰ а у Хьюго Санчеса, прокоммунистического президента Венесуэлы кни-

⁵⁵⁰ Цит. по: *Kraniauskas John*. Rhetorics of populism. Ernesto Laclau, 1935–2014 // *Radical Philosophy*. № 186 (Jul/Aug 2014) <https://www.radicalphilosophy.com/obituary/rhetorics-of-populism>

га Лаклау «О популистском разуме» (2005) была настольной и часто использовалась как руководство к действию.

Как сформулировал один из учеников и продолжателей дела Лаклау и Муфф Оливер Мархарт в книге «Мыслить антагонизм: политическая онтология после Лаклау»: «для всех, кто его знали, Лаклау был человеком, в котором сочетались две личности. С одной стороны, это была личность милитанта, певца революционных песен, в репертуаре которого были десятки песен итальянских партизан и который во время частых посиделок нашей многонациональной команды эссекских аспирантов в местной пиццерии просил нас запевать «Интернационал» на разных языках мира. Эта личность резко контрастировала, если не находилась в оппозиции, к академическим обычаям и полностью соответствовала его образу партийного активиста и левого перониста, которым он был на протяжении всей своей жизни, и сторонника социалистического правительства Киршнер в последние годы. Как он сказал в одном из своих последних телевизионных интервью, он никогда не был интеллектуалом в конвенциональном смысле и никогда не прекращал быть политическим активистом».⁵⁵¹

Наверное, будет справедливо отнести эти слова и к Муфф – также, по характерному замечанию английского марксиста Перри Андерсона, мигрантки (из Бельгии), совершившей жест интервенции в британскую академию: всё, чего она достигла как ученый не отделимо от того, что она достигла как политический активист; её характеризует бескомпромиссность на обоих фронтах и полная самоотдача как в теории, так и в политике. По-видимому, как замечает Мархарт, это общая характеристика их поколения левых радикальных интеллектуалов, способ теоретизирования которых другой выдающийся представитель этого поколения Стюарт Холл (мигрант из Ямайки), ушедший незадолго до Лаклау, образно определил как «борьбу с ангелами». «Для этого поколения, – пишет Мархарт, – борьба с ангелами теории и борьба со зверями политики была од-

⁵⁵¹ Marchart Oliver. Thinking Antagonism: Political Ontology after Laclau. Edinburgh: Edinburg University Press, 2018. P. 214.

ним и тем же делом». ⁵⁵² И это дело Эрнесто Лаклау продолжается и сегодня его верной соратницей Шанталь Муфф и их учениками.

Концепция и основные понятия

Теория гегемонии

Философский проект дискурс-анализа как теории постмарксизма создавался Лаклау и Муфф в середине 1980-ых годов (основы концепции представлены в их знаменитой совместной книге «Гегемония и социалистическая стратегия: к радикальной демократической политике» (1985)) в ситуации ослабления позиций левых интеллектуалов, вызванного, во-первых, кризисом философии марксизма («в середине 70-ых марксистская теория, – как отмечают Лаклау и Муфф, – оказалась в тупике после креативного периода 60-х, эпицентром которого являлась философия Альтюссера») ⁵⁵³ и, во-вторых, усугубившейся в результате окончания холодной войны и распада советской системы интенсивной трансформации субъективностей, когда, по словам Лаклау и Муфф, необходимо было выработать новые онтологии, позволяющие концептуализировать и разрабатывать эмансипаторные политики в условиях кризиса традиционного марксизма. ⁵⁵⁴

Для решения этой задачи Лаклау и Муфф разработали восходящую к идеям Антонио Грамши концепцию гегемонии и гегемонной борьбы как альтернативу марксистской концепции классовой борьбы, которая, по их мнению, в современных условиях не может больше решать задачи обоснования массовой политической мобилизации. Теория гегемонии в интерпретации Лаклау и Муфф исходит из необходимости преодоления двух онтологических парадигм, долгое время господствующих в поле политической философии: 1) так называемой «гегельянской» и 2) так называемой «натуралистичес-

⁵⁵² Ibid. P. 216.

⁵⁵³ *Laclau E., Mouffe Ch. Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics.* London; New York: Verso, 2001. P. viii.

⁵⁵⁴ Ibid. P. x.

кой», на которых, по их мнению, базировались как гегелевская, так и вышедшая из нее классическая марксистская философия.⁵⁵⁵ «Наш подход к марксистской традиции – принципиально иной, – пишут Лаклау и Муфф. – Вместо того, чтобы обращаться к категории «класс» или к противоречиям между производительными силами и отношениями как седиментированными фетишами, мы попытались рассмотреть предпосылки, которые делали их дискурсивные операции возможными и исследовали вопрос о континуальности или дисконтинуальности в современном капитализме».⁵⁵⁶

Гегемонию Лаклау и Муфф интерпретируют не как 1) отношения доминанции или 2) грамшианской «гегемонной борьбы», а как стратегии переопределения лакановской *point de capiton*, нодальной, узловой точки, обеспечивающей всегда контингентный и не подлежащий позитивизации лакановский финальный шов (*suture*) партикулярного элемента, предполагающий ««универсальное» структурирование, функционирующее в определенном дискурсивном поле».⁵⁵⁷ В результате Лаклау и Муфф обнаруживают следующий «гегемонистский парадокс»: состояние гегемонии определяется несоизмеримостью партикулярного и универсального в ситуации, когда партикулярность берет на себя функцию представительства универсальности, радикально несоизмеримой с партикулярностью. В таком случае гегемония как дискурс и практика является дискурсом и практиками метонимии; Делёз называл такой тип репрезентации парадоксом «ложного претендента».⁵⁵⁸ «Гегемонистский парадокс» обуславливает нарушение «спайки» смысла, фиксируемое, по мнению Лаклау и Муфф, как в классической философии Канта и Гегеля, так и в философии Делёза, Лакана или Деррида: ведь измерение несоизмеримости в понятии гегемонии обнаруживает искомый Лаклау и Муфф мир «без опоры на некие незыблемые основы». В этой ситуации только «гегемонистское» мышление и «гегемонистское» действие оказываются, по мнению Лаклау и Муфф, действительно парадоксальными и поэ-

⁵⁵⁵ Ibid. P. ix.

⁵⁵⁶ Ibid. P. viii.

⁵⁵⁷ *Laclau Ernesto, Mouffe Chantal. Hegemony and Socialist Strategy. P. xi.*

⁵⁵⁸ См.: Делёз Жиль. Логика смысла. С. 60.

тому продуктивными: ведь более глубокие, «гегемонистские» уровни контингентности требуют таких же непредсказуемых *гегемонистских артикуляций*, которые являются еще одним способом сказать, что момент реактивации, в отличие от момента седиментации, есть ни что иное, как акт возвращения к основанию, обнаруживающему свой исток только в собственном отсутствии.

Поэтому Лаклау и Муфф предлагают рассматривать гегемонию одновременно и 1) как «измерение структурной неразрешимости», и в то же время как 2) теорию решения, принимаемого в траектории 1) неразрешимости, 2) непредсказуемости и 3) контингентности: говорить «о гегемонистских трансформациях» можно только в том случае, если учитывать, что они зависят от *контингентных артикуляций*, существующих в форме делёзианской *двойной артикуляции*, двойного утверждения.⁵⁵⁹ В результате, например, отнюдь не «классовый интерес», в отличие от дискурса классического марксизма, является предшествующим практикам двойной артикуляции, или двойного утверждения, но именно практика двойного утверждения ретроактивно создаёт те «интересы», которые требуют собственной репрезентации. В этом смысле измерение политического Лаклау и Муфф понимают как измерение непредсказуемости, которое, как они считают, в условиях постфордистского капитализма даже более очевидно, чем во времена Антонио Грамши.

Таким образом, гегемония принадлежит к измерению универсального, но это особый тип универсализма, который нельзя, как в просветительских теориях общественного договора, вписать в схему договора на основе учредительного решения суверена: ведь гегемония как логика непредсказуемости и неразрешимости изменяет идентичность субъектов гегемонии. Вместо отношений договора гегемония как универсальность возникает как результат специфической диалектики 1) логики различия и 2) логики эквивалентности.⁵⁶⁰ Это диалектика, посредством которой определенная партикулярность, не прекращая оставаться таковой (логика различия),

⁵⁵⁹ См.: *Laclau Ernesto, Mouffe Chantal. Hegemony and Socialist Strategy.* P. xii.

⁵⁶⁰ *Ibid.* P. 127.

принимает форму репрезентации полностью несоизмеримой с этой партикулярностью универсальности, в то же время преодолевая в цепи эквивалентности пределы своей партикулярности (логика эквивалентности). В результате одновременности функционирования логики различия и логики эквивалентности гегемония у Лаклау и Муфф оказывается «нестабильной универсальностью»: *во-первых*, она существует в непреодолимом напряжении между универсальным и партикулярным и, *во-вторых*, её функция универсальности постоянно пересматривается. Лаклау и Муфф утверждают, что в результате ставки на одновременность функционирования логики различия и логики эквивалентности в теории гегемонии им удается, с одной стороны, избежать универсализма Юргена Хабермаса, с другой стороны, – партикуляризма Жана-Франсуа Лиотара, концепция общества которого, представленная в книге «Либидинальная экономика»,⁵⁶¹ по их мнению, предполагает, что оно состоит из множества несоизмеримых языковых артикуляций, взаимодействия которых могут быть поняты лишь как неправильное (*tort*), когда никакая политическая реартикуляция невозможна.⁵⁶²

Антагонизм как условие политического

Конститутивное для теории гегемонии понятие политического Лаклау и Муфф понимают как устанавливающее множественные отношения *антагонизма*, которые, в отличие от практик конвенциональной политики, являются не объективируемыми отношениями, а динамическими границами, которые не нейтрализуют, а, напротив, активируют напряжение конфликта, не устранимое из сферы политического.⁵⁶³ «Под «политическим», – формулирует Муфф – я понимаю измерение антагонизма, которое я считаю конститутивным для человеческих обществ, тогда как под «политикой» я понимаю со-

⁵⁶¹ *Lyotard Jean-Francois*. Libidinal Economy. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

⁵⁶² *Laclau Ernesto, Mouffe Chantal*. Hegemony and Socialist Strategy. P. xiii.

⁵⁶³ См.: *ibid.* P. xii.

вокупность практик и институций, посредством которых создается порядок, организующий человеческое сосуществование в контексте конфликтным образом обеспечиваемым политическим». ⁵⁶⁴

Если в грамшианском варианте теории гегемонии антагонизм понимается в терминах логики бинарных оппозиций (мы – они, друг – враг и т. п.), то онтологический антагонизм в философии Лаклау и Муфф – это эффект онтологии двойственного, манифестируемый как акт *двойного утверждения*, не допускающий диалектического опосредования. Фред Даллмар отмечает, что Лаклау и Муфф используют понятие антагонизма с целью указания на внутренний предел любого порядка, воспринимаемого в качестве данного. ⁵⁶⁵ Поэтому, по его мнению, когда Лаклау и Муфф говорят о неискоренимости антагонизма в политике, не позволяющей состояться завершенности любого вида рационального консенсуса, они говорят об антагонизме не только как о логике гегемонной борьбы, но как о логике «новой неразрешимости». ⁵⁶⁶ Логика антагонизма является для них логикой негативности как логики само-опровергающегося идеала, поскольку сам момент реализации антагонизма всегда совпадает с его распадом и процессом формирования очередной «новой неразрешимости» – по аналогии с функционированием лакановской логики Реального, не позволяющей состояться процедурам примиряющей символизации. ⁵⁶⁷

В то же время Лаклау и Муфф, будучи сторонниками демократических политик, одновременно с акцентированием онтологического антагонизма подчеркивают значимость в политике измерения *агониз-*

⁵⁶⁴ *Mouffe Chantal*. Agonistic Public Spaces, Democratic Politics and the Dynamics of Passions // *Thinking Worlds: The Moscow Conference on Philosophy, Politics, and Art* / Backstein J., Birnbaum D., Wallenstein S.-O. eds. Moscow, Berlin: Interros Publishing Program, Sternberg Press, 2007. P. 95.

⁵⁶⁵ См.: *Dallmayr Fred*. Laclau and Hegemony. Some (post)Hegelian Caveats // *Laclau: a Critical Reader*. Eds. by Simon Critchley & Oliver Marchart. New York: Routledge, 2004. P. 48.

⁵⁶⁶ *Laclau Ernesto, Mouffe Chantal*. Hegemony and Socialist Strategy. P. xi.

⁵⁶⁷ Ibid.

ма, играющего важную роль в постмарксистской теории *радикальной демократии*. Шанталь Муфф в книге «О политическом» (2005) уточняет что она, с одной стороны, разделяет концепцию политического Карла Шмитта. Шмитт считает, что политическое возможно только при условии *одновременного «удержания» двух гетерогенных сфер* – этики и экономики, интеллекта и экономики, образования и собственности, методологического индивидуализма и коллективных идентичностей. В контексте логики одновременного «удержания» двух гетерогенных сфер Муфф присоединяется к мысли Шмитта о политическом – как способности к двойной артикуляции.⁵⁶⁸ Однако, с другой стороны, если Шмитт из выдвигаемого им тезиса о центральности политического делает вывод о невозможности демократии как политического устройства, Муфф, наоборот, рассматривает измерение политического как условие возможности демократического этоса. Жижек в этой связи иронично называет стратегию радикальной демократии «антишмиттеанским шмиттеанством».⁵⁶⁹

Политическое воображаемое и аффективное измерение политического

Если вспомнить определение философии Делёза Аленом Бадью, отметившего, что Делёз стремился убрать «пошлый позитивизм субъективности и объективности»,⁵⁷⁰ то в отношении дискурс-теории Эссекской школы также можно сказать, что её теоретики убирают «позитивизм» тем, что отказываются от классической дихотомии субъекта и объекта, существующего вне дискурсивного поля. Поскольку даже «буквальность», по мнению Лаклау и Муфф, является ни чем иным, «как первой из метафор»,⁵⁷¹ реальность для них пред-

⁵⁶⁸ См.: *ibid.* P. 18.

⁵⁶⁹ *Zizek Slavoj, Daly Glyn.* Conversations with Zizek. Cambridge: Polity, 2004. P. 144.

⁵⁷⁰ *Бадью Ален.* Делёз. «Шум бытия». С. 112.

⁵⁷¹ *Laclau Ernesto.* New Reflections on the Revolution of Our Time. P. 110.

ставлена «как дискурсивное пространство»,⁵⁷² в котором всякая репрезентация оказывается «немыслимой» внутри «физикалистской или натуралистической парадигмы»,⁵⁷³ ключевую роль в дискурс-анализе приобретает *воображаемое*, выходящие за пределы любых типов «пошлого позитивизма», поскольку воображаемому вообще присуща способность трансцендирования наличного бытия.

Воображаемое в теории дискурс-анализа функционирует по аналогии и со знаменитым лакановским «пустым означающим», обретающим статус объекта инвестирования избыточных желаний и надежд субъективности и в этом смысле – также форму дерридианской онтологической неразрешимости. Особенностью трактовки воображаемого в дискурс-анализе оказывается акцентация контингентности – как неопределенности и недетерминированности. В книге Лаклау «Новые размышления о революции нашего времени» (1990) подчеркивается, что обнаруживающая себя в ситуации дерридианской неразрешимости субъективность оказывается конститутивно дислоцированной, что повышает её потенциальность по отношению к любым трансформациям, в том числе маркируемым в качестве революционных, ведущим в которых становится модус воображаемого как онтологической негативности, трансцендирующей границы любых типов позитивности.⁵⁷⁴

В своей концепции воображаемого Лаклау и Муфф различают понятия 1) мифа и 2) собственно воображаемого. Если, по мнению Хауарта, под мифом Лаклау и Муфф понимают «новые пространства репрезентации», которые призваны придавать смысл и «сшивать» дислокации субъективности в практиках никогда не подлежащего позитивизации лакановского финального шва (*suture*), то под понятием воображаемого – «горизонт», или такой «абсолютный предел, который структурирует пространство восприятия» и коррелирует с лакановским понятием шва как синонима дислокаций в форме апоретического

⁵⁷² *Laclau Ernesto, Mouffe Chantal. Hegemony and Socialist Strategy. P. ix.*

⁵⁷³ *Ibid. P. ix.*

⁵⁷⁴ *Laclau Ernesto. New Reflections on the Revolution of Our Time. P. 72 – 80.*

воображаемого.⁵⁷⁵ Ускорение, акселерация ритма дислокаций, пишет Хауарт имеет решающее значение для субъективности, «которая возникает в пространствах структурных разломов и принимает решения, которые реконституируют дислоцированные порядки»⁵⁷⁶ социо-политической реальности. Переход от логики мифа к логике воображаемого происходит в результате такой артикуляции, когда партикулярность становится «именем отсутствующей универсальности».⁵⁷⁷

Лаклау и Муфф считают, что воображаемое конститутивно по отношению к любому типу политической реальности, обеспечивая функционирование механизма, который Лаклау называет «инвестирование в универсальное». В частности, как утверждают Лаклау и Муфф, именно артикуляция политического воображаемого революции в дискурсе русской социал-демократии (Плеханов, Аксельрод) позволила осуществить Октябрьскую революцию 1917 года. Более того, чем более неопределенным и недетерминированным («пустым», в лакановских терминах) является воображаемое, тем более оно политически эффективно, по мнению Лаклау и Муфф. Данный тезис, на их взгляд, и подтверждает – повторимся – феномен русской революции 1917 года, когда фактор «объективной реальности»: отсутствие «исторически необходимых» для ее осуществления производительных сил и производственных отношений не смог помешать состояться событию революции.⁵⁷⁸ В этом контексте Лаклау и Муфф определяют логику воображаемого через функционирование в воображаемом *аффективного измерения*, отмечая, что возможности демократических политик сегодня всегда актуализованы в модуле воображаемого. Как сформулировала Муфф в интервью с Мэри Журнази, «я думаю, что когда мы говорим о необходимости социального воображаемого, мы уже предполагаем, что то, что движет людьми – это не исключительно интересы или рациональность, а

⁵⁷⁵ Ibid.

⁵⁷⁶ *Howarth David*. Hegemony, Political Subjectivity, and Radical Democracy // *Laclau: A Critical Reader*. P. 261.

⁵⁷⁷ *Laclau Ernesto*. Emansipation(s). New York, London: Verso, 2007. P. 65.

⁵⁷⁸ *Laclau Ernesto, Mouffe Chantal*. Hegemony and Socialist Strategy. P. 48.

то, что я называю *страстью*». ⁵⁷⁹ Поэтому Муфф настаивает на продуктивности аффекта для формирования более «демократического воображаемого» и так называемых «цепочек эквивалентности».

Логика воображаемого как конститутивного для политического действия характеризуется в теории Лаклау и Муфф не только как логика контингентного, но одновременно, как уже было сказано, как логика непредвиденности и неразрешимости: например, страсть и надежды, которые инвестировались в эмансипаторное воображаемое, могут контингентно изменить направление и быть инвестированы в поле консервативного воображаемого, как это, отмечает Муфф, произошло в Европе после краха коммунизма, когда левые политические партии утратили измерение страсти, в результате чего правые движения оказались единственными, кто смогли обеспечивать функционирование политического воображаемого. «Нам необходимо новое, социалистическое воображаемое, – формулирует Муфф задачу более справедливых политик, – мы должны думать о мобилизации страсти по-другому; иначе, [...] – чтобы альтернативное продолжало воображаться по отношению к существующей неолиберальной системе». ⁵⁸⁰

Радикальная демократия как альтернатива либеральной демократии

В качестве альтернативы 1) советскому тоталитаризму и 2) буржуазной либеральной демократии Лаклау и Муфф предлагают проект социалистической демократии, которую они определяют как *радикальную демократию*. Политический проект радикальной демократии базируется на соединении трех гетерогенных принципов, таких как 1) принцип *популизма*, который основывается на идее равенства прав и суверенности народа и постулирует народ в качестве политического субъекта, 2) принцип *либерализма*,

⁵⁷⁹ Hope, Passion and the New World Order / Mary Zournazi in conversation with Chantal Mouffe and Ernesto Laclau // *Conteretemps*. 2001. № 2. P. 40.

⁵⁸⁰ *Ibid.* P. 43.

который основывается на защите индивидуальных свобод и 3) принцип *радикального плюрализма*, который отвергает любые типы эксклюзивности как на уровне бытия, так и на уровне субъективности. Можно уточнить, что принцип популизма коррелирует с онтологией множественного и артикуляцией эгалитаризма, принцип либерализма коррелирует с онтологией индивидуального и артикуляцией свободы, а принцип радикального плюрализма коррелирует с онтологическим антагонизмом как с двойным утверждением эгалитаризма/равенства и свободы/автономности. Неразрешимый характер взаимодействия этих трёх принципов, невозможность концептуального овладения контингентными формами, в которых это взаимодействие кристаллизуется – это и есть логика радикальной демократии, в интерпретации Лаклау и Муфф. Именно онтологическая негативность и логическая неразрешимость обеспечивают радикальной демократии в современной философии статус, по их мнению, политического *par excellence* и делают возможной реализацию логики гегемонии в понимании Лаклау и Муфф: ведь ситуация логической неразрешимости обеспечивается тем, что радикальная демократия базируется на нестабильных онтологиях (нехватки, избытка и различия одновременно), в которых всякое позиционирование основания определяется в терминах негативности, обеспечивая политике измерение *трансформизма*.⁵⁸¹

Радикальный плюрализм – это ключевой принцип радикальной демократии, под которым Лаклау и Муфф понимают единство эгалитаризма/равенства и автономизации/свободы как условие конституирования субъективности в терминах создания «демократической эквивалентности» и производства демократических политических артикуляций для конструирования нового «общего смысла», в котором «свободное развитие каждого стало бы условием свободного развития всех» (Маркс). «Плюрализм является *радикальным* [курсив авторов. – И.Ж., С.Ж.], – формулируют Лаклау и Муфф, – только постольку, поскольку каждый термин этой плюральности идентичностей находит внутри себя принцип своей значимости без того,

⁵⁸¹ См.: *Laclau Ernesto. The Future of Radical Democracy // Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack. P. 261.*

чтобы мыслить ее, исходя из трансцендентной или базисной основы для иерархии всех ее значений как гарантию своей легитимности. И этот радикальный плюрализм является *демократическим* только постольку, поскольку аутоконституитивность каждого из его терминов является результатом смещения эгалитарного воображаемого. Следовательно, проект радикальной и плюральной демократии в его *первоначальном значении* [курсив авторов. – И.Ж., С.Ж.] является ни чем другим, как борьбой за максимум автономизации сфер на основе генерализации эквивалентно-эгалитарной логики». ⁵⁸²

Таким образом, радикальная демократия является радикальной настолько, насколько она способна удерживать антагонизм и агонизм, универсальное и партикулярное, нехватку и избыток одновременно, не прибегая к практикам привилегирования одной из сторон. При этом в вопросе об освободительном, эмансипаторном потенциале демократических политик сторонники радикальной демократии, акцентирующие момент продуктивного несогласия, ведут непримиримые дебаты с теоретиками делиберативной демократии, базированными на теории коммуникативного действия Юргена Хабермаса, трактующими демократические политики в духе дискуссии, направленной на достижение согласия всех противоборствующих сил ради достижения «общей основы» через механизмы различных гражданских форумов, гражданских жюри, всеобщих опросов т.п. ⁵⁸³ По критерию радикального политического действия теоретики радикальной демократии дистанцируются от делиберативных демократов, основываясь на трех ключевых принципах: во-первых, целью радикальной демократии является не достижение рационального неолиберального консенсуса, а ставка на эмансипаторный потенциал диссенсуса. Во-вторых, условием этического выбора с точки зрения радикальной демократии является признание вслед за Шмиттом и Беньямином того факта, что отношения политического антагонизма являются внутренне присущими этосу демократии. В-третьих,

⁵⁸² Laclau Ernesto, Mouffe Chantal. Hegemony and Socialist Strategy. P. 167.

⁵⁸³ См.: Norval Aletta. Aversive Democracy: Inheritance and Originality in the Democratic Tradition. P. 32.

целью политического выбора по критерию радикальной демократии является отказ от так называемых «нормативных» эссенциалистских предпосылок демократического дискурса.⁵⁸⁴

Предлагая политики радикальной демократии как альтернативу политикам капитализма и коммунизма, фашизма и тоталитаризма и т.п. в современной ситуации конца по видимости некризисного, посткоммунистического торжества либеральной демократии (периода так называемых «постисторических счастливых 90-ых»), Лаклау и Муфф видят основную причину политической неэффективности современных демократических политик в игнорировании того онтологического сдвига, который произошел в политике в середине 80-ых и который остался, по их мнению, незамеченным. Сегодня, после трижды состоявшейся смерти либеральной утопии в начале 21 века (11 сентября 2001 года, экономический кризис с 2008 года и пандемия коронавируса COVID-19), актуализируется запрос на альтернативы неолиберальным политическим стратегиям. Однако происходит это в контексте реабилитации априорной привилегированной точки в понимании политического уже в контексте новых революций эпохи так называемой «постсовременности» – то есть «революций глобального востока и глобального юга».

Позиция Лаклау и Муфф здесь – это позиция «демократической революции»: ведь классический марксистский концепт революции, во-первых, предполагает, что общество может быть «рационально» реорганизовано в пользу одного класса, и, во-вторых, способствует принятию логики, в рамках которой онтологический антагонизм мыслится как диалектическое противоречие, которое может быть снято.

В этом новом, так называемом постдемократическом политическом контексте оппонентами теоретиков радикальной демократии выступают не только сторонники делиберативных моделей демократии, базирующихся на понятиях постидеологии, постполитики и постправды и ставящих задачу «демократизации» капитализма, но и такие теории демократии, которые делают ставку на радикальные

⁵⁸⁴ См.: *ibid.* P. 25.

антикапиталистические политики.⁵⁸⁵ К ним Муфф относит, в частности, теорию «абсолютной демократии», представленную в «Империи» (2000) Хардта и Негри, часто называемую «Коммунистическим манифестом 21-го столетия», в которой прогнозируется, что современная глобальная власть Империи может быть повержена подрывной имманентной властью глобального множества.⁵⁸⁶

Муфф в этом контексте ставит вопрос о том, как в теории «абсолютной демократии» понимается политическое. Можем ли мы считать, что политическое в ней понимается как антагонизм? Муфф считает, что нет, и поэтому теории «абсолютной демократии» парадоксальным образом, по её мнению, совпадают с современными космополитическими версиями либеральных подходов, провозглашающих конец биполярного мира и установление космополитического мирового порядка. «В обоих случаях, – по мнению Муфф, – отсутствует подлинно политическое измерение: власть может быть преодолена, конститутивный характер антагонизма отвергается, центральный вопрос о суверенности устраняется. Фактически *Империя* является не более чем ультра-левой версией космополитической перспективы. Вместо того, чтобы усиливать нас, она вносит свой вклад в усиление нынешней неспособности мыслить и действовать политически».⁵⁸⁷ В этой ситуации, отмечает Муфф, политическую инициативу развивают правые популисты: если левые, ограничивая принцип онтологического антагонизма, теряют позиции в сфере мобилизации страстей и надежд, то поле политического с учетом его аффективного измерения занимают правые. Решение для эмансипаторных политических действий, убеждена Муфф, – это политики радикальной демократии, готовые вести непрерывную «вязкую борьбу» в ситуации неискоренимого антагонизма «разных, но равных», не рассчитывая на возможность позитивизации онтологической негативности, ведущей к политикам привилегирования «одного»,⁵⁸⁸ например, суверена.

⁵⁸⁵ *Mouffe Chantal. On the Political. P. 4.*

⁵⁸⁶ *Ibid.*

⁵⁸⁷ *Ibid. P. 115.*

⁵⁸⁸ См.: *Laclau Ernesto, Mouffe Chantal. Hegemony and Socialist Strategy. P. xviii-xix.*

Популизм

Главным недостатком политической философии марксизма, с точки зрения Лаклау и Муфф, является, как отмечено выше, классовый подход или принцип классицизма, определяющий сферу политического в терминах классовой борьбы и представляющий политическую субъективность по критерию классовой принадлежности. Принцип классовости, по их мнению, постулирует классовую специфику как привилегированную политическую субъективность и как точку представительности, когда партикулярная социальная группа («рабочий класс») требует придать своему подчиненному статусу универсальную значимость. Именно философия марксизма с ее классовым подходом, по мнению Лаклау и Муфф, видела в представительности, в которой сходится множество этических антагонистических требований, условие успешности революции в замене анархических выступлений «народа» (в смысле *plebs*, а не *populus*) рациональностью, прочностью и политической эффективностью классовых политик. Алетта Норваль в этом контексте проводит различие между теорией гегемонии Грамши и теорией радикальной демократии дискурс-теории Лаклау и Муфф: если гегемония у Грамши как этическое, моральное и политическое лидерство «имеет классовую основу, то Лаклау и Муфф освобождают понятие гегемонии от его классового основания, содержащегося в марксизме».⁵⁸⁹

Марксистский принцип классовости достигает кульминации, по мнению Лаклау и Муфф, в ленинском дискурсе, абсолютизирующем критерий классовой дифференциации и представительности, обосновывающих легитимацию гегемонии и диктатуры пролетариата. «С одной стороны, – пишут Лаклау и Муфф, – гегемонистское отношение влечет за собой концепцию политики, которая *потенциально* является более демократической, чем что-либо в традиции 2-го Интернационала (с его классическим экономизмом), а, с другой стороны, этот концепт несомненно ассоциируется с более авторитарной и негативной тенденцией в ленинской традиции, т. к. он постулирует четкое разделение масс на лидирующий сектор и тех, кем

⁵⁸⁹ См.: *Norval Aletta. Aversive Democracy: Inheritance and Originality in the Democratic Tradition.* P. 38.

управляют». ⁵⁹⁰ В политической философии ленинизма отношения между «авангардом» и «массаами» получают, по мнению постмарксистов, преимущественно внешний и манипулятивный характер, в то время как радикально-демократическая стратегия предполагает *пролиферацию точек разрыва*, превышающих классовые границы: ведь политический авторитаризм возникает в тот момент, когда в целях обоснования необходимости классовой гегемонии гетерогенный разрыв «сшивается». В результате в ленинской версии гегемонии задается ситуация, когда один сектор *знает* (в лакановском смысле) истину текущего момента истории и, следовательно, *знает* преходящий характер требований, объединяющих массы в единое целое. В результате постулирования данного эпистемологического различия «статус пролетариата повышается до универсального класса. Но у теоретиков 2-го Интернационала, – по мнению Лаклау и Муфф, – этого нет, т. к. они исходят из *пролетаризации всего населения* [курсив наш. – И.Ж, С. Ж.]». ⁵⁹¹

С точки зрения Лаклау и Муфф, политическое измерение может быть развито только при условии отмены принципиального разделения на субъект и объект политики, на лидеров и ведомых, следствием которого в России, по их мнению, стал тоталитаризм и деполитизация марксизма. Лаклау и Муфф считают, что вместо попыток конструировать *массовую идентичность как недетерминированную исторической необходимостью*, большевизм как философский проект устанавливает существование класса «для себя», доступное только просвещенному авангарду – и эта точка зрения на рабочий класс является поэтому *чисто педагогической*: ведь в такой интервенции науки в политику всякое политическое отношение рассматривается как отношение репрезентации. ⁵⁹² В результате в 30-ые годы 20-го века в Европе интеллектуалы-коммунисты проиграли интеллектуалам-фашистам, сделавшим ставку на принцип популизма и народ, понимаемый как *populus*. По мнению Лаклау и Муфф, это поражение явилось следствием того, что теория марксизма видела

⁵⁹⁰ Ibid. P. 55.

⁵⁹¹ Ibid. P. 56-57.

⁵⁹² Ibid. P. 60.

условие успешности революции в замене анархических выступлений «народа» (народ в смысле *plebs*, а не *populus*) рациональностью, прочностью и политической эффективностью классовых политик.

Сегодня в ситуации кризиса как традиционного марксизма, так и левого либерализма задача радикальных демократических политик заключается, как считают Лаклау и Муфф, во-первых, в артикуляции онтологической нестабильности политического, вне его закрепления за каким-либо классом или социальной группой (понятие народа формулируется Лаклау и Муфф исключительно в качестве пустого означающего вне референции к социальному статусу протестной субъективности) и, во-вторых, в признании, что идентичность (в том числе политических сил), подвергаемая постоянным *смещениям*, требует *постоянного переопределения*.⁵⁹³ Уже у Грамши, по мнению Лаклау и Муфф, коллективная воля – это результат артикуляции *рассеянных и фрагментарных* исторических сил, а «коллективный человек» не может быть редуцирован к ленинскому «классовому союзу»⁵⁹⁴, в современных условиях – к определенной социальной группе с её самоидентификациями (в том числе к «среднему классу»).

Шанталь Муфф после смерти Эрнесто Лаклау продолжает развивать его теорию популизма как *левого популизма*, подчеркивает, что представители правого популизма понимают народный суверенитет только как «национальный суверенитет», который зарезервирован только для тех, кто способен быть настоящими представителями нации, и проводит политики исключения «ненастоящих» и «недостойных» быть членами национального единства. «Правые популисты, – отмечает Муфф в книге «За левый популизм» (2018), – не выдвигают требования равенства и конструируют «народ», кото-

⁵⁹³ См.: *Laclau E., Mouffe Ch. Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics*. P. 150.

⁵⁹⁴ *Ibid.* P. 68.

рый исключает многие категории, как правило, иммигрантов, которые трактуются как угроза нации».⁵⁹⁵

В качестве альтернативы популизма правых Муфф предлагает левый популизм, который конструируют «мы», «народ» как *инклюзивную общность*, противостоящую общему противнику – олигархии. Цель левой популистской стратегии – сформировать и привести к власти народное большинство и установить прогрессивную гегемонию как форму плюралистической демократии, которая, в отличие от предлагаемой М.Хардтом и А.Негри демократии множеств, не будет свободной от всякой негативности и антагонизма. Стратегия левого популизма, по словам Муфф, заключается в том, чтобы установить новый гегемонный порядок внутри конституционного либерально-демократического контекста с целью конструкции коллективной воли, «народа», способного сформировать новую гегемонную формацию, которая переустановит артикуляцию между либерализмом и демократией, отвергнутую неолиберализмом, поместив демократические ценности на первое место.⁵⁹⁶

Какие конкретные стратегии политического действия предлагает Муфф для реализации задач эмансипаторного политического? Во-первых, она предлагает дополнить политическую повестку левых, делающих ставку на радикальный политический активизм, актуальными социальными вопросами, а, во-вторых, включить в нее экологические требования. «Вызов для левых сегодня, – заявляет Муфф, – это «социальный вопрос» [термин Ханны Арендт. – И.Ж, С.Ж.], который необходимо комбинировать с экологическим вопросом».⁵⁹⁷ Кроме того, как считают сторонники левого популизма, важным ресурсом политик радикальной демократии и организации цепочек солидарности ненационалистического, нерасистского и немизогинистского типа должна стать борьба с эпидемиями, в том числе с пандемией коронавируса, борьба с ВИЧ и со стигматизацией ВИЧ инфицированных, за доступ к услугам общественного здраво-

⁵⁹⁵ *Mouffe Chantal*. For a Left Populism. London, New York: Verso, 2018. P. 24.

⁵⁹⁶ *Ibid*. P. 45.

⁵⁹⁷ *Ibid*. P. 60.

охранения, которая может стать действенным примером биополитики снизу (как альтернатива исследуемой М. Фуко и Дж. Агамбеном биополитики сверху) или демократической биополитики. По словам сторонника концепции биополитики снизу Панайотиса Сотириса, «в нынешней конъюнктуре у общественных движений есть много пространства для действий. Они могут обратиться с просьбой о принятии срочных мер, которые помогут системам общественного здравоохранения выдержать дополнительное бремя, вызванное пандемией. Они могут указать на необходимость солидарности и коллективной самоорганизации во время такого кризиса, в отличие от индивидуализированной паники «выживания». Они могут настаивать на том, чтобы государственная власть (и принуждение) использовались для направления ресурсов из частного сектора в общественный. И они могут требовать социальных изменений как спасительной необходимости».⁵⁹⁸

Таким образом, популизм, на который делает ставку постмарксистская теория – это логика формации коллективных идентичностей, которая, по определению Лаклау, представляет собой дискурсивную стратегию конструирования политических границ, разделяющих общество на два лагеря и призывающих к мобилизации «underdog» (низов) против «тех, кто у власти».⁵⁹⁹ Политики популизма, считают Лаклау и Муфф, необходимо анализировать вне устоявшихся массмедийных коннотаций и не стоит демонизировать, представляя их как опасный эксцесс, ставящий под вопрос рациональность организации общества. Однако необходимо учитывать, что существуют две принципиально различные формы популизма – 1) популизм правых, который не выдвигает требований равенства и конструирует «народ», исключая многие категории населения, как правило, мигрантов и представителей различных меньшинств, которые трактуются как

⁵⁹⁸ Сотирис Панайотис. Против Агамбена: Возможна ли демократическая биополитика? // Центр политического анализа. 22. 03. 2020 <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/protiv-agambena-vozmozhna-li-demokraticeskaja-biopolitika>

⁵⁹⁹ Laclau Ernesto. On Populist Reason. London, New York: Verso, 2005. P. 93 – 100.

угроза нации и 2) левый популизм, который конструируют «мы», «народ» как противостоящий общему противнику – олигархии.⁶⁰⁰ Его цель – конструкция коллективной воли «народа», способного сформировать новую гегемонную формацию, которая переустановит артикуляцию между либерализмом и демократией, отвергнутую неолиберализмом, поместив демократические ценности на первое место. Для этого необходим, по мнению Муфф, не тотальный разрыв с либеральной демократией и создание абсолютно нового режима (совершенно новая *politeia*, новое политическое сообщество с нуля), а радикализация этико-политических принципов либерально-демократического режима – «свободы и равенства для всех», которые изначально были провозглашены идеологами либерализма, но никогда последовательно не практиковались. Реализация этой задачи – это и есть цель политик радикальной и плюральной демократии, понимаемой Лаклау и Муфф как радикализация существующих демократических институтов.⁶⁰¹

Влияние, критика, значение

С момента публикации «Гегемонии и социалистической стратегии» постмарксистская дискурс-теория Лаклау и Муфф находится в центре дебатов представителей левой идеи, многие из которых выражают свое несогласие с постмарксистской установкой на отказ 1) от классового подхода и замену классовый борьбы гегемонной и 2) от марксистского курса на антикапиталистическую революцию и переход на позиции реформизма. Ряд современных марксистских теоретиков критикуют постмарксистов за так называемый «дискурсивный идеализм», который основное внимание в политике уделяет вопросам риторики вместо приоритета практического политического действия.⁶⁰²

⁶⁰⁰ См.: *Mouffe Chantal*. For a Left Populism. P. 24.

⁶⁰¹ См.: *ibid.*, P. 39 – 41.

⁶⁰² См., например, *Κυβελакис Стасис*. Кризис марксизма и трансформация капитализма // Открытая левая, 17 февраля 2015 <http://openleft.ru/?p=5470>

Вопрос о «дискурсивном идеализме» и о том, насколько эффективным для критики идеологии и массовой политической мобилизации являются риторические или тропологические стратегии, акцентируемые в теории гегемонии Лаклау, неоднократно становится предметом дискуссий в рамках самой Эссекской школы дискурс-анализа. По мнению Джейсона Глиноса и Янниса Ставракакиса, то, что Лаклау делает ставку на дискурс-анализ как методологию философского анализа в целом, позволяет формулировать его теорию гегемонии как радикально антиобъективистский проект, противостоящий апелляции к экстрадискурсивной реальности и дуализму дискурсивности и экстрадискурсивности как таковому.⁶⁰³ В то же время Глинос и Ставракакис утверждают, что, когда Лаклау развивает в рамках дискурс-теории так называемый тропологический подход и отводит ведущую роль механизму сигнификации и символическому измерению дискурса, что подчеркивается тезисом Лаклау о центральности риторического элемента в процессе дискурсивного производства,⁶⁰⁴ он, тем самым, 1) разрывает, по их мнению, неразрывно связанные дискурс и аффект и – в результате – 2) ограничивает измерение лакановского Реального, функционирующего как предел символизации. Тем самым, по их мнению, Лаклау ослабляет то самое аффективное измерение, которое, согласно его тезисам, является основным условием эффективной идеологической критики и политической мобилизации.

Для того, чтобы восстановить решающее значение аффективного измерения, Глинос и Ставракакис предлагают усилить дискурс-теорию Лаклау и Муфф рядом категорий из лакановской онтологии – в частности, такими как «фантазия» и «наслаждение», которые, в отличие от таких понятий как *point-de-capiton*, *objet petit a* и др., не задействованы Лаклау. Как утверждают Глинос и Ставракакис, если не учитывать фактор *наслаждения*, вся мето-

⁶⁰³ *Glynos Jason, Stavrakakis Yannis. Encounters of the Real Kind: Sussing out the Limits of Laclau's Embrace of Lacan // Laclau: a Critical Reader. P. 236.*

⁶⁰⁴ *Laclau Ernesto. Glimpsing the Future // Laclau: a Critical Reader. P. 306-307.*

дология Лаклау теряет свою «объяснительную силу»,⁶⁰⁵ оставляя не проясненным вопрос о том, что движет логикой гегемонии и является ставкой в процессе социо-политической идентификации как формы воплощения социальных фантазий.

Дополнение дискурс-теории рядом ключевых лакановских понятий даст возможность, по мнению Глиноса и Ставракакиса, отойти от того, что Жижек называет в философии Лаклау «формалистским элементом», – тем, по мнению Жижека, стремлением Лаклау все-таки связать функционирование идеологии с уровнем трансцендентного. Артикуляция проблематики Реального *qua jouissance* в контексте дискурс-теории Лаклау усилит, считают Глинос и Ставракакис, понимание идеологических процессов в качестве условия радикальной контингентности как на уровне бытия, так и на уровне субъективности.⁶⁰⁶

Возражая Глиносу и Ставракакису, Лаклау уточняет, что в его теории *дискурс и аффект онтологически взаимосвязаны* и включены друг в друга – центральность риторического или катехретического элементов не является чисто структурной или семиотической, т.е. когнитивной, а существенным образом эмансипаторной составляющей политики постсовременных угнетённых.⁶⁰⁷

В ответе Глиносу и Ставракакису Лаклау также отмечает, что существует конститутивный реляционный момент в связи лингвистического и аффективного; и если Глинос и Ставракакис концентрируются, с его точки зрения, на их дуальности, то сам Лаклау, по его мнению, стремится акцентировать момент отношения, который делает возможной саму двойственность, двойное утверждение или двойную артикуляцию. «Поэтому, – пишет Лаклау, – я изымаю некоторые категории – такие как дискурс – из всякой локальной коннотации и

⁶⁰⁵ *Glynos Jason, Stavrakakis Yannis*. Encounters of the Real Kind: Sussing out the Limits of Laclau's Embrace of Lacan // *Laclau: a Critical Reader*. P. 209.

⁶⁰⁶ Politics and the unconscious. An interview with Ernesto Laclau. Jason Glynos and Yannis Stavrakakis // *Subjectivity*. 2010. Vol. 3. P. 237.

⁶⁰⁷ *Laclau Ernesto*. Glimpsing the Future // *Laclau: a Critical Reader*. P. 302.

стремлюсь придать им более онтологическую роль. Комплексы, которые я называю «дискурсивными», включают как аффективное, так и лингвистическое измерение, и поэтому они не могут быть только аффективными или только лингвистическими». ⁶⁰⁸ Лаклау подчеркивает, что в его работах никогда не существовало смещения от символического к аффективному измерению дискурса или наоборот, но всегда присутствовала одновременность артикуляции того и другого, то есть логика *double bind*. «Аффект, – вновь поясняет Лаклау, – не является чем-то внешним, добавленным к символическому, но составляет его внутренний компонент. Аффект – это не некоторая смутная эмоция, внешняя по отношению к сигнификации, так как он может конституировать себя только на основе сверхдетерминации цепи означающих». ⁶⁰⁹ В результате, считает Лаклау, его аналитический подход дает возможность не только не редуцировать бессознательное к иррациональному, как поступают представители теории рационального выбора, но и не понимать бессознательное как совокупность базисных категорий, вступающих в различные комбинации (как у Леви-Стросса) или как относящееся к предзаданным символическим формам коллективного бессознательного (как у Юнга).

Концепция радикальной демократии Лаклау и Муфф также неоднократно подвергалась резкой критике со стороны левых за её реформистский характер и отказ от идеи глобальных изменений в фундаментальных отношениях капиталистического общества. В частности, Славой Жижек, который в начале своей карьеры солидаризировался с проектом критического дискурс-анализа идеологии Лаклау, впоследствии стал критиковать его за принятие либерально-демократического капиталистического контекста и за недостаточный радикализм теории радикальной демократии, которая, по его мнению, располагается слишком близко к доминирующему либерально-демократическому воображаемому и предлагает изменения

⁶⁰⁸ Ibid. P. 303.

⁶⁰⁹ Politics and the unconscious. An interview with Ernesto Laclau by Jason Glynos and Yannis Stavrakakis. P. 235.

только внутри существующего режима.⁶¹⁰ В целом теория гегемонии и популизма Лаклау, заменяющая классовую борьбу борьбой за гегемонию ведет, по мнению Жижека, к тому, что эта борьба обречена оставаться замкнутой в рамках системы координат существующего политического пространства, когда политика сводится к политикам идентичности, целью которой является утвердить свою особенную идентичность внутри данной общественной структуры.⁶¹¹

В своем ответе на эту критику Жижека Лаклау поясняет, что задачей его теории социалистического популизма, проявляющегося, по его мнению, в каждой успешной политической мобилизации современности, является переход от жесткого классицизма марксизма к программе создания широких связей народной мобилизации, когда задача каждой отдельной группы в борьбе за власть может быть достигнута только при условии, что эта группа действует гегемонным образом над силами более широкими, чем она сама, что в свою очередь повлечет за собой трансформации её собственной субъективности.⁶¹² Защищая классовую борьбу против гегемонии, Жижек, по мнению Лаклау, проявляет слепоту к этому трансформативному аспекту гегемонной борьбы и непонимание того, что подлинная политическая интервенция никогда не является только оппозиционной, а скорее является смещающей в форме полемических дебатов, которые реартикулируют ситуацию в новой конфигурации. Поэтому популизм, по определению Лаклау, – это не просто особая разновидность политики, но политика как таковая, в процессе которой народ репрезентирует себя не только как контингентную оппозицию власти, а как непредустановленного (в отличие от класса) политического агента, который в процессе своего конституирования создается как

⁶¹⁰ *Zizek Slavoj. Holding the Place // Butler Judith, Laclau Ernesto, Zizek Slavoj. Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left. London, New York: Verso, 2000. P. 321.*

⁶¹¹ *См.: Zizek Slavoj. Against the Populist Temptation // Critical Enquiry. 2006. Vol. 32. P. 551– 574.*

⁶¹² *См.: Laclau Ernesto. Why Constructing a ‘People’ Is the Main Task of Radical Politics // Laclau Ernesto. The Rhetorical Foundations of Society. London, New York: Verso, 2014. P. 172.*

нечто новое. В то время как Жижек, игнорирующий популистский принцип плюрализма и идею гегемонии как войны позиций, занимает в результате, по оценке Лаклау, позиции ультра-лефтизма, который ведет только к консолидации единства существующей власти и, в результате, становится главным источником поддержки существующей гегемонной формации.⁶¹³

В свою очередь Муфф, в ответ на обвинения теории радикальной демократии в реформизме, выдвигаемые сторонниками революции, провозглашает тезис о том, что радикальная политика сегодня – это именно *радикальный реформизм*, который ставит своей целью не захват, а преобразование институций государства в интересах трудящихся и требование полной реализации принципов свободы и равенства, декларируемых, но не выполняемых неолиберальными правительствами. Поэтому формулируемая «революционными политиками», к которым Муфф относит ленинистов и анархистов, дилемма «реформа или революция» является, по ее словам, ложной, так как левый популизм сегодня возможен именно как «радикальный реформизм» или «революционный реформизм», реализующий субверсивное измерение реформ. А ошибка ««крайних левых», – по ее словам, – в том, что они думают не о том, как люди живут в действительности, а как должно быть в соответствие с их теориями».⁶¹⁴

Таким образом, среди теоретиков левого популизма, размышляющим о том, как эффективнее противостоять политической мобилизации правых и консерваторов в постсовременном мире, политические стратегии, базирующиеся на постмарксистских теориях гегемонии, радикальной демократии и популизма Лаклау и Муфф, часто оспариваются или разделяются по различным критериям. В то же время, современные марксистские теоретики (в частности, ведущий английский марксист и решительный критик постмарксистской теории Пери Андерсон) вынуждены признать, что ни одна современная марксистская и неомарксистская теория не оказала такого мощного практического влияния на процессы массовой по-

⁶¹³ См.: *ibid.* P. 176 – 177.

⁶¹⁴ *Mouffe Chantal.* For a Left Populism. P. 50.

литической мобилизации эмансипаторных социальных движений начала 21 века, как теория популизма Лаклау и Муфф. «Впервые предложенный во времена Тетчер и Рейгана он [популизм. – И.Ж., С.Ж.], – по словам Андерсона, – был формальной схемой, которая предвосхитила ход европейской истории тридцать лет спустя, когда процессы деиндустриализации привели к сокращению и разобщению рабочего класса, оставив гораздо более фрагментизированный социальный ландшафт и множественные движения правых и левых, оспаривающих установленный порядок от имени народа – популизм превратился в пугало элит всего ЕС. Стюарт Холл предвидел рост тетчеризма в 80-ые годы. Не менее впечатляюще Лаклау и Муфф выступили авгурами реакции против неолиберализма после кризиса 2008 года. В этих условиях Лаклау и Муфф осуществили то, что Холл не смог: адаптацию своей теории для политических сил с массовой поддержкой. В Испании лидеры «Подемоса» – так же, как до этого в Латинской Америке – строили свою стратегию, открыто следуя предписаниям гегемонного популизма. По любым стандартам это стало немалым достижением теоретической системы, часто объявляемой не применимой технически».⁶¹⁵

⁶¹⁵ *Anderson Perry. The H-Word: The Peripeteia of Hegemony. London, New York: 2017. P. 95-96.*

Критика современной биополитики и репрессивной субъективации в философии Джорджо Агамбена

Биография

Джорджо Агамбен (Giorgio Agamben) (р. 1942) – итальянский философ, всемирно известный своими работами по политической философии и философии культуры, которого исследователи часто оценивают как автора, ускользающего от классификаций, так как в его текстах прослеживается такое причудливое сплетение самых разных идейных влияний, и они настолько отличаются тематически и по стилю, что кажется, словно их писали разные люди.⁶¹⁶

Первоначально главным предметом анализа Агамбена были вопросы теории литературы и эстетики (в книгах «Человек без содержания» (1970), «Станцы» (1977), «Детство и история» (1979), «Язык и смерть» (1982), Идея прозы» (1985), «Бартлби: формула творения» (1993) (в соавторстве с Жилем Делёзом) и др.) но, начиная с середины 1990-х, на первый план в его творчестве выходит политическая философия, представленная прежде всего знаменитым, принесший ему мировую известность и славу циклом книг “*Nomo Sacer*” («человек священный» или «человек святой»), в котором он развивает теорию биополитики Мишеля Фуко применительно к современным условиям. В этой главе мы ограничимся именно изложением агамбеновской теории биополитики.

В молодости Агамбен много путешествовал и общался с выдающимися европейскими интеллектуалами: в Германии посещал семинары Хайдеггера в 1966 и 1968 годах, во Франции с встречался с Пьером Клоссовски, Итало Кальвино, дружил с Альберто Моравиа и даже снялся в фильме великого итальянского режиссера Па-

⁶¹⁶ См.: Новиков Д. Два языка Джорджо Агамбена // Социологическое обозрение. Т.6, №1, 2007. С. 38-40; Козлов С. Джорджо Агамбен: философ пришедший после //Новое литературное обозрение. №4, 2000.

оло Пазолини «Евангелие от Матвея» в роли апостола Филиппа. С 1986 по 1992 годы, когда Агамбен работал директором программы Международного Философского Колледжа в Париже, он тесно сотрудничал с выдающимися французскими философами Жаком Деррида, Франсуа Лиотаром, Жан-Люком Нанси и др. Сегодня, после окончания регулярной преподавательской карьеры, Агамбен по-прежнему очень активен и востребован – много выступает, ведет газетные колонки и блоги, другими словами, реализует себя как современный публичный интеллеktуал, настоящий активист, как называет таких мыслителей Ален Бадью.

Агамбен преподавал в нескольких итальянских университетах (Университете Лугано, Венецианском университете, Университете Вероны и др.), а также в различных университетах в Германии, Франции, США. И сегодня он много путешествует и выступает с лекциями по всему миру. Но он решительно отказался приезжать в США и аннулировал свой курс, который он должен был вести в прогрессивном Университете Нью-Йорка весной 2004 года, когда узнал, что прибывающие в США иностранные граждане, обязаны быть занесены в картотеку и оставить цифровые отпечатки пальцев при въезде в страну, увидев в этом невыносимое нарушение биополитического статуса граждан так называемых демократических государств. «Биополитический татуаж, который сегодня навязывается нам для въезда в Соединенные Штаты, – написал Агамбен в своей колонке *Ла Република* – является одним из звеньев того, что завтра могут заставить нас принять как обычную вписанность идентичности хорошего гражданина в механизмы сцепления государства».⁶¹⁷

И сегодня Агамбен по-прежнему остается на посту, постоянно предупреждая нас в своих выступлениях и постах о новых угрозах гуманитарным ценностям и правам человека со стороны современной биовласти, стремящейся, по его мнению, использовать ситуацию пандемии как алиби для установления тотального контроля во всех сферах общественной жизни и подмены симво-

⁶¹⁷ Агамбен Д. Если государство рассекает твое тело. Две колонки Джорджо Агамбена для газеты «Ла Република» в переводе Николая Петрова // INOSMI, 07.02.2013 <https://inosmi.by/2013/02/07/esli-gosudarstvo-rassekaet-tvoe-telo-dzh-agamben/>

лических ценностей культуры обывательскими ценностями простого биологического выживания.⁶¹⁸

Агамбена вряд ли можно отнести к влиятельному сегодня в Италии лагерю теоретиков левой идеи, хотя его и называют иногда «левым хайдеггерянцем».⁶¹⁹ Но он является одним из решительных критиков современного финансового капитализма, который Агамбен, следуя Вальтеру Беньямину, определяет как особый тип религии, паразитирующей на чувствах веры и надежды людей, которые капитализм беспощадно эксплуатирует. Наше время Агамбен, в терминах Хайдеггера, определяет как «скудную эпоху» – эпоху малой веры, без будущего и без надежд, эпоху «грядущих провалов и ложных упований».⁶²⁰ В эпоху нынешнего «скудного времени» сувереном, как считает Агамбен, выступает капиталист-банкир, управляющий кредитом (как эквивалентом веры), который правит не только миром, но также и будущим людей. Задача философии нашего времени, согласно Агамбену, – вернуть людям большую веру (вместо малой – капиталистической) и будущее, которое сегодня представлено в карикатурной форме как капиталистический бизнес-проект. Но для этого, утверждает Агамбен, нам необходимо перестать смотреть исключительно в будущее, а вместо этого заглянуть в прошлое, чтобы попытаться понять, что именно с нами произошло, и каким образом наше сегодняшнее интеллектуально скудное и несвободное состояние стало возможно. «Только у понимающих, что произошло, и особенно у стремящихся понять, как такое могло случиться, – пишет Агамбен – возникнет, пожалуй, возможность вернуть собственную свободу. Археология, а не футурология – единственный путь доступа к грядущему».⁶²¹

⁶¹⁸ Агамбен Джорджо. Изобретение пандемии // Центр политического анализа. 12.03.2020 <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/izobretenie-epidemii>

⁶¹⁹ См.: *Toscano A. Divine Management. Critical Remarks on Giorgio Agamben's "The Kingdom and the Glory"*// *Angelaki: Journal of the theoretical humanities*. 2011. Vol. 16. № 3. P. 125-135.

⁶²⁰ Агамбен Д. Если государство рассекает твое тело.

⁶²¹ Там же.

Вот из таких парадоксов и апорий соткана многоликая и полифоническая философия Джорджо Агамбена – одного из самых удивительных и поэтических философов нашего времени, в текстах которого традиционные философские теории и понятия подвергаются суровой и ниспровергающей критике и одновременно обретают свою утраченную ауру и магический эффект.

Концепция и основные понятия

Свой способ продвижения философской мысли Агамбен определяет, ссылаясь на Фейербаха, как продолжение работы любимых авторов с того места, в котором эта мысль оборвалась или оказалась недостаточно полно и радикально продуманной. «Потому что, следуя этому методологическому принципу, – пишет Агамбено, – мы неизбежно приближаемся к точке, в которой невозможно различить между тем, что принадлежит нам, а что автору, которого мы читаем. Достижение этой имперсональной зоны индифферентности, в которой все имена, копирайты, любые призывы к оригинальности исчезают, наполняет меня радостью».⁶²²

С первых страниц книг Агамбена становится ясно, кто эти авторы, радикальные идеи которых он старается продолжать, – это Хайдеггер, Беньямин, Ницше, Делёз, Деррида, Батай и, конечно, Кафка, Достоевский, Гёльдерлин, Рильке и другие такие же пограничные фигуры, работающие в поле взаимодействия философии, литературы, политики, искусства, теологии. Но особенное место среди них занимает Мишель Фуко, продолжением размышлений о власти которого становится самый известный цикл работ Агамбена – *Homo Sacer* – многотомник, посвященный развитию фукианского понятия биополитики с учетом анализа опыта тоталитарных режимов Ханной Арендт.

Агамбен считает, что именно теория власти Фуко дает ключ к пониманию механизмов функционирования современной власти, в

⁶²² *Agamben Giorgio. Creation and Anarchy: the Work of Art and the religion of Capitalism. Translated by Adam Kotsko. Stanford, CA: Stanford University Press, 2019. P. 14-15.*

которой политика окончательно трансформируется в биополитику, в которой биологическая жизнь и здоровье нации становятся сферой приоритетных интересов и операций суверенной власти. В то же время Агамбен считает, что дуалистическую модель биополитики Фуко, выделявшего 1) суверенную, или репрессивно-деспотическую модель биовласти и 2) ее дисциплинарную модель, необходимо дополнить третьим элементом – 3) современной формой биополитики, соединяющей жестокость деспотической суверенной власти и супер-контроль, характерный для дисциплинарной власти и режима контроля, описанного Делёзом.⁶²³ В этом современном режиме биополитики, который Агамбен называет танатополитикой,⁶²⁴ ведущим инструментом суверенной власти становится не диалектика жизни и смерти, и их столкновение как борьба противоположностей, а такой режим выживания, в котором жизнь и смерть функционируют нераздельно и одновременно, образуя своеобразную фигуру неразличимости. «Формула «заставить умереть и позволить жить», – утверждает Агамбен, – кратко излагает девиз старой суверенной власти, которая реализуется в первую очередь как право убивать; «заставить жить и позволить умереть» – девиз биовласти, которая ставит своей главной целью огосударствление биологического как формы заботы о жизни. В свете предшествующих рассуждений между двумя формулами вклинивается третья, которая определяет более конкретный характер биополитики XX века: не заставить умереть или заставить жить, а заставить выжить. В наше время решающим действием биовласти является не жизнь и не смерть, а производство модулируемого и практически бесконечного выживания».⁶²⁵

⁶²³ См.: Делёз Жиль. Post scriptum к обществам контроля // Делёз Жиль. Переговоры. Перевод с франц. В.Ю. Быстрова. СПб.: “Наука”, 2004.

⁶²⁴ Агамбен Джорджо. Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь /Пер. с итальянского И.Левиной, О.Дубицкой, П.Соколова, М.Велижева, С.Козлова. М.: Издательство «Европа», 2011. С. 156.

⁶²⁵ Агамбен Джорджо. Номо sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель /Пер. с итальянского И.Левиной, О.Дубицкой, П.Соколова. М.: Издательство «Европа», 2012. С. 164.

Это состояние неразличимости жизни и смерти, возникающее в ситуации сведения человеческой жизни к процессу выживания, Агамбен называет *голой жизнью* (*la nuda vita*), которая в классической политической философии, начиная с Аристотеля, понималась как неполитическое состояние, расположенное на периферии социального порядка и исключенное из сферы политического. Голая жизнь в интерпретации Агамбена соответствует греческому понятию *zoé*, обозначавшему простой факт существования, общий для всех живых существ. *Zoé* в античности противопоставлялась *bios* – образу жизни, характеризующему отдельного человека или группу людей. Однако с началом Нового времени, считает Агамбен, принцип разграничения *zoé* и *bios* перестает соблюдаться, и в результате голая жизнь – жизнь, лишенная всех социальных ценностей, кроме ценности самой жизни или ценности выживания, постепенно движется к совпадению с пространством политического и становится основной формой современной политики как биополитики. «Наша политика, – пишет Агамбен во введении к первому тому *Номо sacer*, – не знает сегодня иной ценности (и, следовательно, иной отрицательной ценности), чем жизнь, и пока не будут разрешены вытекающие из этого факта противоречия, нацизм и фашизм, сделавшие решение вопроса о голой жизни высшим политическим критерием, будут оставаться сверхактуальными».⁶²⁶

Любые общечеловеческие ценности, включая права человека, а также все нормы права как такового в ситуации голой жизни отменяются. Это режим, который Агамбен, следуя Карлу Шмитту, определил как режим *чрезвычайного положения*, приостанавливающий в обществе действие договорных обязательств и юридических гарантий, является необходимым условием власти суверена – того, кто, по словам Шмитта, принимает решение о чрезвычайном положении.⁶²⁷ Естественное состояние, описанное Гоббсом и Руссо, представляет

⁶²⁶ Агамбен Джорджо. *Номо sacer*. Суверенная власть и голая жизнь. С. 18.

⁶²⁷ Шмитт Карл. Политическая теология. Сборник /Переводы с нем. Заключит. Статья и составление А.Филиппова. М.: «КАНОН-пресс-Ц», 2000. С. 15.

собой, отмечает Агамбен, не что иное как чрезвычайное положение, которое не является событием, остающимся в прошлом, а определяет весь ход человеческой истории, «осуществляющейся, – по его словам, – в зоне бесконечного перехода от человека к зверю, от природы к культуре и обратно в их неразличимости».⁶²⁸ Особенность современной эпохи заключается, по мнению Агамбена, в том, что в ней чрезвычайное положение стремится войти в правовую систему в качестве ее неотъемлемого и подлинного состояния.

Если парадигмой абсолютистской суверенной власти является, согласно Фуко, процедура казни, а парадигмой дисциплинарной власти – тюрьма, то парадигмой современной биовласти является, как считает Агамбен, концентрационный лагерь как чистое, абсолютное биополитическое пространство, в котором чрезвычайное положение осуществляется в нормальном режиме, а жизнь – исключительно в форме голой жизни. Парадигму лагеря Агамбен описывает на примере одного из самых страшных нацистских концлагерей Второй мировой войны – Освенцима. Освенцим – символ наивысшего оскорбления человеческого достоинства, в котором мы сталкиваемся с чем-то неслыханным, с преступлением против человечества такого масштаба, что оно не может быть осуждено по критерию права, подведено под статью, и где поэтому «любой вопрос о законности или незаконности того, что происходит в лагере, попросту лишен смысла».⁶²⁹

Субъект голой жизни определяется Агаменом как *homo sacer* – странная, апоретическая фигура, обозначающая в раннем римском праве человека, осквернившего себя чудовищным преступлением и которого поэтому можно безнаказанно убить, но нельзя принести в жертву, т.е. фигура, означающая одновременно предписание и запрет на убийство. Особую значимость фигуры *homo sacer* Агамбен видит в том, что посредством него или нее политическое конституируется как предельная форма отношения, в котором включение осуществляется только посредством исключения, процедуры изъятия.

⁶²⁸ Агамбен Джорджо. *Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь*. С. 142.

⁶²⁹ Там же. С. 216.

Причем в функционировании политического по логике исключения обнаруживается парадоксальное сходство и симметрия позиций homo sacer (голой жизни) и суверена (абсолютной, ничем не ограниченной власти) как двух полюсов суверенного исключения. «Располагаясь на противоположных полюсах общественной иерархии, суверен и homo sacer являются собой, – пишет Агамбен, – симметричные фигуры, обладающие тождественной структурой и коррелирующие друг с другом: ведь суверен – это человек, по отношению к которому все остальные люди – потенциально суть homines sacri, а homo sacer – человек, по отношению к которому все остальные люди выступают как суверены».⁶³⁰

Но принципиальное и непреодолимое различие между ними заключается в том, что суверенная власть и жизнь суверена объявляются исключительно значимыми и достойными славы и скорби,⁶³¹ а голая жизнь homo sacer – это абсолютно бесславная и бессмысленная жизнь (в отличие даже от жизней описываемых Фуко «бесславных людей», которые на мгновение озаряются обращенным на них взором власти⁶³²), которая определяется как жизнь, «недостойная того, чтобы ее проживать» и поэтому не подлежащая скорби и заслуживающая только уничтожения.⁶³³ Эта недостойная жизни жизнь не знает искупления и не может о себе свидетельствовать. Поэтому не существует истории голой жизни, истории homo sacer, а имеющаяся история – это история суверенной власти, господ. Вот этой существу-

⁶³⁰ Там же. С. 109-110.

⁶³¹ См. развитие этой темы в книге Агамбена. Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления. Перевод с итальянского Д. С. Фарафоновой (гл. 1–8), Е. В. Смагиной (приложение); под научной редакцией Д. Е. Раскова, А. А. Погребняка, Д. С. Фарафоновой. М., СПб.: Изд-во Института Гайдара, Факультет свободных искусств и наук СПб ГУ, 2019.

⁶³² См.: Фуко Мишель. Жизнь бесславных людей // Фуко Мишель. Интеллектуалы и власть. Часть 1. Статьи и интервью 1970-1984. Пер. с франц. С. Ч. Офергаса под общей ред. В. П. Визгина и Б. М. Скуратова. М.: Праксис, 2002. С. 255.

⁶³³ Агамбен Джорджо. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. С. 149.

ющей «господской» истории бросает вызов Агамбен своим проектом *homo sacer*, раскрывающим политические механизмы, посредством которых жизни делятся на жизни, которые стоят того, чтобы их проживать и о них скорбеть и те, которые этого не заслуживают.⁶³⁴

В нацистском лагере *homo sacer* – это тот, кого на жаргоне нацистских лагерей называли «мусульманин» (или «доходяга» на жаргоне сталинских лагерей⁶³⁵), которого Примо Леви, итальянский писатель, узник Освенцима, описал как существо, в котором «унижение, ужас и страх полностью отрезали сознание и личность, плоть до самой абсолютной апатии (отсюда и странное название). Он не только был выключен, подобно своим товарищам, из политического и социального контекста, к которому он когда-то принадлежал; он не только, подобно жизни еврея, недостойной самой жизни, был приговорен в более или менее близком будущем к смерти; кроме того, он вообще не принадлежал больше к миру людей, даже к находящемуся под угрозой и временному миру лагерных обитателей, с самого начала о нем забывших. Немой и абсолютно одинокий, он перешел в другой мир, где нет ни памяти, ни сострадания».⁶³⁶

Мусульманин – это, по определению Агамбена, полная «катастрофа субъекта»: у него нет ни истории, ни лица, ни мысли, ни языка и, конечно, нет абсолютно никаких экзистенциальных переживаний. Поэтому опыт смерти как экзистенциальный опыт мусульманину недоступен, и его смерть, как замечает Леви, вряд ли можно назвать смертью. Мусульман, по мнению Агамбена, также

⁶³⁴ Ср.: формулировку этой фигуры исключения Джудит Батлер в её концепции прекарной жизни (*Butler Judith. Frames of War: When Is Life Grievable? London&New York: Verso, 2009, P. 13-15.*).

⁶³⁵ Хотя необходимо учитывать, что Агамбен отклоняет идею сближения Освенцима и ГУЛага, т.к. Освенцим, по его мнению, не является некой абстрактной и всеобщей моделью, а дает именно парадигму, сингулярный «пример», который делает познаваемым определенный класс явлений. См.: *Пензин Алексей. Профанация профанаторов, или Джорджо Агамбен на Московской биеннале. Художественный журнал, № 65-66, 2007 <http://moscowartmagazine.com/issue/26/article/453>*

⁶³⁶ *Агамбен Джорджо. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. С. 235.*

нельзя назвать мучениками, т.к. мученичество означает возможность находить причину бессмысленного, а в концлагерях массовое истребление людей, которое и раньше случалось в истории, принимает формы, абсолютно лишаящие его смысла.

В то же время лагерный опыт, опыт мусульманина, или доходяги не является, считает Агамбен, абсолютно негативным, потому что выжившие, принося из лагеря чудовищное свидетельство о том, что можно утратить достоинство и честь в такой степени, которую даже трудно представить, и что жизнь продолжается даже в состоянии полной деградации, приносят тем самым новое знание о человеке и человечестве, становящееся пробным камнем, на котором испытывается и которым измеряется любая мораль и любое достоинство. «Мусульманин, – утверждает Агамбен, – будучи предельной формой этого знания, стоит на страже границ этики, формы жизни, которая начинается там, где заканчивается достоинство».⁶³⁷ И не является ли homo sacer/мусульманин, не отличающий муки холода от жестокости СС, также важной фигурой сопротивления, спрашивает Агамбен?⁶³⁸

Феномен мусульманина и лагерь как институт, целью которого является производство мусульман, ставит нас, по мнению Агамбена, перед такими неразрешимыми и мучительными этическими апориями, разрешить которые средствами традиционной этики невозможно, и перед неразрешимостью которых меркнут не только апории классической этики, берущей начало в античной трагедии, использующей бинарную дихотомию виновного/невинного, но и этики неклассической, открывающейся ницшеанским жестом преодоления ressentiment. «Этическая проблема, – пишет Агамбен, – предстает здесь в радикально иной форме: теперь речь идет уже не о необходимости побороть дух мести, чтобы принять прошлое, захотеть его вечного повторения, и не о том, чтобы крепко держаться за неприемлемое через ressentiment. Перед нами бытие по ту сторону принятия и отказа, вечного прошлого и вечного на-

⁶³⁷ Агамбен Джорджо. Homo sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. С. 75.

⁶³⁸ Агамбен Джорджо. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. С. 235.

стоящего – вечно повторяющееся событие, которое именно поэтому абсолютно и вечно неприемлемо».⁶³⁹

Центральной этической апорией лагеря является, по мнению Агамбена, сформулированная Primo Levi апория возможности/невозможности свидетельства о совершенных в лагере преступлениях. Отвечая на вопрос, кто может быть полноценным свидетелем того, что происходило в Освенциме, Леви формулирует два противоречащих друг другу утверждения: с одной стороны, «мусульманин» – это тот, кто не может свидетельствовать, т.к. это не вполне человек, ведь он не может говорить, поскольку у него нет языка, а, с другой стороны, – он тот, кто не может не свидетельствовать, является подлинным, абсолютным свидетелем.⁶⁴⁰ Смысл и бессмыслица этого парадокса обусловлены, по мнению Агамбена, двойственной структурой лагерного субъекта свидетельства, который является субъектом де-субъективации (субъективирует себя в абсолютной десубъективации) и именно поэтому может выступать этическим субъектом, свидетельствующим о происходящей в лагере де-субъективации. Таким образом, именно то, что у мусульманина нет человеческого языка дает ему способность говорить посредством своей неспособности, создавая язык как невысказываемое, неархивируемое, язык, который совпадает с говорящим и остается за пределами языка.⁶⁴¹ Мусульманин, утверждает Агамбен, – не только полноценный свидетель, но и свидетель *par excellence*, который свидетельствует от первого лица и поэтому, завершая свою книгу «*Homo sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель*», Агамбен дает последнее слово бывшим узникам нацистских лагерей – выжившим мусульманам. Свою задачу Агамбен видит в том, чтобы не допустить, чтобы этот предельный опыт лагерей просто исчез, остался не высказанным, чтобы за мусульман свидетельствовали другие, и история лагерей писалась без него как история победителей.

⁶³⁹ Агамбен Джорджо. *Homo sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель*. С. 109 – 110.

⁶⁴⁰ Там же. С. 159.

⁶⁴¹ См.: там же. С. 170.

Но разве тоталитарные режимы и концентрационные лагеря не остались в далеком прошлом, разве этот чудовищный опыт не исчез из человеческой жизни навсегда? По мнению Агамбена – это не так. Конечно, сегодня преступления фашизма и тоталитаризма осуждены во всем мире, и такая институция как Освенцим сегодня не существует (хотя институт лагерей, например, для беженцев, мигрантов, перемещенных лиц и т.п. сохраняется), но применявшиеся в них техники биовласти сохраняются и повсеместно применяются в современных политических режимах. И всякий раз, когда нас помещают в ситуацию суверенного исключения, т.е. трактуют как голую жизнь, с нами поступают так, как будто мы все – потенциальные *homo sacer*, мы все – заключенные в нацистском лагере. «В Италии, – пишет Агамбен, – в конце концов, мы уже давно привыкли к чрезвычайным указам исполнительной власти, которая таким образом подменяет законодательную власть и фактически отменяет принцип разделения властей, на котором основывается демократия. А надзор, осуществляемый с помощью видеокамер, и теперь уже, как предлагается, с помощью мобильных телефонов, намного превосходит любые формы надзора, осуществляемые при тоталитарных режимах, таких как фашизм или нацизм».⁶⁴²

Современный тоталитаризм, утверждает Агамбен, функционирует как режим узаконенной мировой гражданской войны как вечно-го чрезвычайного положения, которое стало одной из главных практик современных государств, включая и так называемые демократии, даже если он и не был формально объявлен. «На фоне неудержимого развития явления, названного «гражданской войной в мировом масштабе»,⁶⁴³ – пишет Агамбен, – чрезвычайное положение все более и более стремится стать доминирующей управленческой парадигмой современной политики. Превращение временной исключительной

⁶⁴² Агамбен Джорджо. Новые размышления // Центр политического анализа, 23 апреля 2020 <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/novye-razmyshlenija>

⁶⁴³ Выражение «гражданская война в мировом масштабе» было введено, как отмечает Агамбен, Ханной Арендт в книге «О революции» (1961) и Карлом Шмитом в книге «Теория партизана» (1961).

меры в управленческую технологию угрожает радикально преобразовать – и фактически уже ощутимо преобразовало – структуру и смысл различных традиционных конституционных форм. В этой перспективе чрезвычайное положение является порогом, за которым стирается граница между демократией и абсолютизмом». ⁶⁴⁴

Поэтому Агамбен называет лагерь как материализацию чрезвычайного положения главной биополитической парадигмой современности («политическая парадигма Запада – это более не *город*, а концентрационный лагерь, не Афины – Аушвиц» ⁶⁴⁵) и утверждает, что, если мы проанализируем его политико-юридическую структуру, то это приведет нас к пониманию «*лагеря* не как исторического факта или аномалии, относящейся к прошлому (даже если, вероятно, все еще встречающейся), но в определенном смысле как скрытой матрице, номосу политического пространства, в котором мы живем». ⁶⁴⁶

Со всей очевидностью это обнаружилось, как утверждает Агамбен, в ситуации коронавирусной пандемии, оказавшейся для суверенной власти непредвиденной и удобной возможностью, которой можно воспользоваться, чтобы держать под контролем покорное население. Размышляя об особенностях применения биополитических техник правительствами всех стран мира в ситуации пандемии, послужившей своего рода алиби для введения глобального чрезвычайного положения, Агамбен задает вопрос: как стало возможным то, что «все общество согласилось чувствовать себя зараженным, изолировать себя по домам и отказаться от нормальных условий жизни, трудовых отношений, дружбы, любви и даже религиозных

⁶⁴⁴ Агамбен Джорджо. *Номо sacer*. Чрезвычайное положение. /Пер. с итальянского М.Велижева, И.Левиной, О.Дубицкой, П.Соколова. М.: Издательство «Европа», 2011. С. 9.

⁶⁴⁵ Агамбен Джорджо. Храбрость лишенных надежды. *Syigma*, 02.06.2017 https://syg.ma/@valya_golev/dzhordzho-aghambien-khrabrost-lishiennykh-nadiezhdy

⁶⁴⁶ Агамбен Джорджо. *Номо sacer*. Суверенная власть и голая жизнь. С. 211.

и политических убеждений?»⁶⁴⁷ Получается, что люди больше ни во что не верят, за исключением голого биологического существования, которое должно быть сохранено любой ценой. «Но на страхе потерять жизнь, – предостерегает Агамбен, – может быть основана только тирания, только чудовищный Левиафан с обнаженным мечом».⁶⁴⁸

То, что мы переживаем сейчас, в ситуации пандемии, заключает Агамбен, становится беспрецедентным манипулированием свободами каждого, когда люди соглашаются ограничить свою личную свободу; в результате на карту поставлен сам наш образ жизни, все наше повседневное существование. Поэтому эпидемия, предостерегает Агамбен, – это политическое понятие, этимология которого указывает на перспективу мировой гражданской войны (полюмос эпидемос у Гомера – название гражданской войны), которая пришла на смену традиционным мировым войнам и вот-вот станет новой основой мировой политики – или не-политики.⁶⁴⁹

Можем ли мы, исходя из теории Агамбена, противостоять этому разрушительному для человеческой культуры действию

⁶⁴⁷ Агамбен Джорджо. Размышления о чуме // Центр политического анализа, 05 апреля 2020 <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/razmyshlenija-o-chume>

⁶⁴⁸ Там же.

⁶⁴⁹ См.: Агамбен Джорджо. Медицина как религия // Центр политического анализа, 06.05.2020 <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/meditsina-kak-religija> В книге «Stasis» (2015), посвященной теории гражданской войны, Агамбен определяет современную биополитическую ситуацию как такую, когда гражданская война (stasis) становится парадигмой любого конфликта, в которой политика принимает форму террора как экстремальной политизации голой жизни. С этой точки зрения ограничительные меры, глобально принимаемые правительствами в эпоху пандемии, могут быть рассмотрены не только как стратегии введения тотального чрезвычайного положения, но и как политики международного терроризма. См.: Агамбен Джорджо. *Stasis*. Гражданская война как политическая парадигма. Homo sacer, II, 2 / Пер. с итальянского С.Ермакова. СПб.: «Владимир Даль», 2021. С. 34.

современной биовласти? Возможны ли какие-то контрвластные стратегии сопротивления, на поиск которых были направлены интеллектуальные усилия Делёза и Фуко?

Агамбен исследует вопрос о возможности сопротивления в контексте понимания функционирования машинерии власти как отчуждения человеческой сущности, в основе которой, по его мнению, располагаются отношения, которые, в отличие от теории Маркса, ассоциируются не со сферой труда/деятельности, а, наоборот, – бездеятельности/праздности. «Человеческая жизнь, – утверждает Агамбен, – бездеятельна и лишена цели, но именно это отсутствие дела и цели делают возможной беспримерную человеческую деятельность. Человек посвящает себя производству и труду, потому что в действительности по своей сущности он лишен дела, потому что он прежде всего животное субботы». ⁶⁵⁰ Созерцание, а не желание является, согласно Агамбену, в отличие от точки зрения Александра Кожева, способом подлинно человеческого отношения к миру, осуществляющегося как созерцание своей собственной способности/возможности действовать или не действовать. Именно здесь человеку открываются новые возможности и новые способы использования вещей, нивелируемые в ходе производственной деятельности, направленной на завершение вне себя самого или самой. Поэтому бездеятельность, понимаемая как онтологическое состояние человеческой субъективности, – это, по мнению Агамбена, не просто лень и безделье, но некая не-деятельность, присущая самой деятельности, жизнь, созерцающая свою собственную возможность и способность к деятельности. Задача человека, по мнению Агамбена, в том, чтобы стать бездеятельным, подтвердив, что у него нет никакой заданной биологической задачи, никакой четко установленной функции. Человек, по определению Агамбена, – это «*существо возможности*, которое может быть своей собственной невозможностью. Человек может всё, но ничего не должен». ⁶⁵¹

⁶⁵⁰ Агамбен Джорджо. Царство и слава Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления. С. 403.

⁶⁵¹ Агамбен Джорджо. Храбрость лишенных надежды.

В качестве примера открывающей новые возможности деятельности, лишенной деятельности, Агамбен приводит поэзию, которая, согласно его интерпретации, представляет собой форму лингвистической деятельности, цель которой – сделать язык не-деятельным, приостановить его коммуникативные и информативные функции, открывая тем самым язык для его нового возможного использования. «Поэзия, говоря языком Спинозы, это, – пишет Агамбен – созерцание языка, которое возвращает его к самой его возможности говорить. Так, стихи Мандельштама – это созерцание русского языка, Песни Леопарди – это созерцание итальянского языка, Озарения Рембо – созерцание французского языка, Гимны Гельдерлина и стихи Ингеборга Бахмана – это созерцание немецкого и т.п. Но в любом случае речь идет о действии, которое свершается в языке и которое воздействует на саму возможность говорить».⁶⁵² То, что поэзия делает для языка, для способности говорить, политика и философия должны, считает Агамбен, сделать для нашей способности действовать. Приостанавливая и дезактивируя функции религии, экономики, власти, политика и философия должны показать, на что способно человеческое тело, открывая его для нового возможного бытия,⁶⁵³ или для нового начала, в терминах Бадью.

Именно эта сущностная характеристика человеческого существования – его *онтологическая бездеятельность* – отчуждается в ходе человеческой истории и присваивается, во-первых, религией, в которой бездеятельность предстает как высшая тайна божественного,⁶⁵⁴ а, во-вторых, институциями суверенной власти, которая, по словам Агамбена, захватывает бездеятельность, структурируя ее внутри себя как аспект самой себя.⁶⁵⁵ При этом власть обособляет момент бездеятельности в особое пространство церемониальности,

⁶⁵² Агамбен Джорджо. Грядущее сообщество / Пер. с итальянского Дм. Новикова. М.: Три квадрата, 2008. С. 118.

⁶⁵³ Там же. С. 119.

⁶⁵⁴ Агамбен Джорджо. Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления. С. 402.

⁶⁵⁵ Бездеятельность экономики и экономика бездеятельности. Интервью с Джорджо Агамбеном // Логос. Т.29. №1. 2019. С. 143.

торжественности, которые позволяют ее формировать вокруг себя особую ауру, поддерживающую иллюзию её всемогущества. Поэтому бездеятельность, по мнению Агамбена, является политической субстанцией Запада и той славой, которая питает всякую власть. «Мы начинаем понимать, – пишет Агамбен, подводя итог анализу взаимосвязи суверенной власти и техник ее прославления, – почему литургия и церемониал столь важны для власти. В них осуществляется захват и вписывание в отдельную сферу той бездеятельности, которая составляет сущность человеческой жизни».⁶⁵⁶

Задача сопротивления власти в этом контексте заключается в том, чтобы попытаться вернуть человеку бездеятельность, вырвать ее из пространства торжественности власти. Казалось бы осуществление этой миссии могло бы взять на себя искусство, которое в понимании Агамбена конститутивно и есть политика, поскольку оно представляет собой деятельность, приостанавливающую деятельность и переводящую в созерцание привычные человеческие смыслы и жесты и – таким образом – открывающая их для нового использования.⁶⁵⁷ Однако искусство в эпоху позднего капитализма, которую Агамбен вслед за Ги Дебором определяет как общество зрелища,⁶⁵⁸ будучи поражено процессами музеефикации, т.е. изъятия произведений искусства из общего пользования и перевода в режим потребления, также подвергается отчуждению и теряет измерение политического.

Процедуру возвращения предметов культуры в общее пользование Агамбен называет *профанацией* как обратной процедуре сакрализации, осуществляющей изъятие вещей из свободного человеческого использования.⁶⁵⁹ Профанация как форма нейтрализации и дезактивации диспозитивов власти противоположна секуляризации. И та, и другая являются политическими операциями, имеют дело с практиками власти, но секуляризация функционирует как форма вы-

⁶⁵⁶ Агамбен Джорджо. Царство и слава. С. 402.

⁶⁵⁷ Агамбен Джорджо. Грядущее сообщество. С. 119.

⁶⁵⁸ См.: Дебор Г. Общество спектакля / Пер. с франц. С. Офертаса и М. Якубович. М.: Логос, 2000.

⁶⁵⁹ См.: Агамбен Джорджо. Профанации / Пер. с итал. К. Токмачёва под ред. Б. Скуратова М.: Гилея, 2014. С. 29.

теснения, сохраняющая в неприкосновенности силы власти, которая укрепляется, получая новую сакральную основу, а профанация деактивирует диспозитивы власти и возвращает в общее пользование пространства, которые раньше были властью конфискованы.

Современную власть – биовласть эпохи позднего капитализма – Агамбен, следуя Беньямину, понимает как по существу религиозный феномен, перманентный культ, в отличие от Вебера, видевшего в капитализме лишь некую секуляризацию протестантской веры. Причем, капитализм, в трактовке Беньямина, разделяемой Агамбеном, – это самый мрачный культ, поскольку он является религией, не дающей права на спасение, культ универсализации вины, греха, не знающего искупления и поэтому – религией отчаяния.

Культ, который провозглашает капиталистическая религия – это, согласно Агамбену, культ потребления, реализующий чистую форму обособления, в которой какое бы то ни было пользование становится невозможным. В современной форме капитализма, функционирующего как общество зрелища, зрелище и потребление выступают как две стороны единой невозможности пользоваться, исключаяющей возможность профанирования. «Если профанировать означает возвращать в общее пользование то, что было перемещено в сферу сакрального, – пишет Агамбен, – тогда *капиталистическая религия* в своей экстремальной фазе стремится к созданию чего-то абсолютно непрофанируемого».⁶⁶⁰

Экстремальными формами капиталистического захвата профанирующих форм поведения являются, по мнению Агамбена, реклама и порнография, в которых человеческое тело становится масштабным объектом манипуляции, частью массмедийного спектакля, лишаящего человеческое тело какой-либо индивидуальности, а эротические отношения какой-либо интимности.⁶⁶¹ При этом человеческая способность переводить эротические приёмы на холостые обороты, профанировать их, отделив от их прямой цели, оказывается, по мнению Агамбена, схвачена порнографией, лишаящей ее открытости для другого возможного использования, касающегося не столько наслаж-

⁶⁶⁰ Там же. С. 34.

⁶⁶¹ См.: Агамбен Джорджо. Грядущее сообщество. С. 50.

дения партнера, сколько нового коллективного применения сексуальности. Непрофанируемость порнографии, внедряющейся, чтобы заблокировать и перенаправить профанаторскую интенцию, становится эмблемой непрофанируемости современной биовласти, современного капитализма. Сопротивление, подрыв власти определяются в этом контексте как стратегии профанации непрофанируемого. «Поэтому, – формулирует задачу сопротивления Агамбен, – необходимо каждый раз вырывать из диспозитивов – из каждого диспозитива – возможность использования, которую они захватили. Профанация непрофанируемого есть политическая задача грядущего поколения».⁶⁶²

Профанация непрофанируемого как акт сопротивления не означает у Агамбена отрицания капиталистической антропологической машины или попытки ее поломки. Скорее это ее приостановка и предоставление своей собственной судьбе, например, с помощью акта художественного творения, если понимать его не как какую-то высшую способность к художественному творчеству, которая реализует себя посредством художественного субъекта в своем производстве, а как освобождаемый актом творения его собственный потенциал, присущий самому акту, – так же, как и акт сопротивления. В этом смысле, по мнению Агамбена, понимает акт творения Делёз, определивший его как акт сопротивления в лекции «Что такое акт творения?» 1987 года.⁶⁶³

Потенциал сопротивления понимается Агамбеном, исходя из развиваемой им на основе идей Аристотеля, онтологии потенциальности, в которой способность/потенция и неспособность/импотенция не противостоят друг другу, а присутствуют одновременно, так что потенциал существенным образом определяется возможностью его не-осуществления. «Сопротивляться, – пишет Агамбен, – этимологически (от латинского *sisto*) означает «прекращать, удерживать» или «останавливаться». Эта власть, которая сдерживает или останавливает потенциал в его движении к действию – это импотенциал, потенциал-не-делать. Это означает, что потенциал – это амбивалентное

⁶⁶² Агамбен Джорджо. Профанации. С. 39.

⁶⁶³ *Agamben Giorgio*. Creation and Anarchy: the Work of Art and the religion of Capitalism. P. 14.

бытие, которое не только способно на что-то и его противоположное, но содержит в себе внутреннее и неустранимое сопротивление».⁶⁶⁴

Эффектом потенциала, не определяющегося возможностью его не-осуществления, не действия, является, по мнению Агамбена, политическое поражение. Он замечает, что этот факт хорошо известен в политике, где применяется специальная фигура так называемого провокатора, который имеет специальную задачу вынудить тех, у кого есть власть, привести ее в действие.⁶⁶⁵ Критическая же стратегия в политике и в искусстве основывается именно на способности-не-делать, осуществлять приостановку действия.⁶⁶⁶ Те, у кого отсутствует вкус, замечает Агамбен, не могут воздерживаться ни от чего; безвкусие – это всегда неспособность чего-то не делать.⁶⁶⁷

Потенциал-не-делать – это, уточняет Агамбен, не какой-то иной потенциал по сравнению с потенциалом делать: это его неоперативность, которая является результатом деактивации схемы потенциал/действие. Живопись – это приостановка потенциала взгляда, поэзия – приостановка и экспозиция языка. «Менины» Веласкеса – приостановка потенциала, которая не репрезентирует только свой объект. Певица Жозефина у Кафки поет своим импотенциалом петь (она не знает, как петь и едва свистит); великий пловец плывет своим импотенциалом плыть.⁶⁶⁸ Импотенциал или потенциал, определяющийся через возможность не-осуществления, является, утверждает Агамбен отсылая к понятию слабой силы Беньямина, знаком подлинного мастерства, в отличие от виртуозности, которая просто отрицает и отвергает изначально присущую ей возможность не делать – не петь, не рисовать, не играть.

⁶⁶⁴ Ibid. P. 18-19.

⁶⁶⁵ См.: *ibid.* P. 17.

⁶⁶⁶ Поэтому во время своего первого приезда в Москву в 2006 и встречи с молодыми российскими философами, участниками группы «Что делать?» Агамбен даже советовал им в шутку переименовать их группу в «Как не делать?». См.: *Пензин Алексей*. Профанация профанаторов, или Джорджо Агамбен на Московской биеннале.

⁶⁶⁷ *Agamben Giorgio*. Creation and Anarchy: the Work of Art and the religion of Capitalism. P. 20.

⁶⁶⁸ Ibid. P. 23.

Парадигмальной фигурой, олицетворяющей импотенциальный потенциал, является у Агамбена писец Бартлби – человек вне референций из одноименной повести Германа Мелвилла, который своей знаменитой формулой «я бы предпочёл не» («I would prefer not to»), создающей зону неразличимости между «да» и «нет», потенциалом быть (делать) и потенциалом не быть (не делать), не только буквально всех сводит с ума, но и выступает, в интерпретации Делёза, мастером аграмматической поэзии, для которого всё существует отдельно, вне возможного синтеза, как гетерогенный ассамбляж: слова и вещи, звуки и слова, да и нет.⁶⁶⁹ Иначе говоря, для Бартлби мир существует как разрыв, который нельзя тотализовать в какую-либо идентичность, в том числе в идентичность Бартлби как «я» (поэтому оказавшись в итоге в тюрьме, он предпочитает не осуществлять действие еды и умирает).

В интерпретации Агамбена Бартлби своей формулой, трансцендирующей оппозиции бытия и небытия, создает предпосылки новой апористической онтологии потенциальности, которая позволяет действовать своим импотенциалом, своей неспособностью действовать, подобно Гамлету, который по-настоящему действует, когда он бездействует, и терпит поражение, когда начинает действовать.⁶⁷⁰ Или подобно лагерному мусульманину, который говорит и свидетельствует посредством своей неспособности говорить. Такой тип сопротивления и такой тип поэзии становится возможным, согласно Агамбену, именно после катастрофы субъекта, или после Освенцима, в отличие от известного тезиса Адорно о том, что поэзия после Освенцима невозможна.

Влияние, критика, значение

Не смотря на то, что Агамбена часто называют философом, осуществляющим проект так называемой реполитизации, направ-

⁶⁶⁹ Делёз Жиль. Бартлби или формула // Делёз Жиль. Критика и клиника / Пер. с франц. О.Е. Волчек и С. Л. Фокина. СПб: Machina, 2002. С. 103.

⁶⁷⁰ Agamben Giorgio. Bartleby, or On Contingency // Agamben Giorgio. Potentialities: Collected Essays in Philosophy/ Translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford CA: Stanford University Press, 1999. P. 259.

ленный на то, чтобы заново продумать политическое,⁶⁷¹ некоторые известные современные философы критикуют Агамбена именно за деполитизацию и отказ признавать политический характер ряда сфер человеческой жизни.

Так Джудит Батлер, отмечая актуальность прочтения Агамбеном концепции суверенной власти и чрезвычайного положения Шмитта, которое, по ее мнению, резонирует с современными операциями власти по отмене конституционных прав и гарантий ради национальной безопасности, во имя которой сегодня ведутся многочисленные войны и, в частности, американским правительством с целью «защиты» демократии, отмечает, что фиксирование на теоретическом аппарате суверенности рискует обеднить наш концептуальный контекст и лишает нас возможности воспринять и признать политический вызов, осуществляемый теми уязвимыми, прекарными субъектами, которых Агамбен относит к феномену голой жизни.⁶⁷² Необоснованно расширяя область биовласти и определяя прекарную жизнь как голую, Агамбен, по мнению Батлер, универсализирует исключаящую логику, которая основывается на деполитизации жизни и выводит из поля политического проблемы гендера, черной рабочей силы и репродукции. «Я считаю, – заявляет Батлер, – что мы должны описать нищету и, на самом деле, сделать это – наш долг, но если язык, которым мы описываем эту нищету, предполагает снова и снова, что его ключевые термины – суверенность и голая жизнь, то мы лишаем себя словаря, который нам нужен для понимания других сетей власти, или того, как власть принимает в этом месте новую форму или даже подпитывается в нем».⁶⁷³

Батлер считает, что даже прекарная и исключительно уязвимая человеческая жизнь не может определяться как неполитическая

⁶⁷¹ См., например, *Вест Дэвид*. Возвращение политического у Агамбена, Нанси и Лаку Лабарта // *Вест Дэвид*. Континентальная философия. Введение / Пер. с англ. Д. Ю. Кралечкина. М.: Издательский дом «Дело», 2015. С. 378.

⁶⁷² См.: *Батлер Джудит, Спивак Гайятри Чакроворти*. Кто воспекает нацию-государство? Язык, политика, принадлежность // *Гендерные исследования*, № 18, 2008. С. 107.

⁶⁷³ Там же. С. 109.

голая, когда она предъявляет и манифестирует себя публично, даже если она не выдвигает при этом никаких политических требований и не делает прямых политических высказываний. В качестве примера она приводит уличные демонстрации нелегальных жителей в США, которые, не выдвигая никаких политических требований, просто пели американский государственный гимн на испанском языке, что, по ее мнению, является реальным политическим действием, состоящим в утверждении идеи нации как плюральности, равенства и пользования свободой. Агамбен, по ее мнению, при помощи его словаря суверенности и голой жизни не смог бы теоретизировать этот специфический акт пения, и нам необходимо развить новый язык, пригодный для этого теоретического осмысления.⁶⁷⁴

С еще более резкой критикой обнаруживаемых им у Агамбена тенденций деполитизации выступал основатель Эссекской школы дискурс-анализа теоретик радикальной демократии Эрнесто Лаклау, который объявляет абсолютно ошибочной установку Агамбена на то, чтобы распространить логику суверенности/голой жизни на общую теорию современности. Лаклау считает, что процесс построения современного государства заключает в себе гораздо более сложную диалектику гомогенности и гетерогенности, чем та, которую отражает «лагерно-базированная» парадигма Агамбена. «Объединяя все процессы современной политической конструкции вокруг экстремальной и абсурдной парадигмы концентрационного лагеря, Агамбен, – по словам Лаклау, – не просто представляет искаженный образ истории: он блокирует любую возможность исследования эмансипаторных возможностей, открываемую нашей современной культурой».⁶⁷⁵

Агамбен, по мнению Лаклау, не говорит ничего о движениях за пределами парадокса суверенности и о политиках за пределами исключения. Для Агамбена быть вне исключения и суверенности означает просто быть вне политики, и в результате его дискурс ока-

⁶⁷⁴ См. там же. С. 115.

⁶⁷⁵ *Ernesto Laclau. Bare Life or Social Indeterminacy? // Agamben Giorgio. Sovereignty and Life. Ed by Matthew Carco and Steven DeCaroli. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2007. P. 11–23.*

зывается неполитическим, в котором господствует миф о полностью примиренном, лишенном внутреннего антагонизма обществе. Такой подход позволяет ему устранить все политические возможности в наших обществах и соединить их в концентрационный лагерь как их тайную судьбу. «Вместо того, чтобы деконструировать логику политических институций, указывая зоны, в которых формы борьбы и сопротивления возможны, он заранее закрывает их посредством эссенциалистской унификации. Политический нигилизм – его итоговый месседж»⁶⁷⁶ – подводит итог своей критики Лаклау.

Бурную и большей частью критическую реакцию академического сообщества вызвала оценка Агамбеном карантинных мер, предпринимаемых правительствами разных стран против пандемии коронавируса в терминах теории биополитики как несущих угрозу введения глобального чрезвычайного положения и подчинения всех культурных ценностей ценностям биологического выживания, несогласие с которой выразили многие известные философы, среди которых Жан-Люк Нанси, Славой Жижек, Саймон Кричли и др.⁶⁷⁷ Панайотис Сотирис в статье, которую он прямо озаглавил «Против Агамбена: возможна ли демократическая политика?» назвал трактовку Агамбеном мер общественного здравоохранения, таких как карантин или «социальное дистанцирование» как формы репрессивной биополитики упрощением, которое может нанести вред наиболее уязвимым слоям населения. Кроме того, Сотирис, ссылаясь на Фуко, выдвигает гипотезу о возможности и необходимости в ситуации пандемии альтернативной – демократической или даже коммунистической биополитики, основанной на идее коллективных усилий, координации и солидарности в рамках общей борьбы, которую, по его мнению, исключает теория Агамбена. В отличие от репрессивной биополитики, вызывающей чувства постоянного страха, который может разрушить какое угодно чувство социальной

⁶⁷⁶ Ibid. P. 23.

⁶⁷⁷ См.: Джорджо Агамбен: есеї про COVID-19 та критика навколо текстів // Your Art, 11.06.2020 <https://supportyourart.com/stories/agamben-covid-19>

сплоченности, сторонники демократической биополитики как биополитики снизу могут, по мнению Сотириаса, объединиться и потребовать социальных изменений как спасительной необходимости. «Они могут указать, – предлагает Сотириас, – на необходимость солидарности и коллективной самоорганизации во время такого кризиса, в отличие от индивидуализированной «выживальщицкой» паники. Они могут настаивать на том, чтобы государственная власть (и принуждение) использовались для направления ресурсов из частного сектора в общественный». ⁶⁷⁸

Итак, как мы видим, можно не соглашаться с радикальными выводами Агамбена о природе современной власти и критиковать его за недооценку реальных угроз населению и его здоровью, с которыми сегодня приходится бороться правительствам во всем мире, но, безусловно, инициированная им дискуссия в ситуации коронавирусной пандемии оказалась очень продуктивной и стала одним из значимых интеллектуальных событий нашего времени, а его многочисленные инсайты, например, замечания о том, что медицина сегодня принимает форму новой религии, культовой практики, а не рационально и научно обоснованной потребности, превращающей все наше существование в обязанность быть здоровым, стимулируют новые идеи и творческие дебаты в международном философском сообществе. Можно с уверенностью сказать, что Агамбен сегодня является лидером среди тех «спрашивающих», кто продолжает задавать вечные вопросы Фуко о власти и о сопротивлении в современных условиях – вопросы о том, что делает власть такой всемогущей и вездесущей, а нас такими послушными и такими активными участниками своего собственного подчинения.

⁶⁷⁸ *Сотириас Панайотис*. Против Агамбена: Возможна ли демократическая биополитика? // Центр политического анализа, 22.03.2020 <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/protiv-agambena-vozmozhna-li-demokraticeskaja-biopolitika>

Власть Империи vs. демократия множества в философии Антонио Негри и Майкла Хардта

Биография

Антонио Негри (Antonio Negri) (р. 1933) и Майкл Хардт (Michael Hardt) (р. 1960) – знаменитые политические философы, создатели одного из наиболее влиятельных неомарксистских проектов современности, соавторы мегапопулярных книг – «Империя» (2000), «Множество: война и демократия в эпоху империи» (2004), «Содружество» (2009),⁶⁷⁹ «Ассамблея» (2017) и ряда других, претендующих, по выражению Славоя Жижека, одновременно на роль «Капитала» и «Коммунистического манифеста» для двадцать первого века.

У Майкла Хардта, который просто по возрасту не мог принимать участия в бурных политических событиях 60 – 70-ых, вполне обычная биография. Главным событием в его жизни стала встреча с Негри в Париже в 1986 году, с которым он познакомился в качестве переводчика его книги о Спинозе «Дикая аномалия: власть метафизики и политики Спинозы» (1981), впоследствии превратившись из переводчика в соавтора итальянского философа.

А вот Антонио Негри – наверное, единственный из известных современных философов, о жизни которого можно было бы снять остросюжетный кассовый фильм. В этом человеке, как сам он признается, живут две личности, хотя иногда Негри утверждает, что их множество, а вместе с Хардтом они вообще – «легион дьяволов».⁶⁸⁰ С одной стороны, это Антонио – университетский профессор и учёный,

⁶⁷⁹ Название книги “Commonwealth” переводят также как «Республика» или «Государство», но эти варианты диссонируют с тезисом Негри и Хардта о том, что власть множества – это контр-власть, общественная правительственность, альтернативная любым формам власти государства.

⁶⁸⁰ *Negri on Negri*. Antonio Negri with Anne Dufourmantelle. Translated by M.B.DeBevoise. New York, London: Routledge, 2004. P. 159.

сделавший блестящую университетскую карьеру в необычайно раннем возрасте и на равных общавшийся с величайшими философами своего времени – Делёзом и Гваттари, Фуко и многими другими.

С другой, это Тони – сын коммуниста, одного из основателей итальянской компартии, который стал коммунистом в 12 лет, активист и организатор итальянского рабочего движения и массовых революционных протестов. С начала 60-х и до конца 70-ых они вместе с товарищами по ультралевым, альтернативным к официальной компартии коммунистическим организациям «Сила рабочих» и «Рабочая автономия» проводили такие мощные подрывные акции совместно с рабочими, по сравнению с которыми знаменитый парижский «Красный май» 68 года кажется, по утверждению Негри, короткой увеселительной прогулкой. Особенно эффектно, наверное, смотрелась их протестная акция в Падуе в 1960 году, когда 10 000 рабочих вместе с товарищами Негри смотрели ночью на площади «Сладкую жизнь» Феллини, запрещенную местной церковью и мэром, отключившим электричество в кинотеатрах. Поэтому, как утверждает Тони Негри, настоящего 68-го во Франции не было: во-первых, участвовали в основном интеллектуалы и, во-вторых, всё закончилось слишком быстро. А вот результатом их многолетнего совместного движения интеллектуалов и рабочих стала трансформация фордистского капитализма в постфордистский, утверждает Негри.⁶⁸¹

Но закончился этот протестный активизм для Негри и его товарищей иначе, чем для французских интеллектуалов, участников событий 68 года. В конце 70-ых к рабочим протестам в Италии подключились знаменитые «Красные бригады» – массовая подпольная террористическая организация, занимавшаяся политическими убийствами и ограблениями. В ходе анти-террористической операции сотни итальянских активистов-интеллектуалов и среди них Негри были арестованы полицией и осуждены на длительные сроки тюремного заключения за пособничество «Красным бригадам» и участие в их деятельности. Президент Италии лично объявил Негри угрозой обществу как идейного вдохновителя и лидера террористов. Причем Негри обвинили не только в идеологическом влиянии

⁶⁸¹ Ibid. P. 20-21.

на «бригадиров», но и в личном участии в убийствах и ограблениях. Его называли *cattivo maestro* – плохой учитель, о чем он до сих пор вспоминает с болью и горечью.

Через четыре года Негри удалось выйти на свободу, когда его избрали депутатом итальянского парламента, но после того, как его депутатскую неприкосновенность вскоре отменили, он бежал во Францию с помощью Феликса Гваттари, где провел долгие 14 лет в ссылке.

Годы, проведенные в тюрьме, Негри вспоминает как очень тяжелое время. Но выжить в тюрьме, по его словам, можно, если у тебя есть сильная страсть и богатое воображение, которые помогли ему не только выстоять, но и написать книгу о Спинозе.⁶⁸² А вот ссылка, по словам Негри, оказалась для него гораздо более тяжелым испытанием. Хотя в это время он преподавал в университете и общался с лучшими умами Франции, его тяготило чувство вины и клеймо двойного предательства – своей семьи и своих товарищей, оставшихся в тюрьмах.⁶⁸³ Сам о себе он с сарказмом говорит, что он оказался «не Сократом», т.к. отказался принять несправедливый приговор и остаться в тюрьме просто потому, что этого требует закон государства. Но разве он мог поступить по-другому, если его девизом на протяжении всей жизни был девиз – «Разбить государство!», если государство выступает как инструмент классового господства, возвышается над обществом и устанавливает непреодолимое различие между правителями и управляемыми?⁶⁸⁴

В итоге в 1997 году Негри решил вернуться в Италию после 14 лет ссылки и переписать тем самым свою личную историю. В Италии он был немедленно арестован и получил дополнительный тюремный срок. Из тюрьмы он вышел по амнистии в 2003 году. По словам Хардта, главная цель возвращения Негри «заключалась в том, чтобы вынудить Итальянское правительство найти политическое ре-

⁶⁸² Ibid. P. 156-157.

⁶⁸³ Ibid. P. 44.

⁶⁸⁴ См.: *Hardt Michael, Negri Antonio*. Assembly. New York: Oxford University Press, 2017. P. 133-134.

шение судеб сотен заключенных, которые подобно ему оказались в изгнании или в тюрьме».⁶⁸⁵

С тех пор прошло много лет, которые он прожил жизнью обычного университетского учёного, написав в соавторстве с Майклом Хардтом серию книг, которые принесли ему мировую славу. Теперь он, по его словам, просто профессор и не профессиональный революционер.⁶⁸⁶

Таким образом, Тони Негри больше нет. Остался только Антонио – преподаватель и кабинетный ученый. Сегодня его активизм – это только лекции и книги, за которые его с Хардтом никто не арестовывает, не объявляет врагом государства. Хотя эти книги о том, как захватить власть, уничтожить частную собственность и государство, и о том, какая это безудержная радость и счастье быть коммунистом. В их книгах говорится, как взять по-другому – не в виде штурма Зимнего дворца или захвата Центробанка ЕС, а скорее совершив действие, способное изобрести новые формы жизни, создать новые общественные отношения. И как выковать оружие для новых революционеров – «множества», и каким должно быть это оружие, направленное одновременно против макронасилия войны и против микронасилия финансов, бедности, расизма, гендерного угнетения и экологической катастрофы.

Возможно ли и как захватить власть по-другому в нашем современном мире, и кто может стать сегодня новым, альтернативным макиавеллиевскому Князем множеств, о пришествии которого размышляют Негри и Хардт в «Ассамблее», и какими должны быть политические стратегии/пути этого Князя?

⁶⁸⁵ См.: *Хардт Майкл*. Кто такой Тони Негри? // Что делать? №3 https://chtodelat.org/ar_4/nr_9_9_9/%d0%bc%d0%b0%d0%b9%d0%ba%d0%bb-%d1%85%d0%b0%d1%80%d0%b4%d1%82-%d0%ba%d1%82%d0%be-%d1%82%d0%b0%d0%ba%d0%be%d0%b9-%d1%82%d0%be%d0%bd%d0%b8-%d0%bd%d0%b5%d0%b3%d1%80%d0%b8/?lang=ru

⁶⁸⁶ *Негри Антонио*. Образ жизни — образ борьбы. Новая форма и новая страсть политического участия — выступление Антонио Негри в Европейском университете Санкт-Петербурга. Гефтер. 09.04.2014. <http://gefter.ru/archive/11963>

Давайте же попытаемся разобраться в масштабном революционном проекте Негри и Хардта и понять, что именно предлагают его авторы, насколько их проект осуществим и действительно ли он может стать тем новым «Коммунистическим манифестом», который востребован сегодня любыми типами угнетённых.

Концепция и основные понятия

Неомарксистский проект Антонио Негри и Майкла Хардта выделяется среди различных других неомарксистских и постмарксистских философских проектов (Алена Бадью, Шанталь Муфф и Эрнесто Лаклау и др.) установкой на то, чтобы не трансформировать и перестраивать классический марксизм применительно к современным условиям, а наоборот – максимально сохранять и продолжать генеральную линию коммунистического манифеста – а именно его главный тезис о том, что современный капитализм, который по словам Негри и Хардта, «всё выиграл и всё проиграл», безусловно обречен на гибель в силу раздирающих его внутренних противоречий, которые сегодня обостряются еще сильнее, чем 200 лет назад, и поэтому антикапиталистическая революция неизбежна и произойдет в ближайшее время.⁶⁸⁷ Сегодня основное противоречие капитализма,

⁶⁸⁷ По словам Жижека, «проблема Негри и Хардта – в том, что они СЛИШКОМ марксисты, они чересчур держатся за марксову схему исторического прогресса. Как Маркс, они позитивно отмечают «детерриториализующий» революционный потенциал капитализма; как Маркс, они помещают противоречие в самом капитализме, в разрыве между этой потенцией и самой капиталистической формой частнособственнического присвоения прибавочной стоимости. Короче говоря, они реабилитируют старую марксистскую идею противоречия производственных сил и производственных отношений. Капитализм уже произвел «семена новых форм жизни»; он непрерывно производит новое «всеобщее», и революционный взрыв должен освободить это «новое» от старой социальной формы». *Жижек Славой. Объект желания* как внутренний предел капитализма. О Майкле Хардте и Антонио Негри / Перевод и примечания Михаила Немцева. Топос. 21.12. 2005. <https://www.topos.ru/article/4298>

сформулированное Марксом и Энгельсом как противоречие между общественной формой производства и частной формой присвоения, обостряется, по мнению Негри и Хардта, ещё сильнее благодаря более высокому уровню обобществления не только производства, но и всех сфер общественной жизни, которые все менее поддаются капиталистическому контролю и управлению. Это происходит потому, что современное производство и современное человеческое действие повсеместно является полностью совместным, направленным на производство общего достояния, преступным образом присваиваемого представителями правящих классов, финансовых элит и неолиберальных правительств, которые верно чувствуют за утверждением общественных прав возникновение права общности.⁶⁸⁸

Возьмем, говорит Негри, такой простой пример как написание научной статьи. Если традиционно научное творчество понималось как чисто индивидуалистическая операция, то сегодня – это действие, в котором – посредством сети Интернет – принимает участие всё человечество.⁶⁸⁹ И в ситуации современного производства, когда центр тяжести сместился от материальных форм собственности к нематериальным (таким как идеи, образы, культура и т.п.), в нематериальной собственности мы видим, утверждают Негри и Хардт, проблески потенциала несобственнических отношений и равного доступа к общественному богатству и возможность для демократического принятия решений в отношении его совместного использования.⁶⁹⁰

В нашем сегодняшнем *постсовременном*, по определению Негри и Хардта, мире капиталистические отношения собственности, частная собственность как никогда ранее становятся тормозом не только общественного производства как совместного производства общего, но и политики, оказывающейся не в состоянии поддерживать даже ценности либерализма. «На протяжении столетий, – пишут Негри и Хардт, – правящая власть говорила нам о том, что частная собственность священна и защищает общество от хаоса и что без собственности невозможно понять себя и мир. Но сегодня собс-

⁶⁸⁸ См.: *Hardt Michael, Negri Antonio*. Assembly. P. 97.

⁶⁸⁹ *Negri on Negri*. Antonio Negri with Anne Dufourmantelle. P. 27.

⁶⁹⁰ См.: *Michael Hardt, Antonio Negri*. Assembly. P. 90.

твенность все более не может удовлетворить ни наши экономические потребности, ни политические страсти [...] Частная собственность не является основой свободы, справедливости и развития, а наоборот: препятствием экономической жизни, основой несправедливых структур социального контроля и главным фактором, который производит социальные иерархии и неравенства».⁶⁹¹ Более того, капиталистическая частная собственность выступает сегодня фактором роста уязвимости, или прекарности всего населения, оказываясь неспособной обеспечить безопасность и защиту ни низшим, ни даже высшим слоям населения. «Собственность, – пишут Негри и Хардт, – обещает соединить вас в сообщество, но вместо этого обеспечивает убежище, отделяя вас от других, и якобы защищая от полчищ голодных, бездомных, от кризиса и даже не может защитить ваших потомков посредством наследования: поскольку у вас есть собственность, другие будут голодными, бездомными и т.д. Но сегодня легко увидеть, что ваша собственность не может этого сделать. Собственность не спасет вас».⁶⁹² Общество частной собственности управляет и пропагандирует страх, а настоящую безопасность и настоящую свободу может обеспечить, по их мнению, только освобождение от диктата частной собственности и кооперация в общности путем перехода к экономике солидарности.

В ситуации обострения противоречий капиталистического строя и растущей прекаризации всего населения современный капитализм производит своего собственного могильщика – особый общественный класс людей, которые способны «помочь» капитализму прекратить его мучительное существование, даже более интенсивно, чем во времена «Манифеста коммунистической партии» Маркса и Энгельса. И хотя класс марксовых пролетариев – солидарных фабричных рабочих, у которых нет ничего, кроме их цепей, а обретут они в результате весь мир, прекратил свое существование, по мнению Негри и Хардта, по крайней мере с начала 70-ых годов прошлого века, ему на смену приходит новая революционная политическая субъективность – множество (*multitudo*), или прека-

⁶⁹¹ Ibid. P. 85.

⁶⁹² Ibid. P. 101.

риат – новый уязвимый и одновременно опасный для капитализма класс работников имматериального труда, который не нуждается во внешнем управлении и контроле.⁶⁹³

Множество – это форма субъективности, в которой отсутствует необходимость 1) суверенитета и иерархии (потребность в повелителе) и 2) отношений эксплуатации. Множество не структурируемо и организовано не как народ, класс или масса, в которых присутствует определенное единство, идентичность, однородность,⁶⁹⁴ а как фигура делёзовской сингулярности, множественности нередуцируемых единичностей, которую Негри и Хардт представляют в форме пчелиного роя, сетевого тела, которое невозможно отловить или обезглавить, и которое обладает разумом пчелиного роя – сверхбыстрым, непредсказуемым и парадоксальным.⁶⁹⁵ Как революционный субъект множество небезопасно, угрожает буржуазному укладу жизни повсюду, т.е. является, по образному выражению Негри и Хардта, неподкупным революционным чудовищем,⁶⁹⁶ или монстром, демоническую, дьявольскую природу которого тонко почувствовал и описал Достоевский в романе «Бесы».⁶⁹⁷

Имматериальный кооперативный труд множества – это труд, не нуждающийся, в отличие от так называемого фордистского, то есть промышленного труда, в частной собственности и в отношениях господства/подчинения. Современные люди, утверждает Не-

⁶⁹³ См.: Хардт Майкл, Негри Антонио. Империя /Пер. с англ., под ред. Г.В.Каменской, М.С.Фетисова. М.: Праксис, 2004. С. 65. Хардт Майкл, Негри Антонио. Множество: война и демократия в эпоху империи / Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Культурная Революция, 2006. С. 34.

⁶⁹⁴ См.: Хардт Майкл, Негри Антонио. Множество: война и демократия в эпоху империи. С. 4-6.

⁶⁹⁵ См.: там же. С. 120-123.

⁶⁹⁶ См.: Пензин Алексей. «Революционное чудовище»: понятие множества в философии Антонио Негри. *Синий диван. Философско-теоретический журнал* / Под ред. /Е. Петровской/. [Вып. 5]. М.: «Три квадрата», 2004. С. 36-61.

⁶⁹⁷ См.: Хардт Майкл, Негри Антонио. Множество: война и демократия в эпоху империи. С. 172 – 175.

гри, фактически уже стали коммунистами.⁶⁹⁸ они готовы жить без суверенитета, без босса и управлять собой самостоятельно. «Генералы, – по словам Негри и Хардта, – больше не нужны на поле общественного производства; отряды могут самоорганизовываться и двигаться в своем собственном направлении».⁶⁹⁹

Поэтому Негри и Хардт не разделяют пессимизм многих левых теоретиков, например, Франко «Бифо» Берадри и др., констатирующих закат антикапиталистических движений и наступление эпохи политической импотентности и депрессии в первой четверти 21 века,⁷⁰⁰ и наоборот считают, что сегодня мы более, чем когда либо, стоим на пороге антикапиталистической революции, к которой капитализм надо только слегка подтолкнуть, и он рухнет словно колос на глиняных ногах, а и из его развалин восстанет совершенно другой мир, мир общего, организованный не как общество контроля, а как содружество (Commonwealth) свободных, обеспеченных всем необходимым и счастливых людей. «Мы можем видеть, – с оптимизмом замечают Негри и Хардт, – как время сегодня раскалывается на настоящее, которое уже мертво, и будущее, которое уже с нами – и зияющая пропасть между ними становится все глубже. Придет время и какое-то событие пошлет нас, как стрелу, в это живое будущее».⁷⁰¹

На уровне политической организации современный капитализм, в отличие от классического, описанного Марксом, представ-

⁶⁹⁸ «Сегодняшняя жизнь изменилась, – пишет Негри, – и, в противоположность распространенному мнению, люди стали большими коммунистами, чем ранее. Людей моего поколения учили всё делать в одиночку. Сегодня опыт сообщества и совместности распространился повсюду: даже написание статьи в компьютере предполагает, что мы опираемся на общее знание, т.е. на Интернет». *Negri on Negri*. Antonio Negri with Anne Dufourmantelle. P. 27.

⁶⁹⁹ *Hardt Michael, Negri Antonio*. Assembly. P. 143.

⁷⁰⁰ См., например, *Berardi Franco 'Bifo'*. *Futurability: The Age of Impotence and the Horizon of Possibility*. London, New York: Verso, 2017. P. 23-24.

⁷⁰¹ *Хардт Майкл, Негри Антонио*. Множество: война и демократия в эпоху империи. С. 432.

ляет собой, согласно Негри и Хардту, новую – не национальную, а глобальную – форму суверенитета, которую они называют имперской, или Империей. Имперскость в интерпретации Негри и Хардта – это не описанный Лениным империализм как высшая стадия капитализма начала 20-го века, являвшийся формой распространения суверенитета ведущих национальных капиталистических государств за пределы их собственных границ, оставшийся в прошлом в эпоху постсовременности, а такой способ власти, который не устанавливает территориальный центр власти и жесткие границы государств и идентичностей. Империя, по определению Негри и Хардта, – это «децентрированный и детерриторизированный, т.е. лишенный центра и привязки к определенной территории, аппарат управления, который постепенно включает всё глобальное пространство в свои открытые и расширяющиеся границы. Империя управляет смешанными, гибридными идентичностями, гибкими иерархиями и множественными обменах посредством модулирования командных сетей».⁷⁰²

Суверенитет Империи организуется не вокруг одной или нескольких супердержав и какого-то одного конфликта, а осуществляется повсюду и проявляется посредством гибкой сети нелокализуемых и неуловимых микроконфликтов, множасьихся по всему миру и проникающих повсюду – подобно глобальному заразительному вирусу. Власть Империи – это описываемая Негри и Хардтом в терминах Делёза и Гваттари биополитическая сетевая власть, которую отличает повышенная децентрация, мобильность, гибридность, открытость, и для осуществления которой никакой трансцендентный суверенитет и капиталистический государственный аппарат уже фактически не нужен. Множества, или номадические сингулярности, населяющие имперское пространство, вполне способны управлять этой ризоматической структурой самостоятельно. Поэтому Империя – это политический паразит, или, как сказал бы, по мнению Негри и Хардта, Маркс «паразитическая власть накопленного мертвого труда, озабоченная лишь тем, чтобы выжать побольше крови из труда живого».⁷⁰³ Но революционная задача её могильщи-

⁷⁰² Хардт Майкл, Негри Антонио. Империя. С. 12.

⁷⁰³ Там же. С. 70.

ка – множества заключается не в том, чтобы противостоять ускоряющимся в ней процессам детерриторизации, а перенаправить их к новым, освободительным целям и ценностям общего и, используя жизненную энергию множества, создать контр-Империю – альтернативную, антикапиталистическую организацию глобальных потоков и обменов, не базирующуюся на принципах суверенной власти.

Таким образом, современный капитализм, принявший постмодернистскую форму Империи, только по своей форме является капитализмом, а во всем остальном, как утверждают Негри и Хардт, – уже коммунизм. И для того, чтобы капитализм разрушился, его, по их мнению, можно даже не толкать, а достаточно просто отойти в сторону, совершить жест *исхода* или дезертирства⁷⁰⁴ из капиталистических общественных отношений; тогда отжившая, ненужная оболочка отвалится сама – как скорлупа.

Так почему же Империя не рухнет, что её удерживает? Почему мы всё еще живем при капитализме с его иерархиями, несвободой и эксплуатацией? Если капитал – только помеха всем формам общественной жизни и даже предпринимательству, которое деградирует в эпоху позднего капитализма, утрачивая дух риска и инноваций?⁷⁰⁵

По мнению Негри и Хардта, основными политико-экономическими факторами, поддерживающими функционирование капитализма эпохи Империи являются:

Во-первых, войны, ведущиеся имперской властью в перманентном режиме и действующие как инструмент её поддержания и легитимации. По словам Негри, если в философии эпохи модернизма война, представлялась как страшное бедствие, угроза человечеству, а мир – как недостижимый прекрасный идеал, гарантия счастья и про-

⁷⁰⁴ Памятники, утверждают Негри и Хардт, цитируя венецианских партизан времён Второй мировой, надо ставить не национальным героям, а дезертирам, отказавшимся воевать за чужие интересы. Самый лучший способ воевать с империей, по мнению Хардта и Негри, – покинуть поле боя. Третий мир, например, исчезнет, если его обитатели переселятся в лучшие места обитания. Там же. С. 194.

⁷⁰⁵ *Hardt Michael, Negri Antonio. Commonwealth. Cambridge: Belknap Press/Harvard University Press, 2009. P. 298.*

цветания человечества, то в постмодернистском имперском мире мир и война поменялись местами: война стала силой поддержания порядка, а мир воспринимается как беспорядок.⁷⁰⁶ Мир Империи – это монструозный притворный мир, который, как и во времена древнего Рима, фактически заглушеывает состояние постоянной войны, которая в форме всеобщей гражданской войны становится принципом организации общественной жизни.⁷⁰⁷ Современные войны – это сетевые войны, в которых угроза не исходит от какого-то централизованного источника и которые ведутся не с конкретным и локальным врагом, а с множественным, рассеянным и неотличимым от мирного населением.⁷⁰⁸ В результате режим сетевой современной войны обеспечивает, во-первых, легитимацию неолиберального капиталистического насилия, когда силы полиции превратились в милицию, которая охотится на бедных, цветных, слабых и эксплуатируемых; соответственно войны ведутся глобальной полицией, которую мало заботит национальная суверенность и международное право, а, во-вторых, становится средством редуцирования множества к единству – националистическому, патриотическому как защите от паники, страха, незащищенности, охватывающими все слои населения в условиях сетевой имперской войны.⁷⁰⁹

Во-вторых, финансовый контроль, который становится основной биополитической стратегией современной капиталистической власти и эксплуатации, основанных преимущественно не на внешнем суверенитете, но на невидимых интернационализированных законах. И, поскольку финансовые механизмы становятся все более развитыми, капиталистическая детерминация условий возможности общественной жизни становится все более экстенсивной и всеохватывающей. «Конечно, – отмечают Негри и Хардт, – поскольку финансовый капитал является абстрактным, кажется, что он находится на дистанции от жизни большинства людей; но как каждая абстракция

⁷⁰⁶ *Negri on Negri*. Antonio Negri with Anne Dufourmantelle. P. 137.

⁷⁰⁷ *Хардт Майкл, Негри Антонио*. Множество: война и демократия в эпоху империи. С. 24.

⁷⁰⁸ Там же. С. 72.

⁷⁰⁹ См.: *Hardt Michael, Negri Antonio*. Assembly. P. xvii.

он обладает властью априорного над людьми, усиливающейся с ростом капиталов богачей, даже если люди не осознают свою вовлечённость в сферу финансового рынка – посредством их личного или национального долга, финансовых инструментов, которые оперируют всеми видами производства от соевых бобов до компьютеров и посредством манипуляций валютой и процентной ставкой».⁷¹⁰

В-третьих, приватизация общего – принцип капиталистического права присваивать общность как частную собственность, распространяющийся сегодня на все сферы интеллектуальной деятельности («всеобщий интеллект»), личного общения и коммуникации (социальные сети и контакты). В современную эпоху, отмечают Негри и Хардт, центр тяжести капиталистического производства сместился от эксплуатации труда в крупной промышленности к капиталистическому изыманию ценностей общности, т.е. земли (нефть, уголь, монокультурное сельское хозяйство) и кооперативного общественного труда (включая образование, культурное производство, творческий креативный труд и т.п.), и поэтому в последние десятилетия неолиберальные политики во всем мире ищут любые способы приватизировать и даже экспроприировать общее, превращая культурный продукт – например, информацию, идеи и даже виды животных и растений – в частную собственность.⁷¹¹ Здесь с ними соглашается Славой Жижек, отмечая, что благодаря массивной приватизации «всеобщего интеллекта» капиталистическая прибыль сегодня преимущественно принимает форму ренты с интеллектуальной собственности. В результате этой приватизации общего, по словам Жижека, такие «социально сознательные» миллиардеры, как «киберкапиталисты», например, Билл Гейтс и Марк Цукерберг, невероятно разбогатели не за счёт усиления эксплуатации своих рабочих, но потому, что они присвоили ренту, позволяя миллионам пользователей компьютерных технологий и социальных сетей участвовать в новой форме «всеобщего интеллекта», собственниками которого они являются и который контролируют.⁷¹²

⁷¹⁰ *Hardt Michael, Negri Antonio. Commonwealth. P. 7.*

⁷¹¹ См.: *ibid.* P. viii.

⁷¹² См.: *Zizek Slavoj. The Relevance of the Communist Manifesto. Cambridge: Polity, 2019. P. 3-4.*

В-четвертых, коррумпированные формы демократии и общественного управления. Негри и Хардт отмечают, что либеральная демократия традиционно используется капиталистическими странами как инструмент неолиберальной капиталистической политики, а когда неолиберализм терпит поражение, буржуазные правительства обращаются к социализму как форме государственного менеджмента по спасению капиталистической экономики. Неолиберализм и социализм являются, по словам Хардта и Негри, двумя полюсами современного экономического воображаемого, а социалистический элемент включен в бюрократическое управление всех капиталистических государств в целях регулирования, координации и планирования производства и инфраструктуры.⁷¹³

В-пятых, разновидности коррумпированного или извращенного общего, основными формами которого Негри и Хардт считают семью, корпорацию и нацию. Семья является, по их мнению, первичным институтом мобилизации общего, приоритетным местом приобретения социального опыта, трудовой кооперации, заботы и интимности. Она – источник общего и вместе с тем средство его извращения посредством установления серий иерархий, исключений, гендерной нормативности и патриархатного диктата, посредством которых любые альтернативные гендерные практики, сексуальные желания и структуры родства осуждаются и подлежат наказанию. Также семья как ключевой институт накопления и передачи частной собственности производит экстремальные формы индивидуализма и враждебности общему.⁷¹⁴

Корпорация – это, по мнению Негри и Хардта, коррумпированная форма общего, во многом похожая на семью. С одной стороны, она устанавливает групповые отношения кооперации и поддержки, а, с другой, вводит жесткие, хотя преимущественно скрытые, иерархии. В результате индивиды, пытающиеся убежать от ужаса семьи, часто попадают в открытые объятия корпорации и, наоборот, беженцы из корпораций ищут убежища в семье. Так называемый баланс работы и семьи на самом деле является альтернативой между двумя

⁷¹³ *Hardt Michael, Negri Antonio. Commonwealth. P. 268.*

⁷¹⁴ *Ibid. P. 160-161.*

формами коррумпированного общего, единственно доступного для многих членов современного капиталистического общества.

Нация – это, по мнению Негри и Хардта, такая извращенная форма общего, которая создает и поддерживает чувство культурного и политического единства населения, особенно востребованного в периоды войны, когда граждан призывают пожертвовать всеми их различиями в интересах национального единства. Как патетично звучат заявления политиков, что их решения принимаются исключительно в интересах нации! На самом деле, конечно, в нации, так же, как и в семье, и в корпорации, общее подвергается ряду ограничительных и репрессивных процедур, посредством которых нация определяется внутренним и внешним образом посредством исключения и субординации всех тех, кто отличается и выражает несогласие с логикой национальной жертвы. «В призывах к жертве ради славы и единства нации, – отмечают Негри и Хардт, – всегда будут звучать нотки фашизма, так как мы слишком часто слышим их, как в доминирующих, так и в подчиненных государствах, как рефрен для авторитарных, тоталитарных и милитаристских авантюр».⁷¹⁵

В совокупности эти факторы поддерживают жизнедеятельность капитализма и обеспечивают ему его невероятную живучесть: капиталистическая экономика продолжает функционировать на этапе имперскости, не смотря на постоянный объективный и субъективный кризис, и современный «капитализм бедствия» (*disaster capitalism*) (термин Наоми Кляйн) продолжает осуществлять свои стратегии контроля и разрушения общего.

Каким в этой ситуации должен стать ответ представителей антикапитализма, и можно ли и как преодолеть сопротивление Империи её распаду? Для реализации этой задачи Негри и Хардт разрабатывают комплексную, постоянно дополняющуюся программу, которую они формулируют в 4-х (на сегодняшний день) томах своего «Коммунистического манифеста» («Империя», «Множество», «Содружество» и «Ассамблея»).

⁷¹⁵ Ibid. P. 163.

Первым пунктом этой программы является антимилитиризм – абсолютное неприятие войны ни в каком её виде, включая вариант так называемой «справедливой» войны. Лозунгом антикапиталистического движения должен стать лозунг «война войне!». Ответом милитаристской капиталистической мобилизации должен стать жест сопротивления войне – дезертирство или *исход*, подобный исходу еврейского народа из Египта под предводительством Моисея. Причем исход, в интерпретации Негри и Хардта, не обязательно предполагает буквальное пространственное перемещение, но может осуществляться в форме саботажа, как это было в стратегиях сопротивления итальянских автономистов в 70-ые годы прошлого столетия. «Битву с Империей можно выиграть, оставив поле сражения, – утверждают Негри и Хардт. Это не бегство куда-либо, это лишение власти её пространства».⁷¹⁶

Революцию, необходимую для свержения капитализма, Негри и Хардт понимают как альтернативу войне. Они подчёркивают, что главная цель революционной классовой борьбы – не убивать капиталистов, а уничтожить социальные структуры и институты, обеспечивающие их привилегии и господство, и, тем самым, подчиненное положение пролетариата.⁷¹⁷ Антикапиталистическая революция предполагает применение насилия, но оно не обязательно должно быть кровавым. Существует различное оружие для борьбы против господствующей против власти: мирные уличные демонстрации, рабочие забастовки, исход, нарушение гендерных норм, молчание, ирония или что-то другое – зависит от ситуации.

Во-вторых, против стратегий контроля финансового капитализма, дистанцирующегося от сферы производства, Негри и Хардт предлагают вернуть приоритет производства, а именно общественного характера производства, проявляющегося, по их мнению, с особой интенсивностью в современном имматериальном, когнитивном, кооперативном труде, производящем общее и интересующем финансовый капитализм исключительно в плане возможности извлечения прибыли. «На одной стороне, – по словам Негри и

⁷¹⁶ Хардт Майкл, Негри Антонио. Империя. С. 201.

⁷¹⁷ Hardt Michael, Negri Antonio. Commonwealth. P. 332.

Хардта, – находятся те, кто живут интересами финансовых рынков и стремятся сохранить эксклюзивный доступ к частной собственности, которую они накапливают. На другой стороне – те, кто производят общественное богатство при помощи своих коллективных знаний, своей способности мышления и навыков социальной коммуникации, взаимной заботы и кооперации, и кто ищут социальной защиты посредством свободного и открытого доступа к общему, которое они производят. Здесь проходят линии битвы».⁷¹⁸

При этом очень важно, подчёркивают Негри и Хардт, критически преодолеть представление о том, что деньги – главное оружие финансового капитализма – являются всего лишь нейтральным инструментом его операций. Деньги, напоминают они, – это средство институализации определённых общественных отношений, а именно отношений капиталистической эксплуатации и биополитического контроля. Марксистская традиция борьбы с капиталистической эксплуатацией всегда была направлена на подрыв производства капиталистических общественных отношений и создание альтернативных, некапиталистических общественных отношений и механизмов субъективации. Соответственно в своем проекте подрыва финансового капитализма Негри и Хардт предлагают не просто отменить или уничтожить деньги, а модифицировать их как условие некапиталистических общественных отношений, или, по их словам, изобрести альтернативу капиталистическим деньгам, т.е. альтернативу социальной технологии институализации новых общественных отношений, которую они называют «деньги общего» или «деньги множества». «Когда мы выступаем за деньги общего, – пишут Негри и Хардт, – мы не воображаем нечто вроде штурма Зимнего дворца (или Федерального резерва, или Европейского Центрального Банка) или нечто вроде тех (вполне достойных) локальных или дигитальных валют, стремящихся ускользнуть от тотализующей власти доминантных валют».⁷¹⁹ Деньги общего в их понимании должны стать социальной технологией, обеспечивающей альтернативный капиталистическому процесс субъективации,

⁷¹⁸ *Hardt Michael, Negri Antonio. Assembly. P. 175.*

⁷¹⁹ *Ibid. P. 224 – 225.*

основанной не на обладании, в том числе обладании идентичностью, а на взаимодействии и открытости другим.

В-третьих, сопротивление неолиберальной приватизации общего посредством политического проекта институализации общего как построение особого кооперативного жизненного пространства, альтернативного частнособственническому пространству Империи, которое Негри и Хардт называют «Содружество». Детальное изложение этого проекта представлено в их книге «Содружество», в которой развиваются идеи 1) различных институциональных форм совместного проживания открытой, свободной и солидарной жизни (коммун, в которых люди проживают совместно, разделяя друг с другом ресурсы, продукты и идеи)⁷²⁰ и 2) организации творческой производственной деятельности, свободной от отчужденного труда и приказа работать, определяемой Негри и Хардтом как *предпринимательство общего* – альтернативная частнособственническому капиталистическому предпринимательству и необходимости работать за зарплату форма кооперативной экономики солидарности.⁷²¹

Содружество – это фактически проект организации коммунистического общества, альтернативный как капитализму, так и социализму, которые, как отмечают Негри и Хардт, взаимодополняют друг друга и, хотя и вступают периодически в конфликт, оба являются режимами собственности, исключаящими общее и подменяющими его публичным, являющимся коррумпированной формой общего. «На чисто концептуальном уровне, – формулируют Негри и Хардт, – мы можем определить коммунизм следующим образом: то, чем приватное является для капитализма, а публичное для социализма, для коммунизма является общее».⁷²²

В-четвертых, коррумпированным формам демократии и неолиберального управления Негри и Хардт предлагают противопоставить демократию множества и несuverенные формы управления. Демократия множества и несuverенные формы управления базируются на принципах: 1) *тактического лидерства*, которое, в отличие

⁷²⁰ См.: *Hardt Michael, Negri Antonio. Commonwealth. P. 250.*

⁷²¹ *Ibid. P. 304-305.*

⁷²² *Ibid. P. 273.*

от стратегического командного лидерства, является ситуативным, частичным и вариативным, т.е. выступает как лидерство, ограниченное краткосрочными действиями и привязано к особым случаям; 2) *несуверенных институций*, в отличие доминирующей в современной политической и юридической мысли (опирающейся на теорию Карла Шмитта), всегда рассматривающей институции как инстанции суверенитета («Оппозиция суверенитету – центральная задача нашего анализа: открыть, как ... управлять собой без господ». ⁷²³) и 3) *абсолютной демократии*, которая, в отличие от либеральной и неолиберальной демократии, является *прямой* и *нерепрезентативной*. «Репрезентация, так же как и суверенитет, – считают Негри и Хардт, – с необходимостью основывается на неравной власти политического принятия решений. Люди заявляют свою власть принимать решения, подрывая одновременно суверенитет и репрезентацию». ⁷²⁴

Парадигмальной формой несuverенной институции и абсолютной демократии является, согласно теории Негри и Хардта, *ассамблея* (теории ассамблеи посвящена одноименная книга Негри и Хардта, опубликованная в 2017 году) – форма общественных собраний, олицетворяющая власть совместного выступления и совместного политического действия, представленная широкой сетью связанных с ней политических принципов и практик. ⁷²⁵ Ассамблея как институт контр-власти – плюральной, коалиционной и несuverенной и форма абсолютной демократии – наиболее адекватный природе общего способ общественного управления, должна, по замыслу Негри и Хардта, прийти на смену формам правления, основанным на принципах государственного суверенитета. Или, образно выражаясь, на смену фигуре гоббсовского Левиафана, символизирующей государственный суверенитет, должен прийти Новый Князь – Князь множества, который, в отличие от князя Макиавелли, явится как рой, мириады форм повседневного сопротивления, которые сплетут вместе различные виды сопротивления и борьбы за освобождение в современном обществе. «Князь множества – это, – по словам Негри и Хардта, – нечто вро-

⁷²³ Hardt Michael, Negri Antonio. Assembly. P. 26.

⁷²⁴ Ibid. P. 27.

⁷²⁵ Ibid. P. xxi.

де химического осадка, который уже существует в растворе, рассеян по всему обществу и при правильных условиях может соединиться в твердую форму. [...] Это нечто вроде центра тяжести танцующего тела. Это как театр марионеток, которым был очарован Генрих фон Клейст, которые кажутся живущими своей собственной жизнью, как бы освобожденные от земной гравитации. А потому и танцующие вокруг своего собственного центра тяжести. Так и Князь множества освобождает нас от инерции повседневной жизни, уничтожая наше добровольное рабство, и одновременно создает новое гравитационное поле, силу освобождения. Или новый Князь – это нечто похожее на множество червей Маргарет Артвуд, которых мы топчем подошвами своих ботинок, но которые скоро разрастутся и молча захватят все снизу. Когда придет час, армия червей опрокинет мир ботинок».⁷²⁶

В-пятых, как альтернативу формам коррумпированного или извращенного общего (семья, корпорация, нация) Негри и Хардт предлагают 1) некоррупционные формы общего – свободную любовь, кооперацию и интернационализм и 2) революционные политики субъективности, направленные на создание нового человечества.

Эффективность и притягательность коррупционных форм общего обусловлена, по мнению Негри и Хардта, тем, что они задействуют силы, конституирующие общее, но используют их в интересах частного – своей семьи, своей корпорации, своей нации. Сила, являющаяся мотором и двигателем общего – это любовь, а зло, с которым мы сталкиваемся в современном мире, – это коррупция любви. Коррупционная любовь основывается на логике обладания в современной концепции любви, которую критиковала Александра Коллонтай: ты мой, а я – твоя. В противоположность этому субъективность в общности, в терминах Негри и Хардта, основана не на обладании, а на взаимодействии и открытости другим и определяется как бытие-с, со-бытие и возникает из общественной кооперации.⁷²⁷

Любовь, отмечают Негри и Хардт, продуктивна и в философском смысле: ведь представляя собой продуктивное бытие, она глупо амбивалентна и может принимать искаженную форму. То, что

⁷²⁶ Ibid. P. 228 – 229.

⁷²⁷ Ibid. P. 105.

понимается под любовью в обыденной жизни и массовой культуре – это преимущественно нечто очень извращенное и испорченное. Распространенная форма испорченной любви – это идентитарная любовь, любовь к такому же, как я, которая может основываться на упрощенном толковании заповеди возлюбить ближнего своего, понимаемой как призыв любить того, кто рядом, кто похож на меня. «Любовь в семье, требующая любить прежде всего членов своей семьи, а не тех, кто не входит в семью – это, – по словам Негри и Хардта, – одна из форм идентитарной любви. Любовь к своей расе, к своей нации или патриотизм – это также примеры идентитарной любви, призывающей любить сильнее таких, как мы, а меньше – тех, кто не похож на нас».⁷²⁸

В качестве сопротивления этой стратегии идентитарной любви Негри и Хардт предлагают стратегию любви к ближнему, который понимается не как ближайший, но наоборот как другой. Любовь к чужому, любовь к дальнему, любовь к изменениям может, по их мнению, стать противоядием против отравы идентитарной любви, которая является помехой для продуктивной любви, принуждая нас любить повторение одного и того же.

И, наконец, решающую роль в преодолении коррупционных форм общего должны, по мнению Негри и Хардта, сыграть революционные политики субъективности, которые они понимают как политики отмены идентичности. Они отмечают, что все революционные движения основаны на идентичности, которую они стремятся защищать и отстаивать. В то же время идентичность – это только временное орудие подлинно революционных политик, т.к. идентичность – это собственность, от которой ради победы общего необходимо отказаться. Негри и Хардт считают, что самоустранение идентичности – это ключ к пониманию революционных политик, которые представляют собой парадоксальный процесс диалектического отрицания, включающий не только самонегацию, но и позитивное движение самотранформации и метаморфозиса. Это критерий, который отличает революционные направления в феми-

⁷²⁸ *Hardt Michael, Negri Antonio. Commonwealth. P. 180.*

низме, расовой политике, классовой политике и других политиках идентичности от всех их неревolutionционных версий.

Пролетариат – это первый радикально революционный класс, т.к. он, в отличие от буржуазии, стремится не сохранить, а упразднить свою классовую идентичность. И, подобно пролетариату, революционный феминизм, отмечают Негри и Хардт, отличается от всех других видов феминизма тем, что его целью является уничтожение гендера. Дополнительно к открытию, что женщиной не рождаются, а становятся, которое ведет к восстанию против патриархатных социальных институций и требованиям гендерного равноправия и эмансипации женщин, революционный феминизм стремится ликвидировать женщин как идентичность (так же, как пролетариат стремится ликвидировать свою классовую идентичность, – в отличие от буржуазии, стремящейся её сохранить). «Революционный феминизм провозглашает, – как считает цитируемая Негри и Хардтом Вэнди Браун, – что мы можем самостоятельно стать женщиной или мужчиной, что мы реально можем взять в свои руки условия производства гендера и в результате произвести его по-другому. То есть не закон и институции власти будут регулировать этот процесс, исходя из своих предпочтений, но сами люди смогут производить себя по ту сторону «истории гендера, которую мы знаем». Гэйл Рубин также писала, что цель феминизма – «уничтожение социальной системы, которая производит гендер». В результате такая теоретик «свободо-центрированного» феминизма как Линда Зерилли понимает революционный феминизм как поиск свободы, т.е. не как процесс эмансипации, а процесс освобождения, не сохранения и утверждения гендерной идентичности, но уничтожение идентичности и традиционных гендерных отношений. Донна Харауэй называет этот революционный проект «утопической мечтой о монструозном мире без гендера». Таким образом, революционный феминизм является монстром в раблезианском смысле, иначе говоря, перенасыщенностью творческими силами и способностью изобретать».⁷²⁹

Философской теорией, которая точнее всего описывает современную имперскую власть и возможности сопротивления ей, явля-

⁷²⁹ Ibid. P. 334.

ется, по мнению Негри и Хардта, теория биовласти Мишеля Фуко, которая понимает власть как полностью имманентную, без централизации и единства и тем самым позволяет понять, как можно трансформировать власть, понимать ее вне терминов суверенности и как возможность контр-власти, вне политик имперского контроля. Благодаря тому, что Фуко развивал эпистемологию власти снизу, реляционную концепцию власти, в своей теории микрофизики власти он, считают Негри и Хардт, не дает состояться автономной тоталитарной фигуре. Поэтому, по мнению Негри и Хардта, Фуко можно считать ключевой фигурой в современном западном марксизме.⁷³⁰

В отличие от неомарксистской интерпретации биовласти Фуко, в современной политической философии Негри и Хардт выделяют, с одной стороны, её либеральную версию, трактующую техники биовласти как нормативную процедуру менеджмента населения (Ф. Эвальд, Р.Эспозито), а, с другой стороны, деконструктивистскую, восходящую к идеям Ж.Деррида, Ж.-Л.Нанси и развиваемую сегодня Дж.Агамбенем методологию анализа биовласти как амбивалентного и конфликтного поля, в котором сопротивление возникает в маргиналиях, на грани возможного. Во втором случае биополитика и биовласть в определенной степени различаются, но биополитика, отмечают Негри и Хардт, остается бессильной и лишенной субъективности. Агамбен, по их мнению, стремится отделить понимание биополитики Фуко от любой возможности автономного творческого действия. Поэтому биополитика трактуется у него в теолого-политическом ключе, когда разрыв с биовластью возможен только в форме некоторого неоперативного действия, пустого бездействия, подобного хайдеггеровской отрешенности (*Gelassenheit*), которое никогда не сможет создать альтернативные формы жизни.⁷³¹

В отличие от этих двух версий, Негри и Хардт предлагают такое прочтение фукианской биополитики, которое идентифицирует биополитику с локализованными продуктивными силами жизни и как потенциал для возникновения новых, альтернативных субъективностей, представляющих одновременно сопротивление и де-

⁷³⁰ *Hardt Michael, Negri Antonio. Assembly. P. 75.*

⁷³¹ *Hardt Michael, Negri Antonio. Commonwealth. P. 57.*

субъективацию. Они утверждают, что биополитика, в отличие от биовласти, имеет характер события, которое прерывает нормальное функционирование социальной системы и открывает своё инновативное, креативное измерение.

Более того, Негри и Хардт утверждают, что возможна революционная биополитика, утверждающая власть общественной жизни в формах возмущения, непослушания, восстания и бунта. «Если капиталистическая форма биовласти конституирует основополагающий базис для всех антропологических условий современного общества, то отсюда, – отмечают Негри и Хардт, – несложно сделать вывод, что формы неподчинения, восстания и бунта также являются биополитическими, т.е. сингулярными экспрессиями, содержащимися в реальности общего».⁷³² Восстание как форма революционной биополитики – это, по их мнению, способ, которым множество делает историю и вдыхает в неё жизнь, без чего история как дискурс была бы мертва.

Условие революционной биополитики, считают Негри и Хардт, – отказ от принципа автономии политического как понимания политики в терминах суверенной власти и чрезвычайного положения, являющегося концептуальной базой для традиции пессимистических политических антропологий от Томаса Гоббса до Карла Шмитта, легитимирующих власть в схемах страха. Пессимистические политические антропологии базируются на метафизике трансцендентности, которой Негри и Хардт противопоставляют политическую онтологию имманентности – восходящее к Спинозе понимание общества и человеческой субъективности как материальное отношение множества с самим собой, не опосредованное никакой трансценденцией⁷³³ – как базу для политических антропологий сопротивления.

Метафизика трансцендентности является, по мнению Негри и Хардта, причиной, порождающей апокалиптический тон в современной политической философии, чувство, что нет сил освобож-

⁷³² Ibid. P. 240.

⁷³³ См.: *Negri Antonio*. The Savage Anomaly: the Power of Spinoza's Metaphysics and Politics. Translation by Michael Hardt. Minneapolis, Oxford: University of Minnesota Press, 1991. P. 209.

дения, нет надежд на демократические трансформации. Наоборот, онтология имманентности возвращает, по их мнению, в философию политическое измерение счастья и возможность институализация счастья как развития способности множества принимать демократические решения и участвовать в *самоуправлении* – деятельности, которая должна сопровождаться смехом, утверждающим нашу радость и уверенность в настоящем, нашем свободном и равном доступе к общему, наше освобождение от субординирующих идентичностей, сопровождающееся реалистической критикой институций доминирующей власти. «В долгой битве с институциями, которые извращают общее, такими как семья, корпорации, нация, – заявляют Негри и Хардт, – мы будем бесконечно лить слезы, но мы всё равно будем продолжать смеяться. В борьбе против капиталистической эксплуатации и власти собственности, уничтожающей общее различными средствами публичного и приватного контроля, мы будем ужасно страдать, но, не смотря ни на что, будем продолжать радостно смеяться. Их похоронят смехачи».⁷³⁴

Влияние, критика, значение

Публикация «Империи» в 2000 году была воспринята в мировом интеллектуальном сообществе как выдающееся событие: философская книга неожиданно стала коммерчески успешным бестселлером и – парадоксальным образом – обязательным чтением в программах по политической и социальной теории ведущих университетов мира, готовящих будущих топ-чиновников новой Империи. И хотя многие современные марксисты заняли по отношению к проекту Негри и Хардта резко критическую позицию, ряд авторитетных критических теоретиков и книжных обозревателей приветствовали «Империю» и признали её наиболее соответствующей периоду позднего капитализма версией неомарксизма, а ведущий американский марксист Фредрик Джеймисон представил книгу как «первый великий теоретический синтез нового тысячелетия».

⁷³⁴ Ibid. P. 383.

Сразу после публикации «Империя» стала предметом ожесточенных дебатов, причем самая суровая критика обрушилась на внезапно прославившихся авторов со стороны наиболее концептуально близких к ним левых теоретиков. Резко критически выступила основательница Эссекской школы постмарксизма Шанталь Муфф, отстаивающая принцип автономии политического, который решительно отвергают Негри и Хардт. Муфф заявила, что, не смотря на то, что многие поверили, что «Империя» представляет собой действительно адекватный ответ левых на ситуацию современного капитализма эпохи глобализации, на самом деле теория Негри и Хардта вполне совпадает с точкой зрения либерального космополитизма, так как в обоих случаях отсутствует действительно политическое измерение: власть может быть побеждена, конститутивный характер антагонизма отвергается, а центральный политический вопрос – вопрос о суверенитете устраняется. «В действительности «Империя», – по словам Муфф, – это не более чем ультра-левая версия космополитической перспективы. Вместо того, чтобы вооружить нас, она вносит вклад в усугубление современной неспособности мыслить и действовать политически».⁷³⁵ Успех «Империи» Муфф объясняет тем, что в наш современный постполитический период неолиберальной глобализации неудивительно, что делезианская терминология и революционная-мессианская риторика «Империи» побудила многих её читателей открыть для себя «множество» как нового революционного субъекта. Однако вместо того, чтобы внести вклад в разработку альтернативной нынешней неолиберальной гегемонии, «Империя», по её мнению, производит противоположный эффект. То, что действительно необходимо левым сегодня – это адекватное понимание природы политического, которое позволило бы нам понять условия эффективного гегемонного вызова неолиберальному порядку, а вместо этого мы находим в этой книге другую версию постполитической перспективы для постдемократий, в которой отсутствует как политическая стратегия, так и теория субъективации. По словам Муфф, теория «абсолютной демократии» Негри и Хардта – это постмодер-

⁷³⁵ *Mouffe Chantal. On the Political. London and New York: Routledge, 2005. P. 107.*

нистская форма тоски по абсолютно примиренному миру – миру, в котором имманентная сила множества победит трансцендентную власть государства, и где политическое будет ликвидировано как таковое. «Такое влечение/тоска, – по словам Муфф, – независимо от того – либеральная или ультралевая версия – не позволяют нам понять реальные вызовы, с которыми сталкиваются демократические политики как на местном, так и на международном уровне: вопрос не в том, как нам преодолеть отношения мы/они, но как разобраться с формами конструкции отношений мы/они по сравнению с плюралистическим порядком».⁷³⁶

Негри и Хардт постарались учесть критику Муфф, и в 3-м, и 4-м томах своего проекта они неоднократно подчёркивают, что в их теории политический антагонизм неизменно присутствует в борьбе множества с силами Империи, и что они считают, что у стратегии исхода из отношений подчинения и рабства есть её антагонистическая, «темная» сторона, открывающаяся в радости, которую мы испытываем от уничтожения тех, кто ранит наших друзей.⁷³⁷ Так же, в «Ассамблее», они многократно подчёркивают, что решающую роль в борьбе с капитализмом должны сыграть техники производства альтернативной субъективности – *субъективности общего*, способной бросить вызов капиталистическим частнособственническим политикам субъективации.

Однако Муфф, продолжая критически анализировать новые работы Негри и Хардта, по-прежнему настаивает на неэффективности их проекта для решения задач, стоящих сегодня перед левыми и усматривает в их концепции общего и онтологии имманентного тенденцию к деполитизации и финальному преодолению политического антагонизма. «Что я нахожу проблематичным в их праздновании «общего», – пишет Муфф, – это идею, что эта общность может стать главным принципом организации общества. Центральная проблема с этим празднованием в том, что многие теоретики общности постулируют концепцию множественности, которая свободна от всякой негативности и антагонизма и не оставляет места для признания с

⁷³⁶ Ibid. P. 115.

⁷³⁷ *Hardt Michael, Negri Antonio. Commonwealth. P. 383.*

необходимостью гегемонной природы социального порядка. В случае Хардта и Негри их отказ от репрезентации суверенности вытекает из их имманентистской онтологии, которая явно находится в противоречии с концепцией радикальной демократии». ⁷³⁸

Аргументы Муфф частично совпадают с критикой теории Негри и Хардта Жижекком, который видит слабость их позиции в преобладании экономических аргументов над политическими, следствием чего становится то, что практические предложения – 1) требования глобального гражданства, 2) гарантированного дохода и 3) права на реапроприацию новых средств производства, – которыми заканчивается «Империя» вызывают разочарование. Хардт и Негри, по мнению Жижека, делают ставку на то, что непосредственно социализированное, нематериальное производство не только делает собственников все более и более избыточно-ненужными, но и позволяет производителям самим управлять устоями социального пространства, в результате чего экономическое производство прямо становится производством политики и самого общества. И это якобы открывает путь к «абсолютной демократии», ведь производители прямо регулируют свои социальные отношения без окольных путей демократического представительства. Однако, по мнению Жижека, «Империи» не достаёт глубокого анализа того, каким образом существующий глобальный социально-экономический процесс создаст – если вообще создаст – пространство, необходимое для таких радикальных мер. Поэтому Негри и Хардту «не удастся, – по словам Жижека, – в сегодняшних условиях повторить марксово обоснование возникновения перспективы пролетарской революции из внутренних антагонизмов капиталистического способа производства. В этом отношении «Империя» остается домарксистской книгой». ⁷³⁹

Жижек утверждает, что для того, чтобы по-настоящему вернуться к «Капиталу» Маркса, повторить его экономический анализ

⁷³⁸ *Mouffe Chantal. For a Left Populism. London, New York: Verso, 2018. P. 54 – 55.*

⁷³⁹ *Жижек Славой. Объект желания как внутренний предел капитализма. О Майкле Хардте и Антонио Негри <https://www.topos.ru/article/4298>*

недостаточно. Необходимо вернуться к Ленину, взяв на вооружение ленинское отрицание экономизма, равно как и чистой политики. «Сегодня, – по словам Жижекa, – больше, чем когда либо, нам необходимо вернуться к Ленину: да, экономика – очень важная область, исход битвы решится в ней, необходимо разрушить чары глобального капитализма, но вмешательство должно быть по сути своей политическим, а не экономическим».⁷⁴⁰

Жижек также считает, что Негри и Хардт переоценивают значение имматериального труда, приходящего на этапе имперскости на смену индустриальному труду фордистского типа, для мобилизации нового политического субъекта–множества и перехода от логики централизации и иерархизации к логике самоорганизации и полицентричной кооперации. Негри, по мнению Жижекa, прав, когда он отмечает, что современный капитализм пошел по пути приватизации всеобщего интеллекта и извлечения прибыли в качестве ренты этого приватизированного общего. Однако Негри, считает Жижек, идет по ложному пути, когда вместо того, чтобы традиционно социал-демократически реагировать на этот «новый дух капитализма», он призывает принять его, различая в нем зерна коммунизма – динамику неиерархического и нецентрализованного интеллектуального труда. Следуя этой логике, мы придем, по мнению Жижекa, к циническому выводу, что сегодня главная задача профсоюзов – обучать рабочих, чтобы они могли лучше адаптироваться к новой цифровой экономике. «Проблема Негри, – утверждает Жижек, – в его энтузиазме в использовании Спинозистского понятия множества. Ведь множество – это толпа, празднующая гибель царя в «Борисе Годунове»».⁷⁴¹

Тем не менее именно понятие множества как современной формы общественной жизни, которую Фуко называл «не-фашист-

⁷⁴⁰ Жижек Славой. Станет ли «Империя» Майкла Хардта и Антонио Негри «Коммунистическим манифестом» двадцать первого века? // Политиздат. 24.09.2004 <https://web.archive.org/web/20080605182816/http://politizdat.ru/article/43/>

⁷⁴¹ Zizek Slavoj. Like a Thief in Broad Daylight: Power and the Era of Post-Humanity. Penguin Books, 2017. P. 20.

ской жизнью», вопреки ироническим замечаниям Жижека, оказалось очень востребованным в контексте социально-политической ситуации в мире в первой четверти 21 века и обеспечило успех проекта Негри и Хардта. И хотя объективистки настроенные критики выдвигают против них не только теоретические контраргументы, но и заявляют, что большинство их положений (например, тезис об ослаблении государства), неверны просто эмпирически,⁷⁴² такой выдающийся современный марксист как Джеймисон убежден, что сегодня, 20 лет спустя публикации «Империи», проект «энтузиастов Содружества», как он называет Негри и Хардта, не потерял своей свежести и привлекательности.

Действительно, какие-то теоретические аргументы Негри и Хардта могут показаться избыточно риторическими, а практические предложения и методы борьбы с коррумпированными силами Империи недостаточно радикальными и эффективными, но, безусловно, что-то очень важное для теории и практики современного марксизма и борьбы за будущее, свободное от диктата частной собственности и эксплуатации, ими было угадано и названо правильно и своевременно. Или, как формулирует британский марксист, член Центрального комитета Социалистической рабочей партии Алекс Каллиникос, *общее* – «сердце Содружества» указано верно.⁷⁴³

⁷⁴² См.: *Кагарлицкий Борис vs. Кильдюшов Олег*: Майкл Хардт, Антонио Негри. Империя // Критическая масса, №3, 2004 <https://magazines.gorky.media/km/2004/3/boris-kagarliczkij-vs-oleg-kildyushov-majkl-hardt-antonio-negri-imperiya.html>

⁷⁴³ *Callinicos Alex*. Commonwealth / Socialistreview. March, 2010 (345) <http://socialistreview.org.uk/345/commonwealth>

Политическая философия Юлии Кристевой: от революции поэтического языка к стратегиям интимного восстания

Биография

Юлия Кристева (Julia Kristeva) (р. 1941) – выдающаяся французский философ, писатель и психоаналитик болгарского происхождения, одна из самых признанных и титулованных философов в мире: лауреат премий Хольберга (2004) (аналог Нобелевской премии в области гуманитарных и общественных наук), премии Ханны Арендт (2006), кавалер и офицер Ордена Почётного Легиона (1997, 2008), член Американской академии искусств и наук (1998) и Британской академии (2002), почетный профессор ряда престижных университетов Европы, США и Канады и прочая, и прочая, которая всегда подчеркивала свою чуждость и маргинальность «болгарской изгнанницы» во французской культуре. В самом начале карьеры Кристевой Ролан Барт представил ее французской публике как *l'étrangère*, чужестранку, определив таким образом её теоретическую, художественную и этическую позицию и фундаментальное свойство ее мышления и ее письма. «Юлия Кристева всё сдвигает со своих мест, – писал Барт в своём обзоре ранних работ Кристевой, – она всегда разрушает самое последнее предубеждение, которое нам казалось таким удобным, которым мы могли бы гордиться ... она подрывает авторитет монологической науки».⁷⁴⁴

Поступив после окончания Софийского университета (по специальности лингвистика) в аспирантуру *École Pratique des Hautes Études* (Практическая школа продвинутых исследований) и приехав в Париж в 1965 году (с пятью долларами в кармане, как она любит вспоминать), Юлия Кристева после защиты диссертации в 1973 году

⁷⁴⁴ *Мой Торил. Сексуальная/текстуальная политика. Феминистская литературная теория/* Пер. с англ. О.Липовской. М.: Прогресс-Традиция, 2004. С. 181.

не вернулась в социалистическую Болгарию и навсегда осталась во Франции, на что её с детства настраивал отец – православный верующий и антикоммунистически настроенный человек, девиз которого, по ее словам, был: ««Выбирайтесь, мои дочери, из этого чрева ада» (нашей родной Болгарии)». ⁷⁴⁵ В конце 80-ых, перед самым падением тоталитарного режима, ее отец, по словам Кристевой, «был убит в болгарской больнице, где над пожилыми людьми ставились медицинские эксперименты. Мы даже не смогли его похоронить как следует, так как могилы предоставлялись только коммунистам, чтобы не допускать религиозных собраний на кладбищах». ⁷⁴⁶

Учителями Кристевой в годы ее учебы в аспирантуре были известные французские философы Люсьен Голдман, Клод Леви-Стросс и Ролан Барт, в семинарах которых она выделялась своей исключительной одаренностью и знанием русского философско-литературного контекста: «я помню, – вспоминает Кристева в одном из интервью, – как Барт попросил меня сделать мою первую презентацию о «постформалистах», тех, кто начал исследовать границы формального метода, и я сделала доклад о постформалисте по имени Михаил Бахтин, который попытался объяснить базисную структуру текста как формирующуюся под влиянием исторических и социальных структур». ⁷⁴⁷ Знаменитый семинар Барта собирал участников из разных стран мира, и одним из них был выдающийся философ и антрополог Рене Жирар, работавший в этот период в США, который сразу же после презентации Кристевой пригласил ее приехать преподавать в Америку.

По словам известной болгарской исследовательницы творчества Кристевой Миглены Николчиной, в 60-ые годы Кристева

⁷⁴⁵ The Individual Person at the Center: An Interview with Julia Kristeva. By Georges Nivat, Olivier Mongin, Patsy Baudoin translated by Patsy Baudoin //Los Angeles Review of Book, MARCH 19, 2020 https://lareviewofbooks.org/article/the-individual-person-at-the-center-an-interview-with-julia-kristeva/?fbclid=IwAR2hRw-jpGuOOevTlypNnDjNqwcI_mSzw6JxT8XebTo7lWaZ1ZDykL3-mX8

⁷⁴⁶ Ibid.

⁷⁴⁷ Ibid.

ворвалась на французскую интеллектуальную сцену в качестве «глашатая и интерпретатора русской теоретической мысли: в первую очередь, мысли бахтинской», «выставляя напоказ ... не столько свою маргинальность как болгарки, сколько свое знание «из первых рук» русского формализма, работ Бахтина, марксистской идеологии и ее приложений, коммунистических практик и т. д.».⁷⁴⁸ В результате, «она в саму свою теоретическую установку в свернутом виде вписала свою чужестранность, демонстрирующую ее преимущества – преимущества болгарки, продающей русский интеллектуальный продукт французам (и позднее – французский интеллектуальный продукт американцам)».⁷⁴⁹

В это же время Кристева включилась в работу группы молодых французских интеллектуалов, ориентированных на философско-литературные практики авангарда и объединившихся вокруг журнала «*Tel Quel*» («Такой как есть»), основанного в 1960 году будущим знаменитым писателем и ее мужем Филиппом Соллерсом, с которым они поженились в 1967 году. Соллерс, по словам Кристевой, обеспечил ей надежную точку опоры в непростой французской интеллектуальной жизни 60-ых, а члены его группы побудили ее выйти за рамки постформализма и структурной лингвистики к изучению риторической и литературной манифестации сексуальности, являющейся отличительной чертой французской литературы.

Славу и признание Кристевой принесли уже ее первые книги – *Séméiôtiké: recherches pour une sémanalyse* (1969), переведенная на английский язык как «Желание в языке: семиотический подход к литературе и искусству» (1980) и диссертация «Революция поэтического языка» (1974), в которых она сформулировала оригинальную теорию семанализа и проинтерпретировала, опираясь на методологию структурализма и постструктурализма, литературные практики «великой революции авангарда» (на материале прежде

⁷⁴⁸ Николчина Миглена. Власть и её ужасы: полилог Юлии Кристевой // Кристева Юлия. Силы ужаса: эссе об отвращении. СПб.: Алетейя, 2003. С. 5.

⁷⁴⁹ Там же. С. 6.

всего Малларме и Лотреамона), понимаемые ею как пограничная ситуация языка и субъективного опыта.

Затем в исследованиях пограничных ситуаций человеческой субъективности Кристева обращается к методологии лакановского психоанализа как способу понимания этой субъективной динамики, в которой язык часто еще не существует или прекращает существовать. В результате, в 80-е годы Кристева публикует «трио» своих знаменитых психоаналитических книг: «Силы ужаса: эссе об отвращении» (1980), «Истории любви» (1983) и «Черное солнце: депрессия и меланхолия» (1987), в которых она развивает свое знаменитое понятие *abject* [отвратительное], по словам Николчиной, «определенно одно из наиболее захватывающих, настоящий шедевр», у истоков которого – «тошнота» Сартра, «нехватка» Лакана, «бунт» Камю и многое другое. «Введенное в *Силах ужаса* на пересечении антропологического исследования Мэри Дуглас об отвратительном и фрейдова психоаналитического исследования фобии, *abject* [отвратительное], – пишет Николчина, – уводит нас к раннему, тревожащему и крайне нестабильному разделению, предшествующему субъект-объектной дихотомии». ⁷⁵⁰

Одновременно Кристева, получив в 1979 году степень по практическому психоанализу, начинает работать как практикующий психоаналитик и добивается признания и в этой области, получив звание титулярного члена Парижского психоаналитического общества. В психоаналитической практике Кристеву интересует возможность для субъекта конституировать и одновременно трансцендировать себя с помощью других, которую она противопоставляет сартровской установке идентифицировать других людей как форму аннигиляции личности («ад – это другие»). «На самом деле психоанализ, – уточняет Кристева свое понимание психоанализа, – обнаруживает радикальную чуждость, которая, являясь конститутивной для наших идентичностей, является *передаваемой*. И он выявляет трансцендентность, в которую нам необходимо верить. Что значит «передаваемое»? Передаваемость – это связь, которая устанавливается между аналитиком и анализируемым, «посред-

⁷⁵⁰ Там же. С. 6.

твом которой мы открываем, что то, во что мы верим, что оно принадлежит нам, является чуждым нам, и то, во что мы верим, что оно чуждо нам, иногда является нашим. То, что является Богом, по определению святого Августина».⁷⁵¹

В 90-ые Кристева совершает новый творческий эксперимент – начинает писать романы и приобретает известность в качестве писательницы: на сегодняшний день она автор шести романов – «Самураи» (1990), «Старик и волки» (1991), «Обладания» (1996), «Смерть в Византии» (2004), «Тереза, моя любовь» (2008), «Заколдованные часы» (2015), в которых она, по её словам, «попыталась позволить неспециалистам ощутить, чем занимаются интеллектуалы и на что они похожи».⁷⁵² Кристева утверждает, что ее целью было написать популярный роман, под которым она понимает чувственный и метафизический нарратив. «Я понимаю «популярное» в смысле фразы Виктора Гюго о том, что «огромная толпа жаждет чистого ощущения искусства». Сегодня толпы кажутся еще более огромными и жаждущими, потому что они откровенно становятся мишенью масс медиа. Я понимаю «популярное» в смысле тезиса Малларме о «необходимости анекдота, требуемого публикой». Я понимаю «популярное» в смысле заявления Селина, что «в начале была эмоция»».⁷⁵³ Или, другими словами, Кристева стремится в своих романах создать языковые средства, способные достичь эмоционального, чувственного и перцептивного опыта, отвечающего установкам авангарда и стать источником наслаждения, которое часто остается скрытым формой теоретического знания.

В своих интервью Кристева неоднократно подчеркивала, что никогда не была и не является ангажированным, политически вовлечённым мыслителем, так как с юных лет пережила разочарование в различных формах политического участия и убеждена, что

⁷⁵¹ The Individual Person at the Center: An Interview with Julia Kristeva. By Georges Nivat, Olivier Mongin, Patsy Baudoin translated by Patsy Baudoin.

⁷⁵² Julia Kristeva Interviews. Ed. by Ross Mitchell Guberman. New York: Columbia University Press, 1996. P. 243.

⁷⁵³ Ibid. P. 244.

интеллектуал и художник может быть вовлеченным исключительно в процессе своего творчества, которое предполагает ситуацию одиночества и индивидуального риска. «Вы можете проявлять свою ангажированность с юмором, – говорит Кристева, – и в этом случае вы можете сохранять дистанцию от неё. В противном случае ангажированность становится противоядием от искусства. Нет ничего более убийственного для искусства, чем ангажированность».⁷⁵⁴ В то же время Кристеву вряд ли можно назвать аполитичным, безразличным к ситуациям социальной несправедливости, исключенности и дискриминации философом. Она неизменно выступает с критикой политик расизма, национализма и сексизма – как во Франции, так и за её пределами.⁷⁵⁵ Кристеву никогда не оставляла равнодушной и судьба Болгарии, что нашло свое выражение как в ее теоретических работах, таких как «Болгария, моя боль», так и в романах, например, в ее романе «Старик и волки». Размышляя о судьбах Болгарии и стран бывшего коммунистического лагеря, она, по ее словам, испытывает амбивалентные чувства: с одной стороны, ее радует, что прислушиваясь к голосам своих соотечественников, раздающимся, по ее выражению, из под обломков посткоммунизма, она слышит призыв к индивидуальной личности, который она считает самым актуальным в современном мире, погруженном в пучину постгуманизма, с другой стороны, ее беспокоит то, что в этих голосах «все еще слишком много ресентимента (в ницшевском смысле – реакция там, где должна быть активность) по отношению к западным демократиям», а их возрождение сегодня приобретает форму националистического реванша.⁷⁵⁶

⁷⁵⁴ Ibid. P. 17.

⁷⁵⁵ См. книги Ю.Кристевой: *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia University Press, 1991 и *Nations without Nationalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

⁷⁵⁶ *The Individual Person at the Center: An Interview with Julia Kristeva*. By Georges Nivat, Olivier Mongin, Patsy Baudoin translated by Patsy Baudoin.

Концепция и основные понятия

В центре внимания философии Юлии Кристевой на протяжении всего творчества было понятие индивидуальности, противостоящее коллективной, «стадной», по её выражению, субъективности массовой культуры и политики. Как заявила Кристева в одном из своих недавних интервью, на вопрос, «чтобы сделала я, если бы меня выбрали президентом. Я ответила: *«поместила бы в центр индивидуальную личность»*.⁷⁵⁷

В контексте популярных сегодня постгуманистических интеллектуальных трендов это заявление Кристевой звучит неожиданно и крайне архаически, ассоциируясь с гуманистическими идеалами эпохи просвещения, давно критически переосмысленными и преодоленными в антиметафизической философской традиции. Однако Кристева предостерегает от упрощенного и поверхностного понимания интеллектуального наследия просвещения, и на замечание Оливера Монгина о том, что просветительская модель более не работает, она возражает: «Говорить о просветительской модели означает рисовать карикатуру. Просвещение оставило нам роскошное богатство, которое мы вряд ли закончили переосмысливать: там были одновременно Дидро-Руссо-Вольтер, но также и Маркиз де Сад, Эмили дю Шатле, Мадам де Монтеспан и Мадам де Помпадур ... [...] И кто является нашим союзником сегодня – основатель политической мысли Монтескье, или Макиавелли, погрузившийся в невыносимые страдания?».⁷⁵⁸

Как заявила Кристева на 51 конгрессе Международной ассоциации психоанализа в июле 2019 года в Лондоне: «Третье тысячелетие будет эпохой индивидуальных, т.е. сингулярных возможностей. Или оно не станет таким, если позволит поглотить себя банальным подобиям и отождествлениям трансгуманистического автоматизма, расцветающего в ходе установления бинарного доминирования

⁷⁵⁷ Ibid.

⁷⁵⁸ Ibid.

«имущих» над «неимущими»». ⁷⁵⁹ Поэтому она не устает повторять, что для нее как философа, психоаналитика и писательницы главный интерес представляют отнюдь не объективируемые механические или нейронные процессы и сети, привлекающие внимание новых материалистов, а индивидуальная человеческая личность, которую она понимает как амбивалентную структуру, включающую рефлексии, влечения, страсти, соединяющие в себе страсть самоутверждения, спиновского упорствования в бытии и одновременно упорствования в самоуничужении и самоуничтожении.

Одним из наиболее впечатляющих выражений амбивалентности человеческой личности и двусмысленности её страстей и влечений в литературе является, по мнению Кристевой, творчество любимого писателя её отца Достоевского, которое она анализирует в книге «Черное солнце. Депрессия и меланхолия». Тревожный универсум Достоевского, описываемый Кристевой, наполнен избыточным страданием и одновременно неутолимой жадой жизни и наслаждений, включая «наслаждения кражей, наслаждения разбоем, наслаждения самоубийством». ⁷⁶⁰ Помещенная в этот универсум личность функционирует в идентификационном режиме любви/ненависти, который, как отмечает Кристева, Лакан представил как режим ненавидящей женской любви к фаллосу, который, преодолевая эдипальную фазу конституирования женской субъективности, достигает своей кульминации в *jouissance feminine*.

Характерным примером амбивалентности индивидуальной личности в искусстве является, по мнению Кристева картина «Мертвый Христос» (1522) Гольбейна, потрясшая в свое время Достоевского во время его посещения картинной галереи в Базеле натуралистичностью изображения «трупа измученного человека», и, впоследствии, героя его романа «Идиот» (1869) князя Мышкина, ко-

⁷⁵⁹ *Kristeva Julia*. Prelude to an Ethics of the Feminine. 51th IPA Congress, London, 24-27 of July 2019 <http://www.kristeva.fr/prelude-to-an-ethics-of-the-feminine.html>

⁷⁶⁰ *Кристева Юлия*. Достоевский: письмо страдания и прощения // *Кристева Юлия*. Чёрное солнце: депрессия и меланхолия. М.: Когито-Центр, 2010. С. 188.

торый, увидев репродукцию этой картины у Рогожина, восклицает: «Да от этой картины у иного ещё вера может пропасть!» и начинает сомневаться в возможности Воскресения.⁷⁶¹ «В этой картине, – по словам Кристевой, – царит уничтоженное время, неотвратимость смерти, стирающая всякое обещание будущего, непрерывности или воскресения».⁷⁶² Кроме того, изображенное на картине тело, впавшее в старость, болезнь, одиночество и несущее все приметы неминуемой смерти, указывает на Христа, неспособного к прощению: «чтобы быть «по-настоящему мертвым», такой Христос не был прощен и сам не простит».⁷⁶³ Закон личности, как он репрезентирован в «Мертвом Христе» Гольбейна, так же как и в драматическом воображаемом разрываемых страстями героев Достоевского указывает, по мнению Кристевой, на сложность и невозможность любви-прощения и исполнения заповеди Христовой возлюбить ближнего своего как самого себя. И только позиция писателя и художника – позиция речи и символического – дает, по мнению Кристевой, осознание того, что «эстетический аффект заключен в безвыходную страсть»⁷⁶⁴ и одновременно поглощает и заменяет прощение.

Семанализ

В работах первого, «семиотического» периода Кристева обозначает свою философскую стратегию понятием *семанализ*, определяя последнее как критику значения при условии, что значение – часть фиксированной символической системы.⁷⁶⁵

Кристева выделяет два типа производства значения:

⁷⁶¹ *Достоевский Ф.М.* Идиот // *Достоевский Ф.М.* Собр. соч. в 12-ти т. Т.7. М.: Изд-во «Правда», 1982. С. 94-95.

⁷⁶² *Кристева Юлия.* Достоевский: письмо страдания и прощения. С. 200.

⁷⁶³ Там же. С. 204.

⁷⁶⁴ Там же. С. 231.

⁷⁶⁵ *Kristeva J.* Revolution in Poetic Language. New York: Columbia University Press, 1984. P. 85.

1) символический – процедуры означивания как утверждение статических структур знака и синтаксиса, грамматических и социальных содержаний, символических законов и

2) семиотический – означающий процесс, в котором производство знаний не контролируется функцией сознания.

Концептуальная схема семанализа строится на двух основных допущениях:

1) Лингвистике произношения – как практике «говорящего субъекта», выражающей его персональность.

2) Понятии расщепленной структуры субъекта, сформулированном Лаканом. Говорящий субъект, анализируемый Кристевой, всегда расщеплен между сознанием и бессознательным, между физиологией и социальностью, и никогда – поэтому – не может быть сведен в единую фигуру стабильного, идентитарного *ego*.⁷⁶⁶

Понятие «говорящего субъекта» позволяет Кристевой рассматривать лингвистическую практику одновременно и как статическую систему, и как трансгрессию (для обозначения которой Кристева применяет гегелевское понятие негативности) – то есть как продукт обусловленного желанием индивидуального произношения и того социального пространства, в котором оно осуществляется. По мнению Кристевой, «персональное произношение – это замена машиноподобной анонимности»;⁷⁶⁷ Кристева образно пишет о том, что «говорящее существо» («она» или «он») всегда обозначает себя таким образом, что эта позиция позволяет проявиться сразу двум сторонам субъективной реальности: с одной стороны – это прочность, уверенность и гарантия, базирующиеся на познании себя как субъекта дискурса, следовательно, как частного случая универсального Закона; с другой стороны – это наслаждение находить себя рожденным сингулярной речью, а значит, дифференцированным, расщепленным, подверженным желанию, граничащему с афазией и идиолектом. Семанализ в таком контексте – это не просто результат артикуляций символической и семиотической диспозиций языка, а *тип мышления*, промышляющий ситуацию риска и эксперимента

⁷⁶⁶ Ibid. P. 48.

⁷⁶⁷ Ibid. P. 96.

с понятием значения – вплоть до его потери – в различных дискурсивных практиках (в том числе, литературных). Кристева называет практику такого промысливания *катастрофой значения*.

Исходя из такого понимания семиотического, Кристева выделяет два возможных способа организации текста:

1) *фено-текст* – язык коммуникации и лингвистических структур, то есть готовый, иерархически организованный семиотический продукт, обладающий вполне устойчивым смыслом, выполняющий инструментальную функцию;

2) *гено-текст* – уровень текста вне заданных лингвистических структур языка, то есть это, по мнению Кристевой, неструктурированная смысловая множественность, в которой нет единой субъективности или коммуникативной установки. Структурную упорядоченность гено-текст обретает лишь на уровне фено-текста.⁷⁶⁸

Критерии различения фено-текста и гено-текста сформулированы Кристевой в книге «Революция поэтического языка». Одновременно в этой работе понятие фено-текста впервые связывается с понятием *фемининного*. Эта связка сохраняется и в последующих работах Кристевой, будут меняться лишь её формулировки и конкретизации. Кроме того, на протяжении всего творчества Кристева экспериментирует с формой философского письма, «феминизируя» язык философского произведения: она считает, что легализация феномена женского в культуре будет способствовать плюрализации и гетерогенности философского мышления.

Теория субъективности

Кристева неизменно дистанцировалась от постмодернистской установки на отказ от проблематики субъективности – в её философии речь идет скорее об особом типе субъективности, *субъекте-в-процессе*, асимволический/семиотический уровень репрезентации которого Кристева называет материальным/материнским. Только в болезненной точке депривации, выделения себя из семиотического

⁷⁶⁸ Kristeva J. *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. New York: Columbia University Press, 1980. P. 75.

континуума материнского через процедуру «матереубийства» («матрицида»)⁷⁶⁹ кристевский субъект обретает язык. В книге «Истории любви» она подчеркнута настаивает на использовании понятия субъективности, но субъективности воображаемой, которая может быть зафиксирована в качестве субъективности только в актах любовной, мистической, то есть фантазматической идентификации.

На первый план в структуре субъективности Кристева выдвигает отношение мать/ребенок, так как этот союз тел, по ее мнению, не базируется на стратегиях рационального выбора и расчета, а структура событийности обеспечивается изменчивостью чувств и выражений, каждое из которых также имеет собственные множественные нюансы. Именно в качестве матери женщина достигает столь желаемой ею глубины языка и многообразия субъективности, считает Кристева.

Материнский язык женщины, держащей на руках ребенка, является языком тела и эмоций, языком *jouissance*, по отношению к которому символический порядок культуры обычно выполняет функцию цензуры. В рациональном языке традиционной культуры материнское удовольствие может быть понято, по мнению Кристевой, только через фаллическую функцию, поэтому не способно выразить интенсивное чувственное переживание и взаимодействие мать/ребенок, которое Кристева трактует через метафору беременности: «беременность, очевидно, следует воспринимать через расщепление субъекта: удвоение тела, разделение и в то же время сосуществование «я» и «другого», природы и сознания, физиологии и речи».⁷⁷⁰

По мнению Кристевой, эдипальная психическая структура отнюдь не является первичной в отношениях мать/ребенок. Первоначально эти отношения осуществляются на уровне доэдипальных отношений – отношений *семиотического*, в терминах Кристевой, и

⁷⁶⁹ См. главу «The Cult of the Mother or an Ode to Matricide? The Parents» в *Kristeva Julia*. Melanie Klein. N.Y.: Columbia University Press, 2001 и *Николчина Миглена*. Значение и матереубийство. Традиция матерей в свете Юлии Кристевой. М.: Идея-Пресс, 2003.

⁷⁷⁰ *Kristeva J*. Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art. P. 238.

лишь вторая фаза в развитии человеческой субъективности является эдипальной – *символической*. Для того, чтобы перейти ко второй фазе развития, ребенок должен разорвать отношения с матерью, совершить процедуру матрицида. Поэтому и на семиотическом уровне отношения мать/ребенок, по мнению Кристевой, изначально не могут быть гармоничными, так как ребенок предчувствует будущий разрыв и отказ от материнского влияния, поэтому во всей совокупности взаимных отношений любви неизбежно присутствует компонент взаимной ненависти. С самого начала мать для ребенка занимает некоторое проблемное место – место *отвращения*, отвратительного и одновременно любимого объекта, с которым он должен в конечном итоге прервать отношения и зависимость. Отвращаясь, отделяясь от матери, ребенок делает первый шаг от семиотического (материнского) порядка реальности к символическому (отцовскому). Но все его дальнейшее становление и развитие будет нести на себе печать первоначальных амбивалентных отношений любви/ненависти. Таким образом, конструкция матрицида, по мнению Кристевой, – это всегда амбивалентная конструкция.

Амбивалентными чувствами любви/ненависти, считает Кристева, характеризуются все материальные («женские», «материнские») позиции традиционной культуры. Ведь эффект женского в культуре традиционно связывался с присутствием аффективного, женское одновременно награждалось характеристиками смертельно опасного, грешного, нечистого и соблазнительного, воплощаясь как нечистое и опасное в фигуре материнской беременности; не случайно символ матери в архаических культурах, кроме рождения, репрезентировал одновременно и смерть. Развитие культуры предполагает рост рационализации, отказа от нерациональных феноменов в человеческой истории, однако полностью устранить нерациональное («материнское») в культуре невозможно и неэффективно, считает Кристева. Зоны нерационального в культуре она определяет как области «телесной топологии», но на ней, по ее мнению, основана вся интеллектуальная и творческая сфера культуры. Более того, сам феномен языка содержит в себе нерациональные основания, показателем которых являются наиболее развитые языковые формы – язык литературы и поэтический язык.

Теория поэтического языка: материнский язык

В основе концепции поэтического языка Кристевой лежит понимание конфигурации субъективности как структуры «говорящего субъекта» на основе различения уровней семиотического и символического, которые конституируют процесс означивания. Уровень семиотического, по аналогии с психоаналитическими определениями, соответствует доэдипальной стадии становления субъективности, который Кристева вслед за Мелани Кляйн рассматривает как принципиально фемининный и гетерогенный, состоящий из недихотомических множеств, не позволяющих осуществить редукцию субъективности по бинарному основанию (жизнь/смерть, поглощение/выделение, оральное/анальное). Эту нестабильную, бесконечную, пульсирующую гетерогенность в строении субъективности Кристева обозначает знаменитым платоновским термином *хора* (протоматерия).⁷⁷¹ Таким образом, одна из основных коннотаций этого понятия – это коннотация женского как *материнского*.

У Лакана эта первоначальная фаза процесса субъективации осуществляется на так называемой «стадии зеркала» – как первый шаг выделения субъекта из семиотического континуума *хора*, которая завершается эдипальной фазой в становлении субъективности, когда процесс отделения/отторжения от матери и конституирования субъекта полностью завершен. В точке выделения себя из семиотического континуума субъект, в терминологии Кристевой, вступает на символический уровень производства языка, продолжая испытывать давление со стороны ритмических пульсаций материнской стадии *хора* в виде языковых бессмысленностей, тавтологий, разрывов, молчаний и отсутствий, которые являются, по Кристевой, скорее ритмическими пульсациями, чем производством нового языка. Это пространство слово– и звуко-употребления конституирует, по Кристевой, гетерогенное измерение языка, которое никогда не может быть «схвачено» и понято в традиционной лингвистической теории. Для определения этой стадии функционирования языка Кристева и использует понятие «поэтического языка».

⁷⁷¹ Kristeva J. Revolution in Poetic Language. P. 34.

Собственно, поэтический язык и есть результат ритмических артикуляций между семиотической и символической диспозициями, однако понятие ритма у Кристевой контрастирует с понятиями классической поэтики (ритм, метр, конвенциональные риторические фигуры); ритм у неё – это параметры *желающего тела*, то есть чувственные, эмоциональные, инстинктивные, несемантизированные доминанты речи, предшествующие всякому смыслу. Иначе говоря, параметр ритма у Кристевой – это параметр принципиальной гетерогенности значения, который, по мнению Кристевой, характеризует дискурсы экспериментальной литературы, поэзии и искусства. Именно такой язык Кристева обозначает понятием *материнского языка*.

По мнению Кристевой, фемининная организация текста характерна для поэтического языка авангардной поэзии, в котором параметры фемининного обеспечиваются интонационной модуляцией текста, проявляющейся в аллитерациях, лексемах, фонах, фонических экспериментах. Кристева считает, что фонические упражнения напрямую связаны с инстинктивными, сексуальными, бессознательными («материнскими») доминантами в структуре субъективности. Именно с ними она связывает эксперименты авангардной поэтики Велимира Хлебникова и Антонена Арто. Фонетико-инстинктуальная структура текста в отличие от логико-синтаксической, по мнению Кристевой, генерирует различные и множественные серии обозначений, превращает цельную структуру нарратива в мини-нарративы, когда вокруг каждого интонационно-фонического элемента возникают целые серии смыслов. Одним из ведущих понятий при анализе текста у Кристевой становится понятие «интонационной пунктуации», которая не совпадает с письменной, стандартной пунктуацией, так как манифестирует автономное, субъективное произношение. Поэтому одним из понятий полилогического анализа становится понятие «скандирования» как индивидуального ритма дыхательных периодов, что позволяет в любом из анализируемых текстов фиксировать его досинтаксическое, метрическое, материнское измерение. Кристева подчеркивает, что «в по-

лилогическом тексте вы должны прежде всего слышать структуру ритм-звук-голос-скандирование, позволяющую разложить символические текстовые структуры».⁷⁷²

Эстетика отвратительного

Кристевская концепция семиотического получает развитие в ее знаменитом программном понятии – понятии *abject* (отвратительное), введенном в книге «Силы ужаса: эссе об отвращении», раскрывающем «ужасы» и одновременно возможности субъективации в антисимволическом/семиотическом доэдипальном пространстве отношений с матерью на примере великих писателей – выразителей эстетики отвратительного: Достоевского, Лотреамона, Пруста, Арто, Кафки, Селина и других значимых для Кристевой авторов.

Основополагающий принцип эстетики отвратительного – негативность, тождество абсолютных противоположностей (например, в случае Селина), тождество разрушения и анализа, которые, по словам Кристевой, в любом модернистском порыве предстают как «одно и то же».⁷⁷³ Неискоренимая негативность обеспечивает подрывной, субверсивный характер отвратительного: «отвратительное, – формулирует Кристева, – это то, что взрывает самоожесточенность, систему, порядок. То, что не признает границ, положений, дел, правил. Пробел, двусмысленность, разнородность. Предатель, обманщик, добропорядочный преступник, бесстыдный насильник, считающий себя спасителем убийца ...».⁷⁷⁴

Структуру субъективности отвратительное заражает неустранимой негативностью, или, в терминах Э.Лаклау и Ш.Муффа, онтологическим антагонизмом. Поэтому отвратительное, по словам Кристевой, «одновременно созидает и разрушает субъект».⁷⁷⁵

⁷⁷² *Kristeva J.* Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art. P. 178.

⁷⁷³ *Кристева Юлия.* Силы ужаса. Эссе об отвращении/Пер. А.Костиковой. Харьков: Ф-Пресс, ХЦГИ, СПб: Алетейя, 2003. С. 242.

⁷⁷⁴ Там же. С. 39.

⁷⁷⁵ Там же. С. 40.

«Кто, – задает риторический вопрос Кристева, – я вас спрашиваю, согласится назвать себя отвратительным, предметом или источником отвращения?»⁷⁷⁶

Одновременно отвратительное парадоксальным образом соединено с наслаждением и чувственным эротизмом, воплощением которого для Кристевой также служит материнское тело – «желанное и ужасающее, питающее и убивающее, очаровательное и отвратительное».⁷⁷⁷ Славой Жижек, развивающий в работах по теории искусства концепцию отвратительного Кристевой, отмечает, что «статус отвратительного относительно принципа удовольствия амбивалентен: он репульсивен, провоцирует ужас и отвращение, но в то же время непреодолимо очаровывает и влечет наш взгляд, замороженный ужасом».⁷⁷⁸

Амбивалентность связи субъекта с материнским телом выступает у Кристевой моделью амбивалентной связи субъекта с телом материнского языка и материнской культуры, которая выражается в единстве двух противоречивых реакций на отвратительное: во-первых, реакции отторжения/«выблевывания» универсального (не только «материнского» как символа универсального, но и, например, «западного»/рационального как его логической формы) в пользу партикулярного, частного и частичного («симптома» как характеристики не только гениального, уникального и неповторимого художественного творчества в ситуации отсутствия всякой гарантии со стороны универсального, но и всех других возможных партикулярных, «уникальных и неповторимых», стратегий идентификации – женских, русских, болгарских, марксистских, революционных, «вульгарных», маоистских, мигрантских и т. п.); во-вторых, реакции на травматический – насильственный и болезненный – характер этого симптомально-частичного отторжения/«выблевывания»/субъективации (метафора «выблевывания» и должна подчеркнуть насильственный травматизм отторжения частного от универсального

⁷⁷⁶ Там же. С. 245.

⁷⁷⁷ Там же. С. 91.

⁷⁷⁸ *Slavoj Zizek. Disparities.* London, Oxford, New York, New Delhi, Sidney: Bloomberg, 2016. P. 169.

со всеми его «ужасами»). Такие дискурсивные стратегии, ориентированные на выявление одновременно асимволических составляющих субъективации и жестов символического насилия (для которых Кристева и использует понятие «матереубийства»), становятся особенно актуальными в современной ситуации глобального кризиса демократических политик и концепции мультикультурализма, что обусловлено, возможно, их основным парадоксом: по видимости толерантный демократический мир мультикультурализма и политкорректности легитимирует в то же время самую немотивированную и откровенную жестокость. Для обозначения этой ситуации в современной философии, в частности Жижеком, вводится понятие «непристойного» как характеристики двух основных модусов насилия современного неолиберализма: 1) модуса неявного «непристойного дополнения» к декларируемому символическому порядку (современные критические исследования в этом контексте ориентированы на «разоблачение» западной элитистской интеллектуальной культуры, о которой «мы хотим знать, но боимся спросить», за Лаканом обнаруживая в ней, например, Хичкока) и 2) модуса прямого эксцессивного насилия (зонами которого, как правило, выступает «восточная» – «террористическая» и «авторитарная» культура, о которой, перефразируя, «мы боимся знать и не хотим спросить»). Кроме того, позиция «матереубийства» в философии Кристевой указывает и на особый статус субъективности, находящейся в ситуации между – между влечением к смерти и спонтанным рождением из ничего, когда субъект осознает (и переживает) себя как личность, отмеченную необъяснимым и уникальным страданием. Не случайно идеальной фигурой субъективности у Кристевой оказывается трагическая фигура изгоя-художника, интеллектуала (в том числе женщины-интеллектуалки), диссидента – всех тех, кого она, по аналогии с названием своего первого романа, называет самураями – «осуществляющими революцию» и, поэтому, «принимающими на себя огромный телесный и духовный риск».

В этом смысле философия «материнского» Кристевой, обеспечивающая – наравне с другими критическими дискурсами современности, такими как феминизм или постколониализм – дискурсивные процедуры производства «другости» (говорящего/блюющего субъек-

та, семиотического/ритмического/поэтического языка и т. п.), является безусловно политической философией – но отнюдь не в смысле анализа Кристевой актуальных политических тем (например, темы диссидентства в Восточной Европе в эссе «Новый тип интеллектуала: диссидент» или темы феминистских политик сопротивления в эссе «От Итаки до Нью-Йорка»). Радикальным жестом данных дискурсивных стратегий является, во-первых, признание субъектом себя «другим» (в частности, *abject*), а значит, во-вторых, вменение симптомальных («уникальных и неповторимых») различий «другости» в качестве универсальных – в противоположность постмодернистским стратегиям постполитической антиуниверсалистской толерантности к частному и частичному. Представление же особенных интересов в качестве всеобщих и является, по определению Жижека, ведущей характеристикой политического как такового, что демонстрируют как одна из самых влиятельных мировых политических философий – философия Маркса, так и практика маоизма, столь активно вменяемые молодой болгаркой Кристевой «парижскому духу» культуры. Кристева прямо пишет о том, что, в частности, психоанализ, столь значимый для ее творчества и жизненной практики, необходим ей для того, чтобы заниматься частными, интимными проблемами, судьбой индивидуальной личности и т. п.

Собственно, кристевское *abject*/отвратительное и есть понятие для обозначения бунтующей жертвы (ведь понятие «матереубийства» может трактоваться не только как «убийство матери», но и как «убийство матерью», убийство субъекта «силами ужаса», а позиция кристевского субъекта – это нахождение в ситуации трагического прыжка «из ничего», из нулевой точки влечения к смерти к семиотическому производству творящей субъективности; и хотя идеальной фигурой/жертвой для Кристевой является художник, но позиция жертвы/*abject* является основной позицией субъекта в ее философской системе в целом). Важно учитывать, что само понятие *abject* в современной философии имеет двойственную коннотацию: означает некое «исключительное» не только в смысле его ненормативной/«уникальной» дискурсивной природы (метафор субъекта-художника или «выблеванной матери» у Кристевой), но и реальную исключенность из социального порядка (женщины, безработные, нищие, мигранты, национальные

меньшинства, больные СПИДом, жители стран бывшего СССР и т. п., и т. д.). Собственно, отторжение матери, то есть лишение/депривация, превращение в бунтаря/жертву инициирует у Кристевой вхождение говорящего бытия в язык.

Политическим лозунгом бунтаря/жертвы, представленных Кристевой в фигуре бездомного, радикально чуждого порядку доминирующей культуры и языка «художника», сформированной ситуацией «матереубийства», является многократно варьируемый лозунг партикулярного и уникального субъективного «несогласия на универсальное»: «я не есть то, как вы меня определяете!» – отчаянный жест Селина, Малларме, Арто или Достоевского в интерпретации Кристевой, маркирующий творческую субъективность, конституированную онтологической негативностью. На вопрос, в чем состоит ее основной вклад в интеллектуальную культуру нашего времени, Кристева уточняет и развивает приписанное ей Бартом определение *l'étrangère* уже в менее метафизической, гендерно маркированной тональности – в ее уникальной экзистенции женщины-интеллектуалки как «мигранта», то есть транзиции, не сводимой к единственной идентичности. Этот девиз субъективности выражается, в частности, еще в одном известном кристевском определении «женщина – это никогда не то, что мы говорим о ней», подчеркивающим сразу две его составляющие – не только неэссенциалистскую социальную мигрантность женщины, но и ее коренную мигрантскость по отношению к традиционному языку. Столь любимая и часто используемая Кристевой гегелевская негация обеспечивает сформулированный Лаканом статус субъекта «больше, чем он есть» в его чуждом, бездомном, не сводимом ни к какой стабильной идентификации творческом поэтическом путешествии. Тот же статус субъективности в состоянии негации Жижек, например, обнаруживает, как это ни парадоксально, в столь чтимом Кристевой в марксизме, настойчиво и вызывающе предлагаемом ею Западу в начале своей карьеры: в марксистской теории, по утверждению Жижека, потенциальная способность к изменению общества характеризует не «рабочий класс» как социальную группу, а «пролетариат», не имеющий, как известно, «ничего, кроме своих цепей», что и позволяет ему стать действительным воплощением гегелевской негации, субъектом «больше, чем он есть», носи-

телем творческой – по аналогии с кристевским «художником» – способности преобразования мира.

Кристевское пространство «матереубийства» как раз и легализует не толерантность, а связанный с ее «вульгарными»/болгарскими корнями антагонизм, который не может быть совершенным образом символизован/сублимирован, и не толерантность к различиям, когда никто не исключен (и нет жертвы), а чистую и обнаженную («несимволизируемую») ненависть и эксцессивную, нефункциональную жестокость, не имеющую идеологических или утилитарных оснований. Важным показателем эффективности современного политического действия и условием политической мобилизации является в то же время то, что оно осуществляется за счет индивидуального субъективного усилия – его уникального языка и аффирмативных/перформативных действий. Можно сказать, кристевская конструкция «я не есть то, как вы меня определяете» представляет новый по сравнению с фукодианской формулой «я есть постольку, поскольку меня аффицирует власть», тип политической субъективации, выражая при этом не только разделяемую надежду феминизма на репрезентацию женской, хотя и смещенной, дестабилизированной субъективности (что и делает Кристеву его классиком), но и разделяемую надежду сформировавшего Кристеву восточно-европейского культурного сообщества на «другость», способную поколебать ненавистный и несправедливый Новый универсальный мировой порядок. «Перформативность жертвы», – амбивалентно называет этот тип политической субъективации Джудит Батлер...

Однако самым парадоксальным итогом творчества Кристевой с ее радикальной, новаторски введенной в западную метафизику философией материнского (с ее «выблеванными» «силами ужаса»), строящей свои бунтарские и «вульгарные» философские дискурсивные стратегии как стратегии отвратительного («выблевывание матери» как «выблевывание» всех возможных типов универсализма – от традиционной культуры и языка до традиционной политики), оказывается следующий парадокс: на сегодняшний день Юлия Кристева, по свидетельству Миглены Николчиной, успешно продав французским интеллектуалам свой «вульгарный» «болгарско-русский» интеллектуальный товар (а затем американцам – французский), ока-

зывается в результате отнюдь не «другой»/object/«чужестранкой», но пока что единственной философом из Восточной Европы, вошедшей в универсальный пантеон – по словам самой Кристевой – «парижского духа» западной культуры.

Влияние, критика, значение

Говоря о влиянии Кристевой на современную философию, обычно отмечают в первую очередь ее влияние на философию феминизма и феминистскую теорию. Хотя многие феминистки, такие как, например, Торил Мой, Шейла Бенхабиб и Нэнси Фрейзер критикуют Кристеву за недостаток политической направленности и за то, что она, по их мнению, не создала эффективную политическую теорию и проект эмансипации, они в то же время признают прогрессивный потенциал дестабилизирующего и смещающего фактора в ее философии, а также значимость ее бескомпромиссного антиэссенциализма для феминистской теории.⁷⁷⁹ Поэтому, по словам Джона Лехта, посвятившего свою книгу «Юлия Кристева» теме влияния философии Кристевой на современную теоретическую мысль, философское наследие Кристевой в современной философии чаще рассматривается все-таки в рамках феминистского дискурса, чем вне его.⁷⁸⁰

Некоторые исследователи также отмечают близость ее трактовки политического к концепции политического, разрабатываемой в постмарксистской теории дискурс-анализа Эрнесто Лаклау и Шанталь Муфф. По мнению Сесилии Сёхольм, автора книги «Кристева и политическое», их концепции сближает, во-первых, центральность для политического понятия негативности, понимаемого в постмарксизме Лаклау и Муфф как антагонизм, и, во-вторых, понимание политического как зоны нестабильности и постоянного смещения полюсов внутреннего и внешнего, представленное у Лаклау и Муфф в их теории гегемонии и гегемонной борьбы, а у Кристевой в ее теории пустой универсальности, которую она вводит в анализе механизмов коллек-

⁷⁷⁹ См.: *Мой Торил*. Сексуальная текстуальная политика. Феминистская литературная теория. С. 196.

⁷⁸⁰ *Lechte J.* Julia Kristeva. London, New York: Routledge, 1991. P. 201.

тивной идентификации на примере национальной идентификации. «Лаклау и Муфф, – пишет Сёхольм, – предлагают никогда не рассматривать универсальное и партикулярное как полностью различное, что предполагает отказ от эссенциализации различий и возможность держать вопрос об идентичности открытым и подвижным. У Кристевой сходная перспектива в понимании идентичностей как символических позиций. [...] Пустой универсализм Кристевой связан с понятием политического, которое может быть исследовано только на уровне партикулярного или на уровне чуждости, маркирующей сингулярность».⁷⁸¹ Тем самым, по ее мнению, теория Кристевой сближается с теорией радикальной демократии Лаклау и Муфф и перекликается с их понятием политического антагонизма, к которому Кристева добавляет измерение телесности и темпоральности, а также установку на приоритет додискурсивных характеристик субъективности над дискурсивными.

В то же время между концепциями политического Кристевой и Лаклау и Муфф существует кардинальное различие: если в теории Лаклау и Муфф решающее значение имеет так называемый «популистский момент» и, согласно Лаклау, в политике политического ровно столько, сколько в ней популизма,⁷⁸² то позицию Кристевой отличает последовательный антипопулизм и акцент на индивидуальную личность, а не на массы. «Особенность кристевского проекта заключается, – по словам Сёхольм, – в систематическом смещении политического от сферы универсального (или публичного) к сингулярным или интимным пространствам сигнификации».⁷⁸³

Следствием смещения политического в теории Кристевой из сферы публичного в сферу интимного становится отказ от понимания процессов массовой мобилизации и социальной революции как кульминации политического действия и выделение в качестве наиболее радикальной формы политического действия жеста возвращения, смещения, сдвига к области архаических, доэдипальных

⁷⁸¹ *Sjöholm Silvia*. *Kristeva and the Political*. London, New York: Routledge, 2005. P. 72.

⁷⁸² См.: *Laclau Ernesto*. *On Populist Reason*. P. ix.

⁷⁸³ *Sjöholm Silvia*. *Kristeva and the Political*. P. 1.

структур субъективности, чтобы раскрыть область *интимного*, которая, как считает Крестева, постоянно отторгает нормализацию и оценки доминирующей культуры. Этот радикальный политический жест, отличающийся от публичной политики, ставшей, по ее мнению, слишком технократической, слишком тоталитарной и совпадающей с социальным, Крестева называет *интимным восстанием*, которое в действительности является единственно возможным восстанием, т.к. интимность – это самое фундаментальное и самое сингулярное в нас. Понятие восстания – не моральное, а темпоральное – это, в интерпретации Крестевой, непримиримый конфликт между субъектом-в-процессе и нормативным порядком, проявляющийся как продолжающийся процесс мышления в философии. Восстание, понимаемое как революция, редуцирует его, по мнению Крестевой, к социо-политическим протестам, что, в конечном счете, ведет к предательству восстания, его критического потенциала. «Очень часто, – уточняет свой тезис о предательстве восстания Крестева, – политические движения пытались отменить старые ценности, чтобы заменить их новыми без того, чтобы поставить под вопрос эти новые идеи. Например, Французская революция была направлена против Старого режима (Ancien Regime). Ее следствием стало то, что третье сословие превратилось в новую власть, но при этом оно перестало ставить себя под вопрос. Поэтому буржуазная революция обернулась властью гильотины ... В результате Французская революция оказалась предательством изначального момента восстания. Если взглянуть на русскую революцию, ситуация станет еще более ясной. Русская революция установила тоталитарный режим, ставший предательством восстания, потому что повстанцы против старого буржуазного мира забыли поставить под вопрос новые ценности, которые они поместили на его место».⁷⁸⁴

Крестева считает, что обращению к опыту восстания как интимной сферы субъективности, которая обнаруживается не только в индивидуальном опыте, но и в литературе, в искусстве и в фило-

⁷⁸⁴ *Kristeva Julia. Revolt She Said. An Interview by Philippe Petitt / Translated by Brian O'Keeffe. SEMIOTEXT(E), 2002. P. 102.*

софском мышлении,⁷⁸⁵ может способствовать психоанализ, раскрывающий интимные процессы, затрагивающие субъекта на пути его становления: работая с опытом интимности, психоанализ преобразует дихотомию душа/тело и вводит тело в жизнь ума. Причем это осуществляется посредством трансфера, а не репрезентации, обеспечивая ревитализацию сингулярности человеческой жизни.

Характерно, что теоретики левого популизма, в частности Шанталь Муфф, также настаивают сегодня на важности психоанализа для левых политик и подчеркивают, что отказ многих левых от психоанализа является ошибкой.⁷⁸⁶ Психоанализ, по мнению Муфф, важен для левых потому, что в современной политике ведущую роль играет не фактор рационального выбора и делиберативных стратегий, а аффективное измерение политического: ведь именно «Фрейд, – напоминает Муфф, – показал нам, что личность структурирована на различных уровнях, которые лежат вне сознания и рациональности их агентов».⁷⁸⁷ Поэтому Муфф призывает левых отказаться, руководствуясь психоанализом, от основных постулатов рационалистической философии и принять тот факт, что «индивиды» – это только референтные идентичности, возникающие из артикуляций между локализованными субъект-позициями и, что для левой популистской стратегии важно признать значимость усиления общих аффектов, так как, как подчеркивал Спиноза, аффект может быть замещен только противоположным аффектом, более сильным чем тот, который подавляется.⁷⁸⁸

⁷⁸⁵ Героинь своей трилогии «Женский гений» – Ханну Арендт, Мелани Кляйн и Колет – Кристева называет «женщинами восстания», которые отважно бросили вызов своим могущественным учителям, академическому истеблишменту и культурным институциям, вынужденным признать их творческую индивидуальность. *Kristeva Julia. Revolt She Said.* P. 95.

⁷⁸⁶ *Mouffe Chantal. For a Left Populism.* London, New York: Verso, 2018. P. 72.

⁷⁸⁷ Ibid.

⁷⁸⁸ См.: *ibid.*

Проблема левого популизма сегодня, которая приводит к тому, что левые все более проигрывают правым популистам (как, например, разгромно проиграл консерваторам на выборах в Великобритании Джереми Корбин, а Берни Сандерс – представителям либерального истеблишмента в США), заключается в том, что степень мобилизации аффективного измерения правыми, использующими сегодня риторику освобождения от леволиберального диктата политкорректности и культивации коллективной вины, неизменно оказывается выше, чем у левых, которые не могут представить себя в качестве силы, выходящей за пределы существующего статус-кво. И, если консерваторы, по словам левого британского аналитика Ричарда Сеймура, показали себя в качестве радикальной силы, то Корбин выглядел как «еще один политик», который пытался взывать к голосу разума.⁷⁸⁹

Поэтому, может быть, сегодня, в ситуации, определяемой левыми теоретиками как ситуация дискредитации политики, предлагаемая Кристевой стратегия интимного восстания – это шанс для прогрессивных политик, дающий им возможность противопоставить правым время революционного удовольствия, получаемого кристевским субъектом-в-процессе в мире политического.

⁷⁸⁹ См.: Диалектика свободы: от Темного Просвещения к Радикальному Просвещению. Илья Будрайтскис, Андрей Олейников, Марина Симакова. Круглый стол // Художественный Журнал, №112, 2020.

Философия сексуального различия и деконструкция патриархатной культуры Люс Иригарэй

Биография

Люс Иригарей (Luce Irigaray) – одна из самых влиятельных и самых загадочных фигур в современной феминистской философии. У нее множество горячих сторонников и почитателей во всем мире, но нет биографов и биографий. Даже дата ее рождения в различных источниках указана по-разному: иногда – 1930 год, иногда – 1932. В своих интервью она отказывается говорить о своей личной жизни, заявляя, что «в наше время аффективная жизнь полностью протитуирована медиа, и мне это совсем не нравится. Моя частная жизнь – это мое личное дело, она не для газет. [...] Мне необходима моя собственная территория, иначе я умру. [...] Нет, я не хочу протитуировать себя на публичной сцене».⁷⁹⁰

Итак, что же все-таки известно о ней? Люс Иригарей родилась (в 1930? Или в 1932?) и начала свою научную карьеру в Бельгии, но приобрела известность, работая во Франции, где она получила диплом по специальности «психопатология» и защитила докторскую диссертацию по лингвистике. В 1960-ые Иригарей участвовала в семинарах Жака Лакана и в работе лакановской Парижской школы фрейдизма (Ecole Freudienne de Paris), с 1970 по 1974 преподавала в Университете Венсен, где в это время работали многие ведущие философы и психоаналитики Франции. Однако после публикации её второй докторской диссертации «Зеркало другой женщины» («Speculum de l'autre femme») в 1974 году, в которой она осуществила пародийную феминистскую деконструкцию ключевых мужских фигур в истории философии и которая написана как полемика с

⁷⁹⁰ An Interview with Luce Irigaray by Kiki Amsberg and Aafke Steenhuis // Hecate. Vol. 9. No. 1/2, November 30. 1983. <https://www.questia.com/library/journal/1P3-915347591/an-interview-with-luce-irigaray>

Лаканом, но в которой имя Лакана даже не упоминается, Иригарей была исключена из лакановского общества, а затем ей пришлось покинуть и Венсен.

После этого она занималась независимой психоаналитической практикой в Париже, преподавала философию в Университете Эразма Роттердамского в Голландии, участвовала в международном феминистском движении, сотрудничала с коммунистическим движением Италии. Феминистская философ Роза Брайдотти в своей знаменитой книге «Номадические субъекты» (1994) называет Иригарей образцовой феминисткой-номадой, которая «родилась в Бельгии, живет во Франции как эмигрант и которую лучше всего понимают в Италии, где у неё множество сторонниц, и где она является советницей Коммунистической партии».⁷⁹¹

С 2003 года Иригарей в основном преподает в Англии, где она проводит ежегодные неформальные международные семинары с молодыми учеными и аспирантами, которые не привязаны к какой-то одной институции и проходят в различных университетах: в Университете Ноттингема, Университете Ливерпуля, Университете Королевы Мэри (Лондон), Колледже Гуденаф (Лондон), Университете Западной Англии, Университете Бристоля и др. Иригарей подчеркивает, что всё, что нужно знать о её жизни, содержится в её книгах, которых у неё более 20-ти – «Пол, который не единичен» (1977), «Морская любовница Фридриха Ницше» (1980) «Этика сексуального различия» (1984), «Я люблю навстречу тебе: к культуре различия» (*J'aime à toi*) (1990), «Быть рожденным: возникновение нового бытия» (2017), «Разделяя огонь: проект диалектики чувственности» (2019) и др., в которых она всегда предлагает своим читателям новые провокативные идеи и новые вызовы традиционным философским теориям и академическим авторитетам.

⁷⁹¹ *Braidotti Rosi. Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory. New York: Columbia University Press, 1994. P. 17.*

Концепция и основные понятия

Философскую концепцию Иригарей можно обозначить как такую концепцию онтологической негативности, ведущей формой которой является *сексуальное различие*: «Сексуальное различие, – пишет Иригарей, – один из вопросов или даже Вопрос, над которым бьется наша эпоха. Ведь каждая эпоха, согласно Хайдеггеру, думает о чем-то одном. Только об одном. И для нашего времени, возможно, это Одно – именно сексуальное различие. То Одно, что, если его охватить мыслью, принесет нам «спасение»?». ⁷⁹² Однако «спасением» для Иригарей может оказаться как раз не мышление об «Одном», но способность современной философии радикализировать онтологическую негативность, лежащую в основе философского дискурса со времен его возникновения и которая не позволяет философии «думать о чем-то одном», которое нужно «охватить мыслью»: ведь мышление об «Одном» как раз и является, в терминах Иригарей, формой позитивизации онтологической негативности. Оказываясь на месте универсального, партикулярный вопрос о сексуальном различии у Иригарей связан с требованием пересмотра таких универсалий, как бытие, так и онтологии как науки о бытии.

Проблематика сексуального различия акцентируется в философии со времен Кьеркегора, Ницше и Фрейда; значимым этот концепт является не только в философии экзистенциализма (Жан-Поль

⁷⁹² *Иригарей Люс. Этика полового различия / Пер. с франц. А. Шестаков, В. Николаенков. Научн. ред. И. Аристархова. М.: Художественный журнал, 2004. С. 13.* Распространенный в русскоязычной литературе перевод понятия «différence sexuelle»/«sexual difference» как «половое различие», с одной стороны, по видимости позволяет установить связь проблематики сексуальности в философии феминизма с проблематикой метафизики пола в русской философии, но, с другой стороны, сдвигает фокус с критического анализа сексуализированной власти и политик сексуальности в феминистской философии. Поэтому мы предлагаем использовать международный феминистский вариант «сексуальное различие» вместо близкого русскому культурному контексту «половое различие», предлагаемого переводчиками книги Иригарей *Éthique de la Différence Sexuelle* и приводим цитаты из этой книги в отредактированном нами варианте.

Сартр, Симона де Бовуар), структурализма (Клод Леви-Стросс, Ролан Барт, Жак Лакан, Мери Дуглас и др.) или постструктурализма (Мишель Фуко, Жиль Делёз и Феликс Гваттари, Жак Деррида и др.), но и в постпостструктуралистской философии Алена Бадью, Славоя Жижека, Антонио Негри, Джорджо Агамбена, Жака Рансьера, Паоло Вирно и др. Однако Иригарей предлагает считать сексуальное различие не дополнительным, но базовым принципом в философии с момента её возникновения, не позволяющим состояться хайдеггеровскому «Одному» потому, что данное различие указывает не просто на различие полов в их партикулярных позитивностях по критериям метафизики присутствия, представления и самоидентичности, но на онтологическую *двойственность* бытия: ведь принцип сексуального различия не позволяет редуцировать «два к одному, к тому же самому, к похожему...».⁷⁹³

Отсюда название одной из книг Иригарей – «Этот пол, который не единичен»,⁷⁹⁴ которое можно перефразировать и в привычных онтологических терминах, – это *бытие, которое не единично*.

С этой точки зрения мужское и женское у Иригарей представляют не два пола, а два варианта онтологии – с одной стороны, *онтологию позитивности* как онтологию «мужского» в терминах докантовских метафизик «полного присутствия», не учитывающих принцип онтологической негативности в философии, коррелирующий с принципом сексуального различия как принципом онтологической двойственности; с другой стороны, – *онтологию негативности* как онтологию «женского», учитывающую принцип сексуального различия как принцип онтологической негативности, или онтологической двойственности.

Онтологическую негативность, или двойственность бытия Иригарей обозначает с помощью концепта «*женское другое*», на-

⁷⁹³ Irigaray Luce. Between East and West: From Singularity to Community. N. Y.: Columbia University Press, 2002. P. 137. См. так же: Иригарей Люс. Когда наши губы друг с другом говорят // Художественный журнал. №108. 2019. <http://moscowartmagazine.com/issue/89/article/1964>

⁷⁹⁴ Irigaray Luce. This Sex which is not One. Ithaca: Cornell University Press, 1985.

рушающего традиционную, а именно атомизированную символическую репрезентацию в терминах семиотики. «Женское другое» указывает скорее на так называемую «дистрибутивную репрезентацию», которая, в отличие от атомизированной, знаменует конец классической семиотики, не знает знаковой, символической репрезентации и вписана в систему связей, которые могут постоянно меняться, не оформляясь в структуру репрезентации.

В этом контексте может быть понята особая роль языка в философии Иригарей. По ее мнению, речевой акт не должен, во-первых, аннигилировать то, что полагается «не-философским» в философии, и в то же время, во-вторых, осуществлять функцию, говоря словами Иригарей, «глубинного захоронения другого в даре языка». ⁷⁹⁵ Отсюда ее тезис об артикуляции двойственного в языке в форме двойного утверждения идентичности и не-идентичности, «я» и другого, мужского и женского. Язык в результате способен обнаруживать себя в качестве «места, участка некоего «мы есть», «мы становимся», «мы живем» вместе», ⁷⁹⁶ то есть философской речевой практики, способной к артикуляции дружости как такого апоретического двойственного отношения, или дистрибутивной репрезентации которые позволяют не редуцировать я к другому и наоборот.

Принцип сексуального различия как онтологической негативности на первый взгляд Иригарей формулирует достаточно просто: «Я никогда не окажусь на месте мужчины, и никогда – мужчина на моем». ⁷⁹⁷ Более широко формулировка логики сексуального различия, не позволяющая позитивизировать это различие как базовое онтологическое в какую-либо одну из гендерных партикулярностей, базированных на принципе самотождественности, звучит так: «Каковы бы ни были личные отождествления, один никогда не окажется на месте другого: они несводимы друг к другу». ⁷⁹⁸ Один пол не может быть полностью усвоен другим, «всегда есть *остаток* [курсив автора. – И.Ж., С. Ж.]». Этот «остаток», по мнению

⁷⁹⁵ Иригарей Люс. Этика полового различия. С. 113.

⁷⁹⁶ Там же. С. 112.

⁷⁹⁷ Там же. С. 19.

⁷⁹⁸ Там же. С. 20.

Иригарей, и нарушает логику самождественности стабильных онтологий, позволяя вместо фундаментализма классической философии говорить о нестабильных онтологиях: «остаток» является условием несводимости к 1) атомарной символической репрезентации и 2) самождественности не только на уровне отношений *между* субъективностями (в том числе гендерно маркированными, например, «женским полом» и «мужским полом» как традиционными гендерными репрезентациями), но и *внутри* субъективностей – женской, мужской или любой другой гендерно маркированной, оформленной по схеме логики смещения. Иригарей пишет: «Другой есть внутри *или* снаружи, не внутри *и* снаружи, будучи частью нашего внутреннего, в то же время оставаясь внешним, чужым, другим по отношению к нам».⁷⁹⁹ Поэтому если в рамках современной гендерной теории следовать концепции сексуального различия Иригарей, то мы должны, выдвигая тезис о разнообразии гендерно маркированных субъективностей, говорить и о том, что каждая из них также базируется на принципе онтологической негативности. В таком случае и концепт мужского должен быть понят не в терминах патриархатной онтологии позитивности, а как «*мужское другое*» – наравне с остальными концептами для обозначения гендерно маркированных субъективностей.

Примечательно, что предложение Иригарей о пересмотре философского дискурса по критерию сексуального различия как принципа онтологической негативности/онтологической двойственности в качестве ведущего для философии не было принято не только, как уже было сказано, Жаком Лаканом (Иригарей до своего исключения посещала семинары Лакана и была членом Парижского фрейдовского общества; в качестве аналитика консультировала группы представительниц женского освободительного движения во Франции),⁸⁰⁰ но и Симоной де Бовуар. Когда Иригарей в трудной для нее академической и жизненной ситуации выслала де Бовуар свою

⁷⁹⁹ *Irigaray Luce. Between East and West: From Singularity to Community.* N. Y.: Columbia University Press, 2002. P. 123.

⁸⁰⁰ *Irigaray Luce. I, You, We: Toward a Culture of Difference.* New York, London: Routledge, 1993. P. 82.

книгу «Зеркало другой женщины»,⁸⁰¹ обратившись к ней как к «своей старшей сестре», де Бовуар, по свидетельству Иригарей, попросила в ответ лишь уточнить некоторые данные из книги Иригарей о связи языка и деменции, которые были ей необходимы для своих воспоминаний в связи с осмыслением де Бовуар в тот момент времени проблемы старости.⁸⁰² Никакой реакции на сделавшую Иригарей скандально-знаменитой книгу «Speculum» со стороны де Бовуар так и не последовало. «Как подчеркивает Иригарей, – пишет Роза Брайдотти, пытаясь определить разницу в философских подходах к концепту сексуального различия у де Бовуар и Иригарей, – главное в переопределении женской субъективности – это вопрос о том, как сделать, чтобы женское выражало «другое различие», чистое различие, освобожденное от гегемонного контекста логики оппозиционального, бинарного мышления, в границы которого его заключила западная философия».⁸⁰³

Как Иригарей понимает проблематику основания в философии?

Иригарей принадлежит к тому поколению современных мыслителей, которые прямо ставят вопрос о негативности основания в философии – о так называемой фундаментальной *дислокации бытия*, когда дислокация определяется в том числе и апоретичностью основания, включающего в себя и не-основание. Апоретичность основания Иригарей определяет через одновременное «забвение и непризнание» такого бытия, которое, по ее словам, «необходимо для жизни всюду».⁸⁰⁴ Апоретичность состоит в одновременности «забвения» (метафизика отсутствия) и «необходимости для жизни всюду» (метафизика присутствия). В то же время так называемое «присутствие» у Иригарей оказывается отсутствующим. Пото-

⁸⁰¹ *Irigaray Luce. Speculum of the Other Women. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1985.*

⁸⁰² *Ibid. P. 10.*

⁸⁰³ *Braidotti Rosi. Of Bugs and Women: Irigaray and Deleuze on the Becoming-Woman // Engaging with Irigaray. Carolyn Burke, Naomi Schor and Margaret Whitford, eds. New York: Columbia University Press, 1994. P. 112.*

⁸⁰⁴ *Иригарей Люс. Этика полового различия. С. 113.*

му что тот «элемент», который непризнаваем, забыт и необходим одновременно, то есть апоретичен в терминах логики оппозиционного мышления, названного Брайдотти «гегемонным», но, однако, выражает «другое различие» как «чистое различие», это, по мнению Иригарей, воздух как *фюсис*, *фюейн* [курсив авторов – И.Ж., С.Ж.]: ведь если «демиург замкнул вселенную в кольцо – или в яйцо, согласно Эмпедоклу», пишет Иригарей, то именно воздух нарушает любой тип замкнутости как возможности позитивизации онтологической негативности.⁸⁰⁵

«Онтология воздуха» Иригарей (когда «в забвении бытия есть забвение воздуха») в рамках логики двойного утверждения указывает, что предположительно нетелесный «воздух» в то же время, по ее мнению, содержит в себе измерение телесности, определяемое через наличие или отсутствие не собственного, но «другого тела». Ведь воздух у Иригарей оказывается одновременно присутствием и отсутствием «той щедрости, которая заставляет кричать от боли – боли оставленности у того, кто приходит в мир и должен жить без прямой поддержки другого тела».⁸⁰⁶

Итак, бытие Иригарей определяет по критерию апоретического основания – как воздух и тело одновременно, как «я» и другое одновременно, как щедрость и боль одновременно.

Как можно преодолеть «заброшенность» субъекта в мире традиционной метафизики и его траур по «внутриутробному гнезду» без прямой поддержки другого тела? Во-первых, «своими произведениями строителя миров, вещей и того пристанища, которое, в сущности, и делает его человеком, – языка».⁸⁰⁷ Во-вторых, посредством возвращения из ситуации «забывающего мыслить себя воплощенным» в ситуацию телесности, то есть телесного воплощения как возвращения в тот «первый дом», по Хайдеггеру, который и базируется на забвении тела. В результате Иригарей осуществляет переопределение метафизики, перефразируя Хайдеггера: по Хайдеггеру оказывается, что метафизика даже еще и не начала говорить о теле. Хайдеггеров-

⁸⁰⁵ Там же. С. 113.

⁸⁰⁶ Там же. С. 112.

⁸⁰⁷ Там же.

ское тело при этом также апоретично: оно одновременно, с одной стороны, определяет возможность собственного пришествия в мир, с другой, аннигилирует себя, так как «приоткрывает горизонт мысли, поэзии, праздника – в том числе с богом или богами». ⁸⁰⁸

Если телесность апоретична, то она нарушает, как считает Иригарей, традиционную философскую и любую другую дискурсивность: ведь дискурсивность требует функции снятия апоретического как обнаружения смысла – в том числе и на уровне нонсенса. Иригарей фиксирует и такую апорию бытия, как апория видимого и осязаемого. «Мой взгляд – самое развитое из всех чувств? – стесняет ум моих рук, моего осязания, – пишет она. – Воздвигает заслон, который останавливает осязательные сношения, парализует течение... Видимое и тактильное повинуются не одним и тем же законам или ритмам во плоти. Да, я могу объединить их силы – но не могу свести их друг к другу. И не могу подытожить видимое и осязаемое в одной перекрестной фигуре». ⁸⁰⁹ Последнее указывает на невозможность артикуляции бытия вне практики двойного утверждения.

Отсюда Иригарей предлагает свой вариант философии двойственного. Онтологическую негативность как онтологическую двойственность она разрабатывает в виде онтологии, понятой как «сплав имманентного с трансцендентным». ⁸¹⁰ Если ставкой онтологий имманентного является стремление избежать трансцендентного как тотальности, способной подчинить себе в терминах логики единства разнообразие опытов имманентного (традиция спинозистской онтологии, не знающая функции снятия, в отличие от гегелевской диалектической, базированной на механизме трансцендентального снятия множества имманентных сингулярных опытов), то инновация Иригарей, не позволяющая осуществить традиционную функцию репрезентации в виде единого «я» или бинаризма «я» и другого и разрабатывающая вместо единого «я» различные формы ассамбляжа сингулярностей, перехода «от сингулярностей к сооб-

⁸⁰⁸ Там же.

⁸⁰⁹ Там же.

⁸¹⁰ Там же. С. 23.

щество»⁸¹¹ («женского другого», «генеалогии женщин» и т. п.), состоит в преодолении оппозиций имманентного и трансцендентного. Отрицание традиционной атомарной репрезентации для Иригарей важно потому, что не позволяет «женскому другому» осуществить функцию атомарной реокупации.

Почему онтология, понятая как «сплав имманентного с трансцендентным», позволяет состояться практикам онтологической двойственности как дистрибутивной репрезентации? По мнению Батлер, проект сексуального различия Иригарей выходит за пределы традиционного бинаризма гендерной дихотомии, так как включает «неназываемое фемининное», вынесенное за пределы оппозиции маскулинного/фемининного. Вместо отношений мимесиса Иригарей вводит в философский дискурс концепт «*эксцессивного мимесиса*». Если фемининное, фигурирующее в рамках мыслительного философского бинаризма – это фемининное, миметически отражающее маскулинное, то «эксцессивное» фемининное – это нерепрезентативное в рамках оппозициональной логики.⁸¹² У Иригарей, по мнению Батлер, понятие фемининности не является просто «материей» как противоположностью маскулинной форме (традиционно понимаемой как «дух»), так как она отличает нетематизированную, неартикулированную материальность от категории материи. Неартикулируемая материальность является местом фемининного в рамках фаллоцентристской экономики, то есть тем, что должно быть исключено из экономики для того, чтобы она могла поддерживать иллюзию о своей внутренней когерентности.⁸¹³ Эксцессивная, нерепрезентативная фемининность не может содержаться внутри наличной системы репрезентаций, так как всегда является *процессом, движением*. Фемининное в этом контексте оказывается *эксцессивной материальностью*, которая не может быть редуцирована ни к материальному/матеральному телу, ни к семиотической символи-

⁸¹¹ Вторая часть названия книги Иригарей *Between East and West: From Singularity to Community*. N. Y.: Columbia University Press, 2002.

⁸¹² *Butler Judith*. *Bodies that Matter: on the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge, 1993. P. 39.

⁸¹³ *Ibid.*

ческой репрезентации. Оно является «дефигурацией, которая возникает на *границах человеческого*, одновременно как его условие и как постоянная угроза его деформации».⁸¹⁴

Отсюда определение Иригарей нерепрезентативного, эксцессивного фемининного, или «женского другого» как «*осязаемой трансцендентности*» – трансцендентности, данной в непосредственном женском опыте; отсюда понятие женского божественного.

Онтологический принцип «осязаемой трансцендентности» устанавливает новый тип этики, который Иригарей называет «этикой сексуального различия»,⁸¹⁵ реализуемой через отношения любви как непредсказуемого ответа другому: только в таком случае оба субъекта переживают в любви глубокую трансформацию как психического, так и телесного уровня существования, которую и можно обозначить в качестве этической.

Поэтому, по мнению Иригарей, онтология женского должна базироваться на той разновидности страсти, которая, по ее утверждению, была основной для Декарта. Эта страсть – *восхищение*.⁸¹⁶ Ее суть состоит в том, что восхищение, по мнению Иригарей, никогда не редуцируется к механизму повторения («не знает повторений»). Она сравнивает момент восхищения с моментом встречи – если использовать гендерные метонимии – «мужчины» и «женщины»: мужчина и женщина всегда, по мнению Иригарей, встречаются впервые. Иначе, если есть повторение без модуса события как события «впервые», это просто не встреча.

Критерий восхищения, приписываемый Иригарей в качестве основной страсти Декарту, для нее чрезвычайно важен потому, что, в отличие от гносеологии как стремления к познанию в традиционной онтологии позитивности, является «восхищением непознаваемым». Это и должен быть основной модус отношения к другому в практиках экстенсивного мимесиса – не стремление познать его или ее, что тождественно акту овладения, который с необходимостью базируется на

⁸¹⁴ Ibid. P. 39.

⁸¹⁵ См.: *Lorraine Tamsin. Irigaray and Deleuze: Experiments in Visceral Philosophy*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1999. P. 21.

⁸¹⁶ *Иригарей Люс. Этика полового различия*. С.19.

логике тождества, но признание другого в качестве непознаваемого. Только тогда может исчезнуть модус овладения, свойственный онтологиям позитивности: ведь непознаваемым овладеть невозможно.

Именно поэтому Иригарей говорит об отношении к другому не как об онтологическом, чреватом гносеологией, но, как было сказано выше, об этическом: только этика, базирующаяся на модусе восхищения как признания непознаваемости, выводит отношения с другим из редукционистской петли гносеологии и традиционной онтологии. Поэтому Иригарей пишет книгу, которая называется не «Онтология сексуального различия», а «Этика сексуального различия». Опираясь на формулировки Мерло-Понти,⁸¹⁷ Иригарей отмечает, что женская субъективность потому понимается ею как двойственная, как «женское другое» еще и потому, что «женщина» всегда является «двумя, матерью и женщиной», когда «двое уже в одном».⁸¹⁸ В то же время такая конфигурация двойственности в интерпретации Иригарей далека от той инфантильной, когда другой («мать») нужен лишь для того, чтобы преодолеть собственную негативность. Поэтому концепт «матери» не несет у нее коннотаций инфантилизации.

В анализе диалогов Платона Иригарей обращает внимание на то, что Диотима в платоновском «Пире» сразу опровергает утверждение Сократа, что Эрос – это великий Бог.⁸¹⁹ При этом Диотима в диалоге с Сократом часто, как замечает Иригарей, смеется в ответ на его логические упражнения. Смеется она, в частности, над общепринятым мнением, что Эрос – философ, а любовь – это философия. Потому что, по ее мнению, «философ, как и любовь, – несколько беден, грязен, почти бродяга, всегда бесприютный, он спит под открытым небом»; он «босаяк», который подл и уродлив, говорит о нем Диотима. Ему нужна любовь (прекрасное, истина и благо), чтобы восполнить свою негативность путем ее позитивизации.⁸²⁰ «Он беден, несчастлив, он в вечном поиске... Но чего он ищет, или к

⁸¹⁷ См.: *Мерло-Понти Морис. Видимое и невидимое* / Пер. О.Н. Шпараги. Минск: Логвинов, 2006.

⁸¹⁸ *Иригарей Люс. Этика полового различия*. С. 143.

⁸¹⁹ Там же. С. 26.

⁸²⁰ Там же. С. 28.

чему его влечет? Он желает, чтобы красивые вещи стали его собственностью», утверждает, в интерпретации Иригарей, Сократ. И он не понимает, пишет Иригарей, что желание овладеть указывает на еще большую нехватку субъективности.

Иригарей выступает против таких стратегий позитивизации негативности, которые она называет стяжательским «путешествием к аутической трансцендентности»,⁸²¹ когда материнское служит лишь протезом для таких аутических путешествий. Такими Иригарей считает и путешествия траура – например, траур Ницше по мертвому, потерянному Богу. Ницше в этом смысле Иригарей ничем не отличается от Сократа: нехватка и Сократа, и Ницше вызывает в них лишь желание захвата недостающего – возлюбленного в случае Сократа или потерянного Бога в случае Ницше. Метафорой полноты для них всегда, по мнению Иригарей, выступает утраченное материнское. Однако невозможность субъективности функционировать в соответствии с логикой онтологической негативности, то есть быть «двумя в одном» вызывает в субъекте (в нем или в ней) не проявление щедрости в отношении другого, но исключительно действие по его захвату.

Иригарей хорошо понимает, что значит, когда субъект, чья идентичность всегда базирована на принципе онтологической негативности (к таким субъектам она относит всех анализируемых ею философов, начиная с Сократа – через Декарта, Спинозу и Ницше – и заканчивая Хайдеггером, Левинасом, Мерло-Понти, Лаканом), переживает «боль оставленности», поскольку, как мы помним, он или она должны «жить без прямой помощи другого тела». Боль оставленности заставляет субъекта, живущего без помощи другого тела, буквально «кричать от боли». Однако Иригарей критикует тот факт, когда вместо акта сотворчества по формуле ««мы есть», «мы становимся», «мы живем» вместе» осуществляется «стяжательский» захват не по формуле совместного производства (как онтологической двойственности), а по формуле «основополагающей ностальгии» по предположительной позитивности (как онтологической единичности).

Именно в этом контексте Иригарей пародизирует Хайдеггера с его концепцией утраченного бытия. Для компенсации забвения

⁸²¹ Там же. С. 176.

бытия с целью получения «дома бытия» как собственного «первого дома», или «внутриутробного гнезда», по выражению Иригарей, и начинает, по ее мнению, работать та машина мышления, которую она называет «машиной метафизики» – как машина спасения субъекта от состояния негативности с помощью нового языка, в том числе языка поэзии, столь значимого для Хайдеггера из-за недоступности его другим. Поэт и мыслитель в первую очередь обладают столь важной для Хайдеггера, но «опасной», по мнению Иригарей, способностью «глубинного захоронения другого в даре языка», упомянутой выше. Почему, спрашивает Иригарей, целью метафизического воспроизводства забытого бытия является цель «заглушить своими произведениями» то бытие, которое субъекту *уже* дано – дано «бесплатно и безвозмездно с кровью в матери, а затем снова дается в момент рождения»?⁸²²

И здесь Иригарей вновь возвращается к определению бытия как воздуха: подаренное материнским бытие Иригарей называет не «внутриутробным гнездом», а «немыслимым воздухом» – «*фюсис, фюейн*» – той «первой влагой», первым необходимым для жизни элементом (благодаря ему мы дышим, живем, говорим и являемся, «вступая в присутствие», когда присутствие и отсутствие артикулированы одновременно по формуле «двоих уже в одном»). Вместо того, чтобы творчески следовать этому дару (материнского) бытия, субъект традиционной метафизики в поисках нового бытия, языка и т. п. осуществляет ту работу захвата, над которой Диотима лишь смеется. Поэтому в отличие от знаменитого лакановского «женщины не существует», Иригарей, напротив, в главе «Оболочка. Чтение Спинозы» иронично формулирует, что «Мужчины до такой степени нуждаются в них, что женщины существуют».⁸²³

В результате Иригарей критикует и саму форму метафизики как мета-физики, то есть желания восполнить негативность «физики» за счет находящейся по ту сторону от нее трансцендентной позитивности. В этом смысле Иригарей называет метафизику простым

⁸²² Там же. С. 112.

⁸²³ Там же. С. 78.

«средством стяжать бессмертие»;⁸²⁴ в то же время бессмертие как непознаваемое другое не может быть найдено в мире метафизики.

В противоположность субъекту, оперирующему в пространстве мета-физики [написание Иригарей. – И.Ж., С. Ж.], женская субъективность как субъективность «двоих в одном» способна не на функции захвата, овладения, стяжательства того, в чем есть нехватка, но на функцию дара. Женское как материнское одаривает, порождает. Но акт рождения является при этом актом рождения другого, того, что радикально отличается от субъективности женского как материнского. И происходит такое рождение не в пространстве мета-физики, но в пространстве любви, которое Иригарей предлагает понимать как имманентно-трансцендентное и смертно-бессмертное. Когда у нее в этом контексте возникает измерение божественного, оно указывает на непознаваемое другое не по ту сторону «я», но существующее здесь и теперь – на «присутствие бессмертного в живущем смертном», по выражению Иригарей, вновь тем самым акцентируя измерение двойственности.⁸²⁵ Поэтому Иригарей, во-первых, считает, что «вопреки обычным диалектическим методам, любовь не должна быть покинута ради достижения мудрости или познания», ради любого «метафизического свойства»; во-вторых, выделяет «свойство божественного плодородия в любом союзе между мужчиной и женщиной [курсив автора. – И.Ж., С.Ж.]».⁸²⁶ «Пространство рождения, – пишет Иригарей, – в большей степени становление другим, чем возврат к себе». Поэтому она предлагает особую форму *генезиса* субъективности в онтологии негативности как этике сексуального различия – онтологию производства как «чуждого тому, что уже было».⁸²⁷

⁸²⁴ Там же. С. 30.

⁸²⁵ Там же. С. 61.

⁸²⁶ Там же. С. 95.

⁸²⁷ *Irigaray Luce. I Love to You: Toward a Culture of Difference. New York: Routledge. 1993, P. 174.*

Отсюда такая апория в философии Иригарей как апория осязательного отношения «я» и другого, суть которой состоит в том, что на уровне осязательности «я», по словам Иригарей, 1) «не может ласкать себя» и поэтому 2) «нуждается в другом, чтобы соприкоснуться с собой». ⁸²⁸ Другими словами, апория осязательного, в терминах Иригарей, состоит в том, что «я» не может относиться к самому себе без отношения к другому; в то же время это отношение апоретично потому, что предполагает не тождество между «я» и другим, но, как уже сказано, «другое различие» вместо традиционного гегемонного в истории философии и культуры.

При описании функционирования желания не в терминах так называемой маскулинной экономики, а в телесном пространстве любви, Иригарей вводит концепт «пористого тела». Желание на уровне пористого тела отличается от желания в терминах логики обладания: это непредсказуемое движение желания, которое, в отличие от желания обладания, направленного на концептуализацию объектов желания и игнорирующего ту промежуточную сферу, в которой желание не может быть ясно представлено или артикулировано, стремится лишь к тому, чтобы осуществлять функцию «касания». Не признающее ни формы, ни заранее установленных границ, всегда находящееся в процессе имманентно-трансцендентного наслаждения, которое не может быть репрезентировано в традиционной экономике желания, касание пористого тела обнаруживает «я» в качестве, которое никогда не будет ни «я», ни «моим» и, соответственно, другого, который также никогда не может быть идентичностью другого – «его» или «её». ⁸²⁹ Другими словами, концепт «пористого тела» позволяет Иригарей наглядно продемонстрировать, что «субъект «не есть целое», что субъект репрезентирует только часть реальности и истины, всегда будучи «ещё не Я, ещё не моё». ⁸³⁰ В таком случае «апория осязательного», в терминах Иригарей, вместо представления в конвенциональных категориях мышления отношения

⁸²⁸ Ibid. P. 172.

⁸²⁹ См.: *Luce Irigaray. Between East and West: From Singularity to Community.* P. 125.

⁸³⁰ Ibid. P. 127.

«я» и другого обеспечивает не только способ имманентно-трансцендентной дистрибутивной репрезентации «я» и другого, когда «другое радикальное различие» не позволяет свести «я» к другому или наоборот, но и репрезентацию субъекта как «ещё не Я, ещё не моё» и другого как ещё не «он» или ещё не «она». «Слизистое» – термин, используемый Иригарей для маркировки телесного движения к репрезентации, не достигающей формы целостности, завершенности; пористость тела, по мнению Иригарей, не может быть подвергнута символизации. И даже если субъект воображает, что его телесный опыт всегда является культурно опосредованным (подвергая сомнению любое понятие «непосредственного» опыта или «чистого» телесного опыта, осуществляемого на уровне касания), это воображаемое ни в коем случае не устраняет экстралингвистическую, доязыковую сферу *трансцендентного осязания*, которую невозможно артикулировать в практиках репрезентации.

Именно в любви как практике телесно-трансцендентного отношения «я» может оставаться собой, становясь при этом другим; кроме того, любовь соединяет не только имманентное с трансцендентным, но смертное и бессмертное. Поэтому любовь, создающую присутствие бессмертности (трансцендентного) в живущем смертном (имманентном), Иригарей называет процессом «божественного производства», в отличие от производства, результатом которого является производство продукта (например, ребенка). Божественное производство производит не продукт, но «плодородное» и «другое различие». Иначе говоря, этика сексуального различия не допускает ситуации, когда различие строится как различие между субъектом, который утверждает собственную субъективность (собственную память, собственные надежды, собственное неартикулированное желание), и субъектом, который поддерживает божественное производство вместо того, чтобы утверждать собственную субъективность. Поэтому любовь как отношения между двумя является формой двойного утверждения, то есть одновременно формой поддержки другого и формой утверждения собственной субъективности. В таком случае вместо «стадии зеркала» возникает ситуация «живого зеркала» «двоих в одном»: когда два различных субъекта отражают друг друга, возникает, по мнению Иригарей, такой динамический

взаимообмен, при котором уже более не ясно, кто кого отражает. Вместо повторения некоторых движений, инициированных одним из двух, оба субъекта непредвиденно и невозможно реализуют свои движения в ответ на движения другого. В таком случае на уровне *некоммунитарной связности* возникает ситуация избыточного, избыточного рождения, в которой оба субъекта изменяются и в то же время остаются субъектами, обладающими собственной автономией. В этом любовном «трансформизме» как смещении каждый непредвиденно и невозможно отвечает другому, не теряя собственную телесность – вместо того, чтобы просто повторять себя. Не являясь ни активными, ни пассивными, оба формируют друг друга 1) без ясного различения между двумя и в то же время 2) без утраты траектории радикального различия. В результате становление субъектами любви возможно исключительно в пространстве и времени, признающими слизистость и флюидность границ, которые, не исчезая, в то же время становятся почти не фиксируемыми.

Модель эксцессивного мимесиса требует разработки новой концепции признания, по мнению Иригарей, которая выходила бы за пределы гражданского признания субъектов в публичной сфере, направленной исключительно на помощь в реконцептуализации гражданской идентичности. Она говорит о признании в сфере чувственного. Альтернативную гегелевско-кожевскую концепцию признания Иригарей разрабатывает в книге «Я люблю навстречу тебе».⁸³¹ Признание в ее интерпретации – когда субъект ни подавляется другим, ни редуцируется к схеме другого, а так называемая «порождающая встреча» происходит в сфере, если воспользоваться выражением Агамбена, «благословенной жизни», когда концепт «жизни» не имеет традиционных ценностей имманентного или трансцендентного, созерцания или «блаженства», теории, эпистемологии или онтологии. Тамсин Лоррейн в книге «Иригарей и Делёз: эксперименты в висцеральной философии» (1999) подчеркивает, что Иригарей исследует ресурсы «естественной вселенной», которая вместо оперирования категориями пространства и времени оперирует категорией

⁸³¹ *Irigaray Luce. I Love to You: Toward a Culture of Difference.*

пространства-времени.⁸³² Иригарей считает, что женщина никогда не воспринимает пространство или время абстрактно: ведь время женской жизни фиксируется женщиной в виде времен года с соответствующими чувственными, тактильными пространственными коннотациями в ощущении времени. Когда идет снег и светит солнце, или наступает жара, но вода в море остается холодной, когда рождаются внуки и умирают родители ... и т. п.

Вопрос о пространстве возникает в рамках отношений любви, требующих *третьего термина* («места для любви») влюбленных: ведь без третьего термина различие не могло бы признаваться без того, чтобы не быть редуцированным к одному или другому из влюбленных. В противном случае один или другой из двух субъектов попадают в петлю желания, которое возвращается к нему или к ней неизменным. В петле желания лишь «витальное промежуточное» или «осязаемое трансцендентное» оставались бы «живыми», в терминологии Иригарей или переосмысленного Агамбеном делёзианского концепта «жизни».⁸³³ Необходимо пространство между двумя, которое бы не относилось к фиксированной точке и в то же время было бы доступным, не будучи предсказуемым или схватываемым. Эта промежуточная сфера и представляет собой пространство-время (например, «весну», «зиму» и т.п.),⁸³⁴ в котором здесь и теперь происходит рождение обоих субъектов. Другими словами, это пространство постоянной смерти и постоянного рождения. Субъект в таком пространстве – это не субъект, который уже знает, кто она или он есть, какова ее или его позиция и как она/он располагает себя в ней. Вернее, это субъект, который не только не является никогда завершенным, но и ни одна его часть не является завершенной, он или она всегда «ещё не «я», ещё не «моё»: ведь он или она всегда включены в процессуальность, которая постоянно ставит под сомнение ее или его

⁸³² Lorraine Tamsin. Irigaray and Deleuze: Experiments in Visceral Philosophy. P. 97.

⁸³³ См.: Agamben Giorgio. Absolute Immanence // Agamben Giorgio. Potentialities. Collected Essays in Philosophy. P. 232 – 234.

⁸³⁴ Irigaray Luce. Between East and West: From Singularity to Community. P. 124.

ранние стадии, – как телесные, так и духовные. Мы должны никогда не отрицать измерение «логики флюидности» как логики «слизистого», обретать тело всегда на этой «слизистой» основе.

В трактовке «осязаемого трансцендентного» для Иригарей, по мнению Тины Чантер в книге «Этика эроса: переписывание философов Иригарей» (1995), большую роль сыграли идеи Эммануэля Левинаса, попытавшегося вынести отношения «я» и другого за пределы кожевско-гегелевской диалектики раба и господина.⁸³⁵ Левинасовская модель *лицом-к-лицу*, с одной стороны, отношения «я» и другого понимает как такие, которые не могут быть удовлетворительным образом репрезентированы одним из субъектов, включенных в ситуацию: ни один из субъектов не может абстрагироваться от данных отношений без того, чтобы они не утратили своего значения; с другой стороны, – как отношения несводимого, то есть радикального различия. В этом контексте отношения *лицом-к-лицу* понимаются в качестве этических только в том смысле, как Иригарей понимает концепт этики. Этика для Иригарей – это практики нарушения концепта идентичности, которое принимается как изначально данное этической системой и которое оформлено через практики артикуляции моральных требований, чаще всего в терминах логики христианства. В отличие от этической максимы христианства, согласно которой «я» должен возлюбить ближнего как самого себя, или кантовского императива, согласно которому «я» должен относиться к другому так же, как я бы хотел, чтобы относились ко мне, теория этики Левинаса, повлиявшая на Иригарей, исходит не из аналогии между «я» и другим, но из несводимого различия между ними. Левинас считает, что такое сравнение возможно только на основе априорной дизъюнкции между я и другим, производной от отношений *лицом-к-лицу*. Любое равенство между мной и другим зависит от первичного восприятия другого как такого, который трансцендирует меня, тем самым ставя «меня» под вопрос. Этика в таком случае является формой нарушения любой конвенциональной идентичности, в терминах сексуального различия – традиционной сексуальной.

⁸³⁵ См.: *Chanter Tina. Ethics of Eros: Irigaray's rewriting of the Philosophers.* New York, London: Routledge, 1995. P. 217 – 224.

Поэтому первичное неравенство и асимметрия, то есть автономия в отношениях лицом-к-лицу предшествует и является необходимым условием этики сексуального различия, считает Иригарей.

Однако свой метод анализа отношений любви Иригарей отличает от левиначеского. Если Левинас в анализе взаимоотношений любимого и любящего, как считает Иригарей, попадает в ловушку традиционного тропа – неспособности противостоять искушению утвердить трансцендентное и осязаемое как отделенные друг от друга, то ее позиция выражена, как уже сказано, в понятии «осязаемого трансцендентного». Иригарей понимает осязаемое трансцендентное как «то, что сплавляет оппозиции между имманентным и трансцендентным»; посредством этого понятия Иригарей стремится избежать «закрытости вселенной», в которой абсолют «убивает, отменяет витальность».⁸³⁶ Она настаивает на соединении абстракции и материальности с целью удерживать «другое различие» как дружость другого. Отвергая гегелевский жест, который позволяет женщине, представленной, например, в фигуре Антигоны в пьесе Софокла, быть удерживаемой только в месте субординированной, ассоциируемой только с непосредственным миром «линии имманенции» и находящейся на дистанции по отношению к «линии трансценденции» как миру идей,⁸³⁷ Иригарей стремится подчеркнуть, что история Антигоны – «путь между небесами и землей».

Тезис о том, что понятое как онтологическая негативность сексуальное различие является одним из базовых принципов негативности в философском дискурсе, начиная с античности, означает, что структура онтологической негативности в философии Иригарей предшествует логической структуре единства. Как данный тезис отражается на конструкции субъективности в интерпретации Иригарей?

Во-первых, женская субъективность в трактовке Иригарей никогда не базируется на логике идентичности: «женское другое» является автономным по отношению к мужской субъективности – в то время как в традиционной логике, структурирующей наше

⁸³⁶ Иригарей Люс. *Этика полового различия*. С. 33.

⁸³⁷ Там же. С. 35.

мышление и устанавливающей стандарты истины, не существует, по мнению Доротеи Олковски, системы формализации, учитывающей женскую автономию и флюидность тел.⁸³⁸ Розы Брайдотти, отмечая тезис о женской автономности у Иригарей, в свою очередь уточняет, что автономный субъект «женщина» у Иригарей в то же время не является монопольной сущностью, являясь местом множественных, комплексных и противоречивых опытов, возникающих только в ситуации становления через различные и множественные двойные утверждения и практики разных полов, рас, классов, национальностей и т. п.⁸³⁹ Сама Иригарей указывает на автономию женского на примере Антигоны. В частности, она формулирует, что, несмотря на любовь Антигоны к Полинику, которая не позволяет Антигоне быть индивидуалистической субъективностью, онтологический жест Антигоны, требующей захоронения Полиника, является автономным жестом женской репрезентации: в нем отсутствует «кровосмесительный коммунизм», подчеркивает Иригарей.

Принцип автономности женского в свою очередь обеспечивает измерение контингентности в любых женских дистрибутивных репрезентациях. В частности, любые действия Антигоны в пьесе Софокла не вписываются, по мнению Иригарей, в логику ни мужского закона, ни женского «закона», реализуя *логику контингентности*.

Во-вторых, женская субъективность в трактовке Иригарей никогда не определяется в терминах индивидуализма, оказываясь структурой дизъюнктивного «ансамбля сингулярностей» – тем, что Иригарей обозначает актуальным сегодня термином «сообщество». Она говорит о «генеалогии женщин» как генеалогии женского сообщества по линии мать-дочь вместо линии отец-сын (линии отец-дочь или отец-мать Иригарей также относит к «мужской генеалогии»), которая есть онтология «бытия с другим» через отношение «близости», касания, любви. Особенность женского «ансамбля сингулярностей» как отношения «я» и другого, по мнению Иригарей, состоит в том, что, с одной стороны, женская субъективность избе-

⁸³⁸ *Olkowski Dorothea. Body, Knowledge and Becoming-Woman: Morphologic in Deleuze and Irigaray // Deleuze and Feminist Theory. P. 94.*

⁸³⁹ *Braidotti Rosi. Of Bugs and Women. P. 123.*

гает традиционной логики репрезентации, так как способна отказать себе, чтобы быть тем или той, кто нужен другому. С другой стороны, в жесте отказа от традиционной репрезентации «женское другое» реализует такие стратегии двойного утверждения, в которых ее собственное «я», определяемое в рамках онтологии негативности, отнюдь не является репрессированным: «женское другое» обретет свой собственный голос даже в том случае, если она может обрести его только в качестве эха голоса другого. Напротив, именно это, считает Иригарей, указывает на отсутствие единой, определяемой в терминах позитивизации негативности женской субъективности, а женского опыта как опыта индивидуализма.

В этом контексте Иригарей призывает не бояться феномена любви как отношений совместности, которому в дискурсе психоанализа приписано столь много патологизирующих и травмирующих симптомов. Не бояться психоаналитического тезиса о том, что родители в отношениях совместности только травмируют детей. Не бояться любви между женщиной и мужчиной и вообще любви как таковой и не понимать её, в отличие от инфантилизирующей субъекта методологии психоанализа или экзистенциализма Сартра, в терминах травматичных отношений.

В-третьих, акцент на том, что структура онтологической негативности предшествует логической структуре единства, позволяет Иригарей сформулировать тезис о «логике флюидности» как логике «женского другого», направленной против традиционной логики обмена. Иригарей утверждает, что «женское другое» как «ансамбль сингулярностей» наслаждается особым типом механики – *движением ради движения*. В движении ради движения наибольшей ценностью обладает такая игра настоящим моментом, которая позволяет женской субъективности не заботиться о *повторении одинакового*, обеспечивает ее креативностью как процессом *рождения*, что связано в том числе и с ее биологической функцией рождения, способной быть оформленной в философских и политических терминах.

В результате можно сделать вывод, что акцентация логики сексуального различия как принципа онтологической негативности у Иригарей отнюдь не препятствует измерению универсального в ее философии: особенность состоит в том, что критерий универсаль-

ного базируется на понимании 1) универсального как негативного (сексуальное различие обеспечивает дислокацию универсального, существующего одновременно с множеством гендерно маркированных партикулярностей) и 2) принципах дизъюнктивного синтеза автономных сингулярностей. Для Иригарей субъект – это процесс соотношений между различными автономными и контингентными имманентно-трансцендентными условиями, которые аффектируют воплощение субъективации в виде «ещё не «я» и «ещё не «он» или «она». Иными словами, субъект у Иригарей – это становление-субъектом как «женским другим» в форме становления «ансамблем сингулярностей», это процесс, созданный постоянными смещениями, то есть сдвигами и соотношениями между различными уровнями власти и желания, а также желания говорить и делать, постоянно смещающимся как волевым выбором, так и бессознательными влечениями.⁸⁴⁰ В этой перспективе субъективность обозначает процесс, который заключается в соединении – под фикциональным единством грамматического «я» – различных форм как 1) активного и реактивного взаимодействия, так и 2) одновременного сопротивления этим условиям и формам.

Политическое измерение онтологии сексуального различия и значение философии Люс Иригарей для философии феминизма

Что позволяет состояться политическому измерению онтологии «другого различия»? Иригарей считает, что только нарушение, приостановка, цезура традиционной дискурсивности высвобождает саму возможность непосредственного диалектикой, неподвижного, автономного действия субъекта, в том числе действия по трансформации современных политических режимов. Политическое сегодня, по мнению Иригарей, это неподвижное, открытое в сторону «глобального сообщества», которого *«еще никогда не су-*

⁸⁴⁰ См.: *ibid.* P. 118 – 119.

ществовало» [курсив наш. – И.Ж., С.Ж.],⁸⁴¹ значит и от субъекта требующее таких же непредвиденных политических действий; и именно логика сексуального различия как логика двойственного, не вписывающаяся в схему традиционной дискурсивности, не позволяет состояться позитивизации на уровне политического и поэтому имеет перспективы быть сегодня логикой, направленной против современного «империализма».⁸⁴²

В этом смысле Иригарей развивает понятие «экстенсивного мимесиса» против тыняновской пародии как повторения (ведь в пародийном повторении всегда есть тождество, а не различие как онтологическая негативность) и применяет его к анализу политического.

Политическое Иригарей – так же, как и онтологию, и субъективность – понимает по критериям этического. С одной стороны, этика сексуального различия является политической критикой онтологии индивидуального, присущей всей истории западной метафизики. С другой стороны, отношение «я» и другого у Иригарей рассматривает через практики *эксцессивного мимесиса*, избегающие любых траекторий миметического подобия в терминах логики самотождественного. Эксцессивный мимесис тогда, по ее мнению, приобретает измерение этического как политического, когда способен базироваться на непредвиденности, апоретичности политического совместного действия. Напомним, что новый тип этики, который Иригарей называет «этикой сексуального различия», устанавливает такие отношения общего, универсального, «некоммунитарной связанности», которые, являясь отношениями *телесной близости с другим*, всегда тем не менее оформлены в практиках экстенсивного мимесиса как *непредсказуемый ответ другому* – только в таком случае, по мнению Иригарей, в политическом действии возможен трансформизм не только психического и телесного уровня политической субъективности, но и способность к изменению политических режимов.

⁸⁴¹ Иригарей Люс. Этика полового различия. С. 20 – 21.

⁸⁴² В понятии «империализм» Иригарей восхищает его «бесконечная тонкость», включенная в «производство, обмен и потребление товаров». См.: Иригарей Люс. Этика полового различия. С. 13.

Поэтому Иригарей является критиком женских движений, если они основаны на политическом принципе, который Иригарей называет «примитивным общеженским коммунизмом», который, по ее мнению, «мешает конкретной женщине выйти из обезличенной толпы», в которой нет женской сингулярности как отдельной «я». ⁸⁴³ В этом контексте Иригарей призывает современные женские движения «не оказаться проводником своего собственного уничтожения, приведя к *одинаковости*, которая не является их *собственной* одинаковостью» [курсив автора. – И.Ж., С.Ж.]. ⁸⁴⁴ Женские сообщества в качестве современного политического субъекта должны, по ее мнению, отвергать принципы самоорганизации по формулам 1) «я тоже», 2) «я больше (или меньше), чем ты» или 3) «как все». Базовым принципом их политического функционирования должен стать принцип «с тобой»: иначе, по ее мнению, его заменят на 1) «слепое» соревнование или на 2) такое «слитное», откуда не может появиться политическое, предполагающее антагонистическое измерение политики.

В этом контексте Иригарей формулирует, что женские движения, с одной стороны, реализуют себя на уровне практик репрезентации, иначе говоря, стремятся стать «я»-производителями 1) культуры, 2) политики и т. п. ⁸⁴⁵ В то же время, с другой стороны, сила женских движений состоит, по мнению Иригарей, как раз в том, что они избегают традиционного понятия политической репрезентации, которая всегда, по ее мнению, строится по правилам традиционной нововременной (неолиберальной) представительности, когда «я» говорит за других (как охарактеризовала понятие репрезентации Гайатри Ч. Спивак в эссе «Могут ли угнетенные говорить?»). ⁸⁴⁶ Традиционная либеральная представительность в женских сообществах или движениях не может, по мнению Иригарей, состояться по-

⁸⁴³ Иригарей Люс. Этика полового различия. С. 94.

⁸⁴⁴ Там же.

⁸⁴⁵ Там же. С. 120.

⁸⁴⁶ См.: Спивак Гайатри Чакраворти. Могут ли угнетенные говорить? / Пер. с англ. А. Горных // Введение в гендерные исследования. Часть 2. Хрестоматия / Под ред. Жеребкина С.В. Харьков: ХЦГИ, СПб: Алетейя, 2001. С. 649 – 670.

тому, что женские сообщества передают свое *желание* достаточно *эмпирическим* образом, не имея *длительной* практики *дискурсивных* отношений с 1) миром и 2) другим. В этом смысле они находятся еще только на «пороге высказывания», а не на уровне собственно высказывания. Однако это кажущееся бессмысленным говорение, когда они «болтают, шушукуются или поют», на самом деле, по мнению Иригарей, образует такое альтернативное политическое пространство, которое способно к политическому трансформизму в современных нестабильных онтологиях. Только в таком случае возможно политическое действие «женского другого» на основе такого политического принципа, когда, по словам Иригарей, «нет ничего 1) пассивного, 2) активного или даже 3) полупассивного. Всегда – *пассивнее пассивного*. И тем не менее активное».⁸⁴⁷ Почему? Потому что это такое действие политической представительности как совместности, которое она определяет как действие «рук, сложенных ладонь к ладони» и которое в результате невозможно определить в рамках неолиберальной логики представительности.

Тут важно, что действие по схеме «пассивнее пассивного» как форму репрезентации «женского другого» Иригарей понимает как «энергию говорения». Что это такое? «Женщина, – по словам Иригарей, – болтает, тараторит, стрекочет, приукрашивает, сочиняет и выдумывает».⁸⁴⁸ Это высказывание, где, по выражению Иригарей, есть «совместное пользование, общность речи без определенности в отношении коммуникативного сообщения». Отсутствие в женской репрезентации как «энергии говорения» точной цели и референта высказывания означает тем не менее, что акт репрезентации состоялся. Более того, подчеркнем еще раз, что это акт в терминах общего – совместного пользования; речь является лишь одним из способов такого частичного, разделенного, несамотождественного и несоразмерного, апоретического «общего пользования».

В этом политическом действии происходит, по мнению Иригарей, с одной стороны, радикальный отказ от жертвования (которое

⁸⁴⁷ Иригарей Люс. Этика полового различия. С. 138.

⁸⁴⁸ Там же. С. 122.

всегда есть нарциссизм и эгоизм), однако, с другой стороны, теория женской политической репрезентации у Иригарей направлена против традиционной идеологии «победительности» как идеологии «диктатуры против диктатуры». В логике слизистого, изменчивого, флюидного тела, считает Иригарей, тем не менее, не может помочь самому себе, но постоянно испытывает чувство утраты «себя» как «я» в ситуации непосредственности опыта, который оно еще никогда не имело. Трансформация телесности на уровне политического действия – это открытие нас мыслям, чувствам и ощущениям, которые *никогда не могут быть поняты*. Иначе говоря, Иригарей считает, что необходимо расстаться с иллюзией, что в сфере политического мы обладаем привычной и устойчивой формой субъективности, занимающей стабильное место в социальной матрице. Наша телесность никогда не является победительной. Однако только в случае понимания этого механизма телесного функционирования нам откроется новый тип политической возможности – возможность прикоснуться к божественному, превышающему границы традиционной гносеологии через ситуацию непознаваемого, не поддающегося обладанию «сплава имманентного с трансцендентным»: ведь негативность «божественного» не дает возможности состояться позитивизации женской партикулярной представительности без ее соотношения с универсальным. Апория партикулярного и универсального является конститутивной для любой политической субъективности. Отсюда такие формулировки Иригарей как, например, «моя рука и мир – не «перчатки», они не сводятся к одежде друг для друга».⁸⁴⁹

В этом смысле Иригарей пересматривает прежде всего гегелевские и лакановские трактовки истории политического сопротивления софокловской Антигоны как историю сопротивления «женского другого». По мнению Наоми Шор, редактора книги «Вовлеченные Иригарей: феминистская философия и современная

⁸⁴⁹ Там же. С. 138.

западная мысль» (1994),⁸⁵⁰ критика Гегеля особенно важна для Иригарей потому, что философия Гегеля в сартровской интерпретации выступает методологией Симоны де Бовуар, которая, по мнению Шор, ввела в философию проблематику сексуального различия, однако сексуальное различие понимается у нее как позитивизация негативности – а именно, женское в этой интерпретации самоопределяется в зависимости от мужского угнетения, а поэтому, считает Шор, имеет тенденцию отождествления с ним. (Заметим, что сама Иригарей считает Гегеля не теоретиком снятия, но теоретиком негативной диалектики). В статье «Этот эссенциализм, который не единичен», Шор пытается доказать, что если «другость» женского в философии де Бовуар определяется через зависимость от универсальности, понятой как универсальность мужского,⁸⁵¹ то проект Иригарей диаметрально противоположен проекту де Бовуар, так как, по мнению Шор, настаивает на автономности женского по отношению к мужскому универсальному.⁸⁵² Для Гегеля в «Лекциях по эстетике» политическая фигура Антигоны проблематична именно по критерию этического, поскольку в гегелевской интерпретации Антигона, которая в принципе не способна прийти к обладанию самосознанием, и поэтому, несмотря на моральный пафос действия политического сопротивления устоявшемуся политическому режиму закона полиса, воплощенного в фигуре Креонта, не может состояться как этическая фигура. Для Гегеля женское не может быть этическим потому, что является той формой архаического бессознательного, которое предшествует рационализму гражданского закона. И действительно, когда Антигона пытается захоронить Полиника, она следует архаическому закону как закону родства, а не более

⁸⁵⁰ Engaging with Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought / Burke C., Schor N., Whitford M., eds. New York: Columbia University Press, 1994.

⁸⁵¹ Т.е. является полной негативностью; это сфера того, что Кристева называет отвратительным (abject),

⁸⁵² Schor Naomi. This Essentialism which is not One: coming to Grips with Irigaray // Engaging with Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought. P. 65.

прогрессивному закону полиса как общественного контракта между обществом и сувереном. Нейтрализовать женское архаическое, по мнению Гегеля, возможно лишь в том случае, если женщина реализует себя как мать, которая рождает и воспитывает сыновей для службы на пользу государству. Если, как в случае Антигоны, этого не происходит, она, лишаясь возможности стать этическим субъектом, способна осуществлять лишь такие политические действия, которые Гегель определяет как «вечную иронию общественности».⁸⁵³ Стремясь во чтобы то ни стало исполнить свой долг по отношению к брату (выступившему во главе вражеского войска, угрожавшего Фивам), Антигона действует на основе принципов кровного родства, ради которого она нарушает закон полиса, манифестированный в запрете Креонта. Она знает, что она права. Но она не знает – почему. И поэтому, не являясь самосознательным субъектом, не может быть, согласно Гегелю, признана этическим субъектом.

Однако и Иригарей хорошо понимает самодеструктивный партикуляризм, на который обречены женщины в условиях патриархатного закона: чтобы женщинам «выйти из существующих систем обмена», они используют единственную оставшуюся у них возможность – «только побег, взрыв, прорыв», то есть тот самодеструктивный партикуляризм, который приводит Антигону к самоубийству. Таким образом, мы сталкиваемся с тем, что в женском называется «асоциальным».

Но что маркируется как асоциальное? Важнейшей женской «культурной функцией» Иригарей считает, как у же было сказано, «способность женщины к восприятию божественного (*даймона*)», то есть способность к осязаемому трансцендентному. Однако в традиционной культуре эта женская способность именуется асоциальной «одержимостью демонами». Поскольку женские культурные функции трактуются как асоциальные, то, по словам Иригарей, женщинам «разрешено лишь запрещенное другое».⁸⁵⁴

⁸⁵³ См.: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Пер. с нем. Г. Шпета. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959. С. 255.

⁸⁵⁴ Иригарей Люс. Этика полового различия. С. 103.

Антигона у Иригарей в этом смысле безусловно «одержима демонами». С одной стороны, в пьесе она является прежде всего «сестрой» в базовой для нее паре – «паре брат-сестра». ⁸⁵⁵ И в этом контексте ее традиционно – как сестру – вписывают в «позитивное универсальное». Во-первых, в семью, когда универсальное понимается как «всеобщее своего семейного долга» («в муже и ребенке – вот где она получает доступ к общности», – отмечает Иригарей). Платой за этот акт вписывания является отказ женщин от сингулярности («взамен они отдают свою сингулярность, единичность»; в результате Антигоне в полисе приписывается «чистая обязанность, разлучающая ее с собственным аффектом»). Кроме того, во-вторых, ее как сестру вписывают в «позитивное универсальное» полиса: ведь само женское как понятие у Софокла определяется, по мнению Иригарей, только через смерть 1) женщины как сестры и 2) погребение женского хора у подножия города как условие основания полисного строя.

Однако с другой стороны, функционирование пары брат-сестра в «Антигоне» выходит за рамки полисных предписаний. ⁸⁵⁶

Во-первых, сестра в этой паре, в отличие от брата, «не может видеть в нем своего образа», по мнению Иригарей. ⁸⁵⁷ Тогда эта пара «двоих из двух» функционирует по логике эксцессивного мимесиса и поэтому является непозитивизируемой негативностью – именно она способна, по мнению Иригарей, «обрести гармонию в нейтрализации «кровной» страсти, то есть в приостановке плотского акта», когда плодородие этой пары – как любовное плодородие – «увенчивается реальной смертью», а не плодородием биологического полисного утилитаризма.

Во-вторых, только женщины, по мнению Иригарей, имеют непосредственное отношение одновременно к природе и к Богу без 1) отказа от своего собственного желания и 2) без заключения вопроса о Боге в какой-либо фетиш. Именно поэтому запрет Креонтом

⁸⁵⁵ *Irigaray Luce. The Eternal Irony of the Community // Irigaray Luce. Speculum of the Other Women. P. 216.*

⁸⁵⁶ *Иригарей Люс. Этика полового различия. С. 104.*

⁸⁵⁷ Там же.

погребения Полиника Иригарей считает запретным для Антигоны требованием «навсегда замолчать о ее связи с богами»,⁸⁵⁸ что, собственно, и не позволяет трактовать Антигону исключительно как самодеструктивное партикулярное.

Креонт по видимости не молчит. И действительно, замечает Иригарей, ведь именно Креонт формулирует «Не мужем буду я – она им будет» в том случае, если он позволит ей жить.⁸⁵⁹ Таким образом, Креонт понимает, что большей способностью к политической мобилизации обладает тот или та, кто связан не с какой-либо позитивностью (соблюдение закона полиса, его норм и т. п.), но с таким универсальным, которое является максимально негативным/неопределенным. Фактически, невозможным требованием. И это негативное универсальное и есть связь с тем неопределенным «божественным», которую фиксирует Иригарей для определения политического потенциала женского и которая характеризует политическое действие Антигоны, патриархатной культурой маркируемое в качестве асоциального.

Гегель, анализируя конфликт Антигоны и Креонта как конфликт между священным законом семьи и рациональным законом полиса, отмечает странную особенность мотивации Креонта, который прямо формулирует, что он боится быть побежденным женщиной.⁸⁶⁰ В этом страхе Креонта быть побежденным женщиной Гегель, по мнению Чантер, видит выражение присущего индивидуальности страха перед внесением хаоса в сообщество.⁸⁶¹

Действительно, базируясь на принципе индивидуальности, Креонт как представитель закона полиса боится угрозы, таящейся в священных законах семьи (представленном в фигуре Антигоны). В ответ на эту угрозу Креонт обязан начать войну. Необходимость войны вытекает из потребности власти защитить членов сообщества от разрушения в конфликте, который игнорирует их собствен-

⁸⁵⁸ Там же. С. 105.

⁸⁵⁹ Там же.

⁸⁶⁰ См.: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 241 – 246.

⁸⁶¹ *Chanter Tina*. Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers. P. 110 – 111.

ные более общие интересы как граждан полиса. Таким образом, Гегель признает задним числом увеличение власти женщин, хотя и настаивая на бессознательном характере их действий, которые изначально не выходят за пределы природных, семейных связей. Мы сталкиваемся со сценарием, пишет Чантер, в котором мужчина начинает войну под предлогом защиты всего государства,⁸⁶² но фактически – чтобы прервать параллакс, который может возникнуть как результат гендерной асимметрии.

Каким образом становится возможным этот странный поворот событий, спрашивает Чантер? Дело в том, что за политическим действием Антигоны, по мнению Иригарей, стоят насмешки и смех всех греческих женщин, перед лицом которых полис в лице Креонта не может выстоять; их смех и насмешки являются для него подлинной угрозой. В результате его наказание Антигоны, заключение ее в пещеру – ни что иное, как указание на то, что женщины в полисе не утратили способности действовать традиционно. Их нужно защитить от самих себя, пишет Чантер. Что может произойти, если они будут предоставлены самим себе, предаваться своему смеху в полноценном веселье? Что произойдет, если их насмешки над полисом вдруг будут признаны?

Поэтому Иригарей настаивает на вызове Антигоны как этическом вызове. Похоронив брата, Антигона действует не только согласно семейному долгу, она сознательно бросает вызов авторитету царя, игнорируя приказ Креонта, запрещающего хоронить Полиника как врага Фив. Антигона исполняет свой долг перед законом, который она репрезентирует (закон семьи), полностью отдавая отчет в том, что нарушаемый ею закон – закон Креонта – это «мужской» закон полиса, закон, установленный на основе учредительного решения суверена полиса, ретроактивно легитимирующего насилие.⁸⁶³ Поэтому Антигона по версии Иригарей, в отличие от мнения Гегеля, действует сознательно: она знает, что она делает, в отличие от Эдипа, который не отдает отчет в своих действиях, нарушая табу

⁸⁶² Ibid.

⁸⁶³ См.: *ibid.* P. 114.

инцеста, и узнает об этом только впоследствии. Антигона знает закон, которому она противостоит, с самого начала.

Более того, Иригарей считает, что политическое действие Антигоны не является незаконным – напротив, ее действие должно быть скорее признано как правомочное, исходящее из свода законов, относящихся к иной сфере, по сравнению с законами Креонта: уважением законов не индивидуализма, но «генеалогии женщин». Если Гегель и Лакан трактуют Антигону как восставшую против закона полиса, против Креонта или как движимую кровосмесительной любовью к брату, то Иригарей принципиально отвергает обе эти интерпретации: во-первых, у нее Антигона не восстает, а просто хочет «дышать», быть самой собой: при этом так, чтобы ей было комфортно. Таким образом, Иригарей на примере Антигоны – вопреки традиционным трактовкам от Гегеля до Лакана и Жижека, настаивающим на ее кровосмесительной любви к брату, – отвергает принцип смерти как конституирующий для политической субъективности и противоположный принципу жизни.⁸⁶⁴ По словам Иригарей, только мужской субъект «хочет все или умереть. Не *и* умереть. Или: умереть. По-женски «все сразу» не равнозначно смерти. Скорее – это искания бесконечности жизни».⁸⁶⁵ Отсюда известный тезис Иригарей: «любое мышление о женском или по-женски должно мыслить слизистое».⁸⁶⁶ Политический принцип «пассивнее пассивного» поэтому есть акт, политическое действие вне дихотомии смерть – жизнь – праздность, дар, парусия и т.п.⁸⁶⁷ «Антигона не посягает на *жизнь* другого», поэтому ... «их [женщин – И.Ж., С. Ж.] Другое следовало бы писать со

⁸⁶⁴ Ср. определение страсти Антигоны как влечения к смерти у С. Жижека: «Антигона не просто одержима странным желанием умереть, она готова умереть, настаивая на совершении определенного символического жеста: достойно похоронить её брата». *Zizek Slavoj. Antigone*. London, Oxford, New York, New Delhi, Sydney: Bloomsbury, 2016. P. xv.

⁸⁶⁵ *Иригарей Люс*. Этика полового различия. С. 58.

⁸⁶⁶ Там же. С. 98.

⁸⁶⁷ Там же. С. 105.

строчной».⁸⁶⁸ Невозможный для Гегеля и Лакана принцип «хотеть всё» (означающий желание Фаллоса, нехватку и влечение к смерти) у Иригарей означает другое: «хотеть жизнь, а не смерть. То есть это не от нехватки, а от легкости функции дара – без жертвы, без власти и т. п.».⁸⁶⁹ В этом контексте Иригарей пишет в терминах логики двойственного: «Если одни нуждаются в матери или в ее замене, то другим достаточно самих себя, чтобы быть *двумя* [курсив наш. – И.Ж., С.Ж.], матерью и женщиной».⁸⁷⁰ Поэтому женское политическое действие в интерпретации Иригарей – это одновременно действие и сингулярностей, и нового сообщества.

⁸⁶⁸ Там же. С. 102.

⁸⁶⁹ Там же. С. 58 – 59.

⁸⁷⁰ Там же. С. 143.

Теория хрупкости жизни и критика насилия Джудит Батлер

Биография

Джудит Батлер (Judith Butler) (р. 1956) – выдающийся современный философ и феминистский теоретик, чьи работы имеют принципиальное значение для политической философии и различных направлений современной критической теории. Интерес и особые способности к философии проявились у Батлер еще в детстве, когда она, запираясь в подвале родительского дома, читала студенческие книги по философии своей матери.⁸⁷¹ Систематически она начала изучать философию в еврейской школе при синагоге – в юности ее в основном интересовала экзистенциальная теология, Кьеркегор, Мартин Бубер, – а затем в колледже, и в результате в 28 лет она защитила докторскую диссертацию в Йельском университете, где после защиты получила должность профессора и начала преподавать курс по феминистской философии. В отличие от доминирующей в США аналитической философии, Батлер изначально была ориентирована на континентальную философскую традицию, и ее диссертация была посвящена рецепции гегелевской философии во французской философии 20 в. – так называемому феномену «Французского Гегеля», начиная с неогегельянства А. Кожева и А. Койре и завершая постструктуралистским прочтением Гегеля Деррида, Делёза и Фуко. Именно применение критической методологии французского постструктурализма позволило Батлер впоследствии сформулировать свою антиэссенциалистскую концепцию перформативной гендерной субъективности, делающую ставку на нестабильные, трансформативные политики идентичности, что оказалось созвучно стратегиям третьей волны американского феминизма, для которого фигура Батлер становится культовой.

⁸⁷¹ *Butler Judith*. Undoing Gender. New York, London: Routledge, 2004. P. 235.

С 1993 года Батлер является профессором риторики и сравнительного литературоведения Калифорнийского университета в Беркли, принимает участие во многих международных академических проектах – таких как, например, «Международный консорциум программ по критической теории» и выступает с лекциями в различных университетах мира. Безусловно, Батлер является одной из ведущих публичных интеллектуалов современности, и ее философия не только трансформировала понимание гендерной идентичности в современной академии, но и сформировала и мобилизовала различные формы политического активизма, прежде всего квир-активизма во всем мире.

На протяжении многих лет Батлер активно участвует в деятельности различных антивоенных движений. Она активно выступала с критикой американской милитаристской политики в Ираке, Афганистане и других странах и в кампании поддержки узников военной тюрьмы в Гуантанамо. Батлер также является резким критиком милитаристских политик Израиля в Палестине и поддерживает антиизраильскую кампанию Бойкота в связи с оккупацией Израилем палестинских земель и репрессиями в отношении проживающего на них палестинского населения, за что неоднократно подвергалась атакам израильских националистов.

Также Батлер активно поддержала так называемые современные социальные движения 2.0 (движение «Оккупей» и Арабская весна), которые она представила в своей книге «Заметки к перформативной теории собраний» (2015) как новую форму перформативной политической активности, реализующей проект прямой и эгалитарной народной демократии.

Каждая новая книга Батлер становится знаковым событием в современной международной культурной и общественно-политической жизни и незаменимым вкладом в реализацию политик, направленных против всех форм дискриминации, милитаризма и насилия в сторону создания более свободного, детотализованного и справедливого будущего.

Концепция и основные понятия

О никогда не писавшей о русской и постсоветской культуре Батлер (предками которой были русские и венгерские евреи) можно предположить, что она, тем не менее, неявно использует понятие пародии во вполне тыняновском смысле, когда пародия функционирует не просто как прием комизации, но как способ обновленной жизни традиционных дискурсивных форм в условиях нового политико-культурного контекста. В результате в событиях современных массовых демонстраций, политик улицы и уличных собраний, даже не выдвигающих каких-либо конкретных политико-экономических требований, Батлер видит не просто проявление абсурда самодеструктивных неосознанных влечений, или «божественного насилия», по выражению Жижека, использующего понятие Бенямина, но и формы *народного суверенитета*, не ограниченного сферой электоральной политики. Хотя Батлер критикует свое правительство, свой национализм, свою религию, но в политических стратегиях, которые она анализирует, легко узнаваемы наши постсоветские, с которыми мы сталкиваемся в своем собственном политическом, экономическом и культурном контексте. Как показывает анализ Батлер современной политической карты власти, в начале 21 века особенно эффективной оказалась мобилизация различных 1) «прогрессивных» субъективностей (различных либеральных, в том числе ЛГБТК, так же антиклерикальных и др.) против так называемых 2) «непрогрессивных» (иммигрантов, гастарбайтеров, «ватников», «совков» или «новых рабов» – например, беженцев из Сирии или из Донбасса, воспринимаемых как потенциальных террористов) во имя ложной концепции свободы (например, свободы от «совка» или от культуры так называемых «ватников» как недолудей), когда ценности первых используются для обоснования и рационализации ведения новых и продолжающихся войн. В результате возникает новый тип капиталистической эксплуатации – жизнью, которые являются «не совсем жизнями» и поэтому отбрасываются как «нехрупкие» и «негорестные». В запутанной логике, которая рационализирует их смерти, утрата такого населения получает одно-единственное значение – сохранить и защитить «хрупкие» жизни «прогрессивных»

субъективностей». Отсюда урок Батлер. Сколь бы гибкой и манипулятивной ни была практика современной власти, оперирующей, по ее определению, на уровне *онтологии войн*, критическая мысль должна и может работать на таком уровне невозможного, который недоступен даже паралаксным ловушкам современного капиталистического насилия.⁸⁷²

Батлер работает с понятиями и дисциплинами традиционной философии – в частности, с онтологией, этикой, эстетикой, теологией. Однако она деконструирует их. Но делает это в своей особой манере – смещающего перформативного повторения. В результате традиционные понятия философии в ее логике утрачивают односторонний характер стабильности характеристик «истинности», «научности», «знания» и начинают передавать характеристики «нестабильности», «ненадежности», «необладания». Эти характеристики подчеркиваются и стилем философского письма Батлер, виртуозно соединяющем пафос и иронию одновременно.

Онтология двойственного vs. онтология индивидуализма

Неутешительный диагноз современному миру, который ставят Ален Бадью, Жак Рансьер, Джудит Батлер и другие философы, состоит в следующем: в современном мире возникает и усиливается феномен нового фашизма, в котором 1) легализована «свобода ненавидеть»⁸⁷³ и 2) активизируется *секьюритарная мобилизация* как конституирование народа через солидарность против этнических и других меньшинств, которая используется для уничтожения

⁸⁷² Подробнее об основных проблематизациях философии Джудит Батлер см.: *Ирина Жеребкина, Сергей Жеребкин*. Война и мир Джудит Батлер. СПб: Алетейя, 2018.

⁸⁷³ Trump, fascism, and the construction of “the people”. An interview with Judith Butler by Christian Salmon. 29 December 2016. <http://www.versobooks.com/blogs/3025-trump-fascism-and-the-construction-of-thepeople-an-interview-with-judith-butler>

демократических прав и демократии как таковой.⁸⁷⁴ В этом контексте Батлер различает 1) фашизм середины 20-го века, в котором использовалась фрустрация мелкой и средней буржуазии, направившая ненависть буржуазии на пролетариат, и 2) новый «освободительный» (по ироничному выражению Батлер) фашизм,⁸⁷⁵ когда представители бедных слоев населения получили возможность ненавидеть других представителей бедных слоев населения и не стыдиться своего национализма и расизма.

Новый фашизм и связанные с ним практики секьюритарной мобилизации базируются, по мнению Батлер, на определенной социальной онтологии – а именно такой, которую она называет онтологией индивидуализма.⁸⁷⁶ Политика онтологии индивидуализма состоит в том, что она, по мнению Батлер, устанавливает базисное неравенство субъектов по критерию уязвимости/хрупкости, производя определенных субъектов в качестве уязвимых и хрупких, а других – нет. Такая социальная онтология поддерживает политики войны, так как она легитимирует применение государственного насилия с целью обеспечить максимум хрупкости для одних и минимализировать хрупкость для других.⁸⁷⁷ В терминах этой онтологии субъект конституируется как национальный субъект, который, по словам Батлер, «признает хрупкость только своей жизни».⁸⁷⁸

Но, в отличие от пессимистических диагнозов других современных мыслителей, Батлер даже после кажущихся очевидными поражений движений «Окупай» и Арабской весны настаивает на возможности альтернативной мобилизации, когда народ – это не просто ксенофобная толпа, но те, кто способны на коллективное по-

⁸⁷⁴ *Butler Judith*. Foreword // Lorey Isabel. *State of Insecurity: Government of the Precarious* / Translated by Aileen Dierig. With a Foreword by Judith Butler. London, New York: Verso, 2015. P. ix.

⁸⁷⁵ Trump, fascism, and the construction of “the people”. An interview with Judith Butler by Christian Salmon, 29 December 2016.

⁸⁷⁶ *Butler Judith*. *Frames of War: When Is Life Grievable?* London&New York: Verso, 2009. P. 33.

⁸⁷⁷ *Ibid.* P. 3.

⁸⁷⁸ *Ibid.* P. 48.

литическое действие, направленное против как ксенофобного национализма, так и сопровождающей его секьюритарной мобилизации. Возможно, именно феминизм Батлер помогает ей поддерживать ее веру в то, что помимо солидарности народа против этнических меньшинств, солидарность против власти так же остается сегодня формой конституирования народа как политической субъективности.

Возможность альтернативной мобилизации («коллективного политического действия») и солидарности («транснациональной формы протеста, побеждающей ксенофобный национализм») Батлер связывает с переосмыслением социальной онтологии индивидуализма и обращением к новой социальной онтологии («направленной на пересечение категорий идентичности»⁸⁷⁹). Новую социальную онтологию, направленную на политики мира, а не войны и не поддерживающую логику деления субъектов на более признаваемых и менее признаваемых, более уязвимых/хрупких и менее уязвимых/хрупких, Батлер характеризует как онтологию *двойственного* – например, двойственного измерения перформативности, когда «мы неизбежно являемся подвергающимися воздействию и действующими».⁸⁸⁰ Поэтому Батлер считает, что перформативность, которой так увлекаются современные арт-активисты, не может быть редуцирована к идее свободного, индивидуального перформанса⁸⁸¹ и акцентирует феномен онтологической двойственности перформанса. Двойственность перформанса обеспечивается не за счет участия публики и массовости, а, как считает Батлер, за счет *двойственного статуса уязвимости и сопротивления*;⁸⁸² обладания и необладания одновременно – то есть

⁸⁷⁹ Ibid. P. 3.

⁸⁸⁰ *Butler Judith*. Rethinking Vulnerability and Resistance // *Vulnerability in Resistance*, Judith Butler, Zeynep Gambetti, and Leticia Sabsay, eds. Durham and London: Duke University Press, 2016. P. 24.

⁸⁸¹ Ibid.

⁸⁸² Ibid. P. 14.

вне определенности обладания против необладания;⁸⁸³ влечения к жизни и влечения к смерти одновременно⁸⁸⁴ и т.п.

Современная политика как некрополитика и ловушки секьюритарной мобилизации

В теории политики Батлер можно проследить восходящее к Карлу Шмитту различие уровней онтологического и онтического в политике. В центре внимания Батлер находятся не политики, определяемые как конвенциональные и понимаемые в терминах теорий делиберативной демократии,⁸⁸⁵ а теории, относящиеся к 1) сфере политического, которую Шанталь Муфф определяет как «аффективное измерение политики» (Батлер дает модусу аффективного измерения политики определение «психики власти») и 2) к отношениям антагонизма (в терминах окопной, или «вязкой борьбы», как вслед за Грамши формулирует Батлер). Отношения власти в результате понимаются у Батлер как неразрывность отношений тела, материальности и одновременно сигнификации,⁸⁸⁶ т.е. в терминах онтологии двойственного. Поэтому в понимании политики ей все же ближе методология Фуко и его концепция биовласти как механизма управления жизнью и смертью, чем методология Шмитта, разрабатывавшего понятие политического, исходя из ключевой роли фигуры суверена в политике.

Предметом политического анализа Батлер являются политики позднекапиталистических, неолиберальных режимов, инструментализирующих и деполитизирующих фигуру суверена, автономно решающего, кому жить, а кому умереть. Такие типы политики Батлер,

⁸⁸³ *Butler Judith, Athanasiou Athena*. Dispossession: The Performative in the Political. Cambridge, Malden: Polity Press, 2013. P. xi.

⁸⁸⁴ См., например, *Butler Judith*. The Desire to Live Spinoza's Ethics under Pressure // *Butler Judith*. Senses of the Subject. New York: Fordham University Press, 2015. P. 70-71.

⁸⁸⁵ См.: *Батлер Джудит, Спивак Гайятри Чакроворти*. Кто воспевает нацию-государство? Язык, политика, принадлежность. С. 122-123.

⁸⁸⁶ См.: *Butler Judith*. Bodies that Matter: on the Discursive Limits of "Sex". P. 30.

используя термин Акилле Мбембе, называет *некрополитиками*,⁸⁸⁷ функционирующими как современные формы биовласти, убивающие людей на уровне повседневной жизни или производящие условия, эффективно побуждающие людей умирать. Поэтому Батлер при анализе политики ставит вопрос об особенностях функционирования именно некрополитик.

В чем состоит основная ловушка стратегий некрополитики как стратегий государственного насилия сегодня, спрашивает Батлер? В том, по ее мнению, что в современной ситуации тотальной уязвимости и прекаризации населения, которое постоянно подвергается опасности войн, террористических атак, массовых болезней и эпидемий, волн криминальности, различных видов вторжения и других угроз, государства функционируют как секьюритарные режимы, которые управляют населением (и поэтому соединены с биополитикой) посредством идеологии обещания «защиты от угрозы». Благодаря лозунгу защиты населения своей страны от любого типа «угроз» современные государства как юга, так и севера, как востока, так и запада получают право на легитимацию любых форм насилия.⁸⁸⁸ Ловушка обещания государством «защиты от угрозы» со стороны современных властных технологий секьюритарных режимов и состоит в том, что именно государство мобилизует и рекрутирует имплицитно уязвимое население таким образом, что оно не может не поддерживать политики государственного насилия, использующие приманку избавления населения от «бытия под угрозой» и обещая ему защиту индивидуальных прав и свобод.

Используя эту ловушку, современные неолиберальные секьюритарные режимы могут, предупреждает Батлер, мобилизовать под предлогом защиты индивидуальных прав и свобод даже прогрессивные концепции феминистских прав и сексуальных свобод для реализации преступных задач – например, 1) для того, чтобы рационализировать войны, а также 2) в расистских

⁸⁸⁷ См.: *Mbembe Achille*. Necropolitics // *Public Culture*. Vol. 15 (1). 2003. P. 11-40.

⁸⁸⁸ *Butler Judith*. Foreword // *Lorey Isabel*. State of Insecurity: Government of the Precarious. P. ix.

целях обоснования ограничения иммиграции в западные страны из стран «третьего мира».⁸⁸⁹

В качестве примеров такой секьюритарной мобилизации Батлер, называет 1) мобилизацию феминизма и идеи освобождения женщин для поддержки военной интервенции США в Афганистане, Сирии и др. и 2) современный гей-либертарианизм в странах Западной Европы и США, возникающий как расистская оппозиция новой иммиграции из стран Северной Африки или Среднего Востока, преимущественно мусульман. И, действительно, одним из оправданий ввода войск США в Афганистан был в свое время тезис о том, что войска вводятся с целью защиты от патриархата афганских женщин – словно не существует других, невоенных способов помощи женщинам. Батлер также приводит пример циничного рекрутирования правительством Голландии движения за права геев, когда защитники гей-либертарианизма фактически, хотя и неосознанно, отвечают на призыв государства, поддерживая его антииммиграционные усилия и защищая расистские проявления европоцентризма. В качестве подтверждающего свидетельства Батлер приводит тест голландских иммиграционных служб, предназначенный для иммигрантов из мусульманских стран: в Нидерландах подающих на иммиграцию просят взглянуть на фото целующихся мужчин и ответить, воспринимают ли они это фото как оскорбительное или понимают его как выражение персональных свобод, и готовы ли они жить в условиях демократии, которая признает право геев на свободное самовыражение. Важно учитывать, отмечает Батлер, что «свобода» в этом случае трактуется правительством исключительно как персональная, индивидуализированная свобода, которая никак не связана с борьбой за равенство или с борьбой против насилия. «Гей-либертарианизм, – отмечает Батлер, – воображает, что он защищает права индивидуумов, но не может увидеть, что индивидуализм – это социальная форма, которая в условиях капитализма

⁸⁸⁹ On anarchism: An interview with Judith Butler <http://independent.academia.edu/JamieHeckert/Books>

зависит одновременно от социального неравенства и насильственной власти государства». ⁸⁹⁰

В этой ситуации, считает Батлер, прогрессивным социальным движениям, в том числе феминистским, необходимы альтернативные государственным политики мобилизации, которые отвергают приманку защиты от «бытия под угрозой» и сплывают уязвимость, прекарность против тех режимов, которые ищут в прекарности аргументы для своей власти управлять населением. В качестве такой альтернативной политики мобилизации Батлер предлагает вспомнить идеологию анархизма как способа мысли и действия, который оспаривает 1) «правовое» измерение государственной власти и 2) бросает вызов государственной легитимации насилия. Задача анархизма, считает Батлер, должна заключаться не в том, чтобы установить анархизм как окончательную форму политической организации общества. Анархизм, в интерпретации Батлер, – это дезорганизующий эффект, который дезориентирует власть в условиях, когда государственная и правовая власть являются глубоко взаимосвязанными. В этом смысле анархизм, по мнению Батлер, выступает исключительно как временное условие, или *временный анархизм*, который может стать условием такой формы социальной солидарности современных освободительных движений, которая способна противостоять политикам секьюритарных режимов и их формам политической мобилизации через виктимизацию и прекаризацию. ⁸⁹¹

Важным способом противостояния государственному насилию и политикам секьюритарной мобилизации Батлер считает оспаривание индивидуализирующей морали и ответственности, устанавливающей нравственную норму по критерию экономической самодостаточности. В качестве этической альтернативы неолиберальной морали «ответственности» она выдвигает, как уже было сказано, практики непосредственного проявления тела – его или их стояние, дыхание, движение, остановку, речь и молчание, которые как непредвиденные формы политической перформативности, даже не достигая парламентских способов письменного и речевого высказыва-

⁸⁹⁰ Ibid.

⁸⁹¹ Ibid.

ния, временно уже выдвигают свои требования справедливости.⁸⁹² Такие характеристики телесности она считает эффектами внезапно возникающего собрания, непредвиденными формами политической перформативности, которая помещает модус жизни в условиях некрополитики на передний фронт политического. Это, по ее мнению, происходит еще до того, как какая либо группа предъявляет свои требования или начинает высказываться в соответствующих политических терминах. Даже, напомним, временные собрания, по мнению Батлер, уже выдвигают свои требования справедливости.⁸⁹³ Но для того, чтобы понять эти не достигающие символических форм высказывания «требования», мы должны спросить, действительно ли вербализация является необходимым условием выразительности речевых актов и переосмыслить понятие речевых актов и лингвистической перформативности. Ее тезис в этом контексте заключается в том, что телесные собрания «говорят», даже если они при этом стоят молча и не произносят ни слова. «И даже если они при этом ничего не говорят и не выдвигают озвученных требований, – пишет Батлер, – призыв к справедливости осуществляется: собравшиеся тела «говорят» – «мы не являемся бесполезными»».⁸⁹⁴

Анализируя феномен временности и уязвимости народных собраний, Батлер в книгах «Прекарная жизнь: власти траура и насилие» (2004), «Фреймы войны: когда жизнь является горестной» (2009), «Уязвимость в сопротивлении» (2016), «Заметки к перформативной теории собраний» (2015) и «Силы ненасилия: этико-политическая связь» (2020) утверждает, что прекарность – это не просто абстрактная истина, а экзистенциальная характеристика человеческого существования, указывающая, что каждый из нас может оказаться в ситуации внезапных лишений, травм, болезней, истощения или смерти в силу событий, находящихся вне нашего контроля. Однако никто, как утверждает Батлер, не страдает от прекарности без того, чтобы система политической экономии и

⁸⁹² *Butler Judith*. Introduction // *Butler Judith*. Notes Toward a Performative Theory of Assembly. P. 18.

⁸⁹³ *Ibid*.

⁸⁹⁴ *Butler Judith*. Gender Politics and the Right to Appear. P. 25.

социальной защиты также не потерпела неудачу. Это означает, что в некотором нашем наиболее уязвимом опыте социальной и экономической лишенности обнаруживается не только прекарность индивидуальной личности, но и неудача, и неравенство социоэкономических и политических институций.⁸⁹⁵

Таким образом, итогом перформативной теории массовых собраний Батлер оказывается тезис, что хотя политическое сопротивление масс направлено на преодоление состояния уязвимости и прекарности, – это состояние представляет собой не только то, что преодолевается посредством сопротивления, но и само становится потенциально эффективной силой политической мобилизации и угрозой для доминирующих политических режимов. Тела на улицах, упорные и настойчивые, транслирующие свое коллективное телесное присутствие, чтобы представлять определенную перформативную силу в публичном пространстве, уже несут, по ее мнению, четкий и однозначный политический месседж («мы здесь»), который может быть прочитан как буквальное выражение *воли народа*. Эти тела лишены правовой и политической защиты, но не редуцированы к «голой жизни», описанной Агамбенем.

В то же время, как подчеркивает Батлер, для того, чтобы претендовать на статус народного суверенитета, телам недостаточно просто находиться на улице, прогуливаясь, – даже если они гуляют по направлению к тюрьме или находятся поблизости от массовых собраний, не подвергая себя сознательно угрозе полицейского и военного насилия.⁸⁹⁶ Батлер обращает наше внимание на формы такого ненасильственного сопротивления, в которых тела выступают как живые баррикады для насилия. И хотя это похоже на самодеструкцию, отмечает Батлер в терминах онтологии двойственного, но только в таких условиях продолжать существовать, жить и дышать в ситуации риска – это уже форма сопротивления.

⁸⁹⁵ *Butler Judith*. Introduction // Butler Judith. Notes Toward a Performative Theory of Assembly. P. 21.

⁸⁹⁶ См.: *Butler Judith*. «We the People» – Thoughts on Freedom of Assembly. P. 190.

Этика, или «онтология хрупкости» vs «требования ненасилия»

В этике Батлер ключевую роль играет понятие ненасилия, которое не мыслится как абстрактная противоположность насилию. Более того, по ее мнению, если субъект никак не проявляет имманентно ему присущее насилие, то он неизбежно прибегнет или а) к логике осуждения другого или б) к логике самоосуждения, то есть в обоих случаях будет стремиться реализовать стратегии «политического животного», стремящегося к выживанию любой ценой (в формулировке Мелани Кляйн). Исходя из этого, Батлер, предлагает различать два типа социальной онтологии – 1) онтологию ненадежности, хрупкости (*precariousness*), которая определяется модусом разделяемой ненадежности и 2) онтологию хрупкости (*precarity*) как собственной «ненадежной», или «хрупкой жизни»,⁸⁹⁷ которую она связывает, как говорилось выше, с индивидуалистической заботой субъекта о хрупкости только своей жизни. Второй вариант социальной онтологии воплощен, по мнению Батлер, как уже было сказано, в националистическом субъекте, который, озабоченный хрупкостью своей жизни, обеспечивает ситуацию соревнования в телесной уязвимости, чреватую выделением групп, которые определяют себя как «самые уязвимые».

В терминах онтологии хрупкости как онтологии двойственного в противоположность традиционному либеральному «требованию ненасилия» Батлер формулирует, что фантазм о ненасилии опасен, так как отстаивает приоритет только одной онтологии – онтологии индивидуализма. Но именно ситуация войны, считает Батлер, соответствует онтологии индивидуализма, отрицающей, что мы все зависим друг от друга в общей ненадежности, переживаемой на телесном уровне и обусловленной непреодолимой уязвимостью тела, проницаемостью его границ.

Когда Батлер предлагает новую телесную социальную онтологию как онтологию ненадежности, она определяет ее как радикально эгалитарную – в силу фундаментальной взаимосвя-

⁸⁹⁷ *Butler Judith. Frames of War: When Is Life Grievable?.* P. 29.

занности человеческих жизней: ведь, по ее убеждению, все жизни являются ненадежными, хрупкими. Способность мыслить ненадежность, хрупкость в терминах равенства возникает из универсальности современных условий выживания – из идеи универсализации ненадежности, не воспринимаемой онтологией индивидуализированного желания, поддерживающего онтологии войны. При этом она отмечает (вслед за Мелани Кляйн) меркантилизм гегелевского тезиса, согласно которому единственной причиной, по которой мы не вольны уничтожать друг друга, является сознание того, что деструкция другого потенциально ведет к деструктивным для нас последствиям. Этой меркантильности гегелевского обоснования этического сознания Батлер противопоставляет следующие тезисы, которые она определяет как принципы этики отношенчества: 1) субъект, которым «я» являюсь, привязан к субъекту, которым «я» не являюсь, 2) любой субъект – это тот, кто всегда имеет возможность не только уничтожить, но и быть уничтоженным и 3) что «мы» привязаны друг к другу в этой онтологической ненадежности.⁸⁹⁸

В результате «ненадежность»/«хрупкость» должна быть понята, по мнению Батлер, не просто как черта этой или той жизни, но как универсальное условие, сама универсальность которого может отрицаться только посредством отрицания ненадежности как таковой: ведь опыт генерализированной ненадежности таков, что нехватка другого не является исключительно эгоцентрическим опытом. «Если я стремлюсь сохранить твою жизнь, – формулирует Батлер, – то не только потому, что я стремлюсь сохранить свою собственную жизнь, но потому, что то, что есть мое «я» – это ничто без твоей жизни».⁸⁹⁹ Поэтому, как формулирует Батлер, сама жизнь должна быть переосмыслена как сложный комплекс, с одной стороны, 1) антагонистический, с другой, 2) необходимо представляющий совокупность отношений с другими. «Ведь если «я» выживу, – пишет она, – то только потому, что «моя» жизнь – это ничто без

⁸⁹⁸ Ibid. P. 43.

⁸⁹⁹ Ibid. P. 28-29.

жизни, которая превышает меня, которая относится к некоторому индексированному «ты», без которого «я» не может существовать».⁹⁰⁰

В этом контексте Батлер предлагает отказаться от мышления в логике традиционной бинарной оппозиции насилие-ненасилие и понимать «требование ненасилия» как требование так называемого «морального трансцендентализма», требующего «очистить современный мир от насилия», что является, по ее мнению, формой «морального садизма».⁹⁰¹ Особенность идеологии «морального садизма» состоит, по ее мнению, в том, что кто-то признается привилегированным моральным субъектом, претерпевающим насилие (Батлер упоминает в этом контексте термины «ранимость», «уязвимость»), а кто-то – нет (в этом случае эти термины неприменимы). В отличие от идеологии «морального садизма», предполагающего моральную «чистоту» определенных субъектов, тезис Батлер в отношении дискурса «требования ненасилия» базируется, по ее свидетельству, на философском парадоксе, который зафиксирован философом Кэтрин Миллс.⁹⁰² Суть этого парадокса состоит в том, что поскольку каждый субъект сформирован через насилие, то, соответственно, каждый субъект является субъектом насилия, неизбежно насилие осуществляющим. Из этого тезиса Миллс Батлер делает вывод о том, что любое современное «требование ненасилия» должно учитывать модус насилия в качестве парадигмального в собственной структуре. В таком случае за идеологией «требования ненасилия», по мнению Батлер, обнаруживается парадокс, что только насилие может противодействовать – выступая в таком случае орудием ненасилия – другому насилию. И это могут быть не просто формы самообороны по отношению к насилию, но и, как замечает Батлер, насилие в виде, например, «революционной попытки институционализировать демократические политики».⁹⁰³

⁹⁰⁰ Ibid. P. 44.

⁹⁰¹ Ibid. P. 173.

⁹⁰² См.: *Mills Catherine. Normative Violence, Vulnerability, and Responsibility // differences. 2007. Vol. 18. №2. P. 133 – 156.*

⁹⁰³ *Butler Judith. Frames of War: When Is Life Grievable?.* P. 166.

Учитывая отмеченную Миллс имманентность присутствия насилия в процедуре субъективации, Батлер, в то же время, считает, что необходимо различать между 1) насилием, которым мы сформированы, и 2) насилием, посредством которого, будучи однажды сформированы, мы ведем себя в соответствии с этим сформировавшим нас порядком, может иметь место некоторый решающий разлом (*breakage*). Тогда именно потому, что мы являемся сформированными посредством насилия, обязанность не повторять его буквально как сформировавшее нас, является наиболее настоятельной в условиях современных онтологий войны. В таком случае траектории насильственных норм могут стать по крайней мере нелинейными, отклоняющимися.

Кроме того, необходимо учитывать, напоминает Батлер, что ненасилие – это борьба за него. Поэтому дело отнюдь не в том, чтобы «стереть» условия своего собственного (насильственного) производства, но в том, чтобы признать ответственность как ответственность (*responsiveness*) в проживании жизни, которая не оспаривает власть этого насильственного производства. Другими словами, задача субъекта, по мнению Батлер, состоит в том, чтобы использовать повторяемость производящих насилие норм против них самих и, следовательно, обнаружить их хрупкость, а значит трансформизм.⁹⁰⁴

В результате Батлер приходит к выводу, что действительно этическая позиция предполагает, чтобы мы с полной ответственностью смогли признать симбиотическую связь насилия и ненасилия, признать отношения ненасилия с насилием как «вязкую борьбу», одновременно признав, что ситуация этой «вязкой борьбы» не является детерминистски предопределенной. Если бы не было практик этой «вязкой борьбы», то, считает Батлер, мы имели бы дело исключительно с репрессивными практиками «морального садизма».

Именно поэтому в рамках дискурса «требования ненасилия» Батлер считает, что принципиально важно различать между а) оскорбленным и разгневанным» субъектом, который отстаивает моральную легитимность своего разгневанного и оскорбленного действия и таким образом утверждает агрессию как ценность, и б) «оскорбленным

⁹⁰⁴ Ibid. P. 171.

и разгневанным» субъектом, который тем не менее стремится ограничить оскорбление, которое он или она испытывает, и может осуществить агрессию только – парадоксальным образом – посредством активной борьбы против агрессии. Первая стратегия включает морализирование субъекта, который отказывается признать насилие, которое он осуществляет, тогда как вторая стратегия начинает моральную борьбу под знаком идеи ненасилия при признании модуса насилия. Парадокс состоит в том, что именно вторая стратегия признает «этическую нечистоту» субъекта, наличие в нем измерения насилия. Не существует «чистых» субъектов ненасилия, несмотря на дискурс «требования ненасилия», считает Батлер.

Что в данном контексте могло бы стать стратегией ненасилия, чтобы противостоять насилию, или хотя бы маркировать, то есть обнажить, обнаружить комплексные механизмы современного насилия, спрашивает Батлер?

Ее ответ: если у стратегии современного ненасилия и есть возможность проявиться, то ее отправной точкой должен стать не тезис о признании «генерализующей парадигмы ранимости всех», но понимание возможности каждым субъектом своего собственного насильственного действия в отношении жизней, с которыми мы связаны, включая тех, кого мы никогда не выбирали и никогда не знали.

В результате Батлер формулирует, что ненасилие предполагает борьбу за сферу презентации и смыслов.⁹⁰⁵ Более того, Батлер считает, что ненасилие предполагает также и борьбу за организацию медиа. В этом смысле ненасилие – это, по ее мнению, не мирное состояние, но, как было сказано, «вязкая борьба» за то, чтобы сделать гнев артикулируемым и эффективным (тщательно сработанным «fuck you», по выражению Батлер).⁹⁰⁶

Таким образом, новая телесная онтология, которую, по мнению Батлер, необходимо развивать вместо онтологии индивидуализма, предполагает критику легитимации насилия с учетом измерения новой онтологии этического – вместо абстрактной критики насилия и морализирующей «проповеди» ненасилия.

⁹⁰⁵ Ibid. P. 182.

⁹⁰⁶ Ibid.

Примером следования такой онтологии этического является, по мнению Батлер, позиция Ханны Арендт, которая в своей книге «Банальность зла: Эйхман в Иерусалиме» (1963) адресуется к Эйхману со словами: «ты должен быть повешен». Это обращение Арендт к Эйхману на «ты» Батлер считает не архаической формой смертного приговора, но средством, с помощью которого она не выходит за рамки активного диалога даже с таким преступником, как Эйхман.⁹⁰⁷ Этическая задача, которую решает Арендт в ходе процесса – это, как считает Батлер, не просто борьба против смертной казни, в отличие от проблематизации смертной казни Деррида, но сохранение совместности даже с теми, с кем совместность кажется абсолютно невозможной.

Эстетика, или о возможности «чувственной демократии»

Концепция эстетики Батлер часто прочитывается исходя из трактовки ее понятия гендерной перформативности, когда гендер понимается как импровизированный театр, где гендерные идентичности могут свободно реализовывать себя игровым образом. Батлер неоднократно возражает против такой трактовки, подчеркивая, что перформативность необходимо отличать от перформанса, который предполагает наличие перформирующего субъекта, тогда как перформативность оспаривает само понятие субъекта.⁹⁰⁸ Она уточняет, что в ее теории перформативность понимается скорее как осуществляющийся в политическом дискурсе акт ресигнификации, благодаря которому в процессе повторения и цитирования производится новое бытие. Поэтому в ее прочтении, по ее словам, акцентируется скорее онтологический эффект перформативности, чем эстетичес-

⁹⁰⁷ См.: *Butler Judith*. *Quandaries of the Plural: Cohabitation and Sovereignty in Arendt // Butler Judith*. *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*. New York: Columbia University Press, 2012. P. 159.

⁹⁰⁸ *Gender as Performance: An Interview with Judith Butler*. Interview by Peter Osborne and Lynne Segal, London, 1993.

кий, связанный с понятием ауры и раскритикованный Беньямином в отношении традиционного понимания искусства.⁹⁰⁹

В то же время Батлер подчеркивает, что новая реальность, создаваемая в актах перформативности, производится не просто в форме объективности или абстрактного высказывания, но как совокупность аффектов, чувств и экстатических состояний,⁹¹⁰ которые могут выполнять субверсивную функцию по отношению к господствующим порядкам властных политик. Исходя из этого мы можем проследить у Батлер эстетический аспект перформативности, близкий теории риторических оснований общества Лаклау и Муффа, в которой эстетическое понимается не по критерию незаинтересованного суждения вкуса, как в традиционной эстетике, а по критерию возможности мобилизации аффективного измерения для артикуляции и одновременно дезартикуляции существующей политической и культурной гегемонии.⁹¹¹

Можно сказать, что философия Батлер направлена не на создание теории эстетики, а на концептуализацию художественных практик как практик демократии. В то же время она дополняет понятие радикальной демократии Лаклау и Муффа понятием радикального равенства, без идеала которого невозможно, по ее мнению, представить демократию, и которое она понимает как равенство в аффекте, но при этом как равенство в становлении иным. В результате мы сразу же можем отметить, что концепт радикального равенства Батлер указывает отнюдь не на равенство субъектов, традиционно предполагающее равенство между идентичностями, а, напротив, на их неравенство: ведь каждый субъект находится в ситуации становления иным, но именно в этом неравенстве можно говорить о процессе абсолютного равенства как равенства способности к *становлению иным*.⁹¹²

⁹⁰⁹ Ibid.

⁹¹⁰ *Butler Judith. Gender Politics and the Right to Appear // Butler Judith. Notes Toward a Performative Theory of Assembly. P. 27.*

⁹¹¹ См.: *Муффа Шанталь. Демократическая политика в эпоху постфордизма // Художественный журнал. №83. 2011 <http://moscowartmagazine.com/issue/14/article/197>*

⁹¹² См.: *Батлер Джудит. Ну, и чего вам надо? И куда это идет / Пер. А. Кондакова // Неприкосновенный запас, № 88. 2/2013.*

Батлер определяет субъекта перформативных практик как «всегда вне себя, другого, чем он сам». «Я не за восстановление единого и когерентного субъекта – формулирует она. Субъект всегда вне себя, другой, чем он сам (здесь я остаюсь гегельянкой)». ⁹¹³ Но если на раннем этапе своего творчества Батлер концептуализирует несамостоятельность, необладание идентичностью субъектом в акте субъективации в терминах постструктуралистской концепции желания (как, например, в своей диссертации «Субъекты желания» (1987)), то в работах, написанных после 11 сентября 2001 года и начала новых глобальных войн, ведущихся США против «международного терроризма», она анализирует механизм субъективации не в терминах желания, а в терминах аффекта, который, как она подчеркивает, определенным образом контролируется и усиливается – фреймируется, в терминах Батлер, – в ситуации современных войн. Батлер утверждает, что в ситуации современных онтологий войны аффект производится и регулируется властью государства для поддержки политик войны и националистической принадлежности, в том числе посредством определенных политик производства образов и эстетической репрезентации. ⁹¹⁴

Так, например, в главе «Пытки и этика фотографии: думать вместе с Сонтаг» книги «Фреймы войны» Батлер, развивая тезис Сонтаг, отмечает, что сами военные действия предполагаются как такие, которые устанавливаются перспективой, которую в свою очередь оркестрирует и утверждает министерство обороны, реализуя тем самым власть государства ратифицировать/«эстетизировать» то, что будет названо реальностью. При этом ставка делается на регулиацию также и тех образов, которые в то же время и неожиданно для оппозиционеров могут гальванизировать и политическую оппозицию войне. ⁹¹⁵ В результате современные дигитальные средства массового воздействия используются для того, чтобы устанавливать

⁹¹³ См.: Батлер Джудит, Спивак Гайатри Чакраворти. Кто воспекает нацию-государство? Язык, политка, принадлежность. С. 118.

⁹¹⁴ Butler Judith. Frames of War: When Is Life Grievable? P. 39.

⁹¹⁵ Butler Judith. Torture and the Ethics of Photography: Thinking with Sontag // Butler Judith. Frames of War: When Is Life Grievable? P. 72 – 73.

дифференцированное отношение к хрупкости человеческих жизней, или, как формулирует Батлер, и что было отмечено выше, делить жизни на те, которые 1) признаются как жизни и те 2), которые – нет и поэтому не заслуживают того, чтобы о них скорбеть.⁹¹⁶

В этом контексте Батлер ставит вопрос о возможности альтернативных типов фреймирования человеческой жизни, способных представить – в том числе средствами искусства и литературы – генерализированные условия хрупкости или, другими словами, радикально эгалитарный характер горестности – как разделяемой хрупкости, в котором люди, по словам Батлер, объединены страстным образом на основе «мы», условия которого аффективно связаны вместе: гневно, жаждающе, убийственно любяще.⁹¹⁷

Искусство и массмедиа, с точки зрения Батлер, может или передавать ситуацию разделяемой хрупкости, или ее затушевывать. С одной стороны, доминирующими массмедиа осуществляется 1) эстетизация войны, снимаемой со спутников и представляемой на дистанции, а, с другой стороны, культура массового потребления порождает 2) визуальный консьюмеризм, когда публикой без остатка потребляются любые образы, включая образы страдания. Поэтому для того, чтобы искусство могло выполнять не так называемую эстетическую, но этическую функцию, необходимо, с точки зрения Батлер, использование образов, показывающее реальность, которая нарушает гегемонное поле репрезентации и делает возможным осознание хрупкости жизней, которые мы уничтожили.⁹¹⁸ Здесь Батлер следует мысли Сонтаг, считавшей, что когда благодаря фотографии мы получаем возможность вдруг увидеть нечто чудовищное, например, вьетнамских детей, умирающих от напалма, искусство, фотография хотя бы на миг может обретать этический пафос. Поэтому, заключает Батлер, мы должны принять императив Сонтаг: «пусть

⁹¹⁶ *Butler Judith*. *Frames of War: When Is Life Grievable?* P. 31.

⁹¹⁷ *Ibid*. P. 183.

⁹¹⁸ *Butler Judith*. *Precarious Life: the Powers of Mourning and Violence*. P. 150.

жуткие образы преследуют нас». А если мы не преследуемы, то нет утраты, то есть нет жизни, которая была утрачена.⁹¹⁹

Преследующие нас образы, например фотографии жертв войны – и здесь Батлер также соглашается с Сонтаг – могут давать отпор визуальному консьюмеризму, поскольку мертвые, по ироническому замечанию Сонтаг, глубоко не заинтересованы в нас – они не ищут наших взоров и, хотя мы можем желать видеть, фотографии говорят нам ясно, что мертвым все равно, смотрим мы, или нет. Это безразличие к нам, исходящее от покрытых саваном голов, отведенных взглядов, перформирует критику роли фотографии в контексте медиа-потребления. «Для Сонтаг, – констатирует Батлер, – в этом заключается этическая сила фотографии – отражать финальный нарциссизм нашего желания видеть и отвергать удовлетворение этого нарциссического требования».⁹²⁰

Какими должны быть искусство, литература и медиа, позволяющие вернуть нас к гуманизму в его хрупкости и создавать понимание публичного, в котором оппозиционные голоса не вызывали бы страха, не унижались бы, но ценились бы как побуждение к чувствительной демократии, которую они – всегда контингентно – осуществляют, спрашивает Батлер?⁹²¹

Примером современной поэзии, одновременно вызывающей и концептуализирующей аффект, приводящий к коллапсу доминирующей эстетической нормы и репрезентирующей «эгалитаризм хрупкости», для Батлер являются «Стихи из Гуантанамо: говорят заключенные» (2007), в которых, по ее словам, потрясающая сила скорби, утраты и изоляции становится поэтическим средством восстания, вызова индивидуальной суверенности.⁹²² Поэзия, написанная зубной пастой или выцарапанная камешками или ногтями

⁹¹⁹ *Butler Judith*. *Torture and the Ethics of Photography: Thinking with Sontag*. P. 97.

⁹²⁰ *Ibid*. P. 100.

⁹²¹ *Butler Judith*. *Precarious Life: the Powers of Mourning and Violence*. P. 151.

⁹²² *Poems from Guantanamo: The Detainees Speak*. Marc Falkoff, ed. Iowa City: University of Iowa Press, 2007.

на одноразовых стаканчиках, передаваемых из камеры в камеру в Гуантанамо, в ситуации онтологической ненадежности, прекарности разрывает порядок слов и вещей, превращая зубную пасту (вещь) в поэтическое слово, которое, едва написанное, может быть смыто водой или использовано по своему прямому назначению – в качестве зубной пасты в соседней камере. Однако тем самым использованная, исчезнувшая вещь также превращается в слово. Эта поэзия также аграмматична, в «мы»-аффекте «Стихов из Гуантанамо» не доходя до грамматической нормы. Но именно поэтому поэзию, написанную узниками Гуантанамо в условиях современных онтологий как онтологий войны, и запретил Пентагон. Запретил, считает Батлер, не из-за содержания поэзии, а из-за ее не доходящего до грамматики (как до «нормы») аграмматизма, поскольку аграмматизм не поддается привычному фреймированию содержания написанного: предполагалось, что заключенные в Гуантанамо должны писать «террористические» планы, но отнюдь не стихи, пусть и непрофессиональные.

Психология, или о хрупкости психики власти

В работах, посвященных исследованию психической жизни, в частности в книге «Психика власти: теории субъекции» (1997), Батлер размышляет о психике в терминах одновременно теории регуляции психического в психоанализе и в теории субъективации Мишеля Фуко, в которой подчинение выступает центральным моментом в становлении субъектом. В то же время, определяя психику не через понятие бессознательного, а через понятие психэ, Батлер стремится дистанцироваться, с одной стороны, от фрейдовского психоанализа, разделяющего, по ее мнению, механизмы психической и социальной регуляции, а, с другой стороны, от концепции власти Фуко, которая, по ее мнению, не учитывает интимные механизмы подчинения и фактически редуцирует психэ к социальному. Батлер же ставит задачу проследить, как механизмы социальной регуляции работают в тандеме с механизмами психической регуляции, что представляется ей важным для того, чтобы предложить критическое объяснение

психическому подчинению в терминах почти не фиксируемых и в то же время регуляторных и продуктивных эффектов власти.

С этой целью она разрабатывает специальную теорию психики власти, в которой субъективация понимается как парадоксальный эффект режима власти, в котором сами условия существования субъекта и возможность продолжения его социально признаваемого бытия требуют формирования и поддержания субъекта в подчинении. «Это конституируемое супер-эго сознание, – пишет Батлер, – не просто аналогично вооруженной власти государства над своими гражданами; государство культивирует меланхолию среди своих граждан, именно скрывая и смещая собственное идеальное господство».⁹²³

В то же время основной вопрос в теории психики власти Батлер – это вопрос о возможностях эмансипаторных действий субъекта в ситуации психики власти как теории подчинения.

Итак, исследуя механизмы психики власти, Батлер делает, с одной стороны, вывод о возрастании уязвимости или, в ее терминах, хрупкости субъекта в ситуации, когда власть задействует внутренние, интимные, чувственные переживания субъекта (привязанность, разочарование, совесть, меланхолия и др.), которые субъект ощущает как свои личные, приватные, но которые, как она показывает, в действительности становятся формой участия субъекта в своем собственном подчинении. В этой ситуации получается, что действие, относящееся к области внутреннего опыта, которое субъект воспринимает как освободительное, не контролируемое властью, становится следующим шагом в воспроизводстве условий его подчинения.

С другой стороны, понятие психэ помогает Батлер одновременно делать вывод о хрупкости и уязвимости самой власти. И если мы признаём это последнее, то мы можем ставить, по мнению Батлер, вопрос о способности субъекта перехватывать мятежный гнев и возмущение репрессий и перенаправлять этот аффект как раз на признаваемую хрупкой власть.

⁹²³ *Батлер Джудит. Психика власти: теории субъекции / Пер. с англ. З.Баблюяна. Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя, 2002. С. 152.*

В результате Батлер, анализируя совместную работу и возрастание взаимозависимости психики субъекта и закона, фиксирует онтологию двойственного в феномене психики власти, когда одновременно формируется как способность продуктов власти инкорпорировать психический процесс, так и способность закона самому становиться полем, на котором разворачивается действие страсти. Фиксируя эффект хиазматической взаимосвязи субъекта и закона Батлер подводит нас к вопросу: не возникает ли в ситуации хиазматической связи психического и политического, субъекта и закона ситуация функционирования власти в режиме нестабильности и уязвимости? И не производится ли одновременно с хрупкостью субъекта эффект хрупкости самого механизма психики власти, когда вмешательство страсти в закон производит некоторый избыток психического, который закон уже не может контролировать? Другими словами, не является ли *хрупкой сама власть, имеющая психику?*

Теология, или как возможен не-эгологический теологический жест

Обращение к теологии возникает у Батлер в контексте вопросов об этике и политике одновременно, а также в контексте ее увлеченности еврейской философской традицией, послужившей когда-то для нее толчком для пробуждения любви к философии (ее юношеское увлечение витализмом и учением о страстях Спинозы и интерпретацией иудейской традиции Кьеркегором). В то же время философская позиция в отношении религии Батлер предполагает постановку вопроса о возможности такой версии теологии, которая содействовала бы практикам жизни в мире социальной плюральности и взаимодействия на основе различных национальных, религиозных и культурных традиций.

Анализируя теологическую и религиозную проблематику в контексте критики политик сионизма в книге «Расходящиеся пути: еврейскость и критика сионизма» (2012), Батлер ставит вопрос о возможности теологии, которая базируется не на понятии идентитарного и эгоцентрического субъекта, а на определенном этичес-

ком отношении к другому, присутствующем в еврейской религиозной традиции, которое включает процедуры самоотторжения (self departure) и является определено не эгологическим.⁹²⁴ Именно этика, понимаемая в терминах онтологии необладания, может способствовать, по мысли Батлер, возможности для теологии выйти за пределы религиозного мировоззрения, основывающегося на понятии монолитной и единой идентичности, сингулярной и эксклюзивной. В этом смысле вместо стратегий поиска своего собственного аутентичного «я» Батлер предлагает теологии бросить вызов самому требованию обладания «самостью», отсылающему к инстанции суверенного «сверх-я» (традиционно представленной Богом), и искать такие практики субъективации, которые бы соотносились с местом, которое не является «моим» и значимо именно для тех, кто не есть «я». Такой тип теологической рациональности Батлер называет *экстатическим*, понимаемым, в частности, как способ утраты измерения суверенности и в том числе суверенного эссенциалистского понимания национальности, репрезентируемого в требовании сознательно и ответственно найти и принять национальные характеристики как обязательные для каждого гражданина.⁹²⁵

Вопреки этнически центрированной теологической традиции Батлер ставит вопрос о возможности в рамках дискурса теологии поддерживать такие социальные связи и политические обязательства, которые как раз и могут вывести нас по ту сторону теории и практики национализма и направленности не на то, чтобы стабилизировать онтологию национального, но чтобы понимать этические и политические импликации отношений инаковости и рассеивания идентичности как условия этического отношенчества.⁹²⁶

В качестве отправной точки размышлений о том, как установить инаковость или «прерывание» идентичности в сердцевине религиозно-этических отношений, Батлер выбирает концепцию

⁹²⁴ *Butler Judith*. Introduction. Self-Departure, Exile, and the Critique of Zionism // *Butler Judith*. Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism. P. 8-9, 26.

⁹²⁵ *Ibid*. P. 8.

⁹²⁶ *Ibid*. P. 9.

Левинаса, акцентирующую разрыв в идентичности, возникающий вследствие контакта субъекта с тем, кто не есть «я», как условие оживляющее сферу религиозного и этического. Согласно Левинасу это происходит с субъектом в момент, когда в ситуации «лицом-к-лицу» Другой адресуется к нему в форме заповеди «не убий», не имеющей никакой исторической или текстуальной предпосылки. Однако именно этот неисторический и неинтерпретативный момент левинасовской версии заповеди – наличие некоторого изначально заданного значения – настораживает Батлер. По ее мнению, Левинас, отказывая заповеди в переводимости, трактует ее как такое требование большого Другого, которое призывает субъекта к ответственности и требует ответа, не допускающего различных интерпретаций. В условиях современного глобального насилия, поддерживаемого онтологическими конструкциями, которые в терминах Батлер функционируют как онтологические фреймы войны, такого ответа (при этом на определенном национальном языке) требуют от субъекта не только Бог, но и медиа. Такой ответ связывается Батлер с функционированием «ответственности» как механизма интерпелляции, в которой структура адресации может упустить того, кто не установлен в ее рамках в качестве субъекта. В этой ситуации нас связывает и объединяет именно то, что мы говорим на одном языке, требуемом от нас и адресованном нам Другим.

Батлер отмечает, что одним из достижений современных исследований теологии и религии и прежде всего таких авторов как, Татал Асад, Саба Махмуд, Майкл Варнер, Вильям Коннолли, Чарльз Тэйлор, Чарльз Хиршкинд и др. является доказательство того, что религия не преодолевается посредством секуляризма, что, напротив, секуляризм становится способом выживания религии, которая может даже устанавливать свою гегемонию посредством условий самого секуляризма. Более того, секуляризм может быть понят как религиозный продукт, а само разделение секулярного и религиозного может выступать инструментом утверждения гегемонии христианства и вычеркивания, например, ислама.⁹²⁷ Однако, как

⁹²⁷ *Butler Judith*. Introduction. Self-Departure, Exile, and the Critique of Zionism. P. 13.

подчеркивает Батлер, феномен хиазматического сплетения веры и секуляризма интересует ее лишь в строго определенном аспекте, и она подчеркивает, что считает ошибочным отождествлять религию исключительно со сферой веры, которая связана с определенными спекулятивными заявлениями по поводу бога. Что в феномене религии действительно важно для нее – это то, что религия очень часто функционирует как матрица субъект-формации, как способ принадлежности и воплощенности определенных социальных практик. «Возможно, – замечает она, – я не могла бы стать той, кто я есть, без определенной формации в религии, которая ни в коем случае не предполагает особую совокупность религиозных представлений о боге (метафизическая редукция) или способы веры, которые отличны от разума (эпистемологическая редукция)».⁹²⁸

Контекст, в котором Батлер исследует феномен хиазматического сплетения теологии и секуляризма – это проблематика «еврейскости» как особого типа субъект-формации и культурного ресурса, который для нее, так же как и для Арендт, не может исчерпываться сионизмом, и в рамках которого Батлер ищет возможности для того, чтобы мыслить ситуацию сожительства и мультинационализма. «Я предполагаю, что еврейскость, – формулирует Батлер, – может и должна пониматься как анти-идентитарный проект таким образом, что мы даже можем сказать, что быть евреем предполагает принятие этического отношения к не-еврею и это следует из самих диаспорических условий еврейскости, в которых жизнь в социальном плюральном мире при условиях равенства остается этическим и политическим идеалом».⁹²⁹ Здесь Батлер солидаризируется с Эдвардом Саидом, который на примере Моисея как фигуры «не европейца», что для Саида означает не европейского, а арабского еврея, в котором «араб» и «еврей» не могут быть отделены друг от друга, развивает трактовку иудаизма и еврейской библейской традиции, как конституирующейся хиазматической

⁹²⁸ Ibid. P. 21.

⁹²⁹ *Butler Judith*. Is Judaism Zionism? Or, Arendt and the Critique of the Nation-State // *Butler Judith*. Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism. P. 116.

конструкцией «араба-еврея», утверждающей сожительство как основополагающий принцип еврейской жизни.⁹³⁰

Непризнание сожительства в его фундаментальной плюральности находит, согласно Батлер, поддержку в критикуемой ею онтологии индивидуализма, соответствующей представлению людей о себе как об отдельных индивидуумах, заключенных в отдельные тела, обозначенные установленными границами и этически оправдывающей политики «самосохранения» и «самозащиты» индивидуумов средствами войны и геноцида, как в случае нациста Эйхмана, который, напоминая Батлер известный тезис Арендт, потерпел политическое поражение именно потому, что ошибочно считал, что мы вправе выбирать, с кем нам предстоит сожительствовать на этой земле, а с кем – нет. Но современность, особенно сейчас, в эпоху коронавирусной пандемии ставит нас, считает Батлер, перед фактом, что мы все в равной степени вовлечены в один общий мир, в котором мы дышим общим воздухом, живем на общей земле, обнажая несправедливость того, что этот общий мир не делится поровну, и что ресурсы распределяются между людьми неравномерно, позволяя умирать слишком рано тем, у кого нет инфраструктурных или социальных перспектив непрерывности жизни. «Пандемия – это, – по определению Батлер, – этимологически *pandemos*, все люди, или, возможно, более точно, люди повсюду, или что-то, что распространяется на людей или посредством них. «Демос» – это все люди, несмотря на юридические барьеры, которые стремятся их разделить. Таким образом, пандемия связывает всех людей через потенциал инфекции и выздоровления, страдания и надежды, иммунитета и смертельного исхода. Никакие границы не мешают вирусу путешествовать, если люди путешествуют; ни одна социальная группа не обеспечивает абсолютный иммунитет тем, кто в неё включен».⁹³¹

⁹³⁰ Butler Judith. Impossible, Necessary Task: Said, Levinas, and the Ethical Demand // Butler Judith. Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism. P. 29.

⁹³¹ Butler Judith. Creating an Inhabitable World for Humans Means Dismantling Rigid Forms of Individuality // Time. 21.04.2021 <https://time.com/5953396/judith-butler-safe-world-individuality/>

Другими словами, констатирует Батлер, в ситуации современной глобальной взаимозависимости в эпоху пандемии «мы поняли, что можем начать мыслить и оценивать мир вне тех условий, которые для нас устанавливает капитализм»,⁹³² и что нам остро необходимы такие новые формы низовой солидарности, которые отстаивали бы требования принадлежности к нашему общему миру на равных и равный доступ к общим ресурсам, включая здравоохранение, независимо от того, кто мы такие, и есть ли у нас деньги.

Влияние, критика, значение

Современную философскую повестку трудно представить без участия Джудит Батлер и ее дебатов с ведущими философами современности – Джорджо Агамбеном, Эрнесто Лаклау, Славоем Жижекком, Гайятри Спивак и другими, результатом которых стали широко обсуждаемые совместные книги и продолжающиеся публичные дискуссии. Особенность и отличие вклада в интеллектуальную жизнь нашего времени Батлер в том, что ее философия оказывает влияние не только на процессы, происходящие в сфере теории (критической), но и на развитие современных политических практик, таких как 1) феминизм третьей волны (90-е годы) и 2) так называемые современные социальные движения 2.0 (движение «Оккупай» и Арабская весна).

Особенно важную роль философия Батлер и ее концепция перформативной гендерной субъективности сыграла для развития современного феминистского и постфеминистского движения, для которого ее «Гендерная тревога: феминизм и подрыв идентичности» (1990) стала настоящим манифестом антиэссенциалистского феминизма и второй по значимости книгой в истории феминистского движения после «Второго пола» (1949) Симоны де Бовуар. В результате современные феминистки поделились на два больших

⁹³² Батлер Джудит. Капитализм имеет свои пределы// Центр политического анализа. 20. 03. 2020 <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/kapitalizm-imeet-svoi-predely>

лагеря: 1) антиэссенциалистский, к которому принадлежат сторонницы и соратницы Батлер и 2) эссенциалистский, объединяющий критиков Батлер. Аргументы феминистских критиков Батлер наиболее последовательно сформулировала Марта Нуссбаум, которая в статье «Профессор пародии» (1999) обвинила Батлер в том, что она, безоговорочно разделяя постструктуралистский тезис Мишеля Фуко, согласно которому субъективность производится властью, оставляет субъекту одну единственную возможность осуществлять практики сопротивления – а именно пародировать механизмы власти в акте перформативного действия. Тогда откуда у субъекта берется все-таки его неотъемлемая способность к социальным изменениям, если все в нем сконструировано властью? – задает вопрос Нуссбаум. Что тогда в нем сопротивляется, и какими должны быть конкретные пути и методы сопротивления?⁹³³

Поэтому главное, в чем упрекает Батлер Нуссбаум, – это то, что ее теория совершенно неприменима для феминистской *практики*, так как исходит из невозможности конкретных и широкомасштабных изменений. Может быть, такая теория и годится для академического университетского феминизма, иронизирует в свою очередь Нуссбаум, но она совершенно не может удовлетворить так называемых «реальных женщин», которые на практике подвергаются дискриминации и заинтересованы в реальных социальных изменениях. В результате философская критика Батлер Мартой Нуссбаум в первую очередь апеллирует к постколониальному феминизму и феминисткам из стран третьего мира, которые, по ее словам, не только адресуют свои тексты, исследования и активизм за пределы университетской аудитории, но и посвящают себя практической борьбе за права вдвойне дискриминированных постколониальных женщин и таким «реальным» практическим проблемам, как борьба с женской неграмотностью, бедностью, домашним насилием в отношении женщин, дискриминацией на рынке труда и т.д. и т.п.

⁹³³ Nussbaum Martha. The Professor of Parody // The New Republic. 22.02. 1999. P. 39; Нуссбаум М. Профессор пародии / Пер. с англ. Д. Середы // Syg.ma. 28.03.2018. URL: <https://syg.ma/@dmitry-sereda/marta-nussbaum-professor-parodii>

Однако в современных феминистских дебатах философские аргументы Батлер парадоксальным образом находят поддержку именно тех, кого Нуссбаум стремится привлечь в качестве своих союзниц, – у представительниц постколониального, а именно, индийского феминизма (на примере которого Нуссбаум как раз и демонстрирует вредность «постмодернистского» феминизма Батлер), которые в свою очередь упрекают саму Нуссбаум в том, что она, по их словам, использует «троп тела индийских женщин» как аргумент против доминирования постмодернистского феминизма в США.⁹³⁴

Например, индийская философ Ратна Капур из Центра феминистских и правовых исследований в Дели, полемизируя с Нуссбаум в статье «Имперская пародия», обращает внимание на то, что в таких гетерогенных, социально и политически сложных обществах, как Индия, методы западного феминизма, базирующиеся на гегемонизирующих и универсализирующих стратегиях идентификации, к которым апеллирует Нуссбаум, неприменимы, в то время как постмодернистская методология Батлер в интерпретации гендерной субъективности, напротив, оказывается эффективной именно для выработки локальных и дифференцированных стратегий постколониального женского сопротивления.⁹³⁵ Кроме того, Ратна Капур возражает и утверждению Нуссбаум о том, что постколониальные индийские женщины озабочены исключительно своими «реальными» проблемами (и своим страданием) и не могут использовать пародию как освободительное средство, поскольку тем самым Нуссбаум, по словам Ратны Капур, интерпретирует жизнь индийских – и шире – постколониальных женщин только в терминах неуспеха и страдания. Наоборот, постулируемые Батлер женские удовольствия и перформанс, по мнению Капур, являются исключительно важным средством также и для репрезентации индийских женщин из бедных кварталов, которые, как известно, после просмотра индийских музыкальных фильмов самозабвенно изображают их героинь, воспроизводя на улицах и у себя дома их песни, танцы и любовь, утверждая тем самым независимое женское удовольствие и ценность собствен-

⁹³⁴ *Kapur Ratna. Imperial Parody // Feminist Theory. London: Sage Publication, 2001. P. 80.*

⁹³⁵ *Ibid. P. 82.*

ной жизни.⁹³⁶ Поэтому, по мнению Капур, концепция перформативной гендерной субъективности Батлер особенно эффективна не только для дальнейшего развития западной феминисткой теории, но и для политического применения ее в практике современных социальных движений в постколониальных и посткоммунистических странах.

В современных условиях глобально роста правых и неонацистских движений особую актуальность приобретают работы Батлер начала 21-го века, в которых она выступает как активный критик политик правых, прежде всего в США, определяя их как политики «нового национализма», репрезентируемые Трампом и альтернативными правыми, направленными на то, чтобы легитимировать насилие и войны. В этой ситуации, как формулирует Батлер в книге «Силы ненасилия: этико-политическая связь» (2020), важнейшая задача философов и всех критических интеллектуалов сегодня – публичная критика любых попыток легитимации насилия, в том числе его «этического» оправдания необходимостью защиты и самосохранения демократии. «Силы деструкции, высвобождаемые войной, – аргументирует свою антимилитаристскую позицию Батлер, – разрушают социальные связи и производят гнев, желание мести и озлобленность, так что становится непонятно, возможно ли после этого вообще восстановить эти связи и существует ли какая-то возможность мирного существования в будущем. Если сформулировать не объявляемую «цель» войны – это не изменение политического ландшафта, не установление нового социального порядка, но скорее разрушение социальной основы политики как таковой. Конечно, такое заявление может показаться преувеличением, если мы верим, например, в справедливые войны – войны, ведущиеся против геноцидальных режимов во имя демократии. Но даже в этом случае эксплицитная цель ведения войны и развязываемая войной деструктивность – это не одно и то же. Даже так называемая «справедливая война» подвергается риску вызвать деструктивность, превышающую ее заявляемые задачи и осознаваемые цели».⁹³⁷

⁹³⁶ Ibid. P. 83.

⁹³⁷ *Butler Judith. The Force of Nonviolence: an Ethico-Political Bind.* London, New York: Verso, 2020. P. 153.

Батлер считает, что, не смотря на наблюдающийся сегодня рост правой мобилизации, у политик ненасилия и контроля над насилием есть шансы на успех, если понимать ненасилие не как морализаторскую позицию в отношении некоторых возможных действий, но как совместную социально-политическую практику, осуществляющуюся в форме сопротивления системным формам деструкции, соединяющуюся с приверженностью такой форме мироустройства, которая признаёт глобальную взаимозависимость и разделяет идеалы экономической, социальной и политической свободы и равенства.⁹³⁸

⁹³⁸ Подробнее см.: *Жеребкина Ирина*. Феминизм: Возможна ли феминистская солидарность, или Мания в эпоху пандемии. *Словарь эпохи пандемии. Синий диван. Философско-теоретический журнал* / Под ред. /Е. Петровской/. [Вып. 24]. М.: «Три квадрата», 2020. С. 314-322.

Критический анализ современной политики, науки и культуры в философии Славоя Жижека

Биография

Славой Жижек (Slavoj Žižek) (р. 1949 г.) – словенский философ, один из самых популярных и читаемых во всем мире современных философов. Новые книги, которые Жижек публикует по несколько в год (его называют автором, который пишет быстрее, чем читатели читают; при этом Жижек утверждает, что он ненавидит писать), неизменно столь же увлекательны и провокативны, как и его многочисленные лекции, выступления, колонки в СМИ и уже давно получили статус интеллектуальных супербестселлеров. Постоянно участвующий в публичных дебатах, мгновенно, с неподражаемым чувством юмора, реагирующий на все актуальные события в политике и культуре Жижек олицетворяет собой живой, находящийся в непрекращающемся поиске дух философии, которая, по его убеждению, сегодня не должна оставаться абстрактной академической дисциплиной. Напоминая 11-й тезис Маркса о Фейербахе, Жижек не устает повторять, что девиз современной философии должен быть таким – борьба со всеми видами угнетения и эксплуатации, и солидарность с теми, кто борется за свободу в каждой культуре.⁹³⁹

Как политический философ Жижек позиционирует себя как левый мыслитель, неортодоксальный коммунист, решительный критик современного капитализма и буржуазной либеральной демократии, солидаризующийся с такими ведущими левыми теоретиками как Ален Бадью, Жак Рансьер, Антонио Негри, Эрнесто Лаклау и др., с которыми он ведет постоянные дебаты и с которыми у него множество разногласий. Жижек убежден, что для того, чтобы избежать катастрофы существующей социальной системы, мы должны

⁹³⁹ См.: *Жижек Славой*. «Самая большая угроза для Европы – инерция». Интервью журналу Spiegel 2015 <https://expert.ru/2015/04/1/zhizhek/>

пойти дальше либеральной демократии, что является, по его мнению, миссией левых. «Единственным спасением либеральной демократии, – утверждает Жижек, – может быть восстановление левых. Если левые упустят этот шанс, то опасность фашизма или как минимум нового авторитаризма будет нарастать».⁹⁴⁰

Философы, с которыми у Жижека практически нет разногласий, и которых Жижек любовно называет «моя революционная тройка», – это Аленка Зупанчич и Младен Долар, ведущие представители так называемой «Люблянской философской школы» – внеинституционального интеллектуального сообщества, являющегося одним из выдающихся и необыкновенных философских сообществ современности.⁹⁴¹

Личная жизнь Жижека, подробности которой он смело раскрывает в своих интервью, с одной стороны, хорошо известна и является достоянием широкой публики. С другой стороны, различные биографические истории, которые о себе рассказывает Жижек, часто варьируются и кажутся вымышленными. Поэтому кто такой Жижек «на самом деле», мы знаем не столь хорошо, как может показаться на первый взгляд. Или совсем не знаем. Существует легенда, что когда в период обучения психоанализу в Париже в начале 80-ых годов Жижек проходил анализ у Жака-Алена Миллера, зятя Лакана, он на каждом сеансе рассказывал о своей жизни настолько различные и невероятные истории, что Миллер отказался его анализировать и признал Жижека не поддающимся психоанализу. Как позже признавался Жижек: «Сама идея психоанализа по отношению к себе самому кажется мне отвратительной. В этом отношении я консервативный католик-пессимист. Я считаю, что если глубоко заглянуть в самого себя, то там можно увидеть столько всякого дерьма – лучше уж не смотреть и не знать всего этого. В фильме «Жижек!» я был

⁹⁴⁰ Там же.

⁹⁴¹ См.: Зупанчич Аленка. «Спасти половое различие или самим спастись от него?». Интервью Константина Корягина и Натальи Шапкиной // Sygma. 28.03. 2018 <https://syg.ma/@sygma/alienka-zupanchich-vsie-eto-nie-prosto-pro-sieks-i-psikhologhiuu>

очень осторожен и постарался, чтобы все возможные ключи к моей личности оказались ложными». ⁹⁴²

К жителям стран бывшего СССР и социалистического лагеря, к которому когда-то принадлежала и его Словения, и с которыми его объединяет общее травматическое тоталитарное прошлое, у Жижека особое солидарное отношение. Выражая солидарность с молодыми критическими постсоветскими интеллектуалами, Жижек активно выступал и выступает в поддержку групп Pussy Riot и DOXA. Он неоднократно приезжал с лекциями в Россию, где у него множество друзей и сторонников среди философов, и собирался приехать в Киев поддержать украинских левых интеллектуалов в их борьбе с ультра-правыми.

Когда в Украине произошла майданная революция 2014 года, Жижек сразу же откликнулся на нее статьей «Чему Европа должна поучиться у Украины», в которой он, анализируя причины бинарной логики (смерть/свобода, демократия/Европа и др.) и поражающего европейцев еврооптимизма украинцев, ставит вопрос о ее причинах, с юмором отмечая парадоксальный характер веры украинцев в Европу как единую. Ведь они же не слепые и должны понимать, по мнению Жижека, что Европа на самом деле гетерогенна. «Ее нельзя сводить к одному понятию, ведь это целый спектр от националистических и даже фашистских элементов до идеи Этьена Балибара про свободу в равенстве (*égalité*) – уникальный вклад Европы в глобальное политическое устройство, даже если сегодня она все больше и больше предается европейскими институтами; к тому же между этими двумя полюсами стоит наивная вера в либерально-демократический капитализм», ⁹⁴³ – пишет Жижек. И вопрос, какую же Европу имеют в виду украинцы, и что может сделать Европа, чтобы не обмануть их ожидания? Ответ Жижека – «Вопрос не в том, до-

⁹⁴² Жижек Славой. «Я не самый крутой философ!» Интервью с Кети Энгельгардт // Лива. 16.01. 2013 <https://liva.com.ua/philosopher-zizek.html>

⁹⁴³ Жижек Славой. Чому слід Європі навчитися в Україні // День, 2.04. 2014 <https://day.kyiv.ua/ru/article/top-net/chomu-slid-ievropi-navchitisya-u-ukrayini>

стойна ли Украина Европы, достаточно ли она хороша, чтобы войти в ЕС, а в том, достойна ли сегодняшняя Европа искренних/глубочайших устремлений украинцев».⁹⁴⁴

Начиная с книги «Возвышенный объект идеологии» (1989), которая сделала его знаменитым, Жижек выступает как решительный критик идеологии, которая, по его убеждению, продолжает успешно функционировать в современном обществе, которое отнюдь не является «постидеологическим». При этом он настаивает на необходимости различать между утопией и идеологией, которая проявляется не только в утопическом проекте нереалистической социальной трансформации. Доминирующей сегодня формой идеологии является, по мнению Жижека, не проект некоторого утопического будущего, но форма интеллектуальной блокировки, не позволяющей нам представить какое-то фундаментальное социальное изменение и сопровождающейся предостережением, что если мы хотим изменить ее слишком сильно, то следствием может стать только тоталитарный ужас. Любое видение альтернативного мира отвергаетс сегодня, констатирует Жижек, как идеология.⁹⁴⁵

Поэтому, возвращаясь позднее к анализу украинской революции 2014 года и ее итогов, Жижек считает, что по-настоящему эмансипаторным этот проект мог бы стать только при условии включения в него утопического, невозможного измерения – измерения солидарности между украинскими и русскими антиавторитарными и антинационалистическими силами. «Да, – пишет Жижек, – протестующие Майдана были героями, но настоящая борьба начинается только сейчас, борьба за то, какой будет новая Украина, и эта борьба будет в большей степени совместной борьбой, чем борьба с путинской интервенцией. Здесь понадобится новый и гораздо более рискованный героизм. Его образцы демонстрируют те русские, которые храбро противостоят национализму своей страны и отвергают его как оружие власти. То, что нам нужно сегодня – это отказ от самих условий конфликта и солидарность между украинцами и русскими. Мы долж-

⁹⁴⁴ Там же.

⁹⁴⁵ См.: *Zizek Slavoj. The Relevance of the Communist Manifesto.* Cambridge: Polity, 2019. P. 17-18.

ны начать с установления событий братства посреди навязываемого разделения, устанавливая совместные организационные сети между подлинно эмансипаторным ядром украинских политических субъектов и русской оппозицией путинскому режиму. Это может показаться утопичным, но только такое «безумное» действие может привести к освобождению. Иначе мы получим только конфликт националистических страстей, которыми манипулируют олигархи».⁹⁴⁶

И это лишь один из примеров многочисленных инсайтов Жижека, мышление которого находится в постоянном поиске новых стратегий контрвластной, освободительной политики, которую он, в отличие от так называемой конвенциональной политики как «искусства возможного», понимает как нечто совершенно противоположное – как «искусство невозможного», которое, по его словам, «меняет сами параметры того, что считается «возможным» в существующей социальной констелляции».⁹⁴⁷

Концепция и основные понятия

Творчество Славоя Жижека сложно отнести к какому-то определенному философскому направлению и при всей узнаваемости его стиля, его философию трудно определить и классифицировать в соответствии с устоявшимися академическими стандартами. У него нет не только систематической философии (как и у большинства современных философов), но и своих собственных, введенных им лично философских понятий и терминологии. Все ключевые понятия Жижека позаимствованы у других философов и психоаналитиков – у Ж. Лакана, Ж. Делёза, Э. Лаклау и Ш. Муффа, К. Каратани и др., что он постоянно подчёркивает. Жижека, используя термин Бадью, можно определить как антифилософа, осуществляющего

⁹⁴⁶ *Zizek Slavoj*. Trouble in Paradise: From the End of History to the End of Capitalism. Brooklyn, London: Melville House, 2014. P. 160-161.

⁹⁴⁷ *Жижек Славой*. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии /Пер. с англ. С. Щукиной. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2014. С. 273.

своеобразную деконструкцию философии и культуры, и сам он с таким определением охотно соглашается.

Ближайшим образом теория Жижека ассоциируется с психоанализом Лакана, терминологию которого он постоянно использует, хотя назвать его метод лакановским явно значит «рассказать лишь часть истории». Определенно можно сказать, что Жижек, используя психоанализ, ставит диагноз современному обществу, незамедлительно реагируя на все значимые политические и культурные события, фильмы, книжные новинки и т.д. и т.п., продолжая тем самым сартровскую традицию философов как ангажированных, публичных интеллектуалов.

Какой же диагноз ставит Жижек современности, и как он определяет дух нашего времени?

В своей радикальной, остро критической интерпретации современной общественной жизни Жижек следует психоаналитической традиции, выражающей фундаментальное, по выражению Фрейда, «недовольство культурой» и диагностирующей в ней явную или скрытую психопатологию, классифицируемую в терминах базисных психо-травматических модусов человеческой субъективности, таких как, например, невроз и психоз у Фрейда; паранойя и шизофрения в шизоанализе Делёза и Гваттари; желание и влечение в лакановском психоанализе. Однако Жижек, в отличие от представителей как классического, так и неклассического психоанализа, предлагает усложнить эту бинарную психоаналитическую логику, дополнив ее третьим, переходным термином – *перверсией*. Его основной диагноз современному субъекту и обществу – перверсия, которую он обнаруживает как движущую силу самых различных социокультурных явлений – политики, идеологии, современного искусства, кинематографа и др.

Определяя понятие перверсии у Жижека, необходимо прежде всего уточнить, что перверсия в его интерпретации не означает некоторое сексуальное «извращение», она связана не с сексуальными практиками, а с тем, как перверт относится к истине и к речи. Описывая режим перверсии, Жижек подчеркивает, что перверсия, с одной стороны, в отличие от психоза, отрицает кастрацию, а не исключает или приостанавливает ее. Перверсия, подчеркивает Жи-

жек, – не является психотической, она не основывается на аутизме *jouissance*: в перверсии кастрация отрицается, а не исключается и поэтому она остается оперативной как отсутствующая точка референции: чем более субъект отказывается ее признавать, тем сильнее он ощущает ее гнёт.⁹⁴⁸ Различие психотической и перверсивной субъективности Жижек поясняет на примере массового субъекта современного капиталистического общества потребления, который отрицает, высмеивает свою кастрацию, объявляет ее анахронизмом и остатком фаллоцентристской вселенной, которую поздний капитализм эпохи постмодернизма преодолел. Однако в итоге кастрация предстает как заколдованный круг, выход из которого невозможен, и даже перевод перверсии на уровень дигитальной реальности (например, социальных сетей) не обеспечивает интеграцию и нейтрализацию всех форм капиталистических антагонизмов.

С другой стороны, перверт, по определению Жижека, принципиально отличается от невротика своим особенным, извращенным отношением к знанию: невротик/истеричка «не знает, чего она хочет», а перверт – это тот, кто знает за нее и претендует на то, чтобы говорить из позиции знания о желании другого, хотя это знание субъекта не является знанием того, что он делает. Перверт заявляет, что он обладает прямым доступом к фигуре большого Другого (от Бога до желания его партнера) и поэтому может действовать непосредственно как инструмент его воли. В качестве примера Жижек приводит американского президента Буша и лидера террористов 9/11 Усаму Бен Ладена, которые хотя и являлись политическими оппонентами, оба утверждали, что их действия управляются непосредственно божественной волей.⁹⁴⁹

Таким образом, перверт – это, в интерпретации Жижека, ни невротик, ни психотик, а некоторая, по его словам, «монструозная микстура», субъект, содержащий в себе некоторое «непристойное дополнение»: невротическое измерение в структуре психотичес-

⁹⁴⁸ *Zizek Slavoj*. Incontinence of the void: economico-philosophical spandrels. Cambridge, MA, London: The MIT Press, 2017. P. 203.

⁹⁴⁹ *Ibid.* P. 204.

кого субъекта и психотическое измерение в структуре невротического субъекта.

В книге «Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии» (1999) Жижек определяет этот микстурный тип субъективности как «*щекотливого*» или *страдающего тиком субъекта* (ticklish subject) (одно из немногих понятий, изобретенных им самим), который, в отличие от апатичных и удовлетворенных своей обывательской жизнью «моргающих» последних людей Ницше, обнаруживает, не смотря на кажущееся отсутствие или невозможность каких бы то ни было экзистенциальных переживаний, странную остаточную симптоматику нервного тика.

Этот особый тип перверсивной симптоматики Жижек определяет как переходный от стадии симптома, функционирующего как означающее травмы и одновременно как продолжение коммуникации другими средствами к стадии *синтома*, который представляет собой такое означающее, которое не включено в некую сеть, а непосредственно наполнено, пропитано наслаждением.⁹⁵⁰ Синтом, по определению Жижека, – «это ужасающая отметина на теле, молчаливое свидетельство отвратительного наслаждения, а не репрезентация чего-либо».⁹⁵¹

Перверсивное проявление синтома Жижек часто иллюстрирует на примере трагической и абсурдной смерти героини пьесы Клодела «Заложник» Силь де Куфонтен, представительнице французского аристократического рода, которая жертвует всем, что для нее важно, – своей любовью, семьей, состоянием ради сохранения дворянской чести, но в результате теряет не только причину, ради которой ей стоит жить, но саму возможность хоть как-то символически обозначить смысл своих действий. Ее последним отчаянным поступком становится бросок под пулю, выпущенную из пистолета ее благородного возлюбленного Жоржа в ее ненавистного мужа-парвеню Тур-

⁹⁵⁰ Синтом (sinthome) – лакановский неологизм, объединяющий несколько ассоциативных рядов: искусственный человек (synthetic-artificial), синтез симптома и фантазма, Святой Томас (Saint Thomas), святой (saint). См.: Жижек Славой. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999. С. 80.

⁹⁵¹ Жижек Славой. Возвышенный объект идеологии. С. 81.

люра, которого в результате она спасает ценой собственной смерти и смерти любимого Жоржа. Когда потрясенный Турлюор спрашивает умирающую Синь, зачем она это сделала, она не произносит ни звука, но отвечает только повторяющимся тиком, обезображивающим ее благородный лик конвульсивной судорогой, выражающей окончательный отказ от примирения с мужем.⁹⁵² Согласно интерпретации Жижека «нет» Синь сигнализирует о ее настаивании на «чистоте» ее жертвенного самоубийственного жеста: «Синь сделала это ради того, чтобы сделать это, ее деяние невозможно вписать ни в какую экономику жертвы, ни в какую стратегию расчёта».⁹⁵³

По утверждению Жижека, анализ парадоксальной логики перверсии помогает понять механизм функционирования таких противоречивых явлений как современный капитализм, либеральная демократия, сталинизм, нацизм и, в том числе, – современная философия. Современный философ, по определению Жижека, – прямо или косвенно – перверт, монструозная микстура невротического и психотического измерения. Жюль Делёз Жижек определяет как «образцового философа глобализованного извращения», диагностируя его критику «эдипального» психоанализа как образцовый случай извращенного неприятия истерии.⁹⁵⁴ Мишель Фуко в оценке Жижека также предстает образцовым перверсивным философом, так как отношение между запретом и желанием является у него круговым, отношением абсолютной имманентности, когда власть и сопротивление (контрвласть) предполагают и воспроизводят друг друга. Как, например, в случае исследуемых Фуко дискурсивных практик раннехристианских отшельников, которые, в своем детальном описании ситуаций, которых необходимо избегать, так как они

⁹⁵² См. Жижек Славой. Устройство Разрыва. Параллаксное видение. М.: «Европа», 2008. С. 102-104.

⁹⁵³ Там же. С. 105 – 106.

⁹⁵⁴ Жижек Славой. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. С. 335.

вызывают сексуальные соблазны, обнаруживает превосходное знание того, как действуют практики соблазнения.⁹⁵⁵

Свой философский метод, с помощью которого он ставит диагноз нашей эпохе, Жижек называет, используя понятие, примененное Кодзином Каратани для деконструкции политической экономики,⁹⁵⁶ *параллаксом* или *параллаксным видением*, функционирующим как эффект сопоставления «двух тесно связанных перспектив, между которыми невозможны никакие нейтральные точки соприкосновения»,⁹⁵⁷ таких, например, как онтическое и онтологическое, имманентное и трансцендентное, феноменальное и ноуменальное и др. Эффект параллаксного видения проявляется, по определению Жижека, в том, что противоположности, несмотря на их кажущуюся полную несовместимость, могут неожиданно переходить друг в друга и оказываются тождественными, а превращение одного в другое достигается посредством изменения перспективы, как в анализируемом Лаканом эффекте восприятия, создаваемом картиной Гольбейна «Послы», когда при смене перспективы изображение послов трансформируется в контуры черепа.⁹⁵⁸

Жижек называет эту идеологическую практику *double bind* (двойной связи) параллаксным смещением, демонстрируя ее, в частности, на примерах критики неолиберальной благотворительности. По мнению Жижека, опасность идеологического параллакса состоит в том, что разрыв в структуре параллакса не просто замалчивается или отрицается, но признается как имеющий позитивную сторону.⁹⁵⁹ «Возьмем эти бесконечные призывы к благотворительности,

⁹⁵⁵ Там же. С. 336.

⁹⁵⁶ См.: *Karatani Kojin*. Transcritique: On Kant and Marx. Cambridge, London: The MIT Press, 2003.

⁹⁵⁷ *Жижек Славой*. Устройство разрыва. Параллаксное видение. С. 12.

⁹⁵⁸ См.: *Zizek Slavoj*. *Looking Awry*. An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture. Cambridge, London: The MIT Press, 1997. P. 90 – 91.

⁹⁵⁹ *Жижек Славой*. Лекция 15 сентября 2008 года в Кембридже, США // OpenSpace. Ru Архив <http://os.colta.ru/society/world/details/5726/?attempt=1>

к сочувствию бедным – рассуждает Жижек. – Конечно, бедняки в странах третьего мира действительно страдают, и было бы хорошо, если бы мы смогли что-то предпринять. Но вот что меня волнует – идеологическая нагрузка, которую вы получаете, когда участвуете в благотворительных акциях. Представим, что вы смотрите телевизор. Вы видите обычную манипуляционную отвратительную картинку голодного африканского ребенка с пересохшими губами и слышите: «Знаете ли вы, что по цене одного или двух капучино вы можете спасти его жизнь?!» Хорошо, но давайте спросим себя, каким было бы это послание, если бы вы поменяли «идеологические очки». Это было бы что-то вроде: «Не размышляйте, не участвуйте в политике, не думайте о причинах их бедности. Просто дайте немного денег, и вы почувствуете себя хорошо».⁹⁶⁰ Таким образом, в идее благотворительности мы, по мысли Жижека, фиксируем два жеста одновременно: с одной стороны, мы наслаждаемся своим капучино, с другой, – воображаем себя этическими.

Еще одним определением параллаксного разрыва у Жижека является делёзовское понятие *минимального* или *чистого различия*, понимаемого не как различие между двумя сравниваемыми объектами, а как различие как таковое, которое отделяет один и тот же объект от самого себя и не может основываться на положительных субстанциональных свойствах.⁹⁶¹ Фигура «минимального различия» («меньше, чем ничто», или, по выражению Ницше, «кратчайшей тени» в момент полудня⁹⁶²) момент, когда различие между жалкой реальностью и ее символическим представлением является минимальным, чисто формальным, в отличие от огромного трагического разрыва между возвышенным идеалом и никчемностью его фактического существования, который является предметом классической философской рефлексии. В ситуации минимального различия возникает эффект, который Жижек называет «короткое замыкание»

⁹⁶⁰ Там же.

⁹⁶¹ См.: Жижек Славой. Устройство разрыва. Параллаксное видение. С. 24-25.

⁹⁶² См.: Zupancic Alenka. The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two. Cambridge, MA, London: The MIT Press, 2003. P. 13-18.

(*short circuit*), в результате которого вместо ожидаемого эстетического катарсиса мы оказываемся в шоковой ситуации встречи с лакановским Реальным, или, по выражению Жижека, в «пустыне Реального». В остатке мы получаем только идиотское наслаждение, часто иллюстрируемое Жижеком шуткой братьев Маркс из фильма «Утиный суп»: «этот человек выглядит как идиот, ведет себя как идиот, но это не должно обмануть вас – он и *есть* идиот!». ⁹⁶³

В книге «Устройство разрыва. Параллаксное видение» (2006) Жижек выделяет четыре основных вида параллакса, которые очерчивают контуры его исследований: 1) параллакс в философии; 2) параллакс в науке; 3) параллакс в искусстве и 4) параллакс в политике. И, хотя у данной книги, как и у философии Жижека в целом нет жесткой структуры и формы системы, а его тексты составлены как бриколаж, сплетение отрывочных наблюдений, размышлений, инсайтов, эту схему можно гипотетически рассматривать как вариант своего рода феноменологии жижекковского щекотливого субъекта, которая отсылает к структуре гегелевской системы: Логика, Философия природы и Философия духа (включающая политическую философию и теорию искусства).

Рассмотрим вкратце, как логика параллакса представлена Жижеком в этих четырех сферах.

Параллакс в философии

В философии самыми выдающимися мыслителями параллакса являются, как считает Жижек, великие представители классического немецкого идеализма Кант и Гегель. По критерию применения логики параллакса с ними, по мнению Жижека, не могут сравниться ни философы более отдаленного прошлого, ни современные мыслители. Поэтому, по его провокативному утверждению, «философия начинается с Канта и заканчивается Гегелем». ⁹⁶⁴

⁹⁶³ Жижек Славой. Устройство разрыва. Параллаксное видение. С. 116.

⁹⁶⁴ См.: «Философия начинается с Канта и заканчивается Гегелем». Интервью со Славоем Жижеком для журнала «Логос». Москва, 6 марта 2007 // Логос 1 (58), 2007.

Кульминацией параллакса в философии Канта являются, с точки зрения Жижека, знаменитые кантовские антиномии, когда, например, различие свободы и несвободы, разума и неразумия и др. приобретает статус минимального различия. В результате знаменитая кантовская революция в философии привела, по утверждению Жижека, к взрыву самой глубинной сути человека, когда сама человеческая природа оказывается отмечена ужасающим нечеловеческим избытком, который неразрывно связан с тем, что значит быть человеком. По словам Жижека, «в докантовской вселенной люди были просто людьми, разумными существами, борющимися с избытком животных влечений и божественного безумия, тогда как только с Кантом и немецким идеализмом избыток, с которым велась борьба, стал абсолютно имманентным, ядром самой субъективности».⁹⁶⁵

Однако Гегель, по мнению Жижека, еще более радикализирует параллаксный характер кантовского мышления, поскольку, в отличие от Канта, считавшего параллаксный разрыв просто эпистемологическим, вводит разрыв в структуру самой реальности, совершив тем самым переход от противоречия между имманентностью и трансцендентностью к минимальному различию/разрыву в самой имманентности.⁹⁶⁶ Недостаток Канта, считает Жижек, в том, что он все еще стремится найти некоторую трансцендентную область бесконечного по ту сторону конечных оппозиций, не понимая, что у него уже есть то, что он ищет – чистое параллаксное смещение. Тогда как Гегель, согласно Жижеку, становится Гегелем только тогда, когда совершает отказной жест в отношении проекта разрешения кантовских антиномий и окончательно снимает вопрос о преодолении кантовского разделения в своей программе абсолютной негативности, провозглашающей отказ от идеи примирения и признает неустранимость антагонизма во всех сферах человеческой жизни.

Жижек считает, что все выдающиеся философы – Платон, Декарт, Спиноза, Ницше и др. – толкают человечество в бездну негативности, но только Гегель – самый последовательный теоретик негативности до конца принимает ее всеразрушающую власть, не

⁹⁶⁵ Жижек Славой. Устройство разрыва. Параллаксное видение. С. 29.

⁹⁶⁶ См.: там же. С. 36.

признающую никаких ограничений.⁹⁶⁷ Никакого снятия, ограничения негативности на самом деле у Гегеля нет. А так называемое гегелевское примирение, снятие является, по мнению Жижека, абсолютно фальшивым, так как примирение возможно у него только в идее, а в реальной жизни – всегда остается непримиримый антагонизм.⁹⁶⁸ Гегелевское примирение, утверждает Жижек, – это принятие хаоса и несправедливости мира, а образ Гегеля как философа позитивного абсолютного знания и финального снятия негативности – это карикатура на него.⁹⁶⁹

Описывая состояние абсолютной негативности Гегель, как замечает Жижек, использует характерную для немецких романтиков символику *мировой ночи*, передающую необычайность/чуждость хаоса доонтологической вселенной, в которой плавают различные частичные объекты («то появляется вдруг окровавленная голова, то какая-то белая фигура»⁹⁷⁰), предшествующего всякому синтезу и соответствующего чистой пустоте абсолютной спонтанности субъекта.⁹⁷¹ Жижек обозначает это состояние понятием «органы без тела», пародийно оборачивая понятие «тело без

⁹⁶⁷ См.: *Zizek Slavoj*. Like a Thief in Broad Daylight: Power and the Era of Post-Humanity. Penguin Books, 2017. P. 3.

⁹⁶⁸ *Žižek Slavoj*. Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism. London: Verso, 2012. P. 201.

⁹⁶⁹ См.: *Ibid.* P. 478.

⁹⁷⁰ «Человек есть эта ночь, это пустое ничто, которое содержит всё в своей простоте, богатство бесконечно многих представлений, образов, из которых ни один не приходит ему на ум, или же которые не представляются ему налично. Это – ночь, внутренне природы, здесь существующее – *чистая самость*. В фантазмагорических представлениях – кругом ночь; то появляется вдруг окровавленная голова, то какая-то белая фигура, которые так же внезапно исчезают. Эта ночь видна, если заглянуть человеку в глаза – вглубь ночи, которая становится страшной; навстречу тебе нависает мировая ночь». *Гегель Г.В.Ф.* Иенская реальная философия // *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет. Том 1. М.: Мысль, 1972. С. 289.

⁹⁷¹ См.: *Жижек Славой*. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. С. 85, 123.

органов» Делёза, соответствующим уровню лакановских частичных влечений как психическому эквиваленту абсолютной негативности, на котором мы сталкиваемся с влечением к смерти в его самом радикальном виде.⁹⁷²

Конгениальный Гегелю теоретик в современной культуре, его «призрачный двойник» – это, по убеждению Жижека, Жак Лакан, теория которого доказывает неизбежный крах любых попыток закончить с негативностью и антагонизмами. Лакановская логика – это и есть, как считает Жижек, логика абсолютной негативности, помещающая субъекта в ситуацию идентитарной катастрофы, или, по выражению Жижека, в «пустыню Реального». Жижек считает, что в лакановском психоанализе мы сталкиваемся с наиболее радикальным измерением гегелевского «единства противоположностей», а диалектическое противоречие – это гегелевское название лакановского Реального. Противоречие – это одновременно Вещь, непосредственный доступ к которой невозможен, и препятствие, затрудняющее этот прямой доступ; Вещь, которая одновременно 1) избегает нашего схватывания и 2) искажающий экран, не позволяющий нам уловить Вещь. Разве не так работает травма у Лакана, спрашивает Жижек?⁹⁷³ Поэтому, ««сохранить Гегеля» можно, – пишет Жижек, – только прибегнув к Лакану, и, в свою очередь прочтение Гегеля и его наследия через Лакана способствует новому пониманию идеологии, позволяя нам «схватить» современные феномены идеологии (цинизм, «тоталитаризм», неустойчивость демократии), без того, чтобы стать жертвой определенного рода «постмодернистских» ловушек (например, той иллюзии, что мы находимся в «постидеологических» условиях).⁹⁷⁴

Говоря о своей методологии, Жижек всегда в первую очередь называет Лакана и обильно насыщает свои тексты лакановской терминологией. В то же время, определяя философский метод Жижека,

⁹⁷² См. книгу Жижека, посвященную Делёзу: *Zizek Slavoj. Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*. New York: Routledge, 2012.

⁹⁷³ *Žižek Slavoj. Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. P. 535.

⁹⁷⁴ *Жижек Славой. Возвышенный объект идеологии*. С. 15.

важно не попадать в ловушку идеологической инверсии, позволявшей римской церкви, согласно цитируемому Жижеком замечанию Маркса, «оставаться на плаву на протяжении двух тысячелетий: осуждать тех, чью политику перенимаешь, и канонизировать тех, у кого не берешь ничего». ⁹⁷⁵ Философы, которых Жижек постоянно критикует и позиционирует как своих антиподов – это Жиль Делёз и Жак Деррида, методологию которых – логику дизъюнктивного синтеза и *double bind* (двойная связь, двойной тупик) – можно проследить в работах Жижека, представляющих, как сказано выше, проект своеобразной деконструкции – «повторение с искажением» ⁹⁷⁶ – современной философии, политики и культуры.

Параллакс в науке

Так же, как и в гегелевской системе наук, где за наукой логики следует философия природы, в которую отпускает себя чистый дух, движимый негативностью, в ряду параллаксов Жижека за параллаксом в философии следует параллакс в природе, точнее в науке о природе.

Не только философия, но и современные естественные науки обнаруживают, как считает Жижек, эффект параллакса и состояние негативности в различных природных явлениях. Сегодня наивность образа мысли естественных наук, о которой писали Гуссерль и Хайдеггер, остались, по мнению Жижека, в далеком прошлом. Современные науки обнаруживают онтологическую неполноту и нередуцируемую контингентность природной реальности, аналогичную незавершенности символической реальности, обозначаемой Лаканом понятием «не-Всё» («non-All»). ⁹⁷⁷ Основным уроком квантовой физики является, по словам Жижека, то, что за непроницаемой материальной реальностью есть уровень квантовых волн, на котором детерминизм не

⁹⁷⁵ Жижек Славой. Устройство разрыва. Параллаксное видение. С. 394.

⁹⁷⁶ *Zizek Slavoj*. Disparities. London, Oxford, New York, New Delhi, Sidney: Bloomberg, 2016. P.148.

⁹⁷⁷ *Žižek Slavoj*. Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism. P. 921.

действует.⁹⁷⁸ Новый научный материализм, который приходит на смену механистическому материализму, фиксирует парадокс, что так называемая «объективная реальность» – это Реальное, функционирующее как гегелевская мировая ночь или Ничто/Пустота, порождающая бесконечное множество сущностей как бы «из ничего».⁹⁷⁹ «Исходя из онтологических импликаций квантовой физики, – пишет Жижек, – реальность-в-себе – это Ничто, Пустота, и из этой Пустоты возникают частичные, еще не вполне конституированные конstellляции реальности; эти конstellляции никогда не бывают «всеми»; они всегда являются онтологически усеченными, словно видимые (и существующие) исходя из определенной ограниченной перспективы».⁹⁸⁰

Ярким примером параллакстности в науке, является, по мнению Жижека, феномен корпускулярно-волнового дуализма, с которым сталкивается квантовая физика, когда обнаруживает, что средство наблюдения элементарной частицы определяет ее реальность, т.е. является результатом вмешательства сознания. Ведь с точки зрения корпускулярно-волнового дуализма – так же, как и в случае кантовских антиномий – «сперва кажется, – по словам Жижека, – будто сначала (по крайней мере онтологически) существуют частицы, взаимодействующие в виде волн, колебаний и т.д.; затем мы вынуждены совершить радикальную смену перспективы: начальный онтологический факт – это сами волны (траектории, колебания), а частицы – это лишь точки пересечения различных волн».⁹⁸¹

По мнению Жижека, эффект параллакса также обнаруживают, часто даже не отдавая в этом отчет, представители современных когнитивных наук, изучающих сознание как самоорганизующийся автономный процесс, т.е. как проявление абсолютной имманентности, чуждой всякой трансценденции. С точки зрения когнитивизма сознание, понимаемое как абсолютная имманентность, демонстри-

⁹⁷⁸ Жижек Славой. Устройство разрыва. Параллаксное видение. С. 230.

⁹⁷⁹ См.: *Žižek Slavoj. Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism.* P. 924.

⁹⁸⁰ Ibid. P. 926.

⁹⁸¹ Жижек Славой. Устройство разрыва. Параллаксное видение. С. 150 – 151.

рует необычайную эффективность, функционирует как сферическая и сверхбыстрая нейросеть, представляющая наше сознание как децентрированное, то есть как не имеющее центральной структуры, которая контролировала бы всё сверху вниз, а скорее является гетерогенностью множества агентов, сообща действующих «снизу вверх» – т.е. устойчивую к ошибкам, адаптивную и достаточно гибкую.

Однако, отмечает Жижек, если немного сместить ракурс видения, абсолютная имманентность сознания предстает как опыт психотического ухода от реальности, следствием которого становится невозможность возникновения самосознания, которое всегда является опытом сбоя, какой-то неполадки в этой спонтанной автономной модели, которую представляют когнитивистские науки. «Самосознание, – замечает Жижек, – изначально пассивно: в отличие от представления о том, что самосознание коренится в активном взаимодействии субъекта с его средой и что оно является конститутивным для реализации определенной цели, изначально мною «осознается» как раз то, что я утратил контроль, что замысел провалился, что всё пущено на самотек».⁹⁸² Поэтому имманентность сознания – это работа компьютера, который просто выполняет свою программу, не мысля и не осознавая себя.

Продуктивность тупиков когнитивизма Жижек видит том, что они подводят к идее отказа от ложной оппозиции имманентного и трансцендентного и перехода науки на позиции нового, трансцендентного материализма, который не отрицает трансцендентность, а признает вместе с Гегелем абсолютную имманентность трансценденции, когда трансцендентное измерение предотвращает регрессию материализма к наивной докантовской онтологии.⁹⁸³

Как вариант трансцендентного материализма Жижек рассматривает теорию агентного материализма Карен Барад, которую он поддерживает за онтологические импликации квантовой теории Бора и перенос чисто эпистемологической неопределенности средств из-

⁹⁸² Там же. С. 233 – 234.

⁹⁸³ См.: *Žižek Slavoj. Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. P. 909.

мерения в онтологическую неполноту самого измеряемого объекта. Однако Барад, по мнению Жижека, не может сделать тот же шаг в отношении идеального и поэтому ее версия онтологической негативности ограничена, в отличие от гегелевской негативности.

Фактически Барад повторяет аргументы югославского журнала «Практика» 70-ых годов против ленинской теории отражения. Но Жижек как раз предлагает перечитать ленинский «Материализм и эмпириокритицизм», чтобы избежать двойной ловушки поверхностного прагматического эмпиризма и идеалистического обскурантизма. В новом материализме Барад ему импонирует оборачивание стандартов, когда материализм становится все более и более «абстрактным», сводящим реальность к процессам, выраженным в математических формулах и формальных перестановках элементов, а идеализм настаивает на телесности, на непостижимой плотности и инерции материи. Но он настаивает на недостаточной радикальности импликаций Барад из квантовой физики. И в результате ее список характеристик («хорошей») дифракции, противостоящих («плохому») отражению, оказывается, по мнению Жижека, грубым бинарным противопоставлением истины и иллюзии. Другими словами, в том, что касается объяснений феномена идеального, Жижек обнаруживает у Барад возврат к позициям наивного докантовского материализма.

Главную заслугу когнитивистов Жижек видит в том, что именно науки о мозге открывают, по его мнению, пространство для свободы.⁹⁸⁴ «Именно этот опыт психотического ухода от реальности, опыт абсолютной замкнутости на самого себя, – по словам Жижека, – объясняет мистический «факт» трансцендентальной свободы, т.е. действительно «спонтанного» (само)сознания, спонтанность которого не является следствием некоторого «объективного» процесса».⁹⁸⁵

В то же время он считает абсолютно неубедительной попытку когнитивистов и, в частности, Антонио Дамасио, заменить фрейдовскую, психоаналитическую модель бессознательного церебральной моделью бессознательного, постулирующей в качестве локации бессознательного человеческий мозг. Основное отличие когни-

⁹⁸⁴ Жижек Славой. Устройство разрыва. Параллаксное видение. С. 181.

⁹⁸⁵ Там же. С. 235.

вистской и психоаналитической версии бессознательного заключается, согласно Жижеку, в том, что когнитивисты рассматривают бессознательное как саморегулирующуюся адаптивную систему, которая позволяет человеческому организму эффективно взаимодействовать с объектом, нарушающим его гомеостатический баланс, даже если он не осознает этого. Психоанализ, в отличие от когнитивизма, понимает бессознательное как механизм дис-адаптации человека, что демонстрирует в частности фрейдовское влечение к смерти, которое как структура само-разрушения означает, что организм более не детерминирован всецело своим окружением и предоставляет минимум свободы, минимум такого поведения, которое связано с утилитаристской установкой на выживание. С точки зрения психоанализа, ««быть человеком», – пишет Жижек, – заключается в «отстраненности» от погружения в собственную среду, в следовании определенному автоматизму, игнорирующему требования адаптации».⁹⁸⁶

Ограниченность когнитивистской модели бессознательного лучше всего заметна, по мнению Жижека, в объяснении эмоций как адекватной реакции организма, позволяющей мобилизовать наши ресурсы для осуществления более быстрого и эффективного действия и мышления. Негативные, или «ложные» эмоции (например, расистские эмоциональные вспышки) интерпретируются в этом случае как неправильное приложение эмоциональной реакции, которая в ее изначальном функционировании была вполне уместна. Проблема такого объяснения заключается, как отмечает Жижек, в том, что оно не объясняет двух ключевых составляющих расистского «отвращения» к отличающемуся другому: 1) смещение с иного травматического опыта и 2) то, что в эмоциональной реакции на этнического другого отвращение явно сочетается с формами извращенного удовольствия, зависти и зачарованности.⁹⁸⁷

⁹⁸⁶ Там же. С. 214.

⁹⁸⁷ См.: там же.

Параллакс в искусстве

Область искусства, по мнению Жижека, открывает большие возможности для применения метода параллаксного видения. Параллаксы присутствуют в искусстве повсюду – во всех жанрах и исторических периодах. Это параллакс аполлонического и дионисийского в античной культуре, прекрасного и возвышенного в культуре эпохи Просвещения, возвышенного и отвратительного в культуре модернизма, фигуративного и нефигуративного в современном искусстве и д. т. и т.п.

Современное искусство в интерпретации Жижека представляет множество разнообразных параллаксов, например, параллакс требования трансгрессии, подчиняясь которому современное искусство становится всё более рискованным и одновременно всё более однообразным, монотонным и скучным. По словам Жижека, «нет ничего более скучного, оппортунистического или стерильного, чем подчинение требованию суперэго постоянно изобретать новые художественные трансгрессии и провокации (художники перформансисты мастурбируют на сцене или мазохистски режут себя, скульпторы изображают разлагающиеся трупы животных или человеческие экскременты) или параллельное требование – вовлекаться во все более «рискованные» формы сексуальности».⁹⁸⁸

Ключевым параллаксом в искусстве, начиная с эпохи модерна и до сегодняшнего времени, является, по мнению Жижека, параллакс возвышенного, которое становится центральной эстетической категорией, начиная с эстетики Канта, и воплощает, по определению Жижека, абсолютный разрыв, диссонанс, «священную власть абсолютной негативности».⁹⁸⁹ В культуре модерна логика возвышенного проявляется в том, что воплощение Бога в ничтожнейшей твари делает видимой его истинную природу посредством создаваемого контраста. Тем самым логика возвышенного означает возвращение в искусство жизни, или, по словам Жижека, «отвратительной вещи, неряшливого

⁹⁸⁸ *Zizek Slavoj*. *Like a Thief in Broad Daylight: Power and the Era of Post-Humanity*. P. 5.

⁹⁸⁹ *Zizek Slavoj*. *Disparities*. P. 154.

объекта, выходящего за свои пределы, ползающего, потеющего, воняющего, растущего»⁹⁹⁰ и включение в эстетику измерения безобразного и монструозного, исключенного из греческого гармонического искусства. Современная субъективность, по определению Жижека, – это возвращение субъекту его монструозного измерения, в котором мы переходим от прекрасного к возвышенному.

Монструозное является одной из модальностей возвышенного, что, по мнению Жижека, справедливо зафиксировала Юлия Кристева. Однако не может ли быть понято как модальность возвышенного также и комическое, и не предстает ли триада «Прекрасное – Безобразное – Возвышенное» при некотором параллаксном смещении перспективы как триада «Прекрасное – Безобразное – Комическое», спрашивает Жижек? Это зависит от того, с какой разновидностью безобразного/отвратительного мы имеем дело: с эксцессивно-монструозным или со смешным. Избыток может быть также комическим, подчёркивает Жижек, и не только возвышенное может превращаться в смешное, но и смешное в возвышенное, как в фильмах Чарли Чаплина.⁹⁹¹

Здесь Жижек полемизирует с оценкой комедии Гегелем как искусства примиренного мира, соответствующего этапу современности, когда «форма искусства перестала быть высшей потребностью духа» и просто выражает обычную жизнь, которая иррелевантна конфликтам. Но что если комедия и радикальная негативность не исключают друг друга, спрашивает Жижек? Ведь не случайно лучшие фильмы о Холокосте – комедии (Жижек имеет в виду в частности фильмы «Быть или не быть?» Э. Любича и «Жизнь прекрасна» Р.Бениньи)? «Вспомним, – пишет Жижек, – книгу Примо Леви «Человек ли это?», описывающий жуткую селекцию на выживание в лагере: направо – выживание, налево – газовая камера. Комический момент заключается в том, что для того, чтобы попасть направо, заключенному надо за короткий срок показать себя сотруднику СС сильным и здоровым».⁹⁹²

⁹⁹⁰ Ibid. P. 159.

⁹⁹¹ Ibid. P. 155.

⁹⁹² Ibid.

Этот «комический» аспект чудовищного, монструозного не вызывает смех, а скорее находится в позиции за пределами комедии и трагедии, считает Жижек. «С одной стороны, – пишет Жижек, размышляя о парадоксе попыток изображения невообразимого опыта концлагеря как опыта «голой жизни», по определению Дж.Агамбена, – так называемый мусульманин («живой мертвец») не имеет никакого достоинства, необходимого для трагической позиции. Он редуцирован к оболочке личности. Если мы попытаемся представить его трагическим, эффект будет комическим, как если бы мы попытались прочесть трагическое достоинство в бессмысленном идиотском упорстве. С другой стороны, хотя мусульманин по своему «комичен», т.к. ведет себя таким способом, который обычно вызывает смех в комедии (его автоматические повторяющиеся жесты, одержимость едой и т.п.), жалкость его жизненных обстоятельств нарушает попытку представить его как «комический характер». Если мы попытаемся представить его комическим, эффект будет именно трагическим, как если бы мы издевались над беспомощной жертвой (это вызовет сочувствие к жертве, а не смех)».⁹⁹³ Парадокс в том, что только через жестокий юмор может быть произведено трагическое чувство.

Возможно, предполагает Жижек, Гегель в своем понимании негативности не может допустить возможность ужаса худшего, чем трагедия, ужаса который именно поэтому может привести к комедии, вызывать смех, звучащий не из позиции примирения, но смех, посредством которого проявляется тотальная капитуляция и дезориентация субъекта. Другими словами, Гегель знает, что комедия следует за трагедией; но что он не мог представить, по мнению Жижека, – это комедия более жуткая, чем трагедия. «В современном мире, когда трагедия переходит в комедию, возвращение к трагическому опыту невозможно, – считает Жижек, – и мы должны научиться видеть ужас в терминах комедии».⁹⁹⁴

⁹⁹³ Ibid. P. 166.

⁹⁹⁴ Ibid. P. 167.

Параллакс в политике

При всем интересе Жижека к науке и искусству тема политики всегда остается для него наиважнейшей как область исключительно интенсивной негативности, в которой методология параллаксного видения является неизменно востребованной.

Итак, как Жижек определяет политику, и как соотносится его понимание политики с теориями других известных политических философов?

Политика у Жижека – сфера неразрешимого конфликта, не агона, когда конфликтующая сторона представлена фигурой соперника-товарища, а антагонизма, когда соперник – это враг, борьба с которым носит абсолютно непримиримый характер, а ее мотивы не могут быть объяснены в терминах классического рационализма и логики объективных интересов.⁹⁹⁵ Другими словами, понимание политики Жижека противостоит идеям конвенциональной политики в духе Юргена Хабермаса и сформировавшимся под его влиянием теориям делиберативной демократии и скорее сближается с шмиттовской традицией понимания политики, акцентирующей антагонистическое и аффективное измерения политики, которую среди левых теоретиков развивают Эрнесто Лаклау и Шанталь Муфф. Так же, как и у Лаклау и Муфф, политика в философии Жижека – зона постоянной изменчивости, нестабильности, контингентности, которая не детерминирована внешними факторами – экономическими интересами, культурными, религиозными или этическими ценностями и др.

Подчеркивание онтологического антагонизма как центрального измерения политики позволяет Антонио Негри и Майклу Хардту отнести Жижека вместе с рядом других ведущих левых политических теоретиков, таких как Этьен Балибар, Джоди Дин и др., к сторонникам концепции «автономии политического», проект «возвращения политического» которой они критикуют за отрыв политики от широкого контекста социальной и экономической

⁹⁹⁵ Жижек Славой. Устройство разрыва. Параллаксное видение. С. 375.

жизни.⁹⁹⁶ Однако в жижековской версии проект реполитизации левых не предполагает изоляции политики от экономики, в отличие от так называемой версии «чистой политики», к которой Жижек относит таких мыслителей как Ален Бадью, Жак Рансьер и Этьен Балибар, а наоборот подчеркивает взаимосвязь политики и экономики.⁹⁹⁷ Аффективное измерение, которое интересует Жижека в политике, особого рода. Это не только измерение политической страсти и желания, акцентируемое Муфф, но прежде всего измерение *фантазма*, которое, в отличие фантазии и воображения как психологических процессов, он понимает как особый тип экономики, способ функционирования коллективного бессознательного, поддерживающий режим абсолютной негативности.

Движущей силой фантазма, питающей его либидинальную экономику, является, по определению Жижека, *наслаждение*, лакановское *jouissance* – невозможное и неизбежное одновременно парадоксальное удовольствие в страдании, которое принципиально отличается от удовольствия, как психо-социальной характеристики. В отличие от удовольствия как социальной характеристики, наслаждение в интерпретации Жижека является радикально асоциальным, аутичным или мастурбационным, а наша политика, по словам Жижека, «во всё большей степени является политической *jouissance*».⁹⁹⁸ Подчеркивая асоциальный характер экономики *jouissance*, Жижек использует термин интерпассивность, обозначающий такую коммуникационную стратегию субъекта, в которой роль другого сводится к тому, чтобы служить инструментом его аутичного мастурбационного наслаждения.⁹⁹⁹

При этом, не смотря на имманентный характер фантаматического наслаждения, для того, чтобы его экономический цикл

⁹⁹⁶ См.: *Hardt Michael, Negri Antonio. Assembly.* P. 43.

⁹⁹⁷ См.: *Жижек Славой. Против чистой политики // Жижек Славой. 13 опытов о Ленине.* М.: Ад Маргинем, 2003. С. 129-131.

⁹⁹⁸ *Жижек Славой. Устройство разрыва. Параллаксное видение.* С. 439.

⁹⁹⁹ См.: *Жижек Славой. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм /Пер. А.Смирнова под ред. В.Мазина и Г.Рогоняна.* СПб: Алетейя, 2005. С. 15 – 22.

возобновлялся, не прерываясь эффектом «короткого замыкания», получателю наслаждения требуется некоторый минимум символизации, тончайший экран символического, обеспечивающий бесперебойное функционирование наслаждения в перверсивной форме. В таком режиме политическое сознание представляет собой идеологический фантазм, функционирование которого Жижек часто иллюстрирует на примере кино.¹⁰⁰⁰

В своих работах, посвященных политике, Жижек исследует различные формы идеологических фантазмов: фашистский/нацистский фантазм, сталинский/тоталитарный фантазм, либерально-демократический фантазм и др., которые при всем их разнообразии обнаруживают главный, по его мнению, политико-идеологический параллакс – эффект избыточности власти, тот факт, что власть всегда представляет собой некоторый непристойный избыток социального. Этот параллакс проявляется в том, что общественный закон и его непристойное дополнение – это, утверждает Жижек, не две различные части конституции, а одно и то же содержание. Поэтому было бы неверным противопоставлять проявление власти в виде ее непристойного избытка и «чистую» власть, которая функционирует без всякой непристойной опоры. «Небольшой сдвиг, – пишет Жижек, – и юридические правила, предписывающие наши обязанности и гарантирующие наши права, кажутся выражением безжалостной власти, послание которой к нам, ее подданным: «Я могу сделать с вами всё, что угодно!»».¹⁰⁰¹

В качестве одного из наиболее распространенных идеологических фантазмов современной политики Жижек рассматривает националистический фантазм, в котором наслаждение функционирует по модели так называемого «украденного наслаждения», заимствованной Жижеком у Жака Алана Миллера.¹⁰⁰² Динамику логики

¹⁰⁰⁰ См.: фильм «Киногид извращенца» (*The Pervert's Guide to Cinema*) (2006), реж. Софи Файнс.

¹⁰⁰¹ Жижек Славой. Устройство разрыва. Параллаксное видение. С. 403.

¹⁰⁰² Zizek Slavoj. Enjoy Your Nation as Yourself // Zizek Slavoj. Tarrying with the negative. Durham: Duke University Press, 1993. P. 136.

национального фантазма определяет, по мнению Жижека, эффект «кражи наслаждения», когда наслаждение воспринимается не как утраченное (по вине самого субъекта), а как украденное (то есть является наслаждением, которого субъекта лишает этнический другой). В фантазме любовного наслаждения – это соперник или соперница в любви, в фантазме наслаждения «вечной мужественности» или «вечной женственности» – негетеросексуальные субъекты, а в национальном фантазме наслаждения – это, как уже было сказано, этнический другой. С одной стороны, фантазм обещает гармоничное разрешение антагонизма, с другой, «благословенное», по выражению Жижека, пародирующего Агамбена, измерение фантазии «поддерживается беспокоящим параноидальным фантазмом, который сталкивает нас с тем, что все происходит «не так» (почему мы не получили вождеденную девушку, почему общество антагонистично)». ¹⁰⁰³ Это второе, так называемое «непристойное» измерение фантазма «конструирует ситуацию, в которой *jouissance*, которого мы лишены, концентрируется в Другом, который украл его у нас». ¹⁰⁰⁴ Субъект фантазма национального наслаждения как субъект *jouissance*, – по словам Янниса Ставракакиса и Николаса Хрисолораса, исследующих концепцию национализма Жижека, – убежден, что причиной невозможности реализации его наслаждения является не неотъемлемая незавершенность, частичность, контингентность и поэтому нестабильность любой националистической субъективности, ее социальная и политическая обусловленность, но действия или само существование группы «других» – мигрантов, «которые крадут наши рабочие места», евреев, «которые всегда устраивают заговоры, чтобы получить власть над миром», неких «темных сил» и их локальных сторонников, «которые хотят поработить нашу гордую нацию». ¹⁰⁰⁵ Единственным способом объяснения нехватки наслаж-

¹⁰⁰³ Ibid. P. 210.

¹⁰⁰⁴ Ibid. P. 209.

¹⁰⁰⁵ Ставракакис Яннис, Хрисолорас Николас. (Я не могу не получить) свое наслаждение: лакановская теория и анализ национализма / Пер. с англ. Л. Багировой под ред. М. Жеребкина. // Гендерные исследования. № 18. 2008. С. 253.

дения становится объяснение через «кражу моего наслаждения» антагонистическим другим. Массовые утопии 20-го века – например, фантазии об идеальном арийском или любом другом идеальном национальном порядке – воспроизводят типические модели архаического эсхатологического дискурса наслаждения, утверждают Ставракакис и Хрисолорас. Смерть, бедность, эксплуатация воспринимаются как национальное унижение и локализируются в отдельную стигматизируемую социальную группу, воплощающую «зло негативности».¹⁰⁰⁶

Таким образом, нация, по определению Жижека, «существует только до тех пор, пока ее специфическое (частичное) наслаждение продолжает материализоваться через совокупность социальных практик и передаваться через национальные мифы, структурирующие эти практики»,¹⁰⁰⁷ а фантазм о национальном враге, конститутивный для формирования нации, базируется на идее, что враг «наслаждается больше (украд то, что считается «исконно нашим»)).¹⁰⁰⁸ Наслаждение национального врага воспринимается в контексте националистического фантазма как перверсивное и чрезмерное. В поздней Югославии, пишет Жижек, можно было наблюдать целую сеть разнообразных «краж» наслаждения: «Словенцы [репрезентируют себя] лишенными своего наслаждения «южанами» (сербы, боснийцы ...) из-за их общеизвестной лени, балканской коррупции, грязного и шумного наслаждения и из-за их требований необоснованной экономической поддержки, которые похищают у словенцев их драгоценное накопление богатств, благодаря которому Словения уже давно могла бы догнать Западную Европу. Сами словенцы, с другой стороны, якобы грабят сербов в силу противоестественного словенского усердия, чопорности и эгоистических расчетов. Вместо того, чтобы отдаваться простым радостям жизни, словенцы перверсивно наслаждаются постоянно совершенствующимися способами лишения сербов результатов их тяжелого труда с помощью коммерческих спекуляций и перепродажи того, что они по дешевке купили в Сербии».¹⁰⁰⁹

¹⁰⁰⁶ См.: там же. С. 252.

¹⁰⁰⁷ *Zizek Slavoj. Enjoy Your Nation as Yourself. P. 202.*

¹⁰⁰⁸ *Ibid. P. 203-206.*

¹⁰⁰⁹ *Ibid. P. 204*

Устойчивость функционирования политического/идеологического фантазма, его самодостаточность характеризуется, как отмечает Жижек, своей собственной имманентной рефлексивностью, опережающей логику традиционной рациональной аргументации.¹⁰¹⁰ «Жижек считает, – отмечают Джефф Бутчер и Мэтью Шарп, – что идеология совсем не противостоит «просвещенной» рефлексивности и всегда является в какой-то степени рефлексивной структурой. Поэтому для того, кто успешно интерпеллирован идеологически, напоминает он нам, те, кто обмануты идеологией – это всегда *другие* (фундаменталисты, социалисты, постмодернисты и др.)».¹⁰¹¹ Поэтому традиционные просветительские рационалистические стратегии оказываются неэффективны для критики идеологии, функционирующей в режиме логики фантазматического, и для того, чтобы нарушить ее цикл, необходимо применить аналитическую процедуру особого типа, которую Жижек, заимствуя термин Лакана, называет процедурой *пересечения фантазии (la traverse du fantasme)* и определяет как «политики, которые на затемняют общественный антагонизм, но противостоят ему, политики, направленные не на «реализацию невозможной мечты», но на то, чтобы практиковать «дискурс (социальную связь), который бы строился не как подобие» (Лакан), а как дискурс, который затрагивает/нарушает Реальное».¹⁰¹²

В интерпретации Ставракакиса жижекианское пересечение фантазии – это стратегия, целью которой является достижение минимальной дистанции от фантазматического фрейма, который организует наше наслаждение, и ее реализация возможна как акт идентификации с симптомом, в отличие от установки на нейтрализацию или стигматизацию симптома как дестабилизирующей части социальной

¹⁰¹⁰ *Stavrakakis Yannis*. Lacan and the Political. London&New York: Routledge, 1999. P. 107.

¹⁰¹¹ *Boucher Geoff, Sharpe Matthew*. Introduction: Traversing the Fantasy. Traversing the fantasy: critical responses to Slavoj Zizek. Boucher Geoff, Glynos Jason, Sharpe Matthew eds. Aldershot: Ashgate, 2005. P. xiv.

¹⁰¹² *Zizek Slavoj*. The Need to Traverse the Fantasy // INTHESITIMES. December 28, 2015 <http://inthesetimes.com/article/18722/Slavoj-Zizek-on-Syria-refugees-Eurocentrism-Western-Values-Lacan-Islam>

реальности, исключенной из гармонической символизации, источника образования дисгармонии в определенном гармонически устроенном утопическом идеале.¹⁰¹³ «В дискурсе антисемитизма, – уточняет Ставракакис, – симптом, с которым идентификация невозможна – еврей, в дискурсе антидемократического тоталитаризма – это сама демократия. «Как пишет Жижек, – заявляя «мы все – евреи!», «мы все чернобыльцы!», «мы все в одной лодке!», – поясняет Ставракакис, – мы повышаем симптом, исключенную истину общественной жизни (которая стигматизируется как чуждая партикулярность) до уровня универсального – до уровня общей идентификации, который до этого поддерживался посредством его исключения или уничтожения».¹⁰¹⁴

Однако сам Жижек не согласен с данной версией стратегии пересечения фантазии и заявляет, что прочтение задачи лакановского психоанализа как проекта, целью которого является освобождение нас от «хватки» идеосинкратических фантазий и развития у нас способности противостоять реальности наиболее эффективным способом является абсолютно ошибочным и принципиально противостоит сути лакановского учения. По мнению Жижека, в нашем повседневном опыте мы погружены в «реальность» (структурированную и поддерживаемую фантазмом), и эта вовлеченность нарушается симптомами, свидетельствующими о том, что некоторый иной уровень нашей психики сопротивляется этой вовлеченности. Структура фантазма амбивалентна, подобно двуликому Янусу: она одновременно умиротворяющая, разоружающая, когда она обеспечивает воображаемый сценарий, позволяющий нам переносить бездну желания Другого, и разрушительная, неприемлемая для нашей реальности. «Поэтому «пересечь фантазию», – уточняет Жижек, – парадоксальным образом означает полностью идентифицироваться со своей фантазией [а не с симптомом. – И.Ж., С.Ж.] – а именно

¹⁰¹³ *Stavrakakis Yannis*. Lacan and the Political. P. 109.

¹⁰¹⁴ *Ibid*. P. 133-134.

с фантазией, которая структурирует избыток сопротивления нашей вовлеченности в повседневную реальность».¹⁰¹⁵

В качестве примера такого идеолого-политического жеста идентификации с фантазией Жижек приводит стратегии боснийской рок группы «Топ-список сюрреалистов» («Top lista nadrealista»), пользовавшаяся огромной популярностью во время Боснийской войны в осажденном Сараево. Их иронические перформансы, когда в стране бушевала война и голод, выглядели как сатира над лишениями жителей осажденного города. Вместо того, чтобы оплакивать трагическую судьбу боснийцев, они вызывающе задействовали типичные в Югославии клише о «тупых боснийцах», полностью идентифицируясь с ними. Путь настоящей солидарности лежит через прямую конфронтацию с непристойными расистскими фантазиями, циркулировавшими в символическом пространстве Боснии, через игровую идентификацию с ними, а не с отрицанием этих непристойностей во имя того, чем «наш народ является на самом деле».¹⁰¹⁶

Таким образом, пересечение фантазии в понимании Жижека не означает переход из сферы идеологического фантазма в некоторое не-фантазматическое или пост-фантазматическое состояние, позволяющее осуществить приостановку или нейтрализацию режима функционирования избытка наслаждения. Скорее, как полагает Глин Дэли, Жижек, развивая лакановское понятие пересечения фантазии применительно к ситуации современной политики, предлагает политическую стратегию, направленную на то, чтобы взять на себя ответственность и принять тот факт, что дисбаланс/избыток является основополагающим условием человеческой жизни и, в том числе, ужасающей человеческой свободы, от которой мы не можем ускользнуть, но можем, тем не менее, существенным

¹⁰¹⁵ *Zizek Slavoj*. Concesso non Dato. Traversing the fantasy: critical responses to Slavoj Zizek. Boucher Geoff, Glynos Jason, Sharpe Matthew eds. Aldershot: Ashgate, 2005. P. 234.

¹⁰¹⁶ См.: *ibid.* P. 234-235.

образом менять ее направление и композицию, т.е. можем свободно выбирать свою судьбу.¹⁰¹⁷

В этом контексте Жижек связывает возможность действительно радикального эмансипаторного политического действия, которое может осуществить реконфигурацию всего социо-политического поля, не ограничиваясь его реформированием и «улучшением», с антикапиталистическим политическим проектом, делающий главную ставку не на отказ от фантазматической поддержки и утопического телеса,¹⁰¹⁸ но на возврат к вечной идее «революционно-эгалитарной справедливости», которую предлагает возродить Ален Бадью и с которой солидаризируется Жижек.

В радикальной политической программе, разделяемой Жижеком и Бадью и отсылающей к великим революционным проектам прошлого – Великой французской революции, Революции в России 1917 года и Китайской культурной революции, 4 основных стратегических пункта: 1) строгая *эгалитарная справедливость*, предполагающая, что все люди и все нации должны платить равную цену за экономические и экологические бедствия и реализующаяся в форме brutального действия, отказывающегося принимать во внимание «сложные обстоятельства», которые якобы вынуждают нас продвигаться постепенно; 2) *terror*, или непреклонная воля подвергнуть суровому наказанию тех, кто нарушает необходимые защитные меры, включая жесткое ограничение так называемых либеральных «свобод»; 3) *волюнтаризм*, или вера в то, что субъект может «сдвинуть горы», если он будет игнорировать «объективные» законы и препятствия и 4) непоколебимая *вера в народ* и народный суверенитет, отличавшая таких политиков как Робеспьер и Мао Цзэдун.¹⁰¹⁹

Реализация данной программы – это, по мнению Жижека, реальный шанс для левых, главной проблемой которых сегодня Жижек

¹⁰¹⁷ *Daly Glyn*. Causes for Concern: Žižek's Politics of Loving Terror // International Journal of Zizek Studies. Vol. Four, Number Two, 2010. P. 19.

¹⁰¹⁸ *Stavrakakis Yannis*. On Acts, Pure and Impure // International Journal of Zizek Studies. Vol. Four, Number Two, 2010. P. 27 – 28.

¹⁰¹⁹ *Zizek Slavoj*. In Defense of Lost Causes. London&New York: Verso, 2017. P. 157, 461.

считает отказ от политики классово́й борьбы, направленной на уничтожение капитализма и переход к тактике так называемой «культурной политики» и «радикального реформизма», как в случае проекта радикальной демократии Э.Лаклау и Ш.Муфф, когда нам предлагают действовать в рамках существующей системы, которая всегда навязывает нам только принудительный, а не свободный выбор.

Влияние, критика, значение

Одним их следствий невероятной популярности провокативной философии Жижека является то, что его взгляды постоянно оспариваются и подвергаются разнообразной критике с самых разных теоретических и политических позиций. Прежде всего Жижека резко критикуют многие представители различных академических и профессиональных сообществ – психоаналитики, выступающие против «жижекизации» Лакана; теоретики *film studies*, отстаивающие критерии дисциплинарного исследования кино; деколониальные теоретики, усматривающие у Жижека традиции европоцентризма и т.д. и т.п. Часто философия Жижека подвергается разнообразной «идеологической» критике за неполиткорректность со стороны его противников в рядах различных социальных движений – либеральных левых, феминисток, транссексуалов и др. При этом, когда эта критика выливается в открытую полемику и принимает форму публичных дебатов, она оказывается очень продуктивной и может привлекать внимание общественности к поиску новых решений острых проблем и конфликтов нашего времени, как, например, в ходе дебатов Жижека и канадского психолога Джордана Питерсона 19 апреля 2019 года.¹⁰²⁰

Для современной философии большой теоретический интерес представляют дискуссии Жижека с концептуально и идеологически близкими к нему философами – ведущими современными левыми теоретиками, такими как Фредрик Джеймисон, Алан Бадью, Антонио Негри и Майкл Хардт, так называемыми «лакановскими левые» (Яннис Ставракакис, Джейсон Глинос) и др.

¹⁰²⁰ См.: Капитализм vs. Марксизм. Славой Жижек vs. Джордан Питерсон. Дебаты. 19.04. 2019 <https://www.youtube.com/watch?v=VRcM9bnN4sY>

Среди этих остро полемических и чрезвычайно продуктивных споров с коллегами особое место занимает знаменитая дискуссия Жижека с Джудит Батлер и Эрнесто Лаклау, состоявшаяся на рубеже прошлого и нынешнего столетий, материалы которой были опубликованы отдельной книгой «Контингентность, гегемония, универсальность: современные диалоги о левых» (2000), в которой они обсудили возможности разработки для левых нового экспансивного универсального дискурса в условиях кризиса левых политик после заката великих эмансипаторных нарративов прошлого и возможность разработки эмансипаторного дискурса, который бы не распадался на чистый партикуляризм частных социальных требований, а поддерживал жизнь универсального требования изменения социо-политического порядка.¹⁰²¹ Кроме того, в ситуации кризиса традиционного марксизма, делавшего ставку на политику как классовую борьбу и диктатуру пролетариата, левым, считают участники дискуссии, необходимо определиться с фигурой/ми политической субъективности, способной в современных условиях решать политические задачи универсальной эмансипации и эффективно противостоять набирающей обороты политической мобилизации правых.

Приступая к обсуждению этих вопросов, Батлер, Лаклау и Жижек заявляют о своей солидарности и согласии, во-первых, в приверженности идеям демократической левой политики и радикальной демократии, во-вторых, в принятии открытого, не заданного а priori понятия универсального как условия демократии, которое отличается не только от классической марксистской модели универсальности, но и от модели универсального, развиваемой теоретиками современного либерализма и, в-третьих, что они все разделяют тезис, что, хотя новые социальные движения (женское движение, антивоенное движение, экологическое движение и т.д.) основываются на политиках идентичности, «сама «идентичность» никогда не является полностью конституированной; в действительности, так как идентификация не сводима к идентичности, важно учитывать их

¹⁰²¹ *Butler Judith, Laclau Ernesto, Žižek Slavoj.* Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left. London, New York: Verso, 2000. P. 207.

несоизмеримость или разрыв между ними».¹⁰²² Из этого последнего тезиса следует, по их мнению, не подрыв социальных движений, а, наоборот, их незавершенность, или негативность политической идентичности, которая является необходимым условием гегемонии как таковой. «Ни одно социальное движение, – заявляют Батлер, Лаклау и Жижек, – не может рассчитывать на статус открытой, демократической политической артикуляции без того, чтобы признать и задействовать негативность в сердце идентичности».¹⁰²³

Однако в ходе состоявшейся дискуссии обнаружился ряд принципиальных различий понимания универсального у Батлер, Лаклау и Жижека и в особенности различий в понимании субъекта и субъективности, имевших важные импликации для их понимания левого политического проекта.

Размышляя о возможности нового эмансипаторного универсалистского проекта для левых, Жижек предложил использовать понятие лакановского Реального, являющееся, по его мнению, важным инструментом не только объяснения феномена неполноты и негативности идентичности как условия гегемонии, но и понимания механизма перверсивности современного капитализма, подрывающего его цикл расширенного воспроизводства и ведущего к неминуемой социальной катастрофе. Однако Лаклау, возражая Жижеку, заявил, что современный капитализм недостаточно определять как лакановское Реальное, а необходимо понимать как совокупность различных конкретных политических и экономических практик, и институций, анализ которых Жижек просто игнорирует. Кроме того Жижек, по мнению Лаклау, недооценивает момент невозможного и контингентного в процессе субъективации, развиваемый Деррида, и привилегирует момент необходимости, уводящий его на позиции трансцендентализма, который справедливо диагностирует Батлер.

Поэтому, констатирует Лаклау, хотя он первоначально симпатизировал стремлению Жижека открыть более глобальную перспективу для левых, по мере их дискуссии о конкретных эмансипаторных стратегиях его первоначальная симпатия к политикам Жижека

¹⁰²² Ibid. P. 1.

¹⁰²³ Ibid. P. 2.

развевалась как мираж. «Я могу обсуждать политику с Батлер, – пишет Лаклау, – потому что она говорит о реальном мире, о стратегических проблемах людей, с которыми они сталкиваются в своей актуальной борьбе, но с Жижеком невозможно даже начать говорить об этом. Единственная вещь, которую вы узнаете от него – это требование преодолеть капитализм или избавиться от либеральной демократии, что вообще не имеет никакого смысла».¹⁰²⁴ А с помощью какой именно политической стратегии Жижек собирается достичь этих своих целей, и что он вообще предлагает в качестве альтернативной модели общества?, спрашивает Лаклау.

Батлер, соглашаясь с критикой Лаклау досоциального поля Реального у Жижека, считает главным недостатком жижекской версии негативности и неполноты идентичности то, что он исходит из первичности понимаемой в терминах лакановского психоанализа нехватки в структуре субъекта, до всякого социального, исторического контекста.¹⁰²⁵ В результате, считает Батлер, хотя Жижек работает с широким социо-культурным полем, его многочисленные примеры из политики и массовой культуры служат исключительно для иллюстрации различных принципов психической реальности без объяснения отношений между социальными примерами и психическими принципами.¹⁰²⁶ Поэтому даже социальный конструкт гендерного неравенства у Жижека объясняется, исходя из квазитрансцендентального статуса, который он атрибутирует сексуальному различию абсолютно без учета социально-культурного контекста, в котором оно исторически формируется.¹⁰²⁷

Жижек, отвечая на критику Батлер, утверждает, что оппозиция между Реальным как неисторическим квазитрансцендентным препятствием и последовательно контингентной историчностью является ложной, а критика Батлер имеет смысл только при условии, что лакановское Реальное редуцируется к доисторической априорной символической норме. Однако, как утверждает Жижек, разрыв между

¹⁰²⁴ Ibid. P. 290.

¹⁰²⁵ Ibid. P. 154.

¹⁰²⁶ Ibid. P. 157.

¹⁰²⁷ Ibid. P. 145.

символическим априорной формы и историчностью/социальностью абсолютно чужд Лакану, и лакановское Реальное, по определению Жижека, не является ни до-социальным, ни социальным эффектом, но скорее само социальное конституируется посредством исключения некоторого травматического Реального.¹⁰²⁸ Поэтому, лакановское Реальное функционирует, в интерпретации Жижека, не как кантовский трансцендентальный формализм, а, скорее, как гегелевское конкретно-всеобщее, в логике которого реальное, например, сексуального различия – это не абстрактная априорная форма, а странная форма негативности, главным эффектом которой является то, что она подрывает любую универсальную форму, которая пытается её захватить.¹⁰²⁹

Что касается эмансипаторного потенциала своей теории (или теории Лакана, как предпочитает в этой дискуссии обозначать свои позиции Жижек), то Лакан очень далек от того, чтобы рассматривать субъекта как субъекта сопротивления, обреченного на поражение. Его позиция предполагает возможность гораздо более радикальной субъективной интервенции, чем предполагают Батлер и Лаклау, т.к. лакановское понятие «действия» направлено не только на смещение/ресигнификацию символических координат, которые наделяют субъекта её или его идентичностью, но на радикальную трансформацию самого универсального, структурирующего «принцип» существующего символического порядка.

А вот теория Лаклау, по мнению Жижека, вообще не обладает никаким эмансипаторным потенциалом, поскольку его проект нового политического воображаемого для левых располагается слишком близко к доминирующему либерально-демократическому воображаемому и предлагает изменения только внутри существующего режима, что означает отказ от идеи глобальных изменений в основополагающих общественных отношениях и принятие либерально-капиталистического контекста. «Короче говоря, – заключает Жижек, – все антикапиталистические заявления Лаклау строятся на том, что он называет «демократическим контролем над экономикой». Критикует он и проект «радикальной демократии»: этот проект, по мнению Жиже-

¹⁰²⁸ Ibid. P. 311.

¹⁰²⁹ Ibid. P. 309.

ка, означает или полумеры контроля ущерба внутри системы глобального капитализма, или он вообще не значит абсолютно ничего». ¹⁰³⁰

Поводя итог этой дискуссии, Жижек формулирует, что левые сегодня стоят перед следующим решающим выбором: или принять доминирующий либерально-демократический горизонт (демократия, права человека и буржуазные свободы) и вступить в гегемонную борьбу внутри него, или рискнуть совершить противоположный жест, не принимая его условия как таковые и решительно отвергая популярный либеральный шантаж, согласно которому, соблазняясь любым проектом радикальных изменений, мы, тем самым, становимся на путь, ведущий к тоталитаризму. «Мое искреннее убеждение, моя политико-экзистенциальная позиция, – формулирует Жижек, – состоит в том, что старый девиз 68 года «Будьте реалистами, требуйте невозможного» всё еще актуален: настоящие утописты – это адвокаты изменений и ресигнификации внутри либерально-демократического горизонта в своей вере, что все их усилия означают нечто большее, чем косметическая хирургия, предлагающая нам капитализм с человеческим лицом». ¹⁰³¹

И сегодня, более 20 лет спустя, разве не перед этим же решающим выбором мы опять стоим снова и снова?

Впоследствии, Жижек, продолжая свою заочную полемику с Лаклау и оспаривая его тезис о том, что у него нет позитивной программы, начинает работу над большой, 400-страничной книгой «В защиту проигранных дел», опубликованную в 2008, которую редакторы специального выпуска журнала *International Journal of Zizek Studies* (Джефф Бутчер и Метью Шарп) посвященного этой книге, называют «самым провокативным и ярким жестом в политической философии с тех пор, когда Сартр продавал маоистскую *La Cause du Peuple* на парижских улицах в июне 1968 года», ¹⁰³² в которой он, основываясь на формулировках Бадью вечной идеи политик революционной справедливости, представляет свой про-

¹⁰³⁰ Ibid. P. 321.

¹⁰³¹ Ibid. P. 326.

¹⁰³² *Geoff Boucher and Matthew Sharpe*. Introduction: “Zizek’s Communism” and In Defence of Lost Causes // *International Journal of Zizek Studies*, Vol. Four, Number Two 2010. P. 1.

ект политической программы для левых, концептуализирующий опыт революционных политик прошлого.

Одним из наиболее провокативных тезисов этой программы является тезис о необходимости для левых пересмотреть их негативное отношение к революционному террору – «якобинской парадигме», критически его переосмыслить и творчески применять в современных условиях. Главная проблема так называемых «радикальных левых» сегодня заключается, по мнению Жижека, в том, что они стыдятся своего собственного революционного наследия и вместо того, чтобы отстаивать его и развивать тратят свои силы на то, чтобы оправдываться перед «антитоталитарными» либералами и даже правыми за свою связь с революционным террором, начиная от Великой французской революции и до Октябрьской революции 1917 года и китайской революции.

Для того, чтобы вновь обрести политическую эффективность, левые, считает Жижек, должны поступить с точностью наоборот: во-первых, признать террористическое прошлое как наше собственное, а не отрещиваться от него и, во-вторых, самим провести свою собственную самокритику, а не отдавать ее на откуп либералам – «мы должны сделать критическую работу лучше, чем наши оппоненты». ¹⁰³³ Но это не значит, что левым следует заниматься бесконечным самобичеванием самокритики, но, перефразируя слова Маркса о гегелевской диалектике, нам необходимо найти рациональное зерно якобинского террора. Например, антимилитаризм и пацифизм у Робеспьера, который в своей речи «О войне» заявляет, что революционный террор является полной противоположностью войне, т.к. война между нациями служит средством для дезориентации революционной борьбы внутри нации. ¹⁰³⁴

Наша задача сегодня, считает Жижек, – не осудить террор, а переоткрыть революционный террор как эмансипаторный. По мнению Жижека, проблема революционных политик не в терроре как таковом, а в том, что террор якобинско–робеспьеровского типа был слишком гуманистическим, но не в том смысле, что он был недоста-

¹⁰³³ Slavoj Žižek. In *Defense of Lost Causes*. P. 160.

¹⁰³⁴ *Ibid.* P. 161.

точно насильственным, а в том, что он являлся выражением человеческой слабости бессилия перед обстоятельствами непреодолимой силы. «Что было причиной того, что якобинцы обращались к радикальному террору, – ставит риторический вопрос Жижек, – как не разновидность истерического предъявления свидетельства их неспособности нарушить сам фундамент экономического порядка (частная собственность и др.)?».¹⁰³⁵

Где в революционном терроре содержится освободительный импульс, так это, как считает Жижек, в установке всех великих революций на то, чтобы изменить саму повседневную жизнь, человеческие обычаи – то, по словам Ницше, «человеческое, слишком человеческое», которое всегда сопротивляется любым радикальным изменениям, жизни в условиях полной свободы и независимости. Именно в сфере этих радикальных преобразований в сфере общественных отношений необходимо, по мнению Жижека, искать решающий момент революционного процесса. Например, в случае Октябрьской революции – не в восстаниях 1917-18 годов и даже не в гражданской войне, но в отчаянных, часто смешных попытках начала 20-ых годов изобрести новые ритуалы повседневной жизни – например, чем заменить дореволюционный церковный брак, похоронные ритуалы и т.д. Эти разрушительные и одновременно созидательные революционные усилия по установлению нового порядка повседневной реальности Жижек называет стратегиями «конкретного террора» или «нечеловеческого террора», который противостоит «абстрактному террору» «великих» политических революций, в которых и якобинцы, и советская, а затем китайская революции в итоге потерпели неудачу, хотя отнюдь не из-за недостатка попыток в этом направлении.¹⁰³⁶

Само направление революции должно быть иным – это «конкретный» или «нечеловеческий» террор, что и является неизменной политической жизненной позицией Жижека, которой он остается верен во всём и до конца. Его жизненное философское кредо – тотальное неприятие в науке и в жизни всего компромиссного, лицемерного, обывательского, или филистерского, как говорил Маркс.

¹⁰³⁵ Ibid. P. 174.

¹⁰³⁶ Ibid. P. 174-175.

КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА «АЛТЕЙЯ» МОЖНО ПРИОБРЕСТИ

в Санкт-Петербурге:

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ПОДПИСНЫЕ ИЗДАНИЯ»
Санкт-Петербург, Литейный пр., 57 (с 10:00 до 22:00)
8 (812) 273 50 53 www.podpisnie.ru

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ВСЕ СВОБОДНЫ»
Санкт-Петербург, ул. Некрасова, 23 (с 12:00 до 22:00)
8 (911) 977 40 47 www.vse-svobodny.com

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «КНИЖНАЯ ЛАВКА ПИСАТЕЛЕЙ»
Санкт-Петербург, Невский пр., 66 (с 10:00 до 22:00)
8 (812) 640 44 06 www.lavkapisateley.spb.ru

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «СЛОВО»
Санкт-Петербург, ул. Малая Конюшенная, 9 (с 11:00 до 20:00)
8 (812) 571 20 75, 8 (812) 312 52 00 www.slovo.net.ru

ДУХОВНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ЕПАРХИИ «НЕВСКИЙ, 177»
Санкт-Петербург, Невский пр., 177 (с 10:00 до 20:00)
8 (812) 643 77 43 www.vk.com/dpcspbe

в Москве:

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «МОСКВА»
Москва, ул. Тверская, д. 8, стр. 1 (с 09:00 до 24:00)
8 (495) 629 64 83, 8 (495) 797 87 17 www.moscowbooks.ru

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ФАЛАНСТЕР»
Москва, Малый Пнездниковский пер., 12/27 (с 11:00 до 20:00)
8 (495) 749 57 21, 8 (495) 629 88 21 www.falanster.ru

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ЦИОЛКОВСКИЙ»
Москва, Пятницкий пер., 8 (с 11:00 до 22:00)
8 (495) 951 19 02 www.primuzee.ru

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «БУКВЫШКА»
Москва, ул. Мясницкая, 20 (пн.–пт. с 10:00 до 20:00, сб. с 10:00 до 19:00)
8 (495) 621 49 66, 8 (495) 628 29 60 www.bookshop.hse.ru

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «БИБЛИО-ГЛОБУС»
Москва, Мясницкая ул., д. 6/3, стр. 1 (пн.–пт. с 9:00 до 22:00, сб.–вс. с 10:00 до 21:00)
www.biblio-globus.ru

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «У КЕНТАВРА»
Москва, ул. Чайнова, 15 (пн.–пт. с 10:00 до 19:30, сб. с 10:00 до 17:00)
8 (495) 250-65-46 www.rsuh.ru/kentavr

в Минске, Киеве, Варшаве, Риге:

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ЭПОСЕРВИС»
Минск, ул. Казинца, 123, оф. 4
+375 17 338 95 23 www.tregross.com

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «КНИЖНЫЙ БУМ»
Киев, Вербовая ул., 8 (вт.–вс. с 11:00 до 17:30)
+38 067 273-50-10 www.academbook.com.ua

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН при «Centrum Nauczania Języka
Rosyjskiego w Warszawie»
Ptasia 4, 00-138 Warszawa
+48 22 826 17 36 www.jezykrosyjski.com.pl

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «Intelektuāla grāmata»
Kr. Barona iela 45/47, Rīga (пн.–пт. с 10:30 до 19:00, сб. с 11:00 до 18:00)
+371 67315727 www.merion.lv

Электронные книги:

ДИРЕКТ-МЕДИА www.directmedia.ru
ЛИТРЕС www.litres.ru

Интернет-магазины:

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «МОСКВА» www.moscowbooks.ru
OZON www.ozon.ru
NATASHA KOZMENKO BOOKSELLERS www.nkbooksellers.com
ESTERUM www.esterum.com
БУКВОЕД www.bookvoed.ru
ЧИТАЙ ГОРОД www.chitai-gorod.ru
MY-SHOP.RU www.my-shop.ru
КНИЖНЫЙ БУМ www.academbook.com.ua

Жеребкина Ирина Анатольевна
Жеребкин Сергей Васильевич

СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ВВЕДЕНИЕ
Учебное пособие для студентов
и аспирантов негуманитарных факультетов

Главный редактор издательства
Игорь Александрович Савкин



Дизайн обложки *И. Н. Граве*
Оригинал-макет *С. С. Баранник*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.
Издательство «Алетейя»

Заказ книг: тел. +7 (921) 951-98-99,
e-mail: fempro@yandex.ru, Савкина Татьяна Михайловна
192029, г. Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 86 А, оф. 536, 532

Редакция:
e-mail: aletheia92@mail.ru

www.aletheia.spb.ru

*Книги издательства «Алетейя» можно приобрести
в Москве:*

Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83
«Фаланстер», М. Гнездиковский пер., 12/27. Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21
«Циолковский», ул. Б. Молчановка, 18. Тел. (495) 691-51-16
Книжная лавка «У Кентавра». Миусская площадь, д. 6, корп. 6
Тел. (495) 250-65-46, +7-901-729-43-40, kentavr@kpole.ru
«Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2. Тел. (495) 915-27-97

в Киеве:
«Книжный бум». Тел. +38 067 273-50-10, gron1111@mail.ru

в Минске:
«Трэгросс-Бук», ул. Казинца, д. 123, оф. 4.
Тел. +37 517 338 95 23, www.tregross.com

в Варшаве:
«Centrum Nauczania Języka Rosyjskiego»,
ul. Ptasia 4. Тел. +48 (22) 826-17-36, szkola@jezykrosyjski.com.pl

в Риге:
«Intelektuāla grāmata»
Rīga, Kr. Varona iela 45/47. Тел. +371 67315727, info@merion.lv

Интернет-магазин: www.ozon.ru

Формат 60x90 1/16. Усл. печ. л. 28,1. Печать офсетная. Тираж 500 экз.
Заказ №