

Джудит Батлер
Сила ненасилия
Сценка этики и политики



ПРОЕКТ СЕРИЙНЫХ МОНОГРАФИЙ
ПО СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИМ
И ГУМАНИТАРНЫМ НАУКАМ

**ПОЛИТИЧЕСКАЯ
ТЕОРИЯ**

СЕРИЯ
ПОЛИТИЧЕСКАЯ
ТЕОРИЯ

Judith Butler

The Force of Nonviolence

An Ethico-Political Bind

Джудит Батлер
Сила ненасилия
Сцепка этики и политики

Перевод с английского
Инны Кушнаревой
под научной редакцией
Елены Бондал
и Александра Павлова

Издательский дом
Высшей школы экономики
Москва, 2022

УДК 17.023+172
ББК 60.027.32
Б28



<https://elibrary.ru/bwsnad>

ПРОЕКТ СЕРИЙНЫХ МОНОГРАФИЙ
ПО СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИМ
И ГУМАНИТАРНЫМ НАУКАМ

Руководитель проекта АЛЕКСАНДР ПАВЛОВ

Издание подготовлено при поддержке проекта
«Этика и право: соотношение и механизмы взаимовлияния»
НИУ ВШЭ

Батлер, Дж.

Б28 Сила ненасилия: Сцепка этики и политики / пер. с англ. И. Кушнаревой; под науч. ред. Е. Бондал, А. Павлова; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2022. — 224 с. — (Политическая теория). — 1000 экз. — ISBN 978-5-7598-2665-1 (в пер.). — ISBN 978-5-7598-2496-1 (e-book).

В своей новой книге Джудит Батлер доказывает, что этика ненасилия должна связываться с широкой политической борьбой за социальное равенство. Один из современных вызовов, с которыми сталкивается политика ненасилия, сводится к существованию расхождения во мнениях о том, что считать насилием и ненасилием. Батлер утверждает, что ненасилие часто ошибочно принимают за пассивную практику или за сосуществование с властью, но на самом деле ненасилие — этическая позиция, находящаяся в самой гуще политического поля. Если рассматривать ненасилие как этическую проблему в рамках социальной и политической философии, то потребуется осуществить критику индивидуализма, а также понять психосоциальный аспект насилия. Агрессивная форма ненасилия принимает то, что враждебность — составная часть нашего психического устройства, но она также ценит амбивалентность как способ предотвращения перерастания агрессии в насилие.

Книга адресована философам, социологам, политологам, культурологам и тому кругу читателей, кому интересно знать, что сегодня происходит в современной социальной и политической философии.

УДК 17.023+172

ББК 60.027.32

Перевод издания: *Butler J. The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind*. First published by Verso 2020

Опубликовано Издательским домом Высшей школы экономики
<http://id.hse.ru>

doi:10.17323/978-5-7598-2665-1

ISBN 978-5-7598-2665-1 (в пер.)
ISBN 978-5-7598-2496-1 (e-book)
ISBN 978-1-78873-276-5 (англ.)

© Judith Butler 2020
All rights reserved

© Перевод на русский язык.
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», 2022

ОГЛАВЛЕНИЕ

БЛАГОДАРНОСТИ	8
ВВЕДЕНИЕ	10
ГЛАВА 1. НЕНАСИЛИЕ, ОПЛАКИВАЕМОСТЬ И КРИТИКА ИНДИВИДУАЛИЗМА	36
ГЛАВА 2. СОХРАНЕНИЕ ЖИЗНИ ДРУГОГО	76
ГЛАВА 3. ЭТИКА И ПОЛИТИКА НЕНАСИЛИЯ	113
ГЛАВА 4. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ У ФРЕЙДА: ВОЙНА, РАЗРУШЕНИЕ, МАНИЯ И КРИТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА	163
ПОСТСКРИПТУМ: ПЕРЕОСМЫСЛЯЯ УЯЗВИМОСТЬ, НАСИЛИЕ, СОПРОТИВЛЕНИЕ	196
БИБЛИОГРАФИЯ	216

Там, где есть место для применения оружия или физической и грубой силы, гораздо меньше возможностей для душевной силы.

Махатма Ганди

Сегодня стоит выбор не между насилием и ненасилием. А между ненасилием и несуществованием.

Мартин Лютер Кинг

Наследие (ненасилия) — это не индивидуальное наследие, а коллективное наследие множества людей, которые встали в едином порыве, чтобы заявить, что они никогда не подчинятся силам расизма и неравенства.

Анджела Дэвис

БЛАГОДАРНОСТИ

Я БЛАГОДАРНА аудитории и респондентам, которые слушали ранние варианты этих глав в виде Тэннеровских лекций в Йельском университете в 2016 году, Гиффордских лекций в Университете Глазго в 2018 году и Лекций Каминг в Университетском колледже Дублина в 2019-м. Я также благодарю за критическое участие слушателей и коллег из Центра современной культуры Барселоны, Цюрихского университета, Института политических исследований Парижа, Университета Мэйдзи в Токио, Свободного университета в Амстердаме, Института философии и социальной теории при университете Белграда, Института критических социальных исследований при Новой школе социальных исследований, WISER при Витватерсрандском университете, конференции «Психология и другой» в Кембридже в 2015 году и встреч «Ассоциации современного языка» в 2014 году. Я в высшей степени благодарна моим студентам из Калифорнийского университета в Беркли и коллегам по Международному консорциуму программ по критической теории, которые заставляли меня постоянно оттачивать свой ум. Как всегда, я благодарна Венди Браун за то, что составляет мне приятную компанию своим интеллектом и за ее неизменную поддержку. Я посвящаю эту книгу другу и коллеге, незаменимой для сообщества Калифорнийского университета в Беркли, Сабе Махмуд. Конечно, она бы не согласилась с моей аргументацией, а я бы высоко ценила наш обмен мнениями.

Главы 2 и 3 этой книги представляют собой переработанные и дополненные версии Тэннеровских лекций, прочитанных в 2016 году в Центре гуманитарных наук Уитни

при Йельском университете. Глава 4 в более раннем варианте выходила в сборнике: *Gipps R., Lacewing M. (eds.). The Oxford Handbook of Philosophy and Psychoanalysis. Oxford: Oxford University Press, 2019.*

Введение

АРГУМЕНТЫ в пользу ненасилия вызывают скептическую реакцию у представителей всего политического спектра. На левом его фланге одни заявляют, что только насилие способно произвести радикальные социальные и экономические трансформации, тогда как другие, более сдержанно, утверждают, что насилие должно оставаться лишь одной из тактик при осуществлении таких перемен. Можно привести аргументы в пользу ненасилия либо, наоборот, инструментального или стратегического применения насилия, но их можно выдвинуть публично только при условии выработки общего понимания того, что такое насилие и ненасилие. Одна из главных проблем, с которой сталкиваются сторонники ненасилия, состоит в том, что «насилие» и «ненасилие» — оспариваемые термины. Например, одни называют «насилием» причиняющие боль речевые акты, тогда как другие утверждают, что язык, за исключением случаев откровенных угроз, нельзя называть «насильственным». Третьи придерживаются более узкого определения насилия, считая его главным физическим моментом «удар». Четвертые настаивают на том, что экономические и правовые структуры «насильственные», что они воздействуют на тела, даже если не всегда принимают

форму физического насилия. Фигура удара действительно подспудно служила организующим началом некоторых больших дискуссий о насилии, внушая, что насилие — это то, что происходит между двумя сторонами в разгоряченном столкновении. Не оспаривая того, что физический удар несет в себе насилие, мы тем не менее можем настаивать на том, что социальные структуры или системы, включая системный расизм, тоже совершают насилие. Действительно, иногда физический удар по голове или другой части тела является выражением системного насилия, и тогда необходимо разобраться, как этот акт связан со структурой или системой. Для того чтобы понять структурное или системное насилие, необходимо выйти за рамки позитивных объяснений, ограничивающих наше понимание того, как функционирует насилие. И необходимо найти более емкие рамки, чем те, что полагаются всего на две фигуры — того, кто нанес удар, и того, кто его получил. Разумеется, любое описание насилия, которое не может объяснить удар, акт сексуального насилия (включая изнасилование) или то, как насилие работает в интимной диаде либо при столкновении лицом к лицу, не способно дескриптивно и аналитически прояснить, что такое насилие, — то есть о чем мы говорим, когда спорим о насилии и ненасилии¹.

Кажется, что легко просто осудить насилие и дать такому высказыванию резюмировать позицию по данному вопросу. Но в публичных дискуссиях мы видим, что «насилие» переменчиво: присвоение его семантики хочется оспорить. Государства и институты иногда называют «насилием» любое выражение политического несогласия или оппозиции авторитету данного государства либо института. Демонстрации, палаточные лагеря, собрания,

¹ См.: The Political Scope of Non-Violence // Merton T. (ed.). Gandhi: On Non-Violence. New York: New Directions, 1965. P. 65–78.

бойкоты и забастовки — все они могут называться «насильственными», даже когда не прибегают к физической борьбе или к формам системного либо структурного насилия, о котором говорилось выше². В этом случае государства и институты стремятся переименовать ненасильственные практики в насильственные, то есть ведут политическую войну на уровне публичной семантики. Если демонстрация в поддержку свободы слова, которая, собственно, осуществляет эту свободу, именуется «насильственной», то только потому, что власть, злоупотребляя языком, стремится обеспечить себе монополию на насилие путем очернения оппозиции, оправдывая применение полиции, армии или сил безопасности против тех, кто пытается таким способом осуществить и защитить свою свободу. Ученый-американист Чандан Редди утверждал, что формы, которые принял либеральный модерн в США, предполагают в государстве гарантию свободы от насилия, которая фундаментальным образом зависит от развязывания насилия против расовых меньшинств и всех народов, считающихся иррациональными и не вписывающихся в национальные нормы³. Государство, согласно его теории, основывается на расовом насилии и продолжает систематически применять насилие против меньшинств. Таким образом, предполагается, что расовое насилие служит самозащите государства. Как часто в США и в других странах полиция, арестовывая либо открывая огонь по людям с черным или смуглым цветом кожи на улице или у них дома, ссылается на «угрозу насилия» с их стороны, даже когда те не вооружены, отходят в сторону или убегают, когда пыта-

² Обзор ненасильственных действий см.: *Sharp G. How Nonviolent Struggle Works*. Boston: The Albert Einstein Institution, 2013.

³ *Chandan R. Freedom with Violence: Race, Sexuality, and the US State*. Durham, NC: Duke University Press, 2011.

ются сами пожаловаться или даже крепко спят?⁴ Одновременно странно и страшно смотреть на то, как в таких условиях функционирует защита насилия, ведь объект должен быть представлен как угроза, носитель реального или действительного насилия, чтобы смертоносные действия полиции выглядели как самозащита. Если человек не совершал никаких демонстративных насильственных действий, то, возможно, он рассматривался как человек, *склонный* к насилию, или как чистое воплощение насилия. Последнее утверждение чаще всего указывает на расизм.

Таким образом, то, что поначалу кажется моральным спором — стоит ли поддерживать насилие, вскоре перерастает в дебаты о том, как определяется насилие, кого называют «совершающим насилие» и с какой целью. Когда группа людей собирается вместе, чтобы протестовать против цензуры или отсутствия демократических свобод, и эту группу называют «сборищем» либо воспринимают как несущую хаос или разрушительную угрозу общественному порядку, тогда ее именуют и рассматривают как потенциально или реально совершающую насилие, после чего государство может в свое оправдание сослаться на необходимость защитить общество от этой угрозы насилия. Когда за этим следует заключение в тюрьму, нанесение телесных повреждений или убийство, насилие предстает в качестве государственного. Мы можем назвать государственное насилие «насилием», несмотря на то, что государство применило собственную власть именовать и представлять «насилием» протест какой-либо группы лиц. Подобным образом мирная де-

⁴ Касательно статистики по «оправданным» убийствам полицией афроамериканцев см.: Black Lives Matter: Race, Policing, and Protest // Wellesley Research Guides. URL: <https://libguides.wellesley.edu/blacklivesmatter/statistics>.

монстрация, как та, что прошла в парке Гези в Стамбуле в 2013 году⁵, или письмо с призывом к миру, подписанное турецкими учеными в 2016 году⁶, могут быть расценены и представлены как акт «насилия», если государство либо имеет свои собственные медиа, либо в достаточной степени контролирует медиа в целом. В таких условиях осуществление права на свободу собраний именуется проявлением «терроризма», что влечет за собой ужесточение государственной цензуры, избивание дубинками и применение полицией слезоточивого газа, увольнения, задержания на неопределенный срок, тюремное заключение или высылку.

Несмотря на то, что четкое и признанное всеми определение насилия значительно упростило бы дело, оно оказывается невозможным в политической ситуации, где право приписывать оппозиции насилие становится инструментом, позволяющим усиливать государственную власть, дискредитировать цели оппозиции или даже оправдывать ее полное поражение в правах, тюремное заключение и убийство. В таких случаях это приписывание должно оспариваться на том основании, что оно лживое и нечестное. Но как этого добиться, если в публичной сфере царит семантическая путаница в вопросе о том, что является насилием, а что нет? Не остались ли мы с противоречивым разбросом мнений о насилии и ненасилии и не вынуждены ли смириться с общим релятивизмом? Или мы все-таки можем найти способ отличить тактические атрибуции насилия, фальсифицирующие и искажающие его направленность, от тех форм насилия,

⁵ См.: Gezi Park Protests 2013: Overview // University of Pennsylvania Libraries Guides. URL: https://web.archive.org/web/20191024232012/guides.library.upenn.edu/Gezi_Park.

⁶ См.: Academics for Peace // Frontline Defenders official website. URL: <https://www.frontlinedefenders.org/>.

зачастую структурных и системных, которые слишком часто ускользают от прямого именованя и остаются неопознанными?

Если мы хотим выдвинуть аргументы в пользу ненасилия, потребуется понять и оценить то, как насилие представляется и атрибутируется в поле дискурсивной, социальной и государственной власти; какие инверсии производятся в тактических целях; фантазматический характер самой атрибуции. Кроме того, нам понадобится произвести критику схем, при помощи которых оправдывает себя государственное насилие, и определить связь этих оправдательных схем с попытками сохранить монополию на насилие. Эта монополия зависит от практики именованя, которая часто выдает насилие за законное принуждение или экстернализирует свое насилие, перенося на того, кто является его объектом, переоткрывая насилие как насилие другого.

Для того чтобы приводить аргументы в пользу ненасилия или против него, мы должны провести различие между насилием и ненасилием, если можем это сделать. Но нет быстрого способа провести устойчивое семантическое различие, если оно так часто эксплуатируется для обеспечения сокрытия или расширения насильственных целей и практик. Иными словами, мы не можем приблизиться к самому феномену в обход концептуальных схем, которые управляют употреблением этого термина в самых разных значениях, и без анализа того, как это управление работает. Если те, кого обвиняют в насилии, когда они совершали ненасильственные действия, пытаются оспорить обвинения как несправедливые, им придется продемонстрировать, как используется обвинение в предполагаемом насилии: не только то, «что оно говорит», но и то, «что оно делает при помощи того, что говорит». Что это за эпистема, в которой такое обвинение признается достоверным? Иными словами, почему этим обвинениям

иногда верят, и, главное, что можно сделать для того, чтобы разоблачить и опровергнуть действительный характер речевого акта — эффект его достоверности?

Для того чтобы пойти по этому пути, нам придется для начала признать, что «насилие» и «ненасилие» используются искаженно и по-разному, не скатившись при этом в нигилизм, проникнутый убежденностью, что эти позиции определяются как таковые решением власти. Отчасти задача этой книги состоит в том, чтобы принять тот факт, что определение насилия трудно найти и закрепить, когда оно становится предметом инструментальных определений, служащих тем или иным политическим интересам и временами оправданию собственно государственного насилия. На мой взгляд, эта трудность необязательно предполагает хаотический релятивизм, который бы мешал выполнению задач критического мышления по разоблачению инструментального применения этого различия, одновременно ложного и вредного. В сферу морального и политического анализа и насилия, и ненасилие входят со своими готовыми интерпретациями, проработанными применением этих терминов в прошлом. Невозможно уклониться от требования интерпретации насилия и ненасилия, а также оценки различия между ними, если мы надеемся на то, что сможем противостоять государственному насилию, и продумываем допустимость применения насильственной тактики в левой части спектра. Поскольку здесь мы вступаем в сферу философии морали, мы оказываемся на пересечении двух встречных течений моральной и политической философии, что будет иметь последствия и для того, как мы будем в итоге заниматься политикой, и для того, какой именно мир мы создадим.

Один из наиболее популярных аргументов, выдвигаемых левыми в защиту тактического применения насилия, начинается с утверждения о том, что многие люди

уже живут в его силовом поле. Поскольку насилие уже имеет место, нет реального выбора между тем, чтобы присоединиться или не присоединиться к нему своими собственными действиями: мы уже находимся внутри его поля. Согласно этому взгляду, отстраненность, с которой в моральных рассуждениях рассматривается вопрос о том, можно или нельзя совершать насильственные действия, — привилегия и роскошь, которые кое-что говорят о силе их собственного положения. Этот взгляд предполагает, что нет возможности раздумывать над совершением насилия, поскольку мы уже не по своей воле помещены в его силовое поле. Так как насилие происходит все время (а меньшинства подвергаются ему регулярно), сопротивление — не что иное, как как форма контр-насилия⁷. Помимо традиционного утверждения левых о необходимости «насильственной борьбы» за достижение революционных целей, здесь работают и более специфические стратегии оправдания: мы подвергаемся насилию, поэтому имеем право совершать насильственные действия против тех, кто (а) стал инициатором насилия и (б) направил его на нас. Мы совершаем насилие ради спасения наших собственных жизней и нашего права на выживание.

Утверждение о том, что сопротивление насилию — это контр-насилие, не является бесспорным. Если существует непрерывный круговорот насилия и мы находимся в его силовом поле, то хотим ли мы иметь возможность высказаться о том, должен ли этот круговорот продолжаться? Что будет означать оспаривание неизбежности этого круговорота? Аргумент может быть следующим: «Другие это делают, следовательно, и мы долж-

⁷ Полное обсуждение проблемы сопротивления, включая его парадоксальные формулировки, см.: *Caygill H. On Resistance: A Philosophy of Defiance*. New York: Bloomsbury, 2013.

ны»; или: «Другие делают это с нами, следовательно, мы должны сделать то же самое с ними ради своего самосохранения». Это разные, но одинаково важные утверждения. Первое следует принципу прямой реципрокности, подразумевая, что если другие совершают какие-то действия, то и я имею право их совершать. Эта линия аргументации, однако, обходит стороной вопрос о том, оправданны ли действия, совершаемые другими. Второе утверждение связывает насилие с самозащитой и самосохранением; мы вернемся к этому аргументу в следующих главах. Сейчас же просто зададим себе вопрос: что за «самость» защищает себя во имя самозащиты?⁸ Как эта самость отделяется от других самостей, от истории, территории или других определяющих отношений? Не является ли тот, против кого совершено насилие, также в каком-то смысле частью «самости», защищающей себя через акт насилия? В этом смысле насилие, причиненное другому, — это одновременно насилие, причиненное себе, но только если отношения между ними фундаментальным образом определяют их обоих.

Последний тезис указывает на главную тему этой книги. Если тот, кто практикует ненасилие, связан отношениями с тем, против кого замышляется насилие, тогда между ними предполагается первичная социальная связь; они — часть друг друга, одна самость переплетается с другой. Ненасилие в таком случае будет признанием этих социальных отношений, сколь бы обременительными они ни были, и утверждением нормативных устремлений, которые вытекают из этой первичной социальной связанности. Следовательно, этика ненасилия не может основываться на индивидуализме и должна критиковать его как основу для этики и политики. Этика и политика ненаси-

⁸ *Dorlin E. Se défendre: Une philosophie de la violence. Paris: La Découverte, 2017.*

ля должны учитывать то, что самости вплетены в жизнь друг друга, связаны сетью отношений, которые могут быть как деструктивными, так и поддерживающими. Связывающие и определяющие отношения выходят за рамки диадического столкновения людей, поэтому ненасилие касается не только человеческих отношений, но также всех живых и взаимообразующих отношений.

Но для того чтобы заняться изучением этих социальных отношений, нам придется выяснить, что за потенциальная или актуальная связь поддерживается между двумя субъектами в столкновении, приводящем к насилию. Если самость образуется в отношениях с другими, тогда ее сохранение или отрицание частично означает сохранение или отрицание широких социальных связей, определяющих эту самость и ее мир. В пике идее о том, что самость обязана действовать насильственно во имя индивидуального самосохранения, данный анализ исходит из того, что ненасилие требует критики как эгологической этики, так и политического наследия индивидуализма, которая была бы направлена на раскрытие идеи самости как нагруженного поля социальной реляционности. Эта реляционность, разумеется, частично определяется негативно-стью, то есть конфликтом, гневом и агрессией. Деструктивный потенциал человеческих отношений не отрицает реляционности, и реляционные перспективы не могут обойти стороной сохранение этого потенциала или реальное разрушение социальных связей. Как следствие, реляционность сама по себе не есть что-то хорошее, она не является знаком связанности или этической нормой, которую следует утверждать в противовес деструкции: скорее, реляционность — спорное и амбивалентное поле, в котором вопрос об этических обязательствах должен решаться в свете того деструктивного потенциала, который постоянно сохраняется и играет конститутивную роль. Чем бы ни обернулся «правильный поступок», так или иначе

он зависит от процесса разъединения или борьбы, который в первую очередь и обуславливает этическое решение. Эта задача никогда не является исключительно рефлексивной, то есть никогда не зависит только от моих отношений с самим собой. Когда мир предстает как силовое поле насилия, задача ненасилия — найти способы жить и действовать в этом мире так, чтобы сдерживать это насилие или ослаблять его либо чтобы перенаправлять его именно в те моменты, когда оно, кажется, заполняет собой весь мир и не дает никакого выхода. Вектором этого поворота может быть тело, но им также могут стать дискурс, коллективные практики, инфраструктура и институты. В ответ на возражение о нереалистичности позиции ненасилия приводится аргумент: ненасилие требует критики того, что считается реальностью, а также утверждает силу и необходимость контр-реализма в такие времена, как нынешние. Возможно, ненасилие требует некоторого абстрагирования от реальности в том виде, в каком она в настоящий момент сложилась, абстрагирования, открывающего возможности, принадлежащие новому политическому воображаемому.

Многие левые заявляют, что верят в ненасилие, но делают исключение для самозащиты. Для того чтобы понять это утверждение, нам нужно выяснить, что за «самость» имеется в виду — ее территориальные пределы и границы, образующие ее связи. Если самость, которую я защищаю, — это я, мои родственники, другие члены моего сообщества, нации или религии либо те, кто говорит со мной на одном языке, тогда я — тайный приверженец коммунитаризма, который, по-видимому, будет сохранять жизни тех, кто на меня похож, но не тех, кто не похож. Более того, скорее всего, я живу в мире, в котором эта «самость» признается в качестве таковой. Едва мы замечаем, что одни самости считаются заслуживающими защиты, а другие нет, не следует ли из этого, что оправдание наси-

лия самозащитой указывает на проблему неравенства? Эту форму неравенства, распределяющую разные степени оплакиваемости групп внутри глобального спектра, невозможно объяснить, не принимая во внимание расовые схемы, которые проводят это гротескное различие между ценными (и потенциально оплакиваемыми, в случае если их утратят) и обесцененными жизнями.

Учитывая, что самозащита очень часто рассматривается как оправданное исключение из норм, которыми руководствуются ненасильственные практики, мы должны рассмотреть: (а) кто считается самостью в случае самозащиты и (б) что охватывает эта «самость» (повторюсь, включает ли она семью, сообщество, религию, нацию, традиционную территорию, обычаи?). Для жизней, не считающихся оплакиваемыми (с которыми обращаются так, словно они не могут быть утрачены и по ним не нужно объявлять траур), уже пребывающих в «зоне небытия», как ее называл Франц Фанон, утверждение, что жизнь имеет значение, какое мы видим, например, в движении «Жизни черных имеют значение» (*Black Lives Matter*), может поломать эту схему. Жизни имеют значение в том смысле, что они принимают физическую форму в сфере видимости; жизни имеют значение, потому что должны цениться одинаково высоко. Однако ссылка на самозащиту со стороны тех, кто обладает властью, слишком часто оказывается защитой самой власти, ее прерогатив и неравенства, которое она практикует и порождает. В этих случаях защищаемая «самость» отождествляется с другими, которые принадлежат к белой расе, к определенной нации, к определенной стороне в споре о границе; тем самым категории самозащиты способствуют целям войны. Такая «самость» может функционировать как режим, включающий в ее расширенное понимание всех, кто имеет похожий цвет кожи, ту же классовую принадлежность и привилегии, и исключаящий из режима субъек-

та/самости всех, кто маркирован в этой экономике как носитель различия. Хотя мы мыслим самозащиту как ответ на удар, исходящий извне, привилегированная самость не нуждается в таком стимуле, чтобы обозначить свои границы и охранять их от исключений. «Любой возможной угрозы», то есть любой воображаемой и фантастической, достаточно, чтобы развязать самоуполномоченное насилие. Как указывает философ Эльза Дорлен, лишь некоторые самости считаются имеющими право на самозащиту⁹. Например, чьим ссылкам на самозащиту скорее поверят в суде, а чьи будут отклонены и отвергнуты? Иными словами, кто является носителем самости, за которой признается право на защиту; кто ведет существование, которое может предстать в юридических рамках власти как ценная жизнь, стоящая того, чтобы ее защищать, жизнь, которая не должна быть утрачена?¹⁰

Один из самых веских аргументов в пользу насилия, выдвигаемый слева: насилие тактически необходимо для борьбы со структурным или системным насилием или для свержения творящего насилие режима — апартеида, диктатуры или тоталитаризма¹¹. Возможно, это так, и я этого не оспариваю. Но для того чтобы этот аргумент работал, нам потребуется разобраться, что отличает насилие режи-

⁹ *Dorlin E. Se défendre...*

¹⁰ Противоположный взгляд см.: *Crow S. (ed.). Setting Sights: Histories and Reflections on Community Armed Self-Defense. Oakland: PM Press, 2018.*

¹¹ См.: *Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1961. Т. 20; Balibar É. Reflections on Gewalt // Historical Materialism. 2009. Vol. 17. No. 1; Winter Y. Debating Violence on the Desert Island: Engels, Dühring and Robinson Crusoe // Contemporary Political Theory. 2014. Vol. 13. No. 4; Hewlett N. Marx, Engels, and the Ethics of Violence in Revolt // The European Legacy: Toward New Paradigms. 2012. Vol. 17. No. 7; Hewlett N. Blood and Progress: Violence in Pursuit of Emancipation. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.*

ма от насилия, направленного на его свержение. Всегда ли можно провести это различие? Не приходится ли порой мириться с тем, что подобное различие между одним и другим режимами может стереться? Иными словами, заботится ли насилие об этом различии и вообще о любой из наших классификаций? Не удваивается ли насилие применением насилия, да так, что его не всегда возможно сдержать заранее?

Иногда приводится аргумент о том, что насилие — единственное средство достижения определенной цели. Поэтому встает вопрос: может ли насилие оставаться только инструментом или средством для устранения насилия — его структур, режимов, — не становясь целью? Инструменталистская защита насилия зависит от того, можно ли показать, что насилие может ограничиваться статусом инструмента, средства, не становясь при этом целью. Применение инструмента для реализации подобных целей предполагает, что им пользуются с чистыми намерениями, которые остаются таковыми в течение всего периода действия. Оно также зависит от знания того, когда насильственное действие подойдет к концу. Что произойдет, если насилие выйдет из-под контроля, если оно будет использовано для целей, для которых никогда не предназначалось, выйдя за рамки управлявшего им намерения и отрицая его? Что, если насилие как раз то, что все время «выходит из-под контроля»? И последнее: что, если применение насилия как средства достижения цели санкционирует, имплицитно или фактически, более широкое применение насилия, привнося в мир еще больше насилия? Не приведет ли это к ситуации, в которой другие, те, у кого были противоположные намерения, воспользуются санкцией, получившей новую жизнь, для того чтобы осуществлять свои собственные намерения, преследовать деструктивные цели, противоположные целям, ограниченным инструментальным применением насилия, — для

осуществления целей, которые вообще могут не иметь никакого ясного намерения или могут в дальнейшем оказаться деструктивными, нечеткими и случайными?

Мы можем видеть, что в начале любой дискуссии о насилии и ненасилии мы сталкиваемся с иной проблематикой. Во-первых, тот факт, что слово «насилие» употребляется стратегически для описания ситуаций, которые толкуются совершенно по-разному, указывает на то, что *насилие всегда предмет толкования*. Этот тезис не означает, что насилие есть не что иное, как интерпретация, понимаемая при этом как субъективный и произвольный модус обозначения. Скорее, насилие толкуется в том смысле, что оно являет себя в рамках, порой оказывающихся конфликтующими или несоизмеримыми друг с другом, а значит, оно являет себя по-разному — или же оказывается совершенно не в состоянии себя явить — в зависимости от того, как оно прорабатывается той или иной конкретной рамкой(ами). Устойчивое определение насилия зависит не столько от перечисления его примеров, сколько от концептуализации, способной учесть колебания внутри конфликтующих друг с другом политических рамок. Построение новой рамки, предназначенной для достижения этой цели, — одна из задач данного проекта.

Во-вторых, ненасилие очень часто понимается как моральная позиция, вопрос индивидуальной совести или причин, обуславливающих индивидуальное решение не ввязываться в насильственные действия. Однако, возможно, самые убедительные причины для практики ненасилия повлекут за собой критику индивидуализма и потребуют от нас переосмыслить социальные связи, образующие нас как живых существ. Дело не только в том, что индивид поступает своей совестью или глубокими принципами, когда совершает насилие, но и в том, что некоторые «связи», необходимые для социальной жизни, то есть

для жизни социального существа, подвергаются опасности из-за насилия. Точно так же аргумент, который оправдывает насилие, ссылаясь на самозащиту, кажется, подразумевает заранее, что это за «самость», кто имеет право на такую самость и где проходят ее границы. Однако если «самость» понимается как реляционная, то поборники самозащиты должны надлежащим образом объяснить, что связывает эту самость. Если одна самость в жизни связана с группой других самостей и немыслима без них, то когда и где начинается и заканчивается эта единичная самость? Аргумент против насилия в таком случае подразумевает не только критику индивидуализма, но и проработку тех социальных связей или отношений, которые требуют ненасилия. В таком случае ненасилие как вопрос индивидуальной морали уступает место социальной философии живых и устойчивых связей.

Более того, описание обязательных социальных связей должно осмысляться с учетом социального неравенства в способах, которыми в политическом поле артикулируются «самости», заслуживающие защиты¹². Описание социальных связей, без которых жизнь окажется в опасности, происходит на уровне социальной онтологии, которая должна пониматься скорее как социальное воображаемое, чем как метафизика социальности. Иными словами, мы можем утверждать в общем, что жизнь характеризуется социальной взаимозависимостью, после чего переходить к объяснению насилия как атаки на эту взаимозависимость, атаки на людей — все верно. Но, возможно, в более фундаментальном смысле оно является атакой на «связи». А кроме того, взаимозависимость, хотя она и объясняет разницу в степени зависимости и независимости, подразумевает социальное равенство: каждый человек зависим или формируется и поддерживается от-

¹² Dorlin E. *Se défendre...* P. 41–64.

ношениями зависимости от других и зависимости других от него. Каждый человек зависит от разного, и от каждого зависит разное, поскольку это могут быть не только человеческие жизни, но и другие наделенные чувствами существа, среды и инфраструктуры; мы зависим от них, а они, в свою очередь, зависят от нас — для сохранения мира, пригодного для жизни. Говорить о равенстве в таком контексте — не значит говорить о равенстве всех людей, если под этим мы подразумеваем отдельного единичного индивида, определяемого своей границей. Единичность и отдельность, как и границы, существуют, но они образуют отличительные характеристики существ, которые определяются и поддерживаются самой их взаимосвязанностью. Без этого всеобщего чувства взаимосвязанности мы принимаем телесную границу за то, где человек заканчивается, а не за порог, место перехода и проницаемости, свидетельство открытости к инаковости, которые являются определяющими для самого тела. Порог тела, тело как порог подрывают идею тела как отдельной единицы. Таким образом, равенство не может быть сведено к расчету, в котором каждому абстрактному человеку приписывается одна и та же ценность, потому что равенство людей теперь должно мыслиться в категориях социальной взаимозависимости. Поэтому хотя тезис о том, что с каждым человеком следует обращаться как с равным, верен, равное обращение невозможно вне социальной организации жизни, в которой использование материальных ресурсов, распределение пищи, жилья, работы и инфраструктуры устроены так, чтобы обеспечивать равные условия сносной жизни. Следовательно, при выработке определения «равенства» в любом существенном смысле этого слова крайне важно учитывать эти равные условия сносной жизни.

Кроме того, когда мы спрашиваем, чьи жизни считаются «самостями», заслуживающими защиты, а имен-

но имеющими право на самозащиту, этот вопрос имеет смысл, только если мы признаем существование повсеместных форм неравенства, из-за которых одни жизни признаются несоразмерно более ценными и заслуживающими оплакивания, чем другие. Они устанавливают это неравенство внутри конкретной рамки, но это историческое неравенство, и оно оспаривается конкурирующими рамками. Оно ничего не говорит о внутренней ценности любой жизни. Кроме того, когда мы задумываемся о превалирующих различных способах ценить и обесценивать население, защищать его и бросать на произвол судьбы, мы наталкиваемся на формы власти, которые не признают за жизнью равной ценности, потому что не признают их в равной мере заслуживающими оплакивания. Здесь я не хочу рассматривать «население» как социологическую данность, потому что оно до некоторой степени производится общей экспонированностью травме и уничтожению, тому, что оно в разной степени считается заслуживающим оплакивания (и сохранения) или не заслуживающим его (то есть уже потерянными, легкоуничтожимым или не защищенным от действия сил уничтожения).

Обсуждение социальных связей и демографии неравенства в оплакиваемости может показаться не имеющим отношения к открывающему книгу обсуждению аргументов, применяемых для оправдания насилия или поддержки ненасилия. Однако все эти аргументы заранее предполагают идеи о том, что считается насилием, поскольку в такой дискуссии насилие всегда является предметом толкования. Они также заранее предполагают определенные взгляды на индивидуализм и социальную реляционность, взаимозависимость, демографию и равенство. Если мы спрашиваем, что разрушает насилие или какие основания у нас есть для того, чтобы называть что-то насилием и бороться с ним во имя ненасилия, тогда нам придется рас-

сматривать насильственные практики (а также институты, структуры и системы) в свете условий жизни, которые они разрушают. Без понимания условий жизни и их пригодности для жизни, а также соответствующего различия между ними мы не сможем понять, ни что разрушает насилие, ни что мы должны оберегать.

В-третьих, как объяснил Вальтер Беньямин в своей работе 1920 года «К критике насилия», в основе господствующих способов оправдания насилия лежала инструменталистская логика¹³. Один из первых вопросов, который он ставит в этой сложной работе: почему в качестве необходимой для осмысления насилия была принята инструменталистская рамка? Вместо того чтобы спрашивать, каких целей может добиться насилие, почему бы не перевернуть вопрос и не спросить: чем оправдывается сама инструменталистская рамка, в которой ведется обсуждение оправданности насилия, иными словами, рамка, опирающаяся на различие средств и целей? На самом деле у Беньямина несколько иная мысль: если мы осмысляем насилие только в рамках его возможного оправдания или отсутствия такового, не определяет ли заранее эта рамка феномен насилия? Анализ Беньямина не только обращает наше внимание на то, как инструменталистская рамка обусловливает феномен, но и подводит к следующему вопросу: *могут ли насилие и ненасилие осмысляться вне инструменталистской рамки, а также какие новые возможности это открывает для этического и политического критического мышления?*

Работа Беньямина вызывает тревогу у многих читателей именно потому, что они не хотят откладывать вопрос о том, что оправдывает или не оправдывает насилие. По всей видимости, это страх того, что если мы от-

¹³ Беньямин В. К критике насилия // Беньямин В. Учение о подобии: медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. С. 66–99.

ставим в сторону вопрос об оправданности насилия, то любое насилие окажется оправданным. Однако этот вывод, возвращающий проблему к схеме оправдания, не объясняет того, какой потенциал открывает проблематизация инструменталистской логики. Хотя Беньямин не дает ответов, которые требуются для такого размышления, проблематизация рамки средств и целей позволяет нам рассмотреть дебаты не в категориях техне (*technē*). Один из способов поставить под сомнение позицию тех, кто утверждает, что насилие всего лишь временная тактика или инструмент, — это задать следующий вопрос. Если инструменты могут сами пользоваться теми, кто их использует, то не следует ли отсюда, что насилие может использовать того, кто к нему прибегнет? Насилие как инструмент действует в мире еще до того, как им кто-то воспользуется: этот факт сам по себе не оправдывает и не дискредитирует использование инструмента. Однако важнее то, что инструмент — часть практики, которая предполагает существование мира, подталкивающего к его использованию; что использование инструмента строит или перестраивает определенный тип мира, активируя сложившееся наследие применения¹⁴. Когда любой из нас совершает акты насилия, посредством этих актов мы строим мир, в котором насилия становится больше. То, что поначалу кажется лишь инструментом (техне), который будет отброшен по достижении цели, оказывается праксисом — средством, которое постулирует цель в момент своей актуализации, то есть там, где оно предполагает и воплощает цель в ходе своей актуализации. Инструменталистская рамка не годится для понимания этого процесса. Несмотря на усердные усилия по ограниче-

¹⁴ См.: Butler J. Protest, Violent, Nonviolent // Public Books. October 13, 2017. URL: <https://www.publicbooks.org/the-big-picture-protest-violent-and-nonviolent/>.

нию насилия применением его в качестве средства, а не цели, актуализация насилия, выступающего средством, может без всякого умысла стать самоцелью, порождая новое насилие снова и снова, подтверждая санкцию и санкционируя дальнейшее насилие. Насилие не исчерпывает себя достижением справедливой цели; скорее, оно самовозобновляется в направлениях, превосходящих умысел и инструментальные схемы. Иными словами, когда мы действуем так, словно применение насилия может быть средством для достижения ненасильственной цели, мы воображаем, что практика насилия в своем акте не постулирует насилие как собственную цель. Праксис подрывает техне, и применение насилия приносит в мир еще больше насилия. Прочтение Бенямина Жаком Деррида вращается вокруг того, что справедливость превосходит закон¹⁵. Но не может ли божественное насилие открыть возможность для использования методов управления, превосходящих закон, тем самым спровоцировав споры об интерпретации того, что считать оправданием и как рамка оправдания частично обуславливает то, что мы называем «насилием»? Мы рассмотрим этот вопрос в главе 3 «Этика и политика ненасилия».

В этой работе я надеюсь оспорить некоторые важные допущения, касающиеся ненасилия. Во-первых, ненасилие сейчас должно пониматься не столько как моральная позиция, занимаемая индивидами по отношению к полю возможного действия, сколько как социально-политическая практика, осуществляемая совместно. Кульминацией этой практики становится некоторая форма сопротивления системным формам разрушения, наравне с готовностью строить мир, где чувствуется глобальная взаимозависимость того рода, что воплощает идеа-

¹⁵ *Derrida J. Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority' // Derrida J. Acts of Religion / Anidjar G. (ed.). New York: Routledge, 2010.*

лы экономической, социальной и политической свободы и равенства. Во-вторых, ненасилие необязательно возникает в миролюбивой или спокойной части души. Очень часто оно становится выражением ярости, негодования и агрессии¹⁶. Хотя некоторые люди путают агрессию с насилием, центральное место в аргументации данной книги занимает тот факт, что ненасильственные формы сопротивления могут и должны практиковаться агрессивно. Практика агрессивного ненасилия — это не противоречие в терминах. Махатма Ганди настаивал, что *сатьяграха*, или «душевная сила», как он называл практику и политику ненасилия, — это ненасильственная сила, заключенная в «упорствовании в истине... которое вооружает ее приверженца силой, не имеющей себе равных». Для понимания этой силы нельзя просто свести ее к физической. В то же время «душевная сила» принимает телесную форму. Практика «обмякания» перед политической властью — это, с одной стороны, пассивная поза, которая считается принадлежащей к традиции пассивно-

¹⁶ См. выступление Махатмы Ганди в защиту ненасилия движения сатьяграха перед Комитетом по расследованию беспорядков в 1920 году, за два года до его тюремного заключения: «Сатьяграха отличается от пассивного сопротивления, как Северный полюс от Южного. Пассивное сопротивление было задумано как оружие слабых и не исключает применения физической силы или насилия ради достижения собственной цели, тогда как сатьяграха задумывалась как оружие сильнейших и исключает применение насилия в любой форме или виде» (*Gandhi M. Selected Political Writings*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1996. P. 6). См. также: «Дорогу к свободе» Мартина Лютера Кинга, где ненасилие описывается как «метод», «оружие» и способ «сопротивления», полагающийся на твердую веру в будущее. Кинг, испытавший влияние Ганди, также черпал вдохновение в «Гражданском неповиновении» Торо. См. также: *Fernandes L. Beyond Retribution: The Transformative Possibilities of Nonviolence // Fernandes L. Transforming Feminist Practice*. San Francisco, CA: Aunt Lute Press, 2003.

го сопротивления; в то же самое время это способ умышленно подставить тело полицейской власти, способ войти в поле насилия и выразить политическую агентность в непреклонной, телесной форме. Да, это требует страданий, но страданий во имя трансформации себя самого и социальной реальности. В-третьих, ненасилие — это идеал, который не всегда может быть полностью соблюден на практике. Когда практикующие ненасилие своим телом преграждают путь внешней власти, они вступают в физический контакт, в процессе которого противопоставляют силу другой силе. Ненасилие не подразумевает отсутствия силы или агрессии. Это, если угодно, эстетическая стилизация телесного воплощения, состоящая из множества жестов и модусов недеяния, способов создания из себя препятствия, использования плотности тела и его проприоцептивного объектного поля для того, чтобы заблокировать и свести на нет дальнейшее отправление насилия. Когда, например, тела образуют живой барьер, мы можем задаться вопросом: что они делают — блокируют силу или сами в нее включаются?¹⁷ Здесь мы снова должны задуматься о направлении силы и попытаться провести рабочее различие между телесной силой и насилием. Иногда может показаться, что обструкция *и есть* насилие, — в конце концов, мы говорим о насильственной обструкции. Поэтому важно рассмотреть вопрос о том, включают ли телесные акты сопротивления осознание переломного момента, точки, в которой сила сопротивления может перерасти в акт насилия или практику, которая сама вершит новую несправедливость.

¹⁷ См.: Ertür B. Barricades: Resources and Residues of Resistance // Butler J., Gambetti Z., Sabsay L. (eds.) Vulnerability in Resistance. Durham, NC: Duke University Press, 2016. P. 97–121; см. также: Bargu B. The Silent Exception: Hunger Striking and Lip-Sewing // Law, Culture, and the Humanities. May 2017.

Возможность такого рода двусмысленности не должна компрометировать в наших глазах ценность этой практики. В-четвертых, не бывает практики ненасилия, которая бы не имела дела с фундаментальными этическими и политическими двусмысленностями. Это означает, что «ненасилие» — не абсолютный принцип, а название непрекращающейся борьбы.

Если ненасилие кажется «слабой» позицией, нам следует спросить: что считать силой? Как часто мы видим, что сила приравнивается к совершению насилия или к указанию на готовность его совершить? Если в ненасилии есть сила, возникающая из этой предположительной «слабости», она может быть связана со способностями слабого. Они включают в себя социальную и политическую силы, способные обустроить существование для тех, кто концептуально был превращен в ничто; добиться оплакиваемости и признания ценности тех, кого, как считается, можно бросить; настаивать на возможности суждения и справедливости в условиях современных медиа и публичной политики, в которых слово «насилие» используется то правильно, то неправильно, исходя из сбивающих с толку и подчас ангажированных соображений.

Тот факт, что на попытки политического несогласия и критики часто навешивается ярлык «насилия» теми же органами власти, которым эти попытки угрожают, — еще не причина в отчаянии махнуть рукой на словоупотребление. Он означает только то, что нам придется расширить и усовершенствовать политический лексикон для осмысления насилия и сопротивления ему, приняв во внимание то, как этот лексикон извращается и используется властью, чинящей насилие, чтобы заслониться от критики и оппозиции. Когда критика непрекращающегося колониального насилия сама считается насилием (Па-

лестина), петиция с требованием мира выдается за акт войны (Турция), борьба за равенство и свободу толкуется как насильственная угроза государственной безопасности («Жизни черных имеют значение»), а «гендер» изображается так, словно это ядерное оружие, направленное против семьи (антигендерная идеология), тогда мы оказываемся в самом центре фантазмагории, имеющей важные политические последствия. Для того чтобы разоблачить лукавство и стратегию этих позиций, мы должны проследить то, как насилие воспроизводится на уровне оборонительной мотивации, пропитанной паранойей и ненавистью.

Ненасилие — это не неспособность действовать, это физическое утверждение притязаний жизни. Это живое утверждение, притязание, заявленное через речь, жест и действие, через сети, палаточные лагеря и собрания. Все они стремятся заново показать, что живые имеют ценность, что они потенциально заслуживают того, чтобы их оплакивали, как раз тогда, когда их стирают из виду или обрекают на необратимо прекарное существование. Когда обреченные на прекарность демонстрируют власти, угрожающей их жизни, свой статус живых существ, они включаются в форму выживания, обладающую потенциальной способностью подорвать главные цели насильственной власти. Например, цель представить маргинализированных как тех, кого можно бросить на произвол судьбы, подтолкнуть еще дальше в зону небытия, говоря словами Фанона. Когда ненасильственные движения действуют, руководствуясь идеалами радикального равенства, именно требование равного права на жизнь, пригодную для жизни и заслуживающую оплакивания, служит путеводным общественным идеалом, имеющим фундаментальное значение для этики и политики ненасилия, которые выходят за рамки индивидуалистической

традиции. Это требование дает возможность осмыслить социальную свободу по-новому — как частично определяемую нашей конститутивной взаимозависимостью. Для такой борьбы требуется эгалитарное воображаемое, учитывающее потенциал разрушения, заложенный в каждой живой связи. Насилие над другим в этом смысле является насилием над собой: это становится ясно, когда мы признаем, что насилие наносит удар по живой взаимозависимости, которая образует или должна образовывать наш мир.

Глава 1

Ненасилие, оплакиваемость и критика индивидуализма

НАЧНЕМ с предположения о том, что ненасилие становится этическим вопросом внутри самого поля насилия. Вероятно, ненасилие лучше всего может быть описано как практика сопротивления, становящаяся возможной, если не обязательной, именно в тот момент, когда насилие кажется в высшей степени оправданным и очевидным. С этой точки зрения оно может пониматься как практика, не только останавливающая акт насилия или насильственный процесс, но и требующая последовательного, неослабевающего действия, иногда проводимого агрессивно. Итак, мое предположение состоит в том, что мы можем осмыслять ненасилие не просто как отсутствие насилия или воздержание от него, а как постоянную приверженность или даже способ перенаправления агрессии в целях утверждения идеалов равенства и свободы. Мой первый тезис: то, что Альберт Эйнштейн называл «воинствующим пацифизмом», может быть переосмыслено как агрессивное ненасилие¹. Для этого придется среди прочего переосмыслить отношения между агрессией и насилием, потому что это не

¹ *Whiton Calkins M. Militant Pacifism // International Journal of Ethics. 1917. Vol. 28. No. 1.*

одно и то же. Мой второй тезис: ненасилие теряет смысл без приверженности равенству. Лучше всего причину, по которой ненасилие этого требует, можно понять, если принять во внимание то, что в этом мире одни жизни совершенно очевидным образом ценятся выше других и такое неравенство предполагает, что одни жизни защищают с большим упорством, чем другие. Если мы выступаем против насилия над человеческими жизнями — или над другими живыми существами, — подразумевается, что эти жизни имеют ценность. Наше несогласие утверждает эти жизни как имеющие ценность. Если бы насилие привело к их утрате, она была бы *зафиксирована как таковая* только потому, что эти жизни были признаны как имеющие жизненную ценность, а это, в свою очередь, означает, что мы считаем эти жизни заслуживающими оплакивания.

И тем не менее, как мы знаем, в этом мире жизни ценятся по-разному; требование того, чтобы их не убивали и не наносили им увечья, не всегда бывает услышано. И одна из причин этого: данные жизни не считаются заслуживающими того, чтобы по ним скорбели, или не считаются оплакиваемыми. Тому может быть множество причин, среди которых расизм, ксенофобия, гомофобия и трансфобия, мизогиния и систематическое игнорирование малоимущих и лишенных средств к существованию. В нашей обыденной жизни мы живем со знанием о том, что безымянные группы людей брошены на произвол судьбы на закрытых границах других стран, в Средиземном море, в странах, которые не в состоянии справиться с нищетой, голодом и отсутствием доступа к медицине. Если мы пытаемся понять, что сегодня означает ненасилие, мы должны вернуться к ряду фундаментальных вопросов нашего времени. Что делает жизнь ценной? Чем объясняется то, что разным жизням приписывается неодинаковая ценность? И каким образом мы можем

сформулировать эгалитарное воображаемое, которое станет частью нашей практики ненасилия — практики сопротивления, одновременно бдительной и полной надежды?

В этой главе я обращаюсь к проблеме индивидуализма, чтобы подчеркнуть важность социальных связей и взаимозависимости для понимания неиндивидуалистической концепции равенства. И я попытаюсь связать идею взаимозависимости с ненасилием. Следующую главу я начну с вопроса о ресурсах, которыми располагает философия морали для разработки рефлексивной практики ненасилия. Я буду утверждать, что в наши моральные размышления о ненасилии проникают социальные фантазии, поэтому мы не всегда можем заметить, что делаем определенные демографические допущения о том, чьи жизни имеют ценность, а чьи считаются, относительно или абсолютно, не имеющими ценности. В главе 2 я буду двигаться от Иммануила Канта к Зигмунду Фрейду и Мелани Кляйн. В главе 3 я буду рассматривать этику и политику ненасилия в свете современных форм расизма и социальной политики, основываясь на том, что способ понимания расовых фантомов, воздействующих на этическое измерение биополитики, можно найти у Франца Фанона, а идея Вальтера Беньямина об открытой цивилизованной технике разрешения конфликтов (*Technik ziviler Übereinkunft*) дает нам возможность осмыслить то, как можно жить в конфликтных взаимоотношениях, обходясь без их насильственного завершения. С этой целью я буду предполагать, что агрессия — составная часть социальных связей, основанных на взаимозависимости, но для практики, противодействующей насилию и стремящейся вообразить новое будущее социального равенства, имеет значение то, как эта агрессия совершается. Само это воображение — и то, что именно является вообразимым, — окажется ключевым моментом в осмыслении этого аргумента, потому что сегодня мы несем

этические обязательства и имеем этический стимул для того, чтобы не ограничиваться в нашем осмыслении реалистическими пределами возможного.

Некоторые представители истории либеральной политической мысли хотели бы внушить нам, что мы приходим в социальный и политический мир из естественного состояния. И в нем мы по какой-то причине являемся индивидуалистами и пребываем в конфликте друг с другом. Нам не объясняют, как мы индивидуализировались, и не говорят, почему именно конфликт становится первым из наших страстных отношений, а не, например, зависимость или привязанность. Теория Гоббса, сыгравшая главную роль в нашем понимании политических договоров, гласит, что один индивид желает получить то, что имеет другой, или что оба претендуют на одну и ту же территорию и борются друг с другом, преследуя свои эгоистические цели и стремясь установить личное право на собственность, природу и социальное господство. Конечно, естественное состояние — всегда вымысел, как это открыто признавал Жан-Жак Руссо, но это очень влиятельный вымысел, модус воображения, становящийся возможным в условиях того, что Карл Маркс называл «политической экономией». Этот вымысел действует самыми разными способами: например, предоставляет нам контрфактуальное условие для оценки нашей нынешней ситуации и так же, как и научная фантастика, предлагает точку зрения, с которой можно увидеть специфичность и контингентность политической организации пространства и времени, страстей и интересов в настоящем. Литературовед Жан Старобински писал о Руссо, что естественное состояние задает воображаемую рамку, в которой на сцене находится лишь один индивид: самодостаточный, ни от кого не зависящий, полный любви к себе и в то же время не испытывающий ни малейшей потребно-

сти в другом². Действительно, там, где нет других людей, которые заслуживали бы упоминания, нет и проблемы равенства. Но как только на сцену выходят другие живые люди, мгновенно встает проблема равенства и конфликта. Почему так происходит?

Маркс критиковал этот аспект гипотезы о естественном состоянии, которая постулирует, что индивид — первичная данность. В «Экономико-философских рукописях 1844 года» он с большой иронией высмеивает идею о том, что вначале люди, подобно Робинзону Крузо, изолированному на острове, сами обеспечивали свое существование, никак не завися от других, не имея систем труда и какой бы то ни было общей организации политической и экономической жизни. Маркс пишет: «Мы не последуем примеру политэконома, который, желая что-либо объяснить, переносится в вымышленное им первобытное состояние. Такое первобытное состояние ничего не объясняет. Ссылаясь на первобытное состояние, политэконом только отодвигает вопрос в серую туманную даль. [...] Мы берем отправным пунктом современный экономический факт»³. Маркс считал, что он может отбросить вымысел ради наличествующего факта, но это не помешало ему использовать те же самые вымыслы для своей критики политической экономики. Они не представляют реальность, но, если мы знаем, как толковать такие вымыслы, они сообщат нам о текущей реальности что-то такое, что мы не могли бы узнать иначе. Вымыслом пользуются, чтобы выявить структуру, а также задать вопрос: что здесь может, а что не может быть помыслено? Что можно вообразить и в каких категориях?

² *Starobinski J.* Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

³ *Маркс К.* Экономико-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М.: Государственное издательство политической литературы, 1974. Т. 42. С. 87.

Возьмем, например, тот факт, что одинокий и самодостаточный Робинзон Крузо всегда был взрослым мужчиной, первой фигурой «естественного человека», чью самодостаточность рано или поздно нарушали требования социальной и экономической жизни, но не вследствие ее естественного состояния. Когда на сцену выходят другие люди, возникает конфликт — так, по крайней мере, гласит эта история. Итак, вначале (во временном отношении) и в наиболее фундаментальном смысле (в онтологическом отношении) индивиды преследуют свои эгоистические интересы, сталкиваются и борются друг с другом. Но конфликт разрешается только в регулируемой ситуации, поскольку предполагается, что каждый индивид до того, как он присоединится к общественному договору, стремится преследовать и удовлетворять свои потребности, независимо от того, как они влияют на других, и не ожидая никакого разрешения, без урегулирования этих конкурирующих или сталкивающихся желаний. Возникающий договор, согласно этому вымыслу, является прежде всего средством разрешения конфликтов. Каждый индивид должен ограничить свои желания, положить предел своей способности потреблять, брать и действовать, чтобы жить по законам, обязательным для всех. Для Гоббса эти законы становятся «общей властью», сдерживающей человеческую природу. Естественное состояние не то чтобы было идеалом, и Гоббс не призывал к «возвращению» в него (как это порой делал Руссо), потому что представлял: жизнь окажется короткой, убийство не будет ничем обуздано, если нет общего правительства и нет своих имеющих обязательную силу законов, которые бы смиряли конфликтный характер человеческой природы. Для Гоббса естественное состояние было войной, но не войной между государствами или существующими властями. Скорее, это была война, которую один суверенный индивид объявлял другому, — война, добавим мы, индивидов,

считающих друг друга суверенными. Неясно, была ли это суверенность самого индивида, помысленная отдельно от государства, которую человек ему передавал, или же государство уже тогда действовало как имплицитный горизонт этого воображаемого. Политико-теологическая идея суверенности предшествует атрибуции или приостановке суверенного статуса индивида и обуславливает их, то есть она, посредством этого наделения, производит фигуру суверенного субъекта.

Нужно четко понимать, что естественное состояние по-разному мыслится у Локка, Руссо и Гоббса и что даже в «Левиафане» есть якобы по меньшей мере пять разных значений этого понятия⁴. Естественное состояние может обозначать времена до возникновения общества; этим термином могут описываться чужие цивилизации, считающиеся домодерными; данное понятие может предлагать политическую психологию, объясняющую гражданские распри; может описывать политическую дина-

⁴ Согласно Грегори Сэдлеру, есть «риторический конструкт “естественное состояние” как война всех против всех, при котором отсутствуют любые институты цивилизации и гражданского общества; исторически существовавшее “естественное состояние(я)” в дополитических обществах, где семья, патрон и клиент, клан или племенные структуры находятся в конфликте друг с другом; исторически существовавшее “естественное состояние(я)” в рамках устоявшихся гражданских обществ, где, несмотря на законы и контроль за их исполнением, граждане по-прежнему не доверяют друг другу, например обеспокоены преступностью; исторически существовавшее “естественное состояние”, управляющее международными отношениями, а именно состояние государств в их отношениях друг с другом; исторически существовавшее и возможное “естественное состояние(я)”, кульминацией которого становится гражданская война, возникшая из-за того, что гражданское общество рухнуло под давлением фракционности» (*Sadler G. Five States of Nature in Hobbes's Leviathan // Oxford Philosopher. March 2016. URL: <https://theoxfordphilosopher.com/2016/03/01/five-states-of-nature/>*).

мику власти в Европе XVII столетия. Я не пишу научный обзор, но хочу рассмотреть, как естественное состояние становится поводом для определенного вида воображаемых представлений, если не фантазии или того, что Руссо называет «чистым вымыслом», — таких представлений, которые больше всего озабочены конфликтом и его разрешением⁵. В таком случае мы можем спросить: в каких исторических условиях подобные вымыслы или фантазии укореняются? Они становятся возможными и убедительными в условиях социального конфликта или как следствие его истории; они, вероятно, представляют мечту об избавлении от страданий, ассоциирующихся с капиталистической организацией труда, или функционируют в качестве оправдания для самой этой организации. Эти воображаемые представления артикулируют и комментируют аргументы в пользу усиления государственной власти и ее инструментов насилия для того, чтобы обхаживать волю народа или, наоборот, сдерживать ее; они возникают в нашем понимании популизма — состояния, в котором воля народа представляется принимающей ничем не ограниченные формы или восстающей против сложившихся структур. Они кодируют и воспроизводят формы господства и эксплуатации, сталкивающие друг с другом классы и религии или расовые группы, как если бы «трайбализм» был первобытным или естественным состоянием, которое встает на дыбы и вырывается на волю, если государству не удастся его сдерживать, — то есть если государство не в состоянии навязать собственное насилие, включая правовое.

В этом тексте мы будем различать фантазию (*fantasy*), понимаемую как осознанное желание, индивидуальное или общее, и фантазм (*phantasy*), у которого есть бессоз-

⁵ Rousseau J.-J. The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau / Vaughan C.E. (ed.). Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1915. P. 286.

нательное измерение и который часто следует некоторому синтаксису, требующему интерпретации. Греза может пребывать на границе сознания и бессознательного, но понятие «фантазм», впервые появившееся у Сюзан Айзекс (1948) и в дальнейшем разрабатывавшееся у Мелани Кляйн, обычно включает в себя сложный бессознательный комплекс отношений к объектам. Бессознательный фантазм лег в основу лакановского понятия «Воображаемое», обозначающего бессознательные тенденции, принимающие форму образов, которые разрывают нас на части или тянут в разные стороны и против которых выстраивается нарциссическая защита. У Лапланша фантазм определяется несколько иначе, и у него есть два варианта этого понятия. Во-первых, это «воображаемый сценарий, в котором исполняется — хотя и в искаженном защитой виде — то или иное желание субъекта (в конечном счете бессознательное)⁶». Во-вторых, обсуждая «фантазм», он подчеркивает, что мы имеем дело не с различием между воображаемым и реальным, но со структурирующей психической модальностью, через которую неизменно интерпретируется сама жизнь. Таким образом, Лапланш предлагает переформулировать психоаналитическую доктрину, исходя из идеи «первофантазии» (которую Фрейд называл *Urphantasi*), которая структурирует модусы восприятия и действует в соответствии со своими строгими правилами. В результате оригинальный фантазм принимает форму сценария со множеством действующих лиц, располагающихся по векторам желания и агрессии. Последнее понятие позволяет нам разобраться в том, что происходит в «естественном состоянии», рассматриваемом не только как вымысел или осознанная фантазия, но и как фантазматический сценарий, структурированный

⁶ Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. М.: Высшая школа, 1996. С. 551.

множеством скрытых детерминирующих факторов. Ниже я буду использовать термин «фантазия» применительно к большинству сценариев насилия и защиты, которые рассматриваю. Но в связи с Кляйн я буду употреблять термин «фантазм»; поскольку у нее он сохраняет отчетливо бессознательное измерение, я буду пользоваться им. Я использую термины «фантазматический» и «фантазмагорический» для рассмотрения взаимодействия сознательных и бессознательных фантазий, принимающих форму сцены, социально общих или коммуницируемых, однако не предполагающих существования коллективного бессознательного.

Если мы понимаем естественное состояние как вымысел или, скорее, как фантазм (а мы увидим, что это не одно и то же), то какой комплекс желаний он представляет или артикулирует? Я полагаю, что эти желания не принадлежат одному лишь индивиду или автономной психической жизни, но поддерживают важные отношения с социальными и экономическими условиями, которые они комментируют. Эти отношения могут служить перевернутой картиной, критическим комментарием, оправданием или даже безжалостной критикой. То, что полагается началом или изначальным состоянием, воображается ретроспективно и потому полагается результатом последовательности, берущей свое начало в уже сложившемся социальном мире. И тем не менее есть неотступное желание предположить основание, воображаемое начало, чтобы объяснить этот мир или, может быть, избежать боли и отчуждения. Такой ход мысли мог бы легко завести нас на путь психоанализа, если бы мы восприняли всерьез идею того, что *бессознательные формы фантазма служат основанием* психической жизни человека в отношениях с ее социальным миром. Возможно, так оно и есть. Однако я хочу не заменить фантазию реальностью, но научиться интерпретировать ее как ключ к структуре

и динамике исторически сложившейся организации власти и насилия в их отношениях с жизнью и смертью. Я не могу дать критическую отповедь понятию «ни в чем не нуждающегося человека», якобы стоящего у истоков социальной жизни, не выдвинув собственную гипотезу: ту, что начинается не с меня, но втягивает меня в свои категории, артикулируя синтаксис социального через воображаемое иного рода.

Одна из примечательных особенностей этой фантазии о естественном состоянии, на которую регулярно ссылаются как на «основание», состоит в том, что вначале был мужчина, это был взрослый мужчина, и он был сам по себе, самодостаточен. Поэтому возьмем на заметку то, что этот сюжет начинается не у истоков, но с середины истории, о которой рассказано *не* будет. Так, в исходный момент этого сюжета, то есть момент, помечающий его начало, вопрос о гендере уже решен. Независимость и зависимость были разделены, а понятия «мужское» и «женское» частично определились в соответствии с распределением зависимости. Первичная и основополагающая фигура человеческого — мужская. В этом нет ничего удивительного: мужское начало определяется отсутствием зависимости (и это, конечно, не новость, но до сих пор ошеломляет). Но вот что интересно (и это относится как к Гоббсу, так и к Марксу): с самого начала человек — это взрослый.

Иными словами, индивид, предстающий перед нами в самый первый момент, момент появления человеческого в мире, представляется так, словно он никогда не был ребенком; о нем никогда не заботились, словно его выживание, воспитание и (предположительное) обучение никогда не зависели от родителей, других родственников или социальных институтов. Этот индивид сразу наделен гендером, но это не социальное наделение, скорее всего, именно потому, что он *индивид* (и социальная форма индивиду-

ального на этой сцене является мужской), он — мужчина. Поэтому если мы хотим понять эту фантазию, нам придется задать вопрос о том, какую версию человеческого и какую версию гендера она представляет, а также что требуется скрыть, затушевать, чтобы эта репрезентация работала. Зависимость, если угодно, исключена из картины, изображающей первого человека. Каким-то образом он сразу, с самого начала оказывается прямостоящим, дееспособным, так, будто его никогда не поддерживали другие люди; будто он сам не хватался за чужое тело, чтобы не упасть; никто его не кормил, когда он еще не мог накормить себя сам; никому не приходилось заворачивать его в одеяло, чтобы согреть⁷. Этот счастливчик выпрыгнул из фантазий либеральных теоретиков уже совершенно взрослым, без отношений, но наделенным гневом и желанием, порой способным на счастье или самодостаточность, которые зависели от мира природы, заблаговременно избавленного от любого присутствия других людей. Должны ли мы сделать отсюда вывод, что до представленной сцены произошла аннигиляция, которая, собственно, и вводит эту сцену: все остальные исключены, вычеркнуты и так с самого начала? Может быть, это и есть учредительное насилие? Это не *tabula rasa*, не чистый лист, а *лист, который был зачищен*. Но то же самое относится и к предыстории так называемого естественного состояния. Поскольку в одном из его самых влиятельных вариантов оно считается предысторией социальной и экономической жизни, аннигиляция инаковости образует предысторию предыстории, указывая на то, что мы не только производим фантазию, но и приводим историю этой фантазии — предположительного убийства, не оставившего следов.

⁷ См.: *Cavarero A. Inclinations: A Critique of Rectitude*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2016.

Общественный договор, как указывали многие представительницы феминистской теории, — это уже *сексуальный договор*⁸. Но даже до того, как в эту картину попадут женщины, есть только этот индивид-мужчина. Где-то на этой сцене присутствует женщина, но она не приобретает отчетливой формы. Мы даже не можем критиковать репрезентацию женщин на этой сцене, потому что женщина нерепрезентируема. Произошло некое исключение, и на освободившемся месте в полный рост встал взрослый мужчина. Предполагается, что по ходу дела он желает женщин, но даже эта постулируемая гетеросексуальность свободна от зависимости и основана на намеренном забвении своего формирования. Считается, что он впервые сталкивается с другими только во время конфликта.

Зачем вообще нужна эта влиятельная фантазматическая сцена в политической теории? В конце концов, моя тема — этика и политика ненасилия. Я не собираюсь оспаривать первичность конфликтных отношений. В сущности, я утверждаю, что конфликт — потенциальная часть любой социальной связи и что Гоббс до некоторой степени прав. Именно гоббсовский тезис повторяет Фрейд, когда критикует библейскую заповедь о том, что надо чтить ближнего своего и не возжелать его жены. Почему бы, задается вопросом Фрейд, нам не предположить, что вражда более фундаментальна, чем любовь? Мой собственный тезис, который я разверну позднее, состоит в том, что, если ненасилие имеет смысл как этическая и политическая позиция, оно не может просто подавлять агрессию или аб-

⁸ *Pateman C. The Sexual Contract. Stanford, CA: Stanford University Press, 1988.* См. также различные ответы Пейтман: *Thompson S., Hayes L., Newman D. et al. The Sexual Contract Thirty Years On: A Conversation with Carole Pateman // Feminist Legal Studies. 2018. Vol. 26. No. 1. P. 93–104.*

страгироваться от реальности. Скорее, ненасилие возникает в качестве осмысленной концепции именно тогда, когда разрушение кажется или является наиболее вероятным исходом. Когда желание страстно устремляется к разрушению, но при этом сдерживается, чем объясняется это сдерживание, это ограничение и смещение желания? Откуда оно исходит, и что позволяет ему закрепиться и сохраниться? Кто-то скажет, что сдерживание — это всегда сдерживание себя, самоконтроль, что сверх-я сдерживает экстернализацию агрессии, даже если под «сверх-я» мы понимаем процесс поглощения агрессии архитектурой психики. Экономика сверх-я — это морализм, посредством которого агрессия высвобождается, перенаправляясь на саму себя, в интенсифицированном двойном послании, тяжким грузом ложащемся на жизнь психики, которая несет в себе эту рекурсивную структуру самоотрицания. Она разоблачает насилие, и это разоблачение становится новой формой насилия. Другие скажут, что это сдерживание насилия может осуществляться только извне — правом, государством, даже полицией; что этот взгляд больше соответствует Гоббсу. Согласно ему, принудительная власть государства необходима, чтобы сдерживать потенциально убийственную ярость неуправляемых подданных. Третьи утверждают, что в душе есть спокойный или мирный уголок и что мы должны развивать у себя способность постоянно в нем находиться, справляясь с агрессией и деструктивностью при помощи религиозных либо этических практик или ритуалов. Но, как я уже отмечала, Эйнштейн ратовал за «воинствующий пацифизм», и, вероятно, теперь мы тоже можем говорить об агрессивной форме ненасилия. Для того чтобы это понять, я предлагаю сначала подумать об этике ненасилия, которая бы предполагала неуправляемые и порождающие конфликт формы зависимости и взаимозависимости. Затем я предлагаю рас-

смотреть, как наше понимание равенства соотносится с этикой и политикой ненасилия. Чтобы это была осмысленная связь, мы должны включить в наше понятие равенства равную оплакиваемость жизней. Ибо только отход от презумпции индивидуализма позволит нам понять возможность агрессивного ненасилия: такого, которое возникает в самый разгар конфликта, закрепляется в самом силовом поле насилия. Это означает равенство, которое было не просто равенством индивидов друг с другом, но и концепцией, мыслимой, только когда ведется критика индивидуализма.

ЗАВИСИМОСТЬ И ОБЯЗАТЕЛЬСТВО

Итак, попробуем рассказать другую историю. Она начинается так: каждый индивид возникает в ходе процесса индивидуации. Никто не рождается индивидом; если кто-то становится индивидом по прошествии времени, он или она все равно не могут уклониться от фундаментального состояния зависимости, пока идет этот процесс. От этого состояния невозможно избавиться по прошествии времени. Независимо от наших сегодняшних политических взглядов, все мы при рождении попадаем в состояние радикальной зависимости. Когда мы во взрослой жизни оглядываемся на это состояние, возможно, оно нас несколько задевает или тревожит, или же мы о нем не задумываемся. Возможно, кто-то, у кого развито сильное чувство индивидуальной самодостаточности, будет оскорблен тем фактом, что было время, когда он не мог самостоятельно питаться или стоять, ни на кого не опираясь. Однако я хочу сказать, что никто на самом деле не стоит сам и, строго говоря, никто сам не питается. Исследования инвалидности показывают, что для того, чтобы двигаться по улице, должны быть проложены тротуары, особенно если человек передвигается на инвалидной коля-

ске или с инструментом поддержки⁹. Но тротуар — это тоже инструмент поддержки, как светофор и бордюры. Не только инвалиды нуждаются в поддержке, чтобы двигаться, питаться или даже дышать. Все эти базовые человеческие способности так или иначе поддерживаются. Никто не движется, не дышит и не находит пищу, если его не поддерживает мир, обеспечивающий ему рукотворную среду для движения, готовящий и поставляющий пищу, которая попадает в рот; мир, поддерживающий среду, обеспечивающую такое качество воздуха, что им можно дышать.

Зависимость может быть среди прочего определена как опора на социальные и материальные структуры и на среду, потому что среда тоже делает жизнь возможной. Но независимо от наших споров с психоанализом (а что такое психоанализ, как не теория и практика, с которой люди постоянно спорят?) мы, вероятно, можем говорить о том, что не преодолеваем детскую зависимость, став взрослыми. Это не означает, что взрослый человек зависим в той же степени, что и младенец. Это означает только то, что мы стали существами, постоянно представляющими себя самодостаточными, но то и дело попадающими в ситуации, в которых этот образ себя оказывается под сомнением. Разумеется, это лакановская позиция, знаменитая «стадия зеркала»: торжествующий малыш смотрит в зеркало и думает, что стоит сам, и наслаждается своей самостоятельностью, но мы-то видим, что его держит перед зеркалом мать или поддерживает какое-нибудь приспособление для детей (*trotte-bébé*)¹⁰. Возможно, в основе либерального индивиду-

⁹ См.: *Boys J.* (ed.) *Disability, Space, Architecture: A Reader*. New York: Routledge, 2017.

¹⁰ *Лакан Ж.* Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я // *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 2: «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. М.: Гнозис/Логос, 2009. С. 508–515.

лизма лежит своего рода тщеславие стадии зеркала, что это тщеславие имеет место именно в такого рода воображаемом. Какая поддержка, какая зависимость должны отрицаться, чтобы закрепилась фантазия о самодостаточности, чтобы история началась со существующей испокон веку взрослой маскулинности?

Эта сцена, естественно, подразумевает, что маскулинность идентифицируется с фантазматической самодостаточностью, а женственность — с поддержкой, которую она дает, при этом регулярно отрицаемой. Из-за такой картины и истории мы попадаем в ловушку гендерной экономики, которая едва ли сослужит нам добрую службу. Презумптивной рамкой становится гетеросексуальность, и выводится она из теории матери и ребенка, которая является только одним из способов представить отношения поддержки, необходимые для ребенка. Гендерная структура семьи воспринимается как само собой разумеющаяся, включая, естественно, труд матери по уходу и полное отсутствие отца. И если мы примем все это как символическую структуру вещей, а не как специфическое воображаемое, мы примем действие закона, который может меняться лишь постепенно и в течение очень долгого времени. Теория, описывающая эту фантазию, эту асимметрию и это гендерное разделение труда, в итоге может оказаться теорией, воспроизводящей и подтверждающей их условия, если только она не покажет нам другой выход, не спросит о сцене, имевшей место до этой сцены или за ее пределами — если угодно, в момент до начала.

Давайте теперь перейдем от зависимости к взаимозависимости и спросим, как она меняет наше понимание уязвимости, конфликта, взрослости, социальности, насилия и политики. Я задаю этот вопрос, потому что и на политическом, и на экономическом уровне факты глобальной взаимозависимости отрицаются. Или эксплуа-

тируются. Разумеется, реклама корпораций прославляет глобализированный мир, но идея корпоративной экспансии передает только одно значение глобализации. Возможно, национальный суверенитет действительно исчезает, но настоятельно заявляют о себе новые виды национализма¹¹. Поэтому одна из причин того, что так сложно убедить правительства стран мира, например правительство Соединенных Штатов, в том, что глобальное потепление — реальная угроза будущему живого мира, заключается в том, что их право на расширение производства и рынков, на эксплуатацию природы, на прибыль продолжает вращаться вокруг национального богатства и власти. Возможно, они не задумываются о том, что их действия влияют на все регионы мира, а происходящее там влияет на саму возможность сохранения среды обитания, от которой зависим мы все. Или, может быть, они знают, что занимаются разрушительной в глобальном отношении деятельностью, и это тоже представляется им их правом, властью, прерогативой, на которую никто и ничто не может покушаться.

Идея глобальных обязательств перед всеми существами, населяющими мир, как людьми, так и животными, максимально далека от неолиберального прославления индивидуализма, к тому же от нее регулярно отмахиваются, считая ее наивной. Поэтому я набралась смелости, чтобы показать свою наивность, свою фантазию — контр-фантазию, если угодно. Некоторые люди с удивлением спрашивают: «Как вы можете верить в глобальные обязательства? Это же наивно». Но когда я спрашиваю их в ответ, хотят ли они жить в мире, где никто не выступает за глобальные обязательства, они, как правило, говорят, что нет. Я утверждаю, что, только при-

¹¹ *Brown W. Walled States: Waning Sovereignty. New York: Zone Books, 2010.*

знав эту взаимозависимость, можно будет сформулировать глобальные обязательства, в том числе обязательства в отношении мигрантов; рома; людей в прекарном положении или тех, кто переживает оккупацию и войну; тех, кто страдает от институционального и системного расизма; коренных жителей, чьи геноцид и вымирание так и не нашли полного отражения в публичной истории; женщин, подвергающихся домашнему и публичному насилию и домогательствам на рабочем месте; людей, гендерно отличающихся от остальных, которым причиняют физический вред, в том числе сажают в тюрьмы и убивают. Я также хочу сказать, что новая идея равенства может возникнуть только на основе более широкого представления о взаимозависимости, которое найдет отражение в практиках и институтах, в новых формах гражданской и политической жизни. Как ни странно, такое представление о равенстве заставляет нас переосмыслить наше понимание равенства *среди* (*among*) индивидов. Конечно, хорошо, когда с одним человеком обращаются так же, как с другим. (Не поймите меня неправильно, я поддерживаю антидискриминационное законодательство.) Но эта формулировка, сколь бы важна она ни была, не говорит нам, в силу какого комплекса отношений становится мыслимым социальное и политическое равенство. Она берет в качестве единицы анализа индивида, а затем производит сравнение. Когда равенство понимается как индивидуальное право (как в праве на одинаковое обращение), оно отделяется от социальных обязательств, которые мы несем друг перед другом. Сформулировать понятие равенства на основе отношений, определяющих наше долговечное социальное существование, нас самих как социальных существ, — значит выдвинуть социальное требование: коллективное требование к обществу, если не требование к социальному как к рамке, в которой оформляются и обретают смысл наши фантазии о

равенстве, свободе и справедливости. Какие бы требования равенства ни были в этом случае сформулированы, они рождаются из отношений *между* (*between*) людьми во имя этих отношений и этих связей, но не как особенности индивидуального субъекта¹². Равенство тогда оказывается отличительной чертой социальных отношений, зависящей в своей артикуляции от широкого *признания* взаимозависимости — отказа от тела как «единицы» ради понимания своих границ как реляционно и социально обусловленных: включая источники радости, уязвимость для насилия, чувствительность к жаре и холоду, тягу к пище, социальности и сексуальности.

Я уже писала в другой работе, что «уязвимость» должна считаться не субъективным состоянием, а чертой нашей общей или взаимозависимой жизни¹³. Мы никогда не бываем просто уязвимы, а только уязвимы перед ситуацией, человеком, общественной структурой, чем-то, на что полагаемся и перед чем беззащитны. Вероятно, мы можем сказать, что мы уязвимы перед теми природными и социальными структурами, которые делают нашу жизнь возможной, и что когда они ломаются, то мы тоже ломаемся. Зависимость подразумевает уязвимость: человек уязвим перед социальной структурой, от которой он зависит, поэтому, если эта структура распадется, человек окажется в прекарном положении. Если это так, то мы говорим уже не о моей или вашей уязвимости, но об особенности связи, объединяющей нас друг с другом и с большими структурами и институтами, от которых зависит продолжение нашей жизни. Уязвимость не то же са-

¹² О сильном взгляде на реляционное равенство в аналитической традиции см.: *Anderson E. What Is the Point of Equality? // Ethics. 1999. Vol. 109. No. 2. P. 287–337.*

¹³ См.: *Butler J. Rethinking Vulnerability and Resistance // Butler J., Gambetti Z., Sabsay L. (eds.). Vulnerability in Resistance. Durham, NC: Duke University Press, 2016.*

мое, что зависимость. Я завишу от кого-то, чего-то или каких-то условий, которые позволяют мне жить. Но когда исчезает этот человек, или забирают этот предмет, или распадается социальный институт, я становлюсь уязвимой: я могу чего-то лишиться, быть брошенной на произвол судьбы или остаться без защиты так, что моя жизнь станет невыносимой. Реляционное понимание уязвимости показывает, что нас никогда нельзя полностью отделить от условий, делающих нашу жизнь возможной или невозможной. Иными словами, поскольку мы не можем существовать вне этих условий, мы никогда полностью не индивидуализируемся.

Одно из следствий этого взгляда состоит в том, что обязательства, связывающие нас друг с другом, вытекают из состояния взаимозависимости, делающего нашу жизнь возможной, но в то же время способного создавать условия для эксплуатации и насилия. Политическая организация самой жизни требует, чтобы эта взаимозависимость — и равенство, которое она предполагает, — находили признание в политике, институтах гражданского общества и государстве. Если мы примем предположение о том, что есть (или должны быть) глобальные обязательства — то есть обязательства, разделяемые на глобальном уровне и признаваемые неотменимыми, — они не могут быть сведены к обязательствам национальных государств друг перед другом. Они должны быть пост-национальными по своему характеру, должны пересекать границы и приспособлять свои условия, потому что население, пребывающее на границе или пересекающее ее (люди без гражданства, беженцы), включено в широкие сети взаимоотношений, подразумеваемые глобальными обязательствами.

Я утверждала, что задача, как я ее себе представляю, не в том, чтобы преодолеть зависимость, достигнув самодостаточности, но в том, чтобы принять взаимозави-

симость в качестве условия равенства. Эта формулировка тотчас же наталкивается на важную проблему. В конце концов, есть формы колониальной власти, стремящиеся установить так называемую «зависимость» колонизированных, и такого рода аргументы стремятся сделать из зависимости главную патологическую характеристику колонизированного населения¹⁴. Такое применение зависимости подтверждают и расизм, и колониализм: оно выдает причину подчинения группы людей за психосоциальную особенность самой этой группы. Колонизатор в таком случае, как указывал франко-тунисский романист и эссеист Альбер Мемми, принимает себя за взрослого, того, кто может вывести колонизированное население из его состояния «детской» зависимости и привести к просвещенному взрослому состоянию¹⁵. Мы находим эту фигуру колонизированного как ребенка, нуждающегося в опеке, в знаменитой работе Канта «Что такое Просвещение?». Но в действительности это колонизатор зависит от колонизированного, потому что, когда колонизированный перестает подчиняться, колонизатору грозит потеря колониальной власти. С одной стороны, вроде бы хорошо избавиться от зависимости, если это принудительная зависимость от колониальной структуры, несправедливого государства или брака, основанного на эксплуатации. Разрыв с этими формами подчинения — часть процесса эмансипации, попыток завоевать свободу и равенство. Но какую версию равенства мы в таком случае принимаем? И какую версию свободы? Если мы разорвем узы зависимости в попытке избавиться от подчинения и эксплу-

¹⁴ *Fraser N., Gordon L. A Genealogy of Dependency: Tracing a Keyword of the US Welfare State // Signs. 1994. Vol. 19. No. 2. P. 309–336.*

¹⁵ *Memmi A. La dépendance: Esquisse pour un portrait du dépendant. Paris: Gallimard, 1979; Dependence: A Sketch for a Portrait of the Dependent. Boston: Beacon Press, 1984.*

атации, означает ли это, что теперь мы ценим независимость? Да, означает. Однако, если моделью для независимости становится господство и тем самым разрываются связи с теми формами взаимозависимости, которые для нас ценны, что отсюда следует? Если независимость возвращает нас к суверенности индивида или государства таким образом, что пост-суверенное понимание сосуществования становится невыносимым, то в этом случае мы вернулись к версии самодостаточности, предполагающей нескончаемый конфликт. В конце концов, только исходя из нового и переоцененного понятия взаимозависимости между регионами и полушариями, мы можем осмыслить угрозу окружающей среде, проблему глобальных трудностей, системный расизм, положение людей без гражданства, чья миграция является общей глобальной ответственностью, даже более глубокое преодоление колониальных модусов власти. Именно на основе этого понятия мы можем начать формулировать иной взгляд на социальную солидарность и ненасилие.

В этой книге я перехожу то от психоаналитического понимания взаимозависимости к социальному, то, наоборот, от социального к психоаналитическому, закладывая фундамент для практики ненасилия в рамках нового эгалитарного воображаемого. Эти уровни анализа могут быть сведены вместе без принятия психоаналитической теории в качестве модели для всех социальных отношений. Однако критика эго-психологии придает психоанализу социальное значение, которое связывает его с более широким рассмотрением условий поддержания и сохранения — центральных вопросов любой биополитики. Мой тезис в ответ на гипотезу о естественном состоянии: никто не может поддерживать себя в одиночку. Тело не является и никогда не было самоподдерживающимся видом бытия, и это лишь одна из причин того, почему метафизика субстанции, рассматривающая его

как протяженное бытие с четкими границами, никогда не была подходящей рамкой для понимания того, что такое тело. Оно передается другим людям, чтобы сохраниться; оно отдает себя в другие руки, прежде чем сможет пользоваться своими собственными. Есть ли у метафизики способ концептуализировать этот жизненно важный парадокс? Эти отношения могут казаться сколь угодно межличностными, но они также социально организованы в широком смысле слова, поскольку указывают на социальную организацию жизни. В начале жизни нас всех отдают и передают — это одновременно пассивная и оживляющая ситуация. Это происходит, когда ребенок рождается, — один передает младенца другому. С нами с самого начала обращаются против нашей воли, в том числе потому, что эта воля еще находится в процессе становления. Даже младенец Эдип был передан пастуху, который должен был оставить его умирать на холме. Это был почти что фатальный акт, потому что мать передала его человеку, который должен был оставить его умирать. Когда кого-то передают против его воли, — это не всегда красиво. Младенца передают кому-то другому, и традиционно считается, что воспитателю передается задача по уходу, — и то, как происходит эта передача, не всегда переживается как акт умышленного воления или выбора. Забота не всегда осуществляется по согласию и принимает форму договора: она может быть вынужденной уступкой требованиям кричащего от голода существа, повторяющейся снова и снова. Но есть здесь и более широкое требование, не опирающееся на какое-то специфическое представление о социальной организации материнства или заботы. Мы не можем перерасти нашу затянувшуюся зависимость от социальных и экономических форм жизнеобеспечения: это не та зависимость, которая со временем трансформируется в независимость. Когда зависеть не от чего, когда социаль-

ные структуры рухнули или самоустранились, тогда сама жизнь дает сбой и разрушается: жизнь становится прекарной. Это затянувшееся состояние может ощущаться острее в заботе о детях, или стариках, или о тех, у кого есть физические проблемы, но мы все подвержены этому состоянию.

Что означает «передаваться»? И означает ли это, что нам тоже кого-то передают? Разве нас не передают кому-то, а нам не передают кого-то другого (для каждого из нас это асимметрия, тогда как если ее рассматривать как социальные отношения, то она будет взаимной)? Когда мир нас подводит, когда мы сами становимся безмирными в социальном смысле, тело страдает и демонстрирует свою прекарность; этот способ демонстрации прекарности сам по себе политическое требование и даже выражение негодования. Быть телом, по-разному открытым причинению ущерба или смерти, — это и есть продемонстрировать форму прекарности, но в то же время страдать от формы неравенства, которое является несправедливостью. Поэтому положение большого числа людей, сталкивающихся со все более невыносимой прекарностью, ставит перед нами вопрос о глобальных обязательствах. Если мы спросим, почему любого из нас должны беспокоить страдания тех, кто находится от нас далеко, ответ следует искать не в патерналистских оправданиях, а в том, что мы вместе обитаем в мире в отношениях взаимозависимости. Наши судьбы, если угодно, переданы друг другу.

Итак, мы довольно далеко ушли от фигуры Робинзона Крузо, с которой начали. Ведь телесный субъект, наоборот, определяется несамодостаточностью. И это дает нам некоторое представление о том, как тоска, желание, гнев и тревога фигурируют на этой сцене, особенно в условиях, когда беззащитность становится невыносимой или зависимость становится неуправляемой. Страдания, кото-

рые причиняют эти условия, могут вызвать вполне понятную ярость. При каких условиях взаимозависимость становится сценой агрессии, конфликта и насилия? Как мы понимаем разрушительный потенциал этой социальной связи?

НАСИЛИЕ И НЕНАСИЛИЕ

Философы морали и теологи спрашивали: «На чем основывается утверждение, что убийство — это плохо и что запрет на убийство оправдан?» Обычно в ответ на этот вопрос задают другие: «Является ли данный запрет (или заповедь) абсолютным; имеет ли он теологический или другой конвенциональный статус; относится ли он к области права или к области морали?» Эти вопросы неизменно сопровождаются следующим: «Есть ли добросовестные исключения из такого запрета, когда нанесение увечий или даже убийство бывают оправданными?» А затем дебаты обычно переходят к тому, какие это исключения, если таковые существуют, и что они говорят о неабсолютном характере данного запрета. Самозащита, как правило, всплывает в споре именно на этом этапе.

Исключение из правила важно; возможно, оно даже важнее самого правила. Например, если есть исключения из запрета на убийство и если такие есть *всегда*, то из этого следует, что запрет на убийство не абсолютен. Тогда это запрет, которому временами не удается самоутвердиться, который дает задний ход или приостанавливает свои собственные полномочия.

«Самозащита» — крайне двусмысленный термин, как мы видели на примере милитаристских модусов международной политики, оправдывающих любое насилие ссылками на самозащиту, а также нынешнего американского законодательства, которое предусматривает превентивные убийства. В самозащиту может включать-

ся (и на практике включается) защита любимых, детей, животных, а также других людей, которых вы считаете близкими, — то есть находитесь в отношениях, являющихся частью более широкого понимания самости. Поэтому логично спросить, что определяет и отграничивает эти отношения, как вырабатывается концепция самости, таким вот образом включающая в себя группы других людей, и почему они обычно понимаются как биологические родственники или те, кто связан с нами брачными узами. Возникает довольно-таки двусмысленное и произвольное различие между теми, кто близок, — ради защиты которых можно совершать насилие и даже убивать, — и теми, кто находится на расстоянии, — ради кого, ради чьей защиты *можно не* убивать. Итак, кто же является частью вашей самости, и какие отношения включаются в «самость», которую следует защищать? Обязывает ли нас этика в первую очередь сохранять жизни тех, кто нам близок, а защищать жизни тех, кто, как считается, от нас очень далек, будь то в географическом, экономическом или культурном смысле?

Если я защищаю себя и тех, кого считаю частью себя (или достаточно близкими, чтобы я знал и любил их), то да, «я», которое я есть, реляционно; но эти отношения, если они считаются относящимися к зоне самости, ограничиваются теми, кто близок и похож. Насилие оправданно, если используется для того, чтобы защитить тех, кто принадлежит к зоне или режиму самости. Таким образом, на некоторую группу людей распространяются мои расширенные притязания на самозащиту, и эта группа считается заслуживающей того, чтобы ее силой защищали от насилия: то есть это насилие над другими, совершаемое затем, чтобы оно не было совершено над нашими близкими. Внутри исключения снова возникает запрет на насилие. Теперь он навязывается другой группе, той, что *не* входит в зону моей самости, и это запрет на акты насилия.

А если такой работающий запрет отсутствует, я или мы, по-видимому, имеем право убивать.

Далее, когда встает вопрос о том, что человек или его группа насильственными методами защищает от насилия то, что считает «собой», не только делается довольно обширное и далеко идущее исключение из запрета на насилие, но и размывается само различие между силой запрета и запрещенным насилием. Исключение из запрета подводит к ситуации *войны*, в которой всегда правильно силой защищать себя или своих близких во имя самозащиты, но не защищать целый ряд других, которые не считаются частью самости. А это означает, что всегда будут те, чьи жизни я *не* защищаю, и те, кто стремится совершить насилие над теми, чьи жизни неразрывно связаны с моей, являются частью меня, в число которых включены те другие, чьи требования ко мне я признаю для себя этически обязательными. В такие моменты запрет на насилие снова оказывается не настолько абсолютным, как казалось. И исключение из запрета становится потенциальным состоянием войны или, по крайней мере, таким состоянием, которое совпадает с ее логикой. Если можно убивать за того или иного человека, который нам близок и связан с нами, то что в конечном счете отличает близкого от далекого и при каких условиях это различие может быть рассмотрено как этически оправданное?

Конечно, борцы за международные права человека, включая тех, кого мы в Соединенных Штатах называем «либеральными ястребами», возразят: из этого следует, что мы (особенно те из нас, кто живет в Первом мире) должны быть всегда готовы к войне за каждого. Но у меня решительно иной тезис. Исключения из нормы, предписывающей ненасилие, порождают формы групповой идентификации, даже национализма, которые приводят к некоей военной логике. Происходит это так: я готов защищать тех, кто *похож* на меня, или тех, кого

можно представить частью расширенного режима моей самости, но не тех, кто на меня не похож. Это с легкостью перетекает в утверждение о том, что я буду защищать тех, кто похож на меня или кого я могу признать, но защищать *от* тех, кого я признать не могу и с кем, как мне кажется, у меня нет никаких общих связей. При помощи этих примеров я пытаюсь задать вопрос о том, есть ли норма, на которую ссылаются, для различения тех, кто принадлежит к группе и чьи жизни заслуживают сохранения, и тех, кто к ней не принадлежит и чьи жизни не заслуживают спасения и защиты. Ибо в том, как работает исключение из запрета на насилие, имплицитно присутствует идея, что есть те, кто считаются своими и заслуживают защиты от насилия, тогда как в отношении тех, кто своим не является, можно сослаться на принцип ненасилия и отказаться их защищать.

Хотя это может прозвучать цинично, но данный тезис должен всего лишь подчеркнуть, что некоторые из наших моральных принципов могут играть на руку другим политическим интересам и рамкам. Разделение между населением, заслуживающим защиты насильственными методами, и населением, ее не заслуживающим, предполагает, что одни жизни считаются более ценными, чем другие. Таким образом, я предлагала задуматься над тем, что принцип, выявляющий исключение из нормы, предписывающей ненасилие, в то же время является мерой различения разных групп населения: тех, кого мы *не* готовы оплакивать или кто не проходит по критериям оплакиваемого, и тех, кого мы *готовы* оплакивать и чья смерть должна быть предотвращена любыми способами.

Таким образом, если мы делаем исключение из принципа ненасилия, оно показывает, что мы готовы бороться и причинять ущерб, возможно даже убивать, а также приводить моральные оправдания этих действий. По этой ло-

гике мы делаем это либо в целях самозащиты, либо в целях защиты тех, кто принадлежит к широко понятому режиму самости, — тех, с кем возможна идентификация или кто признается частью более широкой социально-политической области самостей, к которым принадлежим мы сами. И если последнее предположение (есть те, кому я готова причинять боль и даже убивать ради тех, с кем разделяю социальную идентичность или кого люблю так, что эта любовь определяет, кем я являюсь) верно, то это значит, что есть моральное оправдание насилия, возникающее именно на демографической основе.

Каким образом демография оказалась в центре моральных дебатов об исключениях из запрета на насилие? Я предполагаю, то, что поначалу было моральной рамкой для понимания ненасилия, превратилось в проблему иного рода — политическую. В первую очередь норма, на которую мы ссылаемся, чтобы различить жизни, которые мы готовы защищать, и жизни, по сути дела «идущие в расход», является частью большой операции биовласти, которая проводит несправедливое различие между оплакиваемыми и неоплакиваемыми жизнями.

Но если мы примем идею о том, что все жизни в равной мере заслуживают оплакивания и что, соответственно, политический мир должен быть организован таким образом, чтобы этот принцип поддерживался экономической и институциональной жизнью, тогда мы придем к иному выводу и, возможно, найдем иной подход к проблеме ненасилия. В конце концов, если жизнь с самого начала считается заслуживающей оплакивания, тогда должны приниматься все меры по защите и сохранению этой жизни. Иначе говоря, то, что мы могли бы назвать «радикальным равенством в оплакиваемости», может пониматься как демографическое предварительное условие этики ненасилия, не делающей исключений. Я не говорю, что никто не должен себя защищать или что не бывает случаев,

в которых нельзя не вмешаться. Ненасилие — не абсолютный принцип, а непрерывающаяся борьба с насилием и его противодействующими силами.

Я берусь утверждать, что последовательный *эгалитарный подход к сохранению жизни* вносит в этическое рассмотрение вопроса о том, как лучше всего практиковать ненасилие, перспективу радикальной демократии. В таком воображаемом, при таком экспериментальном взгляде на мир не будет различия между жизнями, заслуживающими сохранения, и потенциально оплакиваемыми. Оплакиваемость определяет то, как управляются живые существа, и оказывается неотъемлемой частью биополитики и представлений о равенстве живого. Далее я берусь утверждать, что довод в пользу равенства имеет самое прямое отношение к этике и политике ненасилия. Практика ненасилия может включать запрет на убийство, но не сводится к нему. Например, в ответ на позицию сторонников запрещения аборт можно указать на равную ценность жизни и показать, что в действительности их позиция защищает гендерное *неравенство*, поскольку дает право на жизнь эмбриону, отказывая при этом женщинам в легитимном праве распоряжаться своими жизнями во имя свободы и равенства. Эта позиция несовместима с социальным равенством и усиливает различие между оплакиваемым и неоплакиваемым. Женщины снова оказываются теми, кого можно не оплакивать.

Если наши этические и политические практики по-прежнему ограничены индивидуальным модулем жизни и принятия решений или этикой добродетели, размышляющей о том, кем мы являемся в качестве индивидов, мы рискуем упустить социальную и экономическую взаимозависимость, учреждающую телесную форму равенства. Это состояние делает нас беззащитными перед угрозой быть оставленными на произвол судьбы или уничтоженными, но в то же время оно намеча-

ет этические обязательства по предотвращению этих последствий.

Что благодаря такой рамке меняется в нашем осмыслении насилия и ненасилия? Большинство форм насилия руководствуются неравенством, независимо от того, провозглашают ли они это открыто или нет. А само решение о применении или неприменении насилия в каждом конкретном случае предполагает ряд допущений относительно того, по отношению к кому должно совершиться или, наоборот, не совершиться насилие. Например, запрет на насилие невозможно соблюдать, если мы не можем поименовать или не знаем живое существо, которое нельзя убивать. Если человек, группа людей, группа населения уже не рассматриваются как живое и живущее, как можно понять заповедь «Не убий»? Имеет смысл предположить, что только те, кто считаются живыми, могут быть поименованы и защищены запретом на насилие. Но нужно сделать и второе допущение. Если запрет на убийство основывается на утверждении, что все жизни имеют ценность — что они несут в себе ценность *как жизни*, в силу самого своего статуса живых существ, — тогда универсальность требования выполняется только при условии, что ценность распространяется в равной степени на всех живых существ. Это означает, что нам придется задуматься не только о людях, но и о животных; и не только о живых существах, но и о жизненных процессах, системах и формах жизни.

Есть и третье допущение: чтобы запрет на насилие и уничтожение включал жизнь в число живых существ, которых следует оберегать от насилия, эта жизнь должна быть оплакиваемой, то есть должна быть возможность концептуализировать ее потерю *в качестве таковой*. Положение, в котором одни жизни больше заслуживают оплакивания, чем другие, означает, что условие равенства не может быть выполнено. Как следствие, запрет на

насилие становится применимым только к тем жизням, которые заслуживают оплакивания, но не к тем, которые не считаются таковыми (к тем, что считаются заведомо потерянными и потому не вполне живыми). Таким образом, чтобы этика ненасилия предполагала и утверждала равную ценность жизней, необходимо решить проблему неравномерного распределения оплакиваемости. Тем самым оно может стать одной из возможных рамок для понимания неравномерного производства людей и других существ в структуре неравенства или же в структуре насильственного отрицания. Утверждать, что равенство формально распространяется на всех людей, — значит обойти стороной фундаментальный вопрос о том, как производится человеческое или, точнее, кто производится как человек, признаваемый в качестве такового и наделяемый ценностью, а кто нет. Для того чтобы равенство как концепция имело смысл, оно формально должно распространяться на всех людей. Но даже в этом случае мы делаем допущение о том, кто включается в категорию людей целиком, а кто — только частично или вообще исключен из нее; кто полностью жив, а кто частично мертв; кого будут оплакивать, когда он погибнет, а кого нет, потому что с социальной точки зрения он уже мертв. По этой причине мы не можем положить в основу нашего анализа понятие «человеческое», как не можем взять в качестве основания естественное состояние. Человеческое — исторически изменчивая концепция, по-разному артикулированная в контексте неэгалитарных форм социальной и политической власти; поле человеческого образуется посредством базовых исключений, которые преследуют фигуры, не включенные в него. По сути дела, я спрашиваю, как неравное распределение оплакиваемости проникает в то, как мы мыслим насилие и ненасилие, и искажает наше осмысление. Можно было бы ожидать, что соображения оплакивае-

мости касаются только тех, кто мертв, но я утверждаю, что оплакиваемость действует уже при жизни, а также что эта присваиваемая живым существам характеристика размечает их ценность внутри дифференцированной схемы ценностей и прямо подводит к вопросу о том, обращаются ли с ними как с равными и по справедливости. Оплакиваемость означает, что вы знаете, что ваша жизнь имеет значение; что с вашим телом обращаются как с телом, заслуживающим жизни и благоденствия; что ваша прекарность минимизируется; что вы являетесь телом, которому должны обеспечиваться условия для процветания. Презумпция равной оплакиваемости — это не только убеждение или отношение к вам другого человека; это принцип, вокруг которого должна вращаться социальная организация здравоохранения, предоставления пищи, крыши над головой, занятости, сексуальной и гражданской жизни.

Предполагая, что потенциал насилия возникает как черта, присущая любым отношениям взаимозависимости, и что концепция социальной связи, делающая взаимозависимость ее неотъемлемой частью, постоянно вынуждена иметь дело с амбивалентностью, я соглашаюсь с тем, что конфликт имеет неисчерпаемый потенциал, такой, который никогда не может быть окончательно преодолен. Я утверждаю не столько то, что конфликт внутренне присущ так называемой «социальной связи» (как если бы она была только одна), сколько то, что, рассматривая специфические социальные отношения, мы можем и должны задаваться вопросом о статусе амбивалентности в этих отношениях, особенно когда они включали зависимость — или взаимозависимость. У нас могут быть самые разные причины задумываться над социальными отношениями. Но, поскольку они характеризуются взаимозависимостью, на мой взгляд, становится возможным задаться вопросом об *амбивалентности* и *отрицании* не только как о чертах

автономной психической реальности, но и как о *психических чертах социальных отношений* — чертах, имеющих импликации для понимания проблемы насилия в реляционной рамке, обозначив эту конвергенцию как психосоциальную¹⁶. Это, естественно, не означает, что мы осмысливаем насилие только этим одним-единственным образом, и даже не означает, что это самый лучший способ его осмысления. Например, есть различия между физическим, юридическим и институциональным насилием, которые необходимо понять. Я в этих главах делаю ставку на то, что мы можем добиться некоторого понимания того, как демографические допущения проникают во все наши споры о насилии, в особенности когда они принимают форму фантазматических операций, которые и мотивируют, и препятствуют вдумчивым усилиям по осмыслению насилия в его оправданных и неоправданных проявлениях¹⁷.

Я попыталась показать, как равенство, которое теперь включает в себя идею равной оплакиваемости, связано с взаимозависимостью и с вопросами о том, зачем и каким образом практиковать ненасилие воинствующего толка.

¹⁶ См.: *Frosh S. (ed.). Psychosocial Imaginaries. London: Palgrave, 2015.*

¹⁷ В этом тексте я вслед за Мелани Кляйн различаю фантазию, считающуюся осознанным состоянием, аналогичным желанию или грезе, и фантазм, понимаемый как бессознательная деятельность, оперирующая проекциями и интроекциями, которая стирает различие между аффектом, появляющимся изнутри субъекта, и тем, что принадлежит миру объектов. Хотя я не пытаюсь строго следовать за Кляйн, хочу указать, например, на то, что расовые фантазмы, сколь бы осознанными они ни были, поддерживаются механизмами бессознательной конверсии аффекта, колеблющимися между тем, что принадлежит субъекту, и тем, что принадлежит другому. Хотя я не принимаю строгого разделения между сознательной и бессознательной психической жизнью, я настаиваю на том, что социальные формы власти, такие как расизм, могут формировать субъектов бессознательным образом, закладывая глубокие и смертельно опасные ментальные паттерны.

Одна из причин важности *эгалитарного подхода к ценности жизни* состоит в том, что он опирается на идеалы радикальной демократии в тот самый момент, когда задается этическими размышлениями о том, как лучше всего практиковать ненасилие. Нет различия между жизнями, заслуживающими сохранения, и потенциально оплакиваемыми жизнями. Это означает, что оплакиваемость определяет то, как управляются живые существа, и оказывается неотъемлемой частью биополитики — и представлений о равенстве живого. Довод в пользу равенства имеет самое прямое отношение к этике и политике ненасилия. Практика ненасилия может включать запрет на убийство, но не может к нему сводиться. Институциональную жизнь насилия не получится низложить путем запрета, это можно сделать только при помощи контр-институционального этоса и практики¹⁸.

Взаимозависимость всегда ставит вопрос о деструктивности, являющейся потенциальной частью любых живых отношений. И тем не менее социальная организация насилия и брошенности на произвол судьбы, пронизывающая и суверенное, и биополитическое функционирование власти, образует современный горизонт, в рамках которого нам приходится размышлять о практике ненасилия. Если эта практика продолжит ограничиваться индивидуальным модусом жизни или принятия решений, мы упустим ту самую взаимозависимость, которая одна артикулирует реляционный характер равенства, а также возможности разрушения как составной части социальных отношений.

Здесь я подхожу к моему последнему тезису: этическая позиция ненасилия должна быть увязана с привер-

¹⁸ См.: *Crepon M. Murderous Consent*. New York: Fordham University Press, 2019; *Cavarero A., Scola A. Thou Shalt Not Kill: A Political and Theological Dialogue*. New York: Fordham University Press, 2015.

женностью радикальному равенству. А именно: практика ненасилия требует противодействия биополитическим формам расизма и логике войны, которые на регулярной основе различают жизни, заслуживающие защиты, и жизни, ее не заслуживающие, — население, потеря которого рассматривается как сопутствующий ущерб или которое считается помехой в осуществлении политических и военных целей. Кроме того, нам придется задуматься о том, как молчаливая логика войны проникает в биополитическое управление населением: если придут мигранты, они нас уничтожат, или уничтожат нашу культуру, или уничтожат Европу или Британию. Затем это убеждение санкционирует насильственное уничтожение — или медленную смерть при жизни в лагерях беженцев — группы населения, которая фантазматически толкуется как локус разрушения. Согласно военной логике, стоит вопрос о выборе между жизнями беженцев и жизнями тех, кто претендует на защиту от беженцев. В таких случаях расистская и паранойяльная версии самозащиты санкционируют уничтожение другой группы населения.

В результате этическая и политическая практика ненасилия не может полагаться ни на диадическое столкновение, ни на поддержание запрета; она требует политической оппозиции биополитическим формам расизма и военной логике, опирающимся на фантазматические инверсии, затушевывающие обязательный и взаимозависимый характер социальной связи. Такая практика также требует объяснения того, почему и при каких условиях рамки для понимания насилия и ненасилия или насилия и самозащиты инвертируются друг в друга, мешая четко определить эти термины. Почему петиция за *мир* называется актом «насилия»? Почему человеческая баррикада, преграждающая путь полиции, называется актом «насильственной» агрессии? При каких условиях и при помощи каких рамок происходит инверсия наси-

лия и ненасилия? Невозможно практиковать ненасилие, не дав интерпретации насилия и ненасилия, в особенности в мире, где насилие все чаще оправдывается ссылками на безопасность, национализм и неофашизм. Государство монополизировало насилие, называя своих критиков «проводниками насилия»: мы знаем это из Макса Вебера, Антонио Грамши и Вальтера Беньямина¹⁹. Поэтому мы должны с опаской относиться к тем, кто утверждает, что насилие необходимо для того, чтобы умерить или сдерживать насилие; к тем, кто восхваляет силы правопорядка, включая полицию и тюрьмы, как истину в последней инстанции. Противостоять насилию — значит понимать, что насилие не всегда принимает форму удара; институциональные формы, через которые оно действует, заставляют нас спросить: чья жизнь кажется жизнью и потеря чьей жизни считается потерей? Как это демографическое воображаемое работает в этике, управлении и политике? Если мы действуем внутри горизонта, в котором насилие не может быть идентифицирова-

¹⁹ См. определение государства у Вебера: «Государство есть то человеческое сообщество, которое внутри определенной области претендует (с успехом) на *монополию легитимного физического насилия*». Вебер М. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. С. 486. В более глубоком анализе насилия и принуждения необходимо учесть мысль Грамши о том, что классовая гегемония поддерживается при помощи принуждения, функционирующего как согласие без явной угрозы применения физической силы. В «Тюремных тетрадах», например, он пишет о том, что потребовалось для того, чтобы упростить адаптацию к новому способу труда, утверждая, что «давление оказывается на всю социальную сферу, развивается пуританская идеология, которая придает внутреннему грубому принуждению внешнюю форму убеждения и согласия» (*Gramsci A. Prison Notebooks*. New York: Columbia University Press, 1992. Vol. I. § 158).

но, а жизни исчезают из царства живых еще до того, как оборвались, мы не сможем думать, знать или действовать так, чтобы политика была встроена в этику, — то есть с пониманием требования реляционных обязательств в глобальной сфере. В каком-то смысле нам придется прорваться через горизонт этого деструктивного воображаемого, где сейчас столько неравенства и стираний. Мы должны бороться с приверженцами разрушения, не репродуцируя их разрушительность. Понять, каковы способы этой борьбы, — задача и обязанность этики и политики ненасилия.

Иными словами, нам едва ли нужна новая формулировка естественного состояния, однако мы *действительно* нуждаемся в измененном состоянии восприятия, в другом воображаемом, которое заставит нас отвернуться от данностей политического настоящего. Такое воображаемое поможет нам найти путь к этической и политической жизни, где агрессия и печаль не превращаются сразу в насилие; где мы сможем переносить трудности и враждебность, присущие социальным связям, которые мы не выбирали. Мы обязаны построить мир, в котором поддерживаются все жизни, не потому, что любим друг друга. Право на сохранение жизни может пониматься только как социальное право, как субъективный пример социального и глобального обязательства, которое мы несем друг перед другом. Будучи взаимозависимым, это сохранение реляционно, хрупко, порой конфликтно и непреносимо, порой экстатично и радостно. Многие скажут, что ратовать за ненасилие нереалистично, но, возможно, они слишком восхищаются реальностью. Когда я спрашиваю их, хотели бы они жить в мире, в котором никто не ратует за ненасилие и не стремится к достижению этой нереальности, они всегда говорят «нет». Невозможный мир — существующий за горизонтом нашего нынешнего мышления — это не граница страшной войны и не иде-

ал совершенного мира. Это нескончаемая борьба, которая необходима для того, чтобы сохранить наши связи вопреки всему тому, что в мире потенциально может их разорвать. Победить разрушение — одно из самых важных утверждений, на какие мы способны в этом мире. Это утверждение данной конкретной жизни, связанной с вашей жизнью и с царством живых: утверждение, захваченное потенциалом разрушения и его противоборствующими силами.

Глава 2

Сохранение жизни другого

Я ПРЕДЛАГАЮ довольно простой вопрос — такой, что практически сразу может быть идентифицирован как вопрос психологии морали или, возможно, философии морали. Что заставляет любого из нас стремиться к сохранению жизни другого человека? Конечно, споры о сохранении жизни сегодня оказывают влияние на медицинскую этику, включая вопросы, касающиеся репродуктивной свободы и технологии, а также здравоохранения, охраны правопорядка и тюрем. Хотя я здесь не буду вдаваться в детали этих споров, тем не менее надеюсь, что некоторые из моих утверждений будут иметь последствия для того, как мы вступаем в эти дебаты. Я бы хотела отметить одну особенность споров о том, когда и где требуется заботиться о сохранении жизни, а именно подчеркнуть — мы неизбежно делаем некоторые допущения о том, что считается жизнью. Они касаются не только того, когда и где жизнь начинается и как должна заканчиваться, но также, вероятно, в другом регистре — *чьи именно жизни* считаются живыми.

Поэтому, когда мы задаем вопрос: «Почему мы стремимся сохранить жизнь другого человека?» — мы, возможно, имеем в виду, что мотивирует нас это делать, или, наоборот, что *оправдывает* такого рода действия — или

даже что делает морально неоправданным отказ от сохранения жизни либо неспособность ее сохранить. Первый вопрос — психологический, хотя, очевидно, он относится и к психологии морали; второй относится к философии морали или этике — областям, которые в своих утверждениях иногда опираются на психологию морали. Но пересекаются ли эти вопросы с социальной теорией или политической философией?

Многое зависит от того, как мы ставим вопрос и какие допущения делаем, когда его ставим. Например, имеем ли мы при этом в виду единичного другого; что заставляет любого из нас стремиться к сохранению жизни этого другого? Этот вопрос отличается от вопроса о том, стремимся ли мы сохранить жизни определенной группы людей, с которой тесно идентифицируемся, или людей, принадлежащих к уязвимой группе, которая, как нам кажется, сталкивается с угрозой насилия либо уничтожения, или же мы хотим сохранить жизни всех живущих. Вопрос о том, что побуждает нас стремиться к сохранению жизни конкретного другого, предполагает диадические отношения. Я могу знать вас лично или не знать; тем не менее я могу в определенной ситуации отвести опасность или остановить действие деструктивной силы, угрожающей вашей жизни. Как я поступаю и почему? И что оправдывает действия, которые я в итоге предпринимаю? Эти вопросы, как представляется, принадлежат к сфере философии морали и психологии морали, хотя та и другая не сводятся исключительно к ним. Вопрос о том, пытаемся ли мы сохранить жизнь определенной группы, — то есть о том, что оправдывает действия такого рода, — подразумевает то, что мы можем назвать «биополитическими» соображениями. Он касается не только того, что считается жизнью, но и того, чьи жизни считаются заслуживающими сохранения. При определенных условиях целесообразно спросить, чья жизнь *считается жизнью*, даже

если эта формулировка кажется тавтологической: если это жизнь, которая не засчитывается, то жизнь ли она вообще?

Я обращаюсь к вопросу о биополитике в следующей главе. Пока же давайте вернемся к первому вопросу, с которого я начала: что заставляет любого из нас стремиться сохранить жизнь другого человека? Этот вопрос в той или иной форме должен быть задан применительно не только к индивидам, но и к институциональным укладам, экономическим системам и формам правления. Какие структуры и институты созданы для защиты жизни населения, отдельной его группы или всего в целом? Мы обратимся к психоанализу, чтобы посмотреть, какие доводы приводятся в пользу того, чтобы *не* отбирать жизнь и стремиться ее сохранять. Это не вопрос отношений индивидуальной и групповой психологии, так как они неизбежно пересекаются, и даже наши единичные и субъективные дилеммы включают нас в широкий политический мир. «Я» и «ты», «мы» и «они» включены друг в друга, и это не только логическая включенность; она проживается как амбивалентная социальная связь, постоянно выдвигающая этическое требование, когда она имеет дело с агрессией. Поэтому, если мы начнем наше моральное исследование с некритического употребления местоимения «я» или «мы», значит, мы скроем более ранний и важный вопрос о том, как эти местоимения единственного и множественного числа образуются и оспариваются отношениями, с которыми они пытаются разобраться посредством морального размышления.

Постановка этого вопроса предполагает другой вопрос: о патернализме. Кто входит в группу, которая обеспечивает «сохранение», а кто представляется тем, чья жизнь нуждается в «сохранении»? Разве «мы» не нуждаемся в том, чтобы наши жизни тоже сохраняли? Являются ли жизни тех, кто задает вопрос, такими же, как и жиз-

ни тех, о ком он задается? Если говорить о тех из нас, кто ставит вопрос, считаем ли мы, что наши жизни тоже заслуживают сохранения, и если заслуживают, то к кому обращаться с требованием об этом? Или же мы на самом деле заранее предполагаем, что наши жизни ценны, что будет сделано все возможное, чтобы их сохранить, потому-то «мы» и задаем этот вопрос о «других», которые живут без этих допущений? Отделимы ли «мы» от этих «других», жизни которых стремимся сохранить? Если есть «мы» — те, кто пытается решить эту проблему, и «они» — те, кто является реципиентом наших решений, не предполагаем ли мы некоего разделения, может быть патерналистского, на тех, кто наделен властью сохранять жизнь (или тех, для кого существует власть, стремящаяся сохранить их жизни), и тех, чьи жизни сталкиваются с угрозой не быть сохраненными, то есть с угрозой совершения над ними насилия, предумышленного или непредумышленного, и чье выживание может быть обеспечено только противодействующим видом власти?

Это, например, происходит, когда выявляются так называемые «уязвимые группы». С одной стороны, дискурс об «уязвимых группах» или «уязвимом населении» был важен для феминистской работы по защите прав человека и этики заботы¹. Потому что, если группа названа «уязвимой», она получает статус, дающий ей право требовать за-

¹ См.: *Fineman M.* The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition // *Yale Journal of Law and Feminism*. 2008. Vol. 20. No. 1; *Peroni L., Timmer A.* Vulnerable Groups: The Promise of an Emerging Concept in European Human Rights Convention Law // *International Journal of Constitutional Law*. 2013. Vol. 11. No. 4. P. 1056–1085. См. также: *Tronto J.C.* Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care. New York: Routledge, 1994; *Tronto J.C.* Caring Democracy: Markets, Equality, Justice. New York: New York University Press, 2013; *Engster D.* Care Ethics, Dependency, and Vulnerability // *Ethics and Social Welfare*. 2019. Vol. 13. No. 2; *Brugère F.* Care Ethics: The Introduction of Care as Political Category. Leuven: Peeters, 2019.

щиты. Тогда возникает вопрос: кому адресовано это требование и что это за группа, которой поручается обеспечить такую защиту? С другой стороны, не происходит ли так, что те, кто несет ответственность за защиту уязвимых групп, сами лишаются уязвимости через эту практику поручения? Конечно, идея состоит в том, чтобы подчеркнуть неравномерное распределение уязвимости. Но если такое поручение имплицитно порождает различие между уязвимыми и неуязвимыми группами и возлагает на неуязвимых обязанность защищать уязвимых, тогда в основе этой формулировки оказываются два проблематичных допущения. Во-первых, группы в ней представлены так, словно они уже конституированы как уязвимые или неуязвимые; во-вторых, она укрепляет патерналистскую форму власти, в то время как существует острая потребность во взаимных социальных обязательствах.

Те из нас, кто считает себя отвечающим на этическое требование о сохранении жизни, даже о ее защите, могут в результате поддержать социальную иерархию, в которой по якобы моральным причинам уязвимые окажутся отделены от патерналистически сильных. Конечно, можно заявить, что такое различие истинно с дескриптивной точки зрения, но когда его кладут в основу моральной рефлексии, происходит моральная рационализация социальной иерархии, и моральные рассуждения противопоставляются мотивирующей норме общего или реципрокного состояния равенства. Было бы некрасиво, если бы политика, основанная на уязвимости, в итоге привела к укреплению иерархий, которые должны быть как можно скорее разрушены.

Я начала с вопроса о психологической мотивации сохранения жизни другого (или других во множественном числе) и попыталась показать, что такой вопрос, возможно непредумышленно, выводит нас на политическую проблему управления демографическими различиями и эти-

ческих хитростей патерналистских форм власти. Однако пока в моем исследовании не получили критического осмысления ключевые термины, такие как «жизнь», «живое», «сохранение» и «защита». Могут ли эти действия быть помыслены как взаимные, так чтобы те, кто потенциально сохраняет жизни других, также потенциально нуждались в сохранении? Что из этого следует для потенциально общего состояния уязвимости и незащитности, какие обязательства они предполагают, какие социальные и политические организации для них требуются?

Цель моего исследования — задать вопрос о возможности защиты жизни от разрушения, включая те его виды, которые мы сами провоцируем. Моя идея состоит не только в том, что мы находим способы сохранять жизни, разрушить которые в наших силах, но также в том, что подобное сохранение требует инфраструктуры, организованной исходя из этой цели. (Конечно, существует инфраструктура, цель которой состоит совершенно в противоположном, так что она сама по себе не является достаточным условием для сохранения жизни.) Мой вопрос касается не только того, *что* мы как морально ответственные субъекты делаем или отказываемся делать, чтобы сохранить жизнь или несколько жизней, но и того, *как* устроен мир, в котором инфраструктурные условия для сохранения жизни воспроизводятся и усиливаются. Конечно, в каком-то смысле мы строим этот мир, но в другом смысле мы погружены в биосферу, включая рукотворный мир, который мы лично никогда не строили. Кроме того, как мы узнали в связи со все более неотложным вопросом об изменении климата, окружающая среда меняется в результате вмешательства человека, неся на себе последствия нашей способности уничтожить условия сносной жизни для человеческих и нечеловеческих жизненных форм. Это еще одна причина, по которой критика антропоцентричного индивидуализма важна для

выработки этоса ненасилия в контексте эгалитарного во-ображаемого.

Этос ненасилия, чем бы он ни оказался, все равно будет отличаться от философии и психологии морали, хотя моральное исследование приводит нас туда, где он раскрывается как психоаналитическое и политическое поле. Когда мы берем в качестве отправной точки психологию морали, как это уже делал Фрейд, рассматривая происхождение деструктивности и агрессии, наши рассуждения получают смысл только в свете фундаментальных политических структур, включая допущения о том, каким образом деструктивный потенциал присущ любой социальной связи. Конечно, жизни выглядят по-разному, если смотреть на них только из определенной исторической перспективы. Они приобретают или теряют ценность в зависимости от рамки, в которой рассматриваются, но это не означает, что любая конкретная рамка полностью определяет ценность жизни. Ее ценность измеряется по-разному в силу молчаливо принимаемых схем оценки, в которых одни жизни оказываются более заслуживающими оплакивания, чем другие; одни приобретают иконические масштабы жизней, по которым безусловно и абсолютно следует скорбеть, тогда как другие едва оставляют след — оказываются абсолютно неоплакиваемыми, потерей, не считающейся потерей. Кроме того, есть обширная область других жизней, ценность которых выходит на передний план в одной рамке и теряется в другой, то есть их ценность в лучшем случае колеблется. Можно утверждать, что существует континуум оплакиваемости, но такая рамка не позволяет нам понять те случаи, в которых, например, жизнь активно оплакивается в одном сообществе и остается совершенно незамеченной — и не могущей быть замеченной — в господствующих национальных или международных рамках. И тем не менее так происходит постоянно. Поэтому сообщество, которое

скорбит, также протестует против того, что жизнь считается не заслуживающей оплакивания не только теми, кто виновен в том, что эта жизнь отнимается, но и теми, кто живет в мире, в котором предполагается, что такие жизни всегда исчезают, так уж устроена жизнь. Поэтому скорбь может быть протестом, а скорбь и протест могут соединиться друг с другом, когда потери еще публично не признаны и не оплаканы. Скорбный протест (здесь мы можем вспомнить о «Женщинах в черном», «Бабушках площади Мая» в Аргентине или о семьях и друзьях 43 похищенных из Айотзинапы²) утверждает, что потерянные жизни не должны были быть потеряны, что они заслуживают оплакивания и должны были считаться таковыми задолго до того, как был нанесен ущерб. И этот протест требует проведения расследования, которое установит историю смерти и ее виновника. Неспособность установить виновника насильственной смерти лишает возможности скорбеть, потому что, хотя потеря известна, неизвестно объяснение того, как произошла смерть, поэтому потеря не может быть в полной мере зафиксирована. Мертвые остаются неоплаканными.

Одна из нормативных целей этой работы — помочь создать политическое воображаемое радикального равенства в скорби. Дело не только в том, что все мы имеем право оплакивать мертвых или что мертвые имеют право, чтобы их оплакивали, — это, несомненно, так, но это еще не все. Есть разница между тем, что кого-то оплакивают, и тем, что об этом человеке еще при жизни известно, что его будут оплакивать после смерти. Во втором случае действует сослагательное наклонение: об оплакиваемых скорбели *бы*, если *бы* они лишились жизни; не заслуживающие оплакивания — это те, потеря которых оставит

² Thornton C. Chasing the Murderers of Ayotzinapa's 43 // NACLA. September 17, 2018. URL: nacla.org.

едва заметный след или вообще произойдет бесследно. Поэтому если бы я призывала к «радикальному равенству всех *оплакиваемых*», я бы не смогла сосредоточиться на том, что оплакиваемость распределяется по-разному: некоторые не достигают уровня, на котором их могут оплакивать, не могут быть осознаны как жизни, заслуживающие того, чтобы по ним скорбели. Подобно тому, как мы говорим о неравном распределении благ или услуг, полагаю, мы также можем говорить о радикально неравном распределении оплакиваемости. Это не означает, что есть некий властный центр, распределяющий ее согласно своим расчетам, но может означать, что такого рода расчеты подспудно проникают в режимы власти. И хотя некоторые могут подумать, что я призываю всех горевать перед лицом смерти другого, и спросить, как мы можем оплакивать тех, кого даже не знаем, я хочу указать на то, что скорбь принимает разные формы, в том числе безличную, когда это не утрата близкого человека, а утрата на расстоянии или когда она фактически безымянна. Говорить о том, что жизнь заслуживает оплакивания, — значит утверждать, что жизнь, еще до того как она будет утрачена, заслуживает или будет заслуживать того, чтобы быть оплаканной в случае ее утраты; что жизнь имеет ценность в силу ее смертности. Мы иначе обращаемся с человеком, если привносим в этическое отношение к нему ощущение его оплакиваемости. Если потеря жизни другим человеком будет зафиксирована как потеря, отмечена и оплакана, и если перспектива этой потери внушает страх и заставляет принимать меры предосторожности, чтобы уберечь эту жизнь от вреда и уничтожения, тогда сама наша способность ценить и оберегать жизнь зависит от постоянного чувства оплакиваемости — предполагаемого будущего жизни как неопределенного потенциала, который бы оплакивался, если бы эта жизнь прервалась или была потеряна.

Предложенный мною сценарий работает так, как если бы проблема касалась этических взаимоотношений, структурированных диадически. Я вижу в вас того, кто заслуживает, чтобы о нем скорбели, и обладает ценностью, и, возможно, вы тоже видите во мне такого человека. Однако проблема выходит за рамки диады и требует переосмысления социальной политики, институтов и организации политической жизни. Если бы институты были структурированы в соответствии с принципом радикального равенства в оплакиваемости, это означало бы, что каждая жизнь, понятая в этих институциональных категориях, заслуживает сохранения, что ее потеря не пройдет незамеченной и будет оплакана и что это касается не только той или иной отдельной жизни, но и всех жизней. Это, я полагаю, отразилось бы на том, как мы представляем себе здравоохранение, тюрьмы, войну, оккупацию и гражданство — все те вещи, в которых различаются разные группы населения, в большей или меньшей степени заслуживающие оплакивания.

Кроме того, есть сложный вопрос о жизни и о том, когда она начинается, а также о том, каких живых существ я имею в виду, говоря о тех, кто «живет». Являются ли они субъектами человеческого вида? Включаются ли в их число эмбрионы, и потому они — это не совсем «они»? А как же насекомые, животные и другие живые организмы — разве они не формы живого, которые тоже заслуживают того, чтобы их оберегали от уничтожения? Являются ли они иными видами существ или мы говорим о жизненных процессах и отношениях? А что же тогда озера, ледники или деревья? Наверняка их тоже можно оплакивать, и сами они как материальная реальность тоже могут производить работу скорби³.

³ См. Карен Барад о скорби материи: *Barad K. Troubling Time/s and Ecologies of Nothingness: Re-turning, Re-memembering, and Facing the Incalculable // New Formations. 2017. No. 92.*

Пока же стоит, по-видимому, повторить еще раз, что этика, которую я пытаюсь наметить, связана со специфическим политическим воображаемым, которое требует гипотетичности и экспериментирования с сослагательным наклонением: только те жизни, которые бы оплакивались в случае утраты, квалифицируются как жизни, заслуживающие оплакивания, и эти жизни активно и на уровне структуры защищаются от насилия и уничтожения. Употребление грамматической формы сослагательного наклонения — один из способов поэкспериментировать с потенциалом, представив себе, что бы произошло, если бы все жизни были сочтены заслуживающими оплакивания; возможно, это позволило бы нам увидеть, как в наших размышлениях о том, чьи жизни имеют значение, а чьи нет, чьи будут сохраняться с большей вероятностью, а чьи с меньшей, открывается утопический горизонт. Иначе говоря, давайте встраивать наши этические размышления в эгалитарное воображаемое. Воображаемая жизнь оказывается важной частью этих размышлений, даже условием практики ненасилия.

Когда мы имеем дело с моральными дилеммами, касающимися условий, на которых должна сохраняться жизнь, мы чаще всего формулируем гипотезы, а затем проверяем их, воображая различные сценарии. Если бы я была кантианкой, то могла бы спросить: если я действую каким-то образом, могу ли я, не впадая в противоречие, пожелать, чтобы все действовали так же или по крайней мере в соответствии с тем же самым моральным предписанием? Для Канта вопрос заключается в том, впадаем ли мы здесь в противоречие или действуем разумно в своем желании. Он дает негативную и позитивную формулировки: «Я всегда должен поступать только так, чтобы я также мог желать превращения моей максимы во всеобщий закон»⁴, а затем:

⁴ *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Кант И. Собр. соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 238.

«Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»⁵. Один из предложенных им примеров — лживое обещание, данное для того, чтобы выпутаться из сложной ситуации. Кажется, этот путь не работает, потому что Кант пишет: «Я скоро пришел бы к убеждению, что хотя я и могу желать лжи, но вовсе не хочу общего для всех закона — лгать»⁶. Другие, утверждает он, «отплатили бы мне той же монетой» и «моя максима, коль скоро она стала бы всеобщим законом, необходимо разрушала бы самое себя»⁷. Я понимаю это в таком смысле: я не могу сознательно желать превращения лживых обещаний во всеобщую практику по той простой причине, что меня не радует перспектива был обманутой. И тем не менее мне приходится представлять себе эту возможность, если я хочу понять противоречивый характер любой максимы, позволяющей лгать.

Для консеквенциалистов, конечно, императив, заставляющий вообразить последствия жизни в мире, в котором каждый бы действовал, как вы решили действовать, ведет к выводу о том, что некоторые практики оказываются невозможными не потому, что они иррациональны, а потому, что наносят нежелательный консеквенционный ущерб. Я бы сказала, что в обоих случаях потенциальное действие гипотетически считается взаимным. Действие одного человека возвращается к нему в воображаемой форме действия другого; третий человек может поступить со мной так, как я поступила с другим, и последствия оказываются неприемлемыми из-за нанесенного ущерба. (С точки зрения Канта, ущерб наносится разуму, хотя это мнение разделяют не все филосо-

⁵ Кант И. Основы метафизики нравственности... С. 260.

⁶ Там же. С. 239.

⁷ Там же.

фы морали, занятые такими гипотетическими размышлениями.) Вопрос стоит шире: захотели бы люди жить в мире, в котором другие поступают так же, как я предлагаю поступать, когда постулирую ряд насильственных действий? И снова можно заключить, что было бы иррационально желать для себя чего-то, чего я не могла бы пожелать для другого. Или что в мире было бы невозможно жить, если бы другие поступали так, как я предлагаю поступать, и тогда мы бы индексировали порог пригодности для жизни.

В обоих моральных экспериментах мы представляем свое действие как чужое, потенциально деструктивное, которое обращается обратно или реципрокируется. Это трудные и неприятные фантазии, которые отбирают у меня мое собственное действие. Я больше не воображаю себя совершающей действие, которое пытаюсь представить, пусть в нем наверняка что-то от меня осталось. Я приписываю это действие какому-то другому возможному человеку или их бесконечному множеству и полностью дистанцируюсь от него. Когда оно возвращается в качестве потенциального действия другого, мне не следует этому удивляться. Ведь я сразу же дистанцировалась от того, что намерена рассмотреть, и приписала его кому угодно. Если действие происходит где-то там, если оно чье угодно и по этой причине не мое, то кому оно в итоге принадлежит? Так начинается паранойя. Моя мысль состоит в том, что подобная форма воображения пересекается с психоанализом и тем, как в нем описываются фантазии: собственное действие возвращается в форме действия другого человека. Оно может дублироваться или, как в случае агрессии, считаться исходящим от другого и направленным против вас. В фантазиях преследования воображаемое возвращение собственной агрессии во внешней фигуре создает довольно невыносимую ситуацию. Если мы спросим, что связывает акт

воображения реципрокного акта в философии морали (что было бы, если бы другие поступали так же, как поступаю я?) и переворачивание, происходящее в фантазии (чья агрессия приходит обратно ко мне в экстериоризированной форме — не моя ли собственная?), мы можем воспринять этот акт воображения как ключ к пониманию того, каким образом моя собственная агрессия оказывается переплетена с агрессией другого. Это не просто зеркало проекций и не когнитивный сбой, это способ понимания агрессии как элемента любой социальной связи. Если действие, которое я совершаю в своем воображении, в принципе может быть действием, от которого я страдаю, невозможно отделить размышления об индивидуальном поведении от взаимных отношений, образующих социальную жизнь. Этот тезис будет важен для довода в пользу равной оплакиваемости жизней, который я надеюсь предложить.

Я считаю, что место, в котором философия морали оказывается радикальным образом переплетена с психоаналитической мыслью, — это фантазматическое измерение *заместимости*: идея о том, что один человек может быть замещен другим и что это довольно часто происходит в психической жизни. Позвольте мне коротко представить вариант консеквенциалистского взгляда в свете этого тезиса. Если я замышляю деструктивное действие и представляю себе, что другие могут сделать то же самое, то в итоге я могу представить себя реципиентом этого действия. В связи с этим у меня может возникнуть фантазия преследования (или фантазм в понимании Кляйн, которая приписывает ему бессознательный характер), достаточно сильная для того, чтобы разубедить меня действовать так, как я думала, что могу действовать (или хотела иметь возможность действовать). Мысль о том, что другие могут поступить аналогично мне или что они могут сделать со мной то, что я предполагала сделать

с ними, оказывается нестерпимой. Конечно, если я буду убеждена в том, что меня будут преследовать, не осознавая, что действие, которое я воображаю, — отчасти мое собственное, несущее в себе мое личное желание, тогда я могу выдумать обоснование для того, чтобы агрессивно противодействовать агрессии, которая обрушивается на меня извне. Я могу использовать этот фантазм преследования для оправдания моих собственных преследующих действий. Или в идеале он мог бы убедить меня не совершать действий, но только если я все еще распознаю мое потенциальное действие в фантазме, который меня осаждает.

Становится еще более комично или трагично, когда я осознаю, что это моя собственная агрессия возвращается ко мне в форме действия другого, от которого я теперь пытаюсь агрессивно себя защитить. Это мое действие, но я приписываю ему чужое имя, и каким бы ошибочным ни было это замещение, оно тем не менее заставляет меня задуматься: то, что могу сделать я, может быть сделано и со мной. Я написала «задуматься», но это не всегда рефлексивная процедура. Как только замещение проходит через фантазию, возникают произвольные ассоциации. Таким образом, хотя поначалу эксперимент может быть вполне осознанным, все эти замещения — меня другим, другим мной — втягивают меня в серию произвольных реакций, предполагающих, что процесс замещения, психическая предрасположенность к заместимости, первичный и транзитивный мимесис не могут в полной мере управляться и сдерживаться намеренным мыслительным актом⁸. В некоторой степени замещение предшествует самому возникновению того «я», которым я являюсь, по-

⁸ О первичном мимесисе см.: *Borch-Jacobsen M. The Freudian Subject. Stanford, CA: Stanford University Press, 1992; Roustan F. Qu'est-ce que l'hypnose? Paris: Éditions de Minuit, 1994.*

сколькx оно действует до всякого сознательного решения⁹. Поэтому, когда я сознательно ставлю перед собой задачу замещения других собой или замещения себя другими, я могу испытать на себе воздействие области бессознательного, подтачивающей намеренный характер моего эксперимента. Что-то экспериментирует со мной во время моего собственного эксперимента, что-то, не полностью мне подконтрольное. Этот пункт важен для вопроса о том, почему любой из нас должен сохранять жизнь другого, поскольку он переворачивается, расширяется по мере его формулирования и в конечном счете предстает в виде сцены реципрокного действия. В результате, когда я рассматриваю, как жизнь другого и моя жизнь могут быть замещены друг другом, они начинают казаться не такими отделимыми друг от друга. Связи между нами превосходят любые связи, какие я могла осознанно вообразить. Возможно, само гипотетическое замещение меня другими или других мною ведет нас к более широкому взгляду на взаимный ущерб, причиняемый насилием, поскольку насилие, если угодно, совершается над самими социальными взаимоотношениями. Однако порой сама эта способность к замещению себя другим и другого собой может создать мир, приводящий к еще большему насилию. Как и почему это происходит?

Одна из причин того, почему мы не можем отнимать жизни у тех, кого предпочли бы видеть мертвыми, состоит в том, что мы не можем, не противореча себе, жить в мире, в котором все делают то же самое. Такой подход

⁹ Различные варианты этого тезиса можно найти в работах Шандора Ференци, Франсуа Рустана и Саймона Кричли, для которых отношения между Левинасом и психоанализом занимают центральное место. См.: *Harris A., Aron L. (eds.). The Legacy of Sándor Ferenczi: From Ghost to Ancestor. New York: Routledge, 2015; Critchley S. The Original Traumatism: Levinas and Psychoanalysis // Kearney R., Doolley M. (eds.). Questioning Ethics. New York: Routledge, 1999.*

означает, что нам придется вообразить себе мир, в котором мы *действительно* так поступаем, встать на этот путь и задаться вопросом, есть ли причины, которые могли бы нас остановить. Нам придется вообразить последствия наших смертоносных действий и при этом неизбежно столкнуться с неприятной фантазией, которая, как я буду утверждать, не до конца управляется сознанием. Потому что представить, что другой может погибнуть по моей вине, — значит предположить и обратное: я могу погибнуть от руки другого. Однако я вполне могу компартиментализировать мои убеждения и представить мое действие односторонним и невзаимным. Это будет означать, что произошло отделение меня от понимания возможности того, что я могу погибнуть от руки другого. Если чьи-то убеждения основаны на такого рода отрицании или отделении, то возникает вопрос: какие последствия это имеет для самопонимания данного человека?

Проводя мысленный эксперимент, можно прийти к следующему выводу: другие стремятся меня уничтожить или наверняка это сделают, и тогда я могу прийти к выводу, что с моей стороны было бы глупо не опередить их и не уничтожить их раньше. Как только мысленный эксперимент дает волю этим модальным возможностям преследования, могут найтись доводы, поддерживающие решение совершить убийство. Но что лежит в основе этого представления о других как о тех, кто намеревается меня уничтожить?

Фрейд сомневался в том, что разум обладает властью, чтобы управлять смертоносными желаниями, — ученый заговорил об этом, когда мир стоял на пороге следующей войны. И мы можем увидеть, как своеобразное круговое мышление может стать инструментом агрессии, независимо от того, боятся этой агрессии или желают ее. Учитывая реальность деструктивных импульсов, Фрейд

утверждал, что необходима этическая суровость. В то же самое время он задавался вопросом, может ли этическая суровость справиться с этой задачей. В «Неудовлетворенности культурой» Фрейд в шутку пишет, что этическая суровость Сверх-Я «недостаточно считается с фактами душевной конституции человека», поскольку, по его словам, то, что «Я принадлежит неограниченная власть над своим Оно», — это заблуждение¹⁰. Фрейд также утверждает, что заповедь «Возлюби ближнего своего как самого себя» — «самая мощная защита от человеческой агрессии и превосходный пример непсихологического образа действий Сверх-Я культуры»¹¹. Ранее в работе «В духе времени о войне и смерти» (1915) он писал, что как бы ни была сильна наша приверженность рациональности, «именно акцент заповеди: “Не убий” — внушает в нас уверенность, что мы происходим от бесконечно длинного ряда поколений убийц, у которых кровожадность, как, вероятно, по-прежнему и у нас самих, была в крови». Оспорив путь развития цивилизации, а также живое моральное обещание белого правления, он указывает на бессознательное измерение, пронизывающее все культуры: «В своих бессознательных побуждениях ежедневно и ежечасно устраним мы всех, кто нам мешает [...] наше бессознательное совершает убийства даже за мелочи»¹². Фрейд подчеркивает: «Мы можем удивляться тому, что зло так активно проявляется снова в людях, получивших [нравственное] воспитание». В тяге к убийству есть нечто, что невозможно искоренить воспитанием, особенно когда индивиды объединяются в группы.

¹⁰ Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // Фрейд З. Собр. соч.: в 10 т. М.: Фирма «СТД», 2008. Т. 9. С. 268.

¹¹ Там же.

¹² Фрейд З. В духе времени о войне и смерти // Фрейд З. Собр. соч.: в 10 т. Т. 9. С. 56–57.

Мы не должны недооценивать силу этого «неискоренимого» измерения психической реальности, которое Фрейд будет связывать с влечением к смерти. Хотя мы лишь вкратце остановились на желании убивать и на том, что удерживает нас от убийства, мы можем увидеть, что влечение к смерти влияет на политические решения, в достаточной мере отделенные от урона, который они наносят человеческой жизни. Мы можем вспомнить о «сопутствующем ущербе» как главном примере подобных рассуждений, основанных на отрицании, которое, по сути дела, становится инструментом уничтожения.

Мы можем найти множество свидетельств сопротивления правовым и политическим формам реципрокности: настойчивое оправдание колониального правления; принятие того, что другие умирают от болезней, или голода, или от того, что европейские порты не пускают беженцев, позволяя им массово тонуть, даже если потом их тела оказываются выброшены на берег самых востребованных европейских курортов. Но иногда возникает и заразное чувство откровенного удовлетворения от садизма, которое мы, например, наблюдали в действиях полиции против чернокожих сообществ в США, когда невооруженных черных людей, бежавших от полиции, расстреливали с такой легкостью и моральной безнаказанностью, как будто они были добычей на охоте. Или такое удовлетворение присутствует в аргументах против борьбы с изменением климата, упрямо выдвигаемых теми, кто понимает, что если они признают реальность этого изменения, то им придется ограничить экспансию промышленности и рыночной экономики. Они знают, что идет уничтожение, но предпочитают не знать, и им все равно, случится это или нет, лишь бы они получали прибыль на протяжении своей жизни. В таком случае деструктивность имеет место по умолчанию; даже если об этом никогда не говорят и не думают, есть установка:

«Мне наплевать на уничтожение», которая санкционирует уничтожение и, вероятно, даже дает чувство приятной свободы из-за противодействия сдерживанию промышленного загрязнения и рыночной экспансии. Мы также наблюдаем в нашей сегодняшней политической жизни, сколько людей испытывают приятное возбуждение от того, как Дональд Трамп разными способами призывает снять запреты на расистскую политику и действия, запреты на насилие, выступая якобы за освобождение народа от жестокого и подтачивающего силы Сверх-Я, которое представляют левые и которое включает в себя ратующих за ненасилие феминисток, квир-людей и борцов с расизмом.

Ни одна позиция, выступающая против насилия, не может позволить себе быть наивной: она должна принимать всерьез деструктивный потенциал, являющийся неотъемлемой частью общественных отношений или того, что некоторые называют «социальной связью». Но если мы всерьез принимаем влечение к смерти или последнюю версию влечения к смерти, определяемую как агрессия и деструктивность, то нам придется шире рассмотреть вопрос о том, какого рода дилемму ставит перед психической жизнью моральная заповедь против уничтожения. Не стремится ли она избавиться от аспекта психики, имеющего основополагающее значение? И если она не может этого сделать, то есть ли у нее другие возможности, кроме усиления Сверх-Я, а также суровых и жестоких требований пожертвовать этими импульсами? Один из ответов Фрейда на этот вопрос: отказ от подобных импульсов — лучшее, на что мы можем надеяться, хотя мы, безусловно, платим за это психическую цену, поскольку теперь определенная форма морали совершает насилие над нашими импульсами; ее девиз может быть истолкован следующим образом: «Убей собственную тягу к убийству». Фрейд развивает идею совести в «Неудовлетворенности

культурой», показывая, что теперь деструктивность направлена против самой деструктивности и что, поскольку она не может до конца ее уничтожить, она может интенсифицировать ее действие, выступив в роли санкции со стороны Сверх-Я. Чем сильнее Сверх-Я стремится подавить тягу к убийству, тем более жестким становится психический механизм. В такой момент агрессия и насилие запрещены, но они, безусловно, не уничтожены и не устранены, так как ведут активную жизнь, критикуя Я. Это только один из подходов Фрейда к тому, как справиться с разрушением. Мы увидим это в главе 4, когда будем рассматривать то, как амбивалентность дает выход для этической борьбы.

В каком-то смысле Фрейд задает тот же вопрос, что и я: «Что заставляет любого из нас стремиться сохранить жизнь другого?» Но он ставит этот вопрос негативно: «Что в психической жизни удерживает любого из нас от того, чтобы причинить ущерб, когда нас охватывает желание убивать?» Однако в психоаналитической мысли есть альтернатива — утвердительная формулировка этого вопроса: «Какая мотивация активизируется в психической жизни, когда мы стремимся активно защищать жизнь другого?» Возвращаясь к проблеме замещения, мы можем спросить: как бессознательные формы замещения влияют и вносят жизнь в то, что мы могли бы назвать «нравственными чувствами»? Что обуславливает возможность поставить себя на место другого, не занимая этого места? И что позволяет поставить другого на свое собственное место, при этом не будучи им поглощенным? Такие формы замещения демонстрируют то, что жизни переплетаются друг с другом с самого начала, и эта гипотеза дает нам возможность понять, что, какой бы этики мы ни стали придерживаться в конечном счете, ее будет недостаточно, чтобы провести различие между самосохранением и сохранением другого.

Мелани Кляйн внесла психоаналитический вклад в философию морали своей работой «Любовь, вина и репарация», разглядев в динамике любви и ненависти точку, в которой сходятся индивидуальная и социальная психология. Кляйн утверждает, что желание делать людей счастливыми связано с «сильным переживанием ответственности и заботы» и что «истинное сочувствие другим людям» включает в себя то, что «мы ставим себя на место других людей». «Идентификация» приближает нас к возможности альтруизма настолько, насколько это возможно. Кляйн пишет: «Мы способны пренебрегать или в некоторой степени жертвовать собственными переживаниями и желаниями и, таким образом, на некоторое время ставить на первое место интересы и эмоции другого человека, лишь обладая способностью идентифицировать себя с любимым человеком». Подобная склонность — не полная самоотверженность, потому что, стремясь осчастливить любимого человека, мы, предположительно, хотим разделить с ним его удовлетворение. Момент проживания через другого возникает, когда другой ставится на первое место, так что «в одном отношении мы получаем то, чем пожертвовали в другом»¹³.

В этом месте своего текста Кляйн делает примечание, начинающееся так: «Как я сказала в начале, у всех нас существует постоянное взаимодействие любви и ненависти»¹⁴. Проживание жизни через другого каким-то образом отразилось на этих размышлениях, или, возможно, чтобы она могла говорить о любви, разговор о любви должен быть визуально отделен на странице от разговора об агрессии. В любом случае оба дискурса за-

¹³ Кляйн М. «Любовь, вина и репарация» и другие работы 1929–1942 годов // Кляйн М. Психоаналитические труды. Ижевск: Эрго, 2007. Т. 2. С. 214.

¹⁴ Там же.

сасывает обратно в воронку, так что они сходятся через несколько абзацев. В примечании Кляйн указывает, что, хотя в тексте она пишет о любви, она хочет подчеркнуть, что агрессия присутствует рядом с любовью, что агрессия и ненависть могут быть продуктивны и что нас не должно удивлять то, что люди, способные на любовь, могут проявлять и проявляют эти иные чувства. Она объясняет, что, давая что-то другим и даже защищая их, мы инсценируем то, как с нами обращались наши родители, или инсценируем нашу фантазию о том, как мы хотели бы, чтобы они с нами обращались. Кляйн оставляет открытыми обе эти возможности. В частности, она пишет: «В конечном счете, принося жертвы кому-то, кого мы любим, и идентифицируя себя с любимой личностью, мы играем роль хорошего родителя и ведем себя так же, как по нашему переживанию родители вели себя по отношению к нам — или же, как мы бы хотели, чтобы они вели себя по отношению к нам».

Итак, хотя Кляйн говорит, что «истинное сочувствие» другим возможно и что оно предполагает «способность понимать их такими, какими они являются и какими они себя ощущают», это сочувствие формируется через модусы идентификации, предполагающие, что исполняется или даже повторяется роль на фантастической сцене, на которой человек находится в положении ребенка или родителя, каким он был или должен был быть, что равносильно тому, чтобы сказать: «такими, какими их желали бы видеть». Действительно, далее Кляйн утверждает: «В то же самое время мы играем роль хорошего ребенка по отношению к родителям — роль, которую, как мы думаем, надо было бы сыграть в прошлом и которая отыгрывается в настоящем»¹⁵. Итак, отметим, что в момент того, что Кляйн называет жизнен-

¹⁵ Кляйн М. «Любовь, вина и репарация»... С. 214.

но важной идентификацией, пытаюсь сделать другого человека счастливым или даже жертвуя ради него своими интересами, мы играем роль или отыгрываем некие неоплаканные утраты или неисполненные желания. Свое обсуждение она заканчивает так: «Таким образом, переворачивая ситуацию, а именно действуя по отношению к другому человеку как хороший родитель, в фантазии мы воссоздаем и наслаждаемся желаемой любовью и хорошестью наших родителей».

На этом этапе неясно, была ли у нас эта хорошая любовь, которую мы, повзрослев, потеряли, или мы только желали хорошей любви, которой у нас на самом деле не было (или которая не полностью удовлетворяла наши желания). Кажется, теперь важно то, что происходит в наших опосредованных и жертвенных модальностях: оплакиваем ли мы то, что у нас когда-то было, или желаем прошлого, которого у нас никогда не было, — или даже испытываем в некоторой степени и то и другое. Когда Кляйн переносит обсуждение агрессии из примечаний обратно в основной текст, она пишет:

Однако действовать как хорошие родители по отношению к другим людям также может быть способом справиться с фрустрациями и страданиями прошлого. Наши обиды на родителей за то, что они фрустрировали нас, наряду с переживаниями ненависти и мести, которые они пробудили в нас, и, кроме того, переживания вины и отчаяния, возникающие из этой ненависти и мести, поскольку мы повредили родителей, которых в то же самое время любим, — все это в фантазии мы можем аннулировать ретроспективно (изымая некоторые основания для ненависти), играя одновременно роли любящих родителей и любящих детей¹⁶.

¹⁶ Кляйн М. «Любовь, вина и репарация»... С. 215.

Таким образом, дискуссия, начинающаяся с того, что истинное сочувствие возможно посредством идентификации, переходит в изложение идеи о том, что, когда мы, каждый из нас, хорошо к кому-нибудь относимся и стремимся обеспечить его счастье, мы на самом деле отыгрываем свои обиды на тех, кто недостаточно нас любил или чью хорошую любовь мы безвозвратно утратили.

В то же самое время по этой логике теперь можно быть хорошим ребенком, которым мы не были или, скорее, не могли быть, учитывая приступы агрессии, мешавшие всем этим ранним попыткам быть хорошим. Таким образом, когда я испытываю то, что Кляйн называет «истинной симпатией», я прорабатываю мои потери и обиды, даже искупаю свою вину. Я ставлю другого на первое место, но моя сцена заранее определяет все роли, которые я или вы можем играть. Возможно, все это довольно просто. Я всего лишь разделяю удовлетворение, которое даю другому человеку, потому что люблю его и потому что чувствую то же, что чувствует он: истинная симпатия возможна и чувство взаимно. Простота этой формулировки, однако, оказывается обманчивой, если мы зададимся вопросом, можно ли в принципе иметь дело с другим, которому я отдаю свою любовь, вне этих отыгрываемых мною сценариев — моих попыток восстановить утраченное или то, чего у меня никогда не было; либо мое примирение с виной, накопившейся из-за того, что я пыталась или пытаюсь уничтожить другого, пусть только в фантазме. Мотивировано ли мое сочувствие моей собственной потерей и виной, или же когда я разделяю счастье другого, к которому причастна, «я» и «ты» оказываются не настолько сильно разделены, как мы думали? Если «я» и «ты» делятся друг с другом, то чем именно? Или же они частично заслонены фантазмом, в котором появляются?

Когда Кляйн в конце обсуждения утверждает, что «репарация» имеет фундаментальное значение для люб-

ви, она дает нам еще один способ осмыслить сочувствие. Даже если я сочувствую другому, может быть, из-за репарации за потерю или лишение, которой он так и не получил, я, кажется, в то же самое время выплачиваю репарацию за то, чего у меня никогда не было, или за заботу, которой не получила. Иными словами, я поворачиваюсь к другому, но на самом деле залечиваю собственные раны, и ни одно из этих действий невозможно без другого. Если идентификация предполагает отыгрывание моих собственных потерь, то в какой мере она может служить основой для «истинного» сочувствия? Нет ли в попытках сделать другого счастливым элемента «неистинности», своекорыстия? И не означает ли это также, что идентификация с другим человеком никогда не бывает до конца успешной, если одно из условий ее возможности — фантазм о саморепарации?

В этих пассажах Кляйн постепенно концентрируется на обиде и вине, но обида получает смысл только в свете утверждения о том, что человек был чего-то лишен в прошлом. Лишение могло произойти в форме утраты (когда-то у меня была любовь, которую я затем утратила) или в форме упрека (у меня никогда не было этой любви, но она обязательно должна была быть). Вина в этих пассажах предстает связанной с чувствами ненависти и агрессии. Независимо от того, в буквальном ли смысле человек вцепился в своего родителя или уничтожил его, действует фантазм, и ребенок не всегда знает, был ли это фантазм или реальное действие. То, что родитель, против которого направлена агрессия, никуда не девался, может не быть достаточным доказательством того, что ребенок не убийца, как и документальное подтверждение того, что смерть родителя была вызвана естественными причинами, в которых нет недостатка. С точки зрения ребенка, убитый человек все еще необъяснимым образом живет в доме или иногда он сам — такой убитый чело-

век, необъяснимым образом продолжающий жить (Одрадек из рассказа Кафки «Забота главы семейства»). На самом деле мы не можем понять репаративную траекторию идентификации, не разобравшись сначала в том, что симпатическая идентификация, согласно Кляйн, возникает из попыток отыграть и перевернуть сцены утраты и лишения, а также вид ненависти, который рождает безусловная зависимость.

Кляйн пишет: «Моя психоаналитическая работа убедила меня в том, что, когда в психике ребенка возникают конфликты между любовью и ненавистью и активизируются страхи потерять любимый объект, совершается очень важный шаг в развитии»¹⁷. Здесь действует тот факт, что фантазия об уничтожении матери рождает страх потерять того единственного человека, от которого ребенок фундаментальным образом зависит. Разделаться с матерью — значит поставить под угрозу самые важные условия своего существования. Обе жизни кажутся переплетенными друг с другом: «Таким образом, в бессознательном существует тенденция отказа от матери, этой тенденции противодействует настойчивое желание сохранить мать навсегда»¹⁸. Ребенок — существо нерасчетливое. На каком-то первичном уровне он признает, что его собственная жизнь тесно связана с другой жизнью, и хотя эта зависимость меняет форму, я бы сказала, что она является психоаналитической основой для теории социальной связи. Если мы стремимся сохранять жизнь друг друга, то не только потому, что это в наших интересах, или потому, что мы решили, что такое поведение будет иметь для нас лучшие последствия. Скорее, мы делаем это потому, что соединены социальной связью, предшествующей обеим нашим жизням и делающей

¹⁷ Кляйн М. «Любовь, вина и репарация»... С. 213.

¹⁸ Там же. С. 233.

их возможными. Моя жизнь не до конца отделима от другой жизни, и это позволяет фантазму встроиться в социальную жизнь.

Вина должна пониматься не только как способ сдерживания деструктивных импульсов человека, но и как механизм защиты жизни другого, порождаемый нашей собственной зависимостью и нуждой, чувством того, что эта жизнь — не жизнь без другой жизни. Более того, когда она превращается в действия по защите, я не уверена, что это чувство можно продолжать называть «виной». Если мы продолжаем пользоваться этим термином, то могли бы заключить, что «вина» странным образом генеративна или что ее продуктивная форма — репарация; но «защита» — еще одна модальность, обращенная в будущее, своего рода предвосхищающая забота или способ приглядывать за жизнью другого, способ активного предотвращения ущерба, который мы или другие можем причинить жизни другого человека. Конечно, нет строгой связи между репарацией и тем, что случилось в прошлом: репарация может взиматься за ущерб, который я только *желала* причинить, но не причинила. Но «защита» — это нечто иное, это создание условий для того, чтобы жизнь стала сносной или даже могла бы процветать. В этом смысле защита не то же самое, что сохранение, хотя она его подразумевает: сохранение направлено на жизнь, которая уже есть; защита обеспечивает и воспроизводит условия становления, существования, будущности, в которых содержание этой жизни не может быть ни предписано, ни предсказано и в которых в качестве потенциальности возникает самоопределение.

Кляйн, как известно, не уставала повторять, что младенец испытывает по отношению к материнской груди огромное удовлетворение, но при этом и сильные деструктивные импульсы. Перед лицом своих агрессивных желаний младенец боится, что он «разрушил объект, ко-

торый, как мы знаем, является тем, кого он любит, в ком больше всего нуждается и от которого полностью зависит»¹⁹. В другой момент, как пишет Кляйн, ребенок испытывает не только чувство вины из-за потери матери или человека, от которого он больше всего зависел, но и «стресс», указывающий на тревогу, которая относится к испытываемому чувству радикальной беспомощности.

«В конечном счете, — пишет она, — именно страх, что любимая личность — вначале мать — может умереть из-за повреждений, нанесенных ей в фантазии, делает зависимость от этой личности невыносимой»²⁰. Эта невыносимая зависимость тем не менее остается, намечая социальную связь, которая, сколь бы невыносимой она ни была, должна сохраняться. Она достаточно невыносима, чтобы вызвать убийственную ярость, при этом, будучи отыгранной, с учетом зависимости одного от другого, одним махом уничтожает обоих²¹.

Примечательно и, возможно, парадоксально, что желание давать другому, идти ради него на жертвы возникает из признания того, что если разрушить его, то под угрозой окажется собственная жизнь. Таким образом, ребенок начинает чинить трещину, которую, как ему кажется, он сам проделал (или вообразил это) или которой, возможно, еще только предстоит появиться, тем самым борясь против деструктивности посредством починки. Если я стремлюсь «починить» этого человека, то считаю, что это я нанесла ему ущерб или, возможно, отыграла убийство на психическом уровне. При этом я не отказываюсь от своей деструктивности, но пытаюсь обратить вспять ее вредоносные эффекты. Не деструктивность превращает

¹⁹ Кляйн М. «Любовь, вина и репарация»... С. 210.

²⁰ Там же. С. 227.

²¹ Berlant L., Edelman L. Sex, or the Unbearable. Durham, NC: Duke University Press, 2013.

ся в починку, это я занимаюсь починкой, даже когда мною движет деструктивность или по той самой причине, что она мною движет. Любые жертвы, на которые я иду, — часть траектории репарации, и все равно репарация — неэффективное решение. Теоретик литературы и феминистка Жаклин Роуз отмечает, что «репарация может усилить чувство всемогущества» и, более того, что она часто выступает в теории Кляйн в качестве пусть и не дисциплинарного, но требования и императива развития²². Репарация сомнительна, и ее следует отличать от усилий по переписыванию, и тем самым отрицанию, прошлого. Такая форма галлюцинаторного отрицания может служить цели отделения или обращения вспять психического наследия зависимости и страданий, порождающего шизоидное состояние.

Психоаналитический ответ на вопрос о том, как сдерживать деструктивные импульсы, который мы находим у Фрейда, касается совести и вины как инструментов, перенаправляющих влечение к смерти, дела Я ответственным за его деяния перед Сверх-Я, накидывающимся на него с абсолютными нравственными императивами, жестокими наказаниями и безапелляционными суждениями о неудаче. Но эта логика, по которой деструктивные импульсы сдерживаются при помощи интернализации, по-видимому, достигает кульминации в мучительных угрызениях совести или негативном нарциссизме, как мы видели это у Фрейда.

У Кляйн, однако, эта инверсия, или негативная диалектика, рождает еще одну возможность: импульс к сохранению другой жизни. Вина оказывается не полностью авто-референтной, она — единственный способ сохранить от-

²² *Rose J. Negativity in the Work of Melanie Klein // Rose J. Why War?: Psychoanalysis, Politics, and the Return to Melanie Klein. London: Blackwell, 1993. P. 144.*

ношения с другим. Иными словами, вина не может больше пониматься как форма негативного нарциссизма, разрывающего социальные связи, но понимается как повод для артикуляции этой связи. Кляйн, таким образом, дает нам возможность понять то, как вина управляет деструктивными импульсами с целью сохранения себя и другого: это акт, предполагающий, что одна жизнь немислима без другой. С точки зрения Кляйн, эта невозможность разрушить одну жизнь, не разрушив другой, действует на уровне фантазма. Хотя описание развития человека предполагает младенца и мать, можем ли мы сказать, что *эта амбивалентная форма социальной связи принимает общую форму, как только запрет на убийство становится организующим принципом социальности?* В конце концов, это первичное состояние, в котором выживание обеспечивается всегда за счет отчасти непереносимой зависимости, не до конца оставляет нас, когда мы вырастаем. Часто оно даже становится более ярко выраженным, поскольку мы стареем и попадаем в новые формы зависимости, напоминающие первичные: это, например, могут быть формы общежития и институционализации, в которых мы зависим от тех, кто за нами ухаживает.

В конвенционалистском сценарии мы видели, как каждый из нас приходит к заключению, что не в наших интересах убивать тех, к кому мы испытываем антипатию или эмоциональную амбивалентность, потому что тогда другие люди, испытывающие антипатию к нам, могут ухватиться за эту идею и отнять жизнь у нас или у кого-то еще. Мы не в состоянии универсализировать какое бы то ни было правило, управляющее этим модусом поведения, не поставив под угрозу саму рациональность, отличающую нас как человеческих существ и делающую мир пригодным для жизни. Каждая из этих позиций разными способами разрабатывает сценарий, в котором нас просят продублировать или воспроизвести наши дей-

ствия, представив других в нашем положении или спроецировав себя в положение других, а затем рассмотреть и оценить в свете этого эксперимента действие, которое мы предполагаем для себя. Для Кляйн, однако, мы с самого начала, и без сознательного решения с нашей стороны, находимся в ситуации замещения себя другим или замены другого собой. И эта ситуация отдается эхом на протяжении всей взрослой жизни: я тебя люблю, но ты — это всегда уже я, несущий груз моего непоправимого прошлого, моих лишений и моей деструктивности. И я, без сомнения, являюсь тем же самым для тебя, я несу бремя наказания за то, что тебе не было дано. Мы являемся друг для друга несовершенными заменами необратимого прошлого, никто из нас никогда по-настоящему не изживает это желание исправить то, что не может быть исправлено. И тем не менее мы с надеждой делим стакан воды.

«Жизнь, как она нам дана, — пишет Фрейд в «Неудовлетворенности культурой», — слишком для нас тяжела»²³. Этим объясняется потребность в разнообразных наркотиках (включая, естественно, искусство). Под грузом непоплакиваемой потери, невыносимой зависимости и непоправимого лишения мы, кажется, прокручиваем в том, что называем нашими «отношениями», сценарий потребности в исправлении и пытаемся произвести это исправление через различные формы самоотдачи. Это, возможно, постоянная динамика, в которой такие полюса, как давать и получать или защищать и исправлять, не всегда хорошо различаются: тот, кто действует, не всегда отделен от того, над кем производится действие. Вероятно, этот вид двусмысленности, плодотворной в нравственном и эмоциональном отношении, в потенциально одинаковой мере является конституирующим для всех нас.

²³ Фрейд З. Неудовлетворенность культурой... С. 207.

Если мое продолжающееся существование зависит от другого, тогда я тут, отделен от того, от кого завишу, но также, что важно, там; я двусмысленно располагаюсь и там и тут, в еде и сне или в прикосновении и поддержке. Иными словами, отделенность младенца в каком-то смысле является фактом, но в некоторых значимых смыслах это борьба, переговоры, если не реляционная связь. Каким бы хорошим ни был родительский уход, всегда присутствует доля страданий и неудовлетворенности, потому что другое тело не может быть рядом все время. Поэтому ненависть к тем, от кого человек невыносимо зависим, безусловно, составляет часть того, что называется деструктивностью, неизменно возникающей в отношениях любви.

Как же тогда это переводится в более общий принцип, который может вернуть нас к вопросу о том, что мешает нам убивать и ведет к сохранению жизни другого? Не может ли быть так, что даже теперь, уничтожая другого, мы также уничтожаем себя? Если это так, то потому, что то «я», которое я есть, было лишь двусмысленно дифференцировано, а дифференциация для него непрекращающаяся борьба и проблема. Кляйн и Гегель здесь, кажется, сходятся: я встречаю тебя, но на самом деле я встречаю саму себя, как и ты, удвоенную в своей ущербности; и я не просто я, я — фантом, который получаю от тебя, ищущего иную историю, чем та, что у тебя была.

Таким образом, «я» живет в мире, в котором зависимость может быть искоренена путем самоискоренения. Некоторая неуничтожимая истина детской жизни продолжает влиять на наши политические жизни, а также на формы диссоциации и отклонения, из которых рождаются фантазмы суверенной самодостаточности²⁴. Это причина,

²⁴ В одном месте Кляйн замечает, что отношение младенца к матери — это отношение к жизни. Она, однако, не говорит, какое это

по которой, как предполагает Роуз, если мы хотим избежать войны, нам следует «цепляться» за формы «высмеивания» и «неудачи», предотвращающие или подтачивающие «триумфализм»²⁵.

Мы можем думать, что «истинное» сочувствие требует, чтобы я понимала себя как нечто отдельное от вас, но может быть так, что моя способность *не* быть мною — то есть играть роль, даже отыгрывать место другого — часть того, что я есть, даже то, что позволяет мне сочувствовать вам; а это означает, что при идентификации я частично переношусь вне себя в вас, а то, что вы направляете в мою сторону, переносится в меня. То есть в некотором смысле мы находимся друг в друге. Я не только осадок всех тех, кого любила и утратила, но также наследие всех тех, кто не сумел любить меня, а также тех, кто, как мне представляется, смог успешно оградить меня от невыносимых ранних страданий из-за моего выживания и от невыносимой вины (и тревоги), которую у меня вызвал деструктивный потенциал моей ярости. И я пытаюсь стать тем, кто стремится обеспечить условия вашей жизни и выдержать ту ярость, которую вы чувствуете из-за зависимости, от которой не можете убежать. Все мы так или иначе живем с яростью, вызываемой зависимостью, от которой мы не можем освободиться, не освободившись от условий самой социальной и психической жизни.

Но если мы можем представить эту зависимость в личной жизни и в интимных формах зависимости, не можем ли мы также понять, что зависим еще и от институтов и экономик, без которых мы не можем сохраняться в каче-

отношение — к жизни матери или к своей собственной. Здесь «жизнь», по сути дела, производная от этого двусмысленного референта. Его собственная жизнь, жизнь другого, обе они называются «жизнью».

²⁵ Rose J. Negativity... P. 37.

стве тех существ, что мы есть? Кроме того, как эта перспектива может влиять на размышления о войне, политическом насилии или о том, что группы людей обречены на болезни и смерть? Возможно, моральная заповедь, запрещающая убивать, должна быть распространена и на политический принцип, который стремится сохранить жизни институциональными и экономическими средствами и сделать это, *не проводя* различия между населением, которое имманентно заслуживает оплакивания, и тем, которое, как считается, его не заслуживает.

В следующей главе я надеюсь показать, что последовательная и расширенная концепция оплакиваемой жизни дает нам надежду на пересмотр наших представлений о равенстве в сфере биополитики и логики войны. Идея не только в том, чтобы найти способы исправить ущерб, который мы нанесли (хотя это, безусловно, важно), или даже ущерб, который мы предполагаем, что нанесли, но в том, чтобы предвосхитить и упредить ущерб, который *еще только грядет*. С этой целью должна быть мобилизована упредительная форма исправления, активная форма защиты существующей жизни ради ее неведомого будущего²⁶. Мы могли бы сказать: без этого открытого будущего жизнь просто существует, но не живет. Я ставлю на то, что причина, по которой мы иногда не совершаем насильственных действий, не только в том, что мы считаем, что кто-то другой может совершить такие же действия над нами и потому не в наших интересах инициировать этот сценарий. Причину, скорее, следует искать в тех конфликтных социальных условиях, которые закладывают основу формирования субъекта в мире местоимений: «я», которым я являюсь, уже социально, уже привязано к социальному миру, выходящему за рамки семейности, од-

²⁶ Eng D. Reparations and the Human // Columbia Journal of Gender and Law. 2011. Vol. 21. No. 2.

новременно и настоящему, и безличному. Я впервые становлюсь мыслимой для другого как «ты» или гендерное местоимение, и эта фантазматическая идеация порождает меня как социальное существо. Зависимость, образующая то, чем я являюсь до возникновения всякого местоимения, подчеркивает тот факт, что я завишу от тех, чье определение придает мне форму. К моей благодарности, без сомнения, примешивается вполне понятная ярость. И тем не менее именно здесь возникает этика, потому что я обязана сохранять эти конфликтные узы, без которых я бы не существовала и была бы немислима. Таким образом, вопрос о проработке конфликта и взаимодействии с амбивалентностью приобретает исключительную важность для того, чтобы помешать ярости принимать насильственные формы.

Если все жизни считаются в равной мере заслуживающими оплакивания, то в характеристики социального равенства должно включаться положение о том, что данный принцип утверждается в управлении экономической и институциональной жизнью, а это предполагает борьбу с деструктивностью, на которую способны мы сами, силу, борющуюся против силы. Это не то же самое, что защита уязвимых путем усиления форм патерналистской власти. В конце концов, эта стратегия всегда опаздывает и не в состоянии справиться с дифференцированным производством уязвимости. Но если жизнь с самого начала считается заслуживающей оплакивания и той, что потенциально может быть утрачена (при том что подобная утрата будет оплакиваться), то мир организуется таким образом, чтобы предотвратить эту утрату и защитить эту жизнь от вреда и уничтожения. Если бы все жизни воспринимались через подобное эгалитарное воображаемое, то как бы это изменило поведение акторов всего политического спектра?

Хорошо известно, как трудно донести следующую мысль: те, кто стал мишенью (брошен на произвол судь-

бы или осужден), тоже достойны оплакивания; их потеря имеет или будет иметь значение, а неспособность их сохранить даст повод для огромного сожаления и обязательного исправления. Тогда какая диспозиция позволяет нам установить опережающую силу угрызений совести и раскаяния, с тем чтобы наши нынешние и будущие действия могли бы предотвратить то, о чем мы пожалеем? В греческой трагедии плач следует за яростью и обычно запаздывает. Но иногда есть хор — некая анонимная группа людей, собирающаяся и поющая перед лицом пульсирующей ярости, которая оплакивает заранее, объявляет траур, едва завидев наступающую трагедию²⁷.

²⁷ См.: *Loroux N. Mothers in Mourning*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998. P. 99–103. См. также: *Athanasiou A. Agonistic Mourning: Political Dissidence and the Women in Black*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

Глава 3

Этика и политика ненасилия

В ПРЕДШЕСТВУЮЩИХ главах я пыталась соединить психоанализ с философией морали и социальной теорией, предположив, что в некоторых наших этических и политических дебатах допускаются молчаливые демографические допущения о том, кто ставит моральный вопрос, а кто является объектом этого вопроса. Мы даже не можем поставить вопрос: «Чьи жизни необходимо защищать?», — не сделав при этом некоторых допущений о том, чьи жизни считаются потенциально заслуживающими оплакивания. Потому что жизни, не считающиеся таковыми, имеют очень мало шансов на защиту. Мое предположение состояло в том, что психоанализ помогает нам увидеть, как фантазии действуют в качестве некритических аспектов моральных решений, претендующих на рациональность. Теперь мы обратимся к Мишелю Фуко и Францу Фанону, а также к понятиям «фантазии о населении» и «расовые фантазии», чтобы определить молчаливые, даже бессознательные формы расизма, структурирующие государственный и публичный дискурс о насилии и ненасилии. Этьен Балибар и Вальтер Беньямин, дополняя друг друга, помогают нам понять множественные смыслы, в которых употребляется слово «насилие», и сложный ритм, в котором насилие государства

или других регулирующих властей именуется «насильственным» то, что противостоит их собственной легитимности. Таким образом, сама практика наименования становится способом продвижения и сокрытия их собственного насилия.

Я предположила, что моральные дебаты о ненасилии могут принимать две достаточно разные формы. В центре первой стоит вопрос об основаниях, заставляющих воздерживаться от убийства или уничтожения другого (или других во множественном числе), а в центре второй — вопрос о том, какие у нас есть обязательства по сохранению жизни другого или других. Мы можем спросить, что не дает нам убивать, но мы также можем спросить, что мотивирует нас находить моральные и политические пути для активного стремления к сохранению жизни везде, где это возможно. То, применительно к кому мы ставим эти вопросы: к другим индивидам, специфическим группам или всем возможным другим, — имеет огромное значение. Ведь то, что мы принимаем в отношении индивидов и групп как данность, и даже сама идея человечества, на которую мы ссылаемся в таких дискуссиях (очень часто это демографические допущения, включая фантазии о том, кого считать человеком), обуславливают наши взгляды на то, чьи жизни заслуживают сохранения, а чьи нет. А также что определяет и ограничивает наши расхожие понятия о человеческом. Этимологически демография — это изучение того, как народ (*demos*) записывается (*graphos*) или представляется. И хотя она иногда ассоциируется со статистикой, это только одно из графических средств, при помощи которых население дискурсивно обрабатывается. Какими графическими средствами мы будем различать оплакиваемых и неоплакиваемых?

ОПЛАКИВАЕМЫЕ ЖИЗНИ: РАВЕНСТВО
В НЕИСЧИСЛЯЕМОЙ ЦЕННОСТИ

Категория оплакиваемой жизни может быть полезной, если мы стремимся разработать идею равной ценности жизней, и рассмотрение неравного распределения оплакиваемости может быть одной из рамок для понимания дифференцированного производства человеческого. Утверждать, что равенство формально распространяется на всех человеческих существ, — значит обойти стороной фундаментальный вопрос о том, как производится человеческое. Мы могли бы сказать: для того чтобы равенство как концепция имело смысл, должно подразумеваться, что оно формально распространяется на всех человеческих существ (но даже в этом случае мы делаем допущения по поводу того, кто включается в категорию человеческого полностью, кто — частично, а кто и вовсе исключается). По этой причине мы не можем взять человеческое за основу нашего анализа: эта концепция по-разному артикулируется в контексте неэгалитарных форм социальной и политической власти, а область человеческого образуется через базовые исключения, населенные призрачными фигурами, не идущими в счет. По сути дела, я спрашиваю, как неравное распределение оплакиваемости вторгается в сознательно избранные нами способы осмысления насилия и ненасилия и искажает их. Можно было бы ожидать, что с точки зрения оплакиваемости рассматриваются только мертвые. На это я возражу: оплакиваемость действует уже при жизни; это характеристика, присущая живым существам, маркирующая их ценность внутри различительной схемы ценностей и подводящая напрямую к вопросу о том, обращаются ли с ними как с равными и по справедливости.

Можно также предположить: потенциальное насилие возникает как черта всех отношений взаимозависимости,

а концепция социальной связи, в которой взаимозависимость принимается за определяющую черту, должна постоянно считаться с формами амбивалентности — теми, что, по мысли Фрейда, возникают из конфликта любви и ненависти. Конечно, у многих людей появится неприятие любого обсуждения так называемой «социальной связи», которое делает вид, что она есть одна-единственная. Моя цель в данной главе состоит не в том, чтобы все социальные отношения в их историческом и политическом многообразии были сведены к единичному виду связи. Скорее, я утверждаю, что всякий раз, когда мы пытаемся рассматривать специфические исторические отношения, можно задать вопрос о статусе амбивалентности в этих отношениях, особенно если они включали в себя зависимость или взаимозависимость. У нас может быть множество других причин для осмысления социальных отношений, но если они характеризуются взаимозависимостью, то, на мой взгляд, становится возможным задать вопрос об амбивалентности и отрицании как о чертах не только психической реальности, но и социальных отношений. Тем самым мы осмыслим проблему насилия в реляционной рамке и как способ обозначить точку схождения того, что мы называем «психосоциальным»¹. Конечно, это не значит, что мы мыслим насилие только так или даже считаем, что это наилучший способ его осмысления. Мы можем кое-что понять о том, как демографические допущения проникают в наши дебаты о насилии — и что это происходит через определенные фантазматические операции, являющиеся частью наших усилий по рассмотрению этого вопроса. Кроме того, я надеюсь показать, что признание неравенства в распределении оплакиваемости жизней может и должно трансформировать наши дебаты и о равенстве, и о насилии.

¹ См.: *Frosh S. Psychosocial Imaginaries. London: Palgrave, 2015.*

Политическая защита ненасилия не имеет смысла без приверженности равенству.

Если население считается заслуживающим оплакивания, оно может быть признано в качестве живого, чья смерть будет оплакиваться, если оно лишится этой жизни. Это означает, что данная утрата будет считаться неприемлемой и даже преступлением — поводом для шока и негодования. С одной стороны, оплакиваемость — характеристика, приписываемая группе людей (возможно, целому населению) некоторой другой группой или сообществом либо дискурсивно, либо с точки зрения политики или института. Она может приписываться при помощи разных медиумов и с различной силой; кроме того, наделение оплакиваемостью может и *не* произойти либо происходить с перебоями или непоследовательно, в зависимости от контекста и от того, как он меняется. Но мой тезис состоит в том, что люди могут оплакиваться или нести атрибут оплакиваемости только в той степени, в какой может быть признана их потеря, а она может быть признана, только когда условия признания установлены в языке, в медиуме, в том или ином культурном и интерсубъективном поле. Или, скорее, она может быть признана, даже когда культурные силы противодействуют этому признанию. Но в этом случае требуется та или иная форма протеста: такая, которая разрушит обязательную меланхолическую норму отрицания, активизировав перформативное измерение публичного оплакивания, которое стремится обнаружить пределы оплакиваемости и установить новые условия признания и сопротивления. Это была бы форма воинствующего оплакивания, которое врывается в публичную сферу видимости, знаменуя новую констелляцию пространства и времени².

² См.: *Crimp D. Mourning and Militancy // October. 1989. No. 51. P. 3–18.*
См. также: *Cvetkovich A. AIDS Activism and the Oral History Archive // Public Sentiments. 2003. Vol. 2. No. 1.*

Мы можем предпочесть гуманистическую рамку и утверждать, что каждая жизнь, независимо от расы, религии или происхождения, оплакиваема, а дальше бороться за признание этого базового права на равенство. Мы можем настаивать на том, что это дескриптивное требование, что все существующие жизни в равной мере заслуживают оплакивания. Но если мы возьмем это в качестве полной меры нашего описания, то грубо исказим нынешнюю реальность, в которой хватает радикального неравенства. Поэтому мы, возможно, должны сделать откровенно нормативный ход: заявить, что каждая жизнь *должна быть* оплакиваемой, тем самым постулировав утопический горизонт, внутри которого должны работать теория и описание. Если мы беремся утверждать, что каждая жизнь по природе оплакиваема, и требовать признания естественной или априорной ценности для всех (а такое дескриптивное утверждение уже несет в себе нормативное положение о том, что каждая жизнь *должна быть* оплакиваемой), то встает вопрос, почему мы хотим, чтобы дескриптивное утверждение выполняло нормативную работу. В итоге нам придется указать на радикальное расхождение между тем, что есть, и тем, что должно быть, поэтому давайте сохранять это различие, по крайней мере в такого рода дебатах. В конце концов, если рассуждать в категориях настоящего, более подходящим дескриптивным утверждением будет, конечно, не то, что все жизни в равной мере оплакиваемы. Поэтому давайте оставим в стороне то, что есть, и перейдем к тому, что должно быть, или, по крайней мере, начнем это движение, которое постулирует утопический горизонт для нашей работы³.

³ См.: *Cornell D.* The Imaginary Domain. London: Routledge, 2016 [1995].
См. также: *Касториадис К.* Воображаемое установление общества.
М.: Гнозис/Логос, 2003.

Кроме того, говоря о том, что жизни оказываются оплакиваемыми не в равной мере, мы постулируем идеал равной оплакиваемости. У этой формулировки есть по крайней мере два следствия, ставящих некоторые критические проблемы. Во-первых, нам приходится задаться вопросом о том, есть ли способ измерить или подсчитать то, насколько кого-то в действительности оплакивают. Как можно установить, что одна группа населения оплакивается больше, чем другая? И существуют ли степени оплакиваемости? Без сомнения, было бы очень неприятно, если не контрпродуктивно, предлагать расчет, который дал бы такого рода ответы. Поэтому единственный способ понять утверждение о том, что одних оплакивают больше, чем других, а также что в определенных рамках и при определенных обстоятельствах одних защищают от опасности, нищеты и смерти упорнее, чем других, — это сказать (вслед за Деррида): неисчисляемая ценность жизни признается в одной ситуации, но не в другой; или в одной и той же ситуации (если мы можем выявить параметры этой ситуации) одни признаются обладателями неисчисляемой ценности, тогда как другие подлежат исчислению. Подлежать исчислению — значит уже войти в серую зону неоплакиваемости. Второе следствие утверждения, что не ко всем жизням относятся как к одинаково заслуживающим оплакивания: мы должны пересмотреть наши представления о равенстве, чтобы учесть оплакиваемость как социальный атрибут, на который должны распространяться эгалитарные стандарты. Иными словами, мы не можем говорить о равенстве, если не сказали о равной оплакиваемости или о равной атрибуции оплакиваемости. Таким образом, оплакиваемость — определяющая черта равенства. Те, чья оплакиваемость не подразумевается, собственно, и есть те, кто страдает от неравенства — неравной ценности.

ФУКО И ФАНОН О ВОЕННОЙ ЛОГИКЕ РАСЫ

Как я писала в главе 2, когда мы говорим, что жизнь неоплакиваема, речь идет не только о жизни, которая уже окончена. Жить в мире в качестве оплакиваемой жизни — значит знать, что твоя смерть *будет* оплакана. Но это также знать, что твоя жизнь будет защищаться в силу ее ценности. Данный способ оценки неравной оплакиваемости жизней — часть биополитики, и это означает, что мы не всегда можем возвести эту форму неравенства к суверенному процессу принятия решений. В финальной главе лекционного курса 1976 года «Нужно защищать общество» Фуко подробно рассказывает о возникновении биополитики в XIX веке. Из этой главы мы узнаем, что термин «биополитическое» описывает отправление власти над людьми как живыми существами. В отличие от суверенной власти, биополитика, или биовласть, представляется чисто европейским явлением. Она применяет различные технологии и методы, чтобы управлять жизнью и смертью. Для Фуко это отдельный вид власти, поскольку он осуществляется над людьми в силу того, что они имеют статус живых существ. Иногда ученый называет этот статус живого «биологическим», хотя не говорит, какой вариант биологической науки имеет в виду. Фуко описывает биополитику как регулирующую власть, которая может «заставить жить» или «позволить умереть» разным группам населения, в отличие от суверенной власти, которая может «заставить умереть» или «позволить жить»⁴.

⁴ Foucault M. Il Faut Défendre la Société. Cours au Collège de France (1975–1976). Paris: Seuil, 1976. P. 213. «La souveraineté faisait mourir et laissait vivre. Et voilà que maintenant apparaît un pouvoir que j'appellerais de régularisation, qui consiste, au contraire, à faire vivre et à laisser mourir». Русский перевод: «Суверенная власть заставляла умереть и позволяла жить. А теперь появляется власть с функцией регуляции, она, напротив, состоит в том, чтобы заставить жить

Как это бывает во многих примерах у Фуко, власть действует, но не из суверенного центра: скорее, существуют множественные властные инстанции, которые управляют в пост-суверенном контексте населением как живыми существами, распоряжаются их жизнями, заставляют их жить или позволяют им умереть. Эта форма биовласти регулирует среди прочего пригодность жизни для жизни, определяя относительный жизненный потенциал разных групп населения. Такого рода власть документируется показателями смертности и рождаемости, которые указывают на формы расизма, принадлежащие к биополитике⁵. Она также проявляется в различных позициях поощрения рождаемости и борьбы с абортами, которые регулярно отдают предпочтение одним жизням, или живым тканям (например, зародышам), перед другими (например, жизнями девочек-подростков и взрослых женщин). Таким образом, позиция борьбы с абортами поддерживает неравенство, а также способствует сохранению и интенсификации социального неравенства, с которым сталкиваются женщины, и разной оплакиваемости жизней.

С точки зрения целей данной книги важен тезис Фуко о том, что не существует априорного права на жизнь: это право должно быть прежде установлено, а уже потом осуществляться. Например, в условиях политического суверенитета право на жизнь — или даже право распоряжаться собственной смертью — появляется только у тех, кто уже

и позволить умереть» (Фуко М. Нужно защищать общество. СПб.: Наука, 2005. С. 260–261).

⁵ По мнению Рут Уилсон Гилмор, «расизм в особенности является санкционированным государством или экстраправовым производством и эксплуатацией различия в степени уязвимости групп перед лицом преждевременной смерти» (Gilmore R.W. Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California. Berkeley: University of California Press, 2007. P. 28).

был конституирован в качестве правомочного субъекта. При биополитическом режиме, однако, «право» на жизнь носит гораздо более двусмысленный характер, потому что власть распоряжается не столько отдельными субъектами, сколько *населением* в целом. Кроме того, отношение биополитики к вопросам жизни и смерти отличается от того, что Фуко называет «отношениями войны». Военная логика руководствуется девизом: «Если ты хочешь жить, нужно, чтобы ты заставлял умирать, нужно, чтобы ты мог убивать»⁶. Фуко переформулирует эту базовую максиму войны по крайней мере дважды, и впоследствии она предстает в таком виде: «Если ты хочешь жить, нужно, чтобы другой умер». В первом варианте: вы сами должны быть готовы убить, если понадобится; убийство — способ сохранения вашей собственной жизни. Во втором варианте: чтобы жили вы, другой должен умереть, но вы необязательно должны быть тем, кто отнимет жизнь у этого другого. Отсюда открывается возможность для других технологий и процедур, которые могут бросить жизнь на произвол судьбы или «позволить ей умереть», так что *никто* не возьмет на себя ответственность за это действие⁷.

Труднее разглядеть в этом взгляде то, как раса входит в войну или, точнее, как государственный расизм вступает в войны, в которых действует биополитическая логика. Фуко до такой степени разделял биополитику и идею войны, что утверждал: у биовласти иное отношение к смерти. Он пишет, что в биовласти «смерть не обрушивается», а жизнь и смерть регулируются другими видами менеджериальных и институциональных логик. Однако дни обру-

⁶ «Вы» (французское *on*) амбивалентно единственное и множественное, поэтому неясно, откуда вытекает война — из самосохранения или из сохранения группы. См.: Фуко М. Нужно защищать общество... С. 269.

⁷ Там же. С. 261.

шивающейся смерти еще не закончились, даже если Фуко иногда пишет так, словно это произошло, чтобы подчеркнуть, что это иной тип власти. Он считает, что власть и насилие теперь становятся более косвенными, менее зрелищными, в меньшей степени организованы вокруг государственного насилия. Но не так-то легко отделить суверенную власть от биополитической — Фуко сам будет говорить об этом в последующих лекциях — и мы должны с недоверием относиться к любым попыткам провести четкий исторический водораздел между одной властью и той, что приходит ей на смену. Особенно это касается водоразделов, связанных с прогрессивной версией европейской истории, — она, кстати сказать, не принимает во внимание европейские войны, которые велись на протяжении последних двух столетий.

Что происходит, если жизнь вообще не считается живой, то есть если она не фиксируется в качестве таковой? Если Фуко мог недвусмысленно заявлять о том, что право на жизнь принадлежит только субъекту, который уже конституирован в качестве правомочного субъекта, для которого жизнь — необходимое право, не можем ли мы тоже утверждать, что статус живого существа должен быть прежде конституирован, чтобы кто-то стал субъектом с правом на жизнь? Если, по мнению Фуко, расизм — это способ «ввести в ту область жизни, за которую власть взяла на себя ответственность, некую купюру», то, возможно, мы можем понимать этот разрыв как различающий не только высшие и низшие виды в рамках идеи биологических видов, но также живых и не живых⁸. В конце кон-

⁸ Для Фуко расизм образует биополитическое как «купюру» или разрыв внутри биологического вида: «Такова первая функция расизма, функция фрагментации, осуществление разрывов внутри того биологического континуума, к которому обращается бивласть» (Фуко М. Нужно защищать общество... С. 269).

цов, если уничтожено не живущее население, ничего особенного не случилось: нет никакого уничтожения, просто убрано некоторое препятствие на пути живого.

Фуко предвидит, что критики из области политической теории зададут вопросы о том, что он понимает под жизнью. Он избегает этих споров, возможно, из опасения, что его заставят стать на сторону витализма или фундаменталистского подхода к жизни, который предшествует договору, суверенитету и биополитическому⁹. «Все это вызывает в политической философии дискуссию, которую можно оставить в стороне, — пишет Фуко, — но которая хорошо показывает, как факт жизни начинает проблематизироваться в области политической мысли»¹⁰. Этот вопрос нельзя просто так отставить в сторону, но не потому, что предполагается форма жизни, предшествующая сфере власти. Скорее, по моему мнению, власть уже действует при помощи расистских схем, которые настойчиво различают не только более или менее ценные, более или менее оплакиваемые жизни, но и жизни, которые в большей или меньшей степени фиксируются в качестве жизни. Жизнь может быть зафиксирована в качестве жизни только в схеме, которая представляет ее как таковую. Эпистемологическая нуллификация или отвержение того, что данное население является живым (в этом суть эпистемологии геноцида), структурирует поле живого как континуум, который имеет конкретные импликации для этого вопроса: «Чьи жизни заслуживают того, чтобы об их сохранении заботились; чьи жизни имеют значение; чьи жизни заслуживают оплакивания?»

Задавать этот вопрос — значит с самого начала иметь дело с особой «расово-исторической схемой» (термин,

⁹ См.: *Malabou C. One Life Only: Biological Resistance, Political Resistance // Critical Inquiry. 2016. Vol. 42. No. 3.*

¹⁰ *Фуко М. Нужно защищать общество... С. 255.*

постоянно используемый Фаноном в книге «Черная кожа, белые маски»), схемой, функционирующей как форма восприятия и проекции, интерпретационный футляр, в который заключено черное тело и который организует его социальное отрицание. Фанон различает «расово-историческую схему» и «расово-эпидермическую схему» (которая фиксирует сущность черной жизни). Но, по-видимому, именно первая имеет прямое отношение к идее «телесной схемы» у французского феноменолога Мориса Мерло-Понти и к расистским схемам, которые влияют на оплакивание. Телесная схема, по Мерло-Понти, — это организация молчаливых, структурирующих телесных отношений с миром, но это также операция по конституированию себя в терминах, предлагаемых этим миром. Расово-историческая схема, по мнению Фанона, заложена на более глубоком уровне и разрушает идеализированную телесную схему, предложенную Мерло-Понти¹¹. Элементы расово-исторической схемы задаются тем, кого Фанон называет «белым человеком» — фигурой, олицетворяющей власть расизма, которая отбрасывает на телесный опыт черного тень «определенной неопределенности». С одной стороны, в «сознание от первого лица» проникает «сознание от третьего лица», поэтому сам модус восприятия оказывается расколот чужим сознанием. Кто смотрит, когда смотрю я, и когда я смотрю на себя, не смотрю ли я глазами другого? С другой стороны, телесная схема описывает способы составления себя из элементов мира: Фанон описывает эту мотивирующую «схему» как «медленное образование меня как тела посреди пространственно-временного мира». Могущественная фигура того, кого он называет «белым человеком», — фигура, «которая сплела меня из тысячи деталей, анекдотов и историй»¹². Поэтому

¹¹ *Fanon F. Black Skin, White Masks. New York: Grove, 2008. P. 91.*

¹² *Ibid.*

Фанон пересказывает то, что было написано или сплетено от третьего лица, и мы наблюдаем, как на странице идет медленная борьба по пересборке себя, следующей за распадом телесной схемы, разрушаемой расизмом. Именно на этом уровне телесного опыта своего пребывания в мире схема разбивается, экспроприируется, присваивается, захватывается и разрушается.

Конечно, Фанон пользуется первым и третьим лицом, такими фигурами, как черный человек и белый человек, чтобы артикулировать эту идею схемы. Но расово-историческая схема распространена шире и проникает глубже любой из этих частных фигур. Фактически такая схема влияет на живую и телесную жизнь населения, и потому она является важнейшим дополнением к размышлениям Фуко о белом расизме и биовласти. Эта расово-историческая схема также предшествует и оказывает влияние на политику в отношении здравоохранения, голода, беженцев, миграции, культуры, занятости и других колониальных практик, полицейского насилия, тюремного заключения, смертной казни, бомбардировок и разрушения, войны и геноцида. Хотя в конце этих лекций Фуко указывает на «государственное насилие» как один из главных инструментов управления жизнью и смертью населения, но он не объясняет, как именно расизм устанавливает относительную ценность различных жизней. Есть, безусловно, ясное ощущение того, что некоторые группы населения являются мишенью суверенной власти и что есть «обречение на смерть», производимое биовластью. Но как мы объясним, почему одни жизни и смерти имеют значение, а другие нет? Если мы возьмем расиализацию как процесс, посредством которого расовая схема материализуется в восприятии того, чья жизнь важна, а чья нет¹³, мы можем

¹³ Omi M., Winant H. *Racial Formation in the United States*. 3rd ed. London: Routledge, 2015; Murji K., Solomos J. (eds.). *Racialization: Stu-*

задать следующие вопросы: «Как эти дифференцированные модусы восприятия проникают в военные и политические дебаты о населении, которое оказывается под прицелом, и об уничтоженных народах? И каким образом они действуют в качестве набора некритически принимаемых посылок — расовых схем — в наших собственных дебатах о насилии и ненасилии?»

В конце курса лекций «Нужно защищать общество» Фуко допускает возможность того, что население, которое находится в прекарном положении или брошено на произвол судьбы, еще не конституировано в качестве субъекта права, и для того чтобы понять, что оно такое — то есть понять, как оно конституируется внутри политического поля, — нам нужна альтернатива модели субъекта. Это замечание открывает новое направление для осмысления как государственного расизма, так и модусов агентности и сопротивления, исходящих от населения, которое не может быть описано ни как индивидуальный, ни как коллективный субъект; но, к сожалению, Фуко не пошел по этому пути¹⁴.

Возможно, к этому заброшенному проекту можно вернуться: если, как утверждал Фуко, при суверенной власти субъект имеет право на жизнь только при условии, что он конституируется в качестве правомочного субъекта, — то при биовласти население претендует на жизнь при условии, что оно фиксируется как потенциально оплакиваемое. В этом, собственно, и состоит мой тезис: я пытаюсь предложить дополнение к Фуко, с учетом идей Фанона о том, как расовые схемы проникают в расовые фигурации того, что есть живое, а также в

dies in Theory and Practice. Oxford, UK: Oxford University Press, 2005.

¹⁴ См.: *Rasmussen K.S.* Foucault's Genealogy of Racism // Theory, Culture, and Society. 2011. Vol. 28. No. 5. P. 34–51; *Stoler A.* Race and the Education of Desire. Durham, NC: Duke University Press, 1995.

расовые фантазмы, которые влияют на демографические оценки того, кто заслуживает оплакивания, а кто нет, чьи жизни должны сохраняться, а кто может быть уничтожен или брошен умирать. Конечно, есть обширный континуум оплакиваемости, и население может оплакиваться в одном контексте и оставаться незамеченным в другом; одни модусы оплакивания могут признаваться, тогда как другие отвергаться или не признаваться. И тем не менее господствующие схемы, по которым распределяется ценность жизни, полагаются на модуляцию оплакиваемости, независимо от того, проговариваются эти критерии оценки или нет.

Расово-историческая схема, благодаря которой становится возможным заявлять: «Это есть или была жизнь» либо «Это есть или были жизни», — тесным образом связана с возможностью необходимых модусов признания ценности жизни: мемориализации, защиты, признания и сохранения жизни. («Это жизнь, стоящая того, чтобы ее прожить, заслуживающая сохранения» или «Это жизни, которым должны быть предоставлены условия, которые их обеспечивают, фиксируют и признают в качестве жизней».) Фантазмагория расизма — часть этой расовой схемы¹⁵. Мы можем увидеть, как она работает в виде мыслительной последовательности, кристаллизовавшейся в движущихся изображениях, проникающих в дискуссию, чтобы отрицать право на жизнь человека, чья жизнь поставлена на карту, — как фантазмагория расизма действует в системе измерения оплакиваемости. Например, она действует, когда к человеку,

¹⁵ В фантазмагории задействованы и расово-эпидермическая схема, и расово-историческая схема. Атрибуция сущности расовому меньшинству может быть способом отрицания ценности этой жизни, но также и способом отрицания заранее самой возможности признания этой жизни за жизнь.

как это случилось с Эриком Гарнером в США в 2014 году, применен удушающий захват; он громко заявляет о том, что не может дышать, и это хорошо видно и зафиксировано всеми свидетелями этой сцены; все видели, что он не переживет этого захвата, если тот не будет немедленно ослаблен. Однако после этого заявления захват только усиливается, переходя в удушение и в убийство. Воображает ли офицер полиции, усиливший захват до такой степени, что тот превратился в удушение, что человек, который вот-вот умрет, на самом деле готовится на него напасть или что его жизнь находится в опасности? Или же просто-напросто это жизнь, которую можно отнять, потому что она не считается жизнью, никогда ею не была, не подходит под установленную расовой схемой норму жизни? Или когда Уолтер Скотт в Южной Каролине в 2015 году повернулся к полиции спиной, безоружный и явно напуганный, и побежал в противоположном направлении, — каким образом в этой фантазмагории он был развернут лицом к полиции, превращен в угрожающую фигуру, которую следует убить? Возможно, сам этот момент решения или действия принадлежит логике расовой войны: человек считает, что это его собственная жизнь, а не жизнь другого человека находится в опасности. А возможно, это момент насилия биополитического аппарата, способ управления этой жизнью так, чтобы она оборвалась. В этом случае черный мужчина просто присутствует, уязвимый для убийства, и потому его убивают, словно он добыча, а полицейские — охотники. Или возьмем Трейвона Мартина, убитого Джорджем Зиммерманом, который позднее был оправдан, а также Мариссу Александер из того же округа, которая была приговорена к двадцати годам лишения свободы за попытку защититься от изнасилования.

Итак, когда невооруженный черный мужчина или женщина либо квир- и транс-персоны поворачиваются спи-

ной к полиции и уходят или убегают, но полиция их все равно пристреливает, часто оправдывая эти действия ссылкой на самозащиту и даже на защиту общества, — как мы должны это понимать? Действительно ли, когда они отворачиваются, уходят или убегают, — это агрессивное нападение, которого ожидает полиция? Полицейский, решающий выстрелить или непроизвольно стреляющий, может принимать или не принимать осознанное решение, но кажется, что его мыслительный процесс захвачен фантазмом, поменявшим знак у фигур и движений, которые он видит, чтобы заранее оправдать любые смертоносные меры, которые он может принять. Насилие, которое вот-вот совершит полицейский, насилие, которое он затем совершает, уже направилось в его сторону в виде фигуры, призрака, у которого есть раса; он концентрирует и инвертирует свою собственную агрессию, обращает ее против него самого, действует с опережением своего собственного плана действий, легитимирует и перерабатывает, как в сновидении, свой последующий довод о самозащите.

Разумеется, рамки осмысления этого насилия должны быть расширены, они должны включать те его формы, которые одновременно направлены и на расу, и на гендер, чтобы показать, что иногда насилие над черными женщинами происходит в разной обстановке, в разных последовательностях событий и с разными последствиями. Доклад «Скажи ее имя: борьба с полицейским произволом в отношении черных женщин», опубликованный в июле 2015 года Центром по изучению интерсекциональности и социальной политики, подготовленный под руководством Кимберли Уильямс Креншоу и Андреи Ритчи, наглядно показывает, что почти все основные примеры полицейского насилия против чернокожих в США, попадающие в медиа, касаются черных мужчин, то есть господствующие рамки для понимания черного расизма и полицейско-

го насилия имеют гендерные ограничения¹⁶. Призывая к «гендерно-инклюзивному подходу к расовой справедливости», Креншоу обратила отдельное внимание на то, что черные женщины страдают от излишнего полицейского надзора и в то же время недостаточной защиты, а также подчеркнула, что их увечья или смерти не всегда полностью документируются или фиксируются даже теми общественными движениями, которые открыто ставят своей целью борьбу с полицейским насилием¹⁷.

Для того чтобы привлечь внимание общества к этой проблеме, нам пришлось бы описать, как черные женщины оказываются перед лицом смерти в своих встречах с полицией, на улице, у себя дома или в тюрьме. Были женщины, которых останавливали за нарушение правил дорожного движения, и в результате они оказывались застреленными: Габриэлла Неварес в Сакраменто в 2014 году, Шантель Дэвис в Бруклине в 2013-м, Малисса Уильямс в Огайо в 2012-м, Лятаня Хаггерти в Чикаго в 1999-м. А затем, в июле 2015 года, Сандру Блэнд остановили за то, что она не включила сигнал, когда перестраивалась, обвинили в нападении и поместили в тюрьму в округе Уоллер (Техас), а три дня спустя она была найдена мертвой в своей камере. Остается неясным, было ли это самоубийство или убийство. Также следует отметить убийство черных женщин, которые гибнут, когда полицию вызывают в связи с домашними конфликтами. Полицейские часто утверждают, что женщины проявляли агрессию или размахивали ножом, что может быть (а может и не быть) правдой, но в некоторых случаях, похоже, в них стреляют из-за неподчи-

¹⁶ African American Policy Forum, “#SayHerName: Resisting Police Brutality against Black Women”, AAPF official website. URL: <https://www.aapf.org/sayhername>.

¹⁷ *Crenshaw K.W.* From Private Violence to Mass Incarceration // *UCLA Law Review*. 2012. No. 59. P. 1418.

нения приказам полиции. Но не всегда жизнь отнимается в результате прямого убийства: Шенк Проктор умерла в тюремной камере в Бессемере (штат Алабама) в 2014 году, когда на ее просьбу вызвать врача из-за приступа астмы, никто не отреагировал. Черных женщин, подвергающихся излишнему полицейскому надзору, часто представляют агрессивными, опасными, неконтролируемыми или считают наркокурьерами; поскольку они недостаточно защищены, их крики о помощи часто не слышат или игнорируют, равно как и просьбы о медицинской или психиатрической помощи.

Современный европейский расизм, возможно, принимает разные формы, но меры, блокирующие мигрантов на пути в Европу, часто укоренены в желании того, чтобы она оставалась белой, в желании сохранить национальность, которая в воображении представляется чистокровной. Едва ли имеет значение то, что Европа никогда не была исключительно белой, поскольку идея белой Европы — это фантазия, стремящаяся воплотиться за счет живого населения, включая народы из Северной Африки, Турции и Ближнего Востока. Если мы будем следовать за тем, что писал Фуко о биополитике, и читать его в связке с концепцией некрополитики у Акилле Мбембе¹⁸, мы сможем аналитически подойти к этой политике, измеряющей степень оплакиваемости. Тысячи мигрантов, погибших в Средиземном море, собственно, и были жизнями, не заслуживающими защиты. В целях безопасности торговли и мореплавания за этими водами постоянно ведется наблюдение, в них есть покрытие сетей сотовой связи. Сколько стран должно было снять с себя ответственность, чтобы этих людей бросили умирать? Даже если мы

¹⁸ Mbembe A. Necropolitics // Public Culture. 2003. Vol. 15. No. 1. P. 11–40; см. также: Mbembe A. Necropolitics. Durham, NC: Duke University Press, 2019.

могли бы отследить решение не отправлять помощь тому или иному судну до конкретного чиновника из европейского правительства, мы бы не поняли до конца распространённую практику, которая буквально даёт людям умереть, предпочитает, чтобы они погибли, но не въехали в страну. С одной стороны, есть решения, и мы можем выяснить, кто принял каждое из них; с другой — в эти решения заранее встроен подсчет оплакиваемости, в результате чего мигрирующее население изначально не считается ее заслуживающим. Мы не можем потерять тех, кого нельзя оплакать. К ним относятся так, словно потеря к ним не относится, словно они уже потеряны, никогда не жили, никогда не были вправе жить.

Все эти формы отъема жизни или потакания смерти — не только конкретные примеры того, как работает подсчет оплакиваемости; они обладают властью определять и распределять оплакиваемость и ценность жизни. Это конкретные операции самого этого подсчета, его технологий, его точек применения. В данных примерах мы наблюдаем схождение биополитической логики расово-исторической схемы и фантазмагорических инверсий, затемняющих социальную связь: то, что может показаться изолированным актом насилия или проявлением индивидуальной психопатологии, оказывается частью закономерности, точечным моментом в *реитеруемой практике* насилия. Эта практика консолидирует расовую схему, в которой агрессия оправдывается при помощи логики, опирающейся на фантазмагорическую инверсию агрессии, функционирующей не только как потенциальная защита, но и как действенная морализация убийства. Расовую схему, в которой статус мигранта как живого существа, которое не фиксируется в перцептивном поле оплакиваемости, уже сведен на нет, потому что с самого начала такая жизнь не заслуживала защиты и не воспринималась в качестве жизни.

НАСИЛИЕ ЗАКОНА: БЕНЬЯМИН, КАВЕР, БАЛИБАР

Мы можем решить, что в таких случаях должно действовать более сильное и справедливое понимание закона. Однако понятие о том, что конфликты должны решаться в рамках закона, а не путем насилия, предполагает, что право не применяет собственное насилие и не дублирует преступное насилие. Мы не можем с легкостью принять идею о том, что насилие преодолевается, как только мы переходим от экстраправового насильственного конфликта к верховенству закона. Мы знаем, что есть фашистские и расистские правовые режимы, которые незамедлительно опровергают этот взгляд, поскольку у них свое собственное верховенство закона — которое мы на экстраправовых основаниях назвали бы «несправедливым». Мы могли бы сказать, что это примеры плохого закона или что на самом деле эти режимы предлагают не закон, а затем установить, каким он должен быть; но этот путь не затрагивает вопрос о том, не требует и не учреждает ли юридически обязательный характер закона принуждение, или о том, можно ли отличить принуждение от насилия. Если нет, то переход из экстраправового конфликтного поля в правовое поле — это переход от одного насилия к другому.

Полемизируя со взглядом, согласно которому закон устанавливает гражданские отношения, основанные на свободе, а война — принудительные условия для поведения, Вальтер Беньямин четко идентифицирует принуждение, лежащее у истоков правовых режимов, как насилие (*Gewalt*), которое состоит не только в карающей и тюремной власти, но также в создании и навязывании самих законов. Поэтому неудивительно, что считается, будто его эссе «К критике насилия» заканчивается фигурой божественной власти, понимаемой как чисто деструктивный анархизм. Однако начинается этот текст с рассмотрения как естественного права традиции, так и позитивно-

го права, а также с демонстрации ограничений каждого из них. В самом начале вид критики, который использует Беньямин, описывается как «философско-исторический»; это означает, что он пытается понять, как некоторые модусы обоснования стали частью правового мышления и его власти. В частности, он сосредоточивает внимание на следующем: когда насилие обсуждается в категориях рассматриваемой им традиции, оно почти всегда считается «средством». Теоретик естественного права спросит, служит ли насилие «справедливой цели», сославшись на идею справедливости, которая уже решена. Позитивист будет утверждать, что цель невозможно оправдать, не прибегая к категориям самой правовой системы, поскольку право, собственно, и есть то, что дает нам понимание справедливости. В обоих случаях вначале к насилию подходят через вопрос: «Что оправдывает насилие или в свете какой цели насилие оправданно?» Но тогда остается открытым вопрос, можем ли мы познать насилие вне оправдательных схем, через которые к нему подходят. Такой подход заранее полагает свой объект. Но тогда как мы можем познать насилие вне этих схем? А если эти схемы оправдывают насилие правовой системы и режима, противопоставляя его любому контр-насилию (которое оказывается неоправданным), должны ли мы отбросить эти способы оправдания для того, чтобы увидеть большую картину, такую, в которой государства и законная власть оправдывают свое собственное насилие как легитимное принуждение и выдают любые формы контр-насилия за неприемлемое насилие?

Фактически Беньямин предлагает в этой работе три взаимосвязанные формы насилия: он различает «правоустанавливающее» (*rechtsetzend*) и «правоподдерживающее» (*rechtserhaltend*) насилие, а затем вводит «божественное насилие» (*göttliche Gewalt*). Говоря в целом, правоподдерживающее насилие вершится судами и, есте-

ственно, полицией; оно представляет собой повторяющиеся и институционализированные усилия по утверждению и применению существующего права, с тем чтобы это право имело обязательную силу для населения, которым оно управляет. Правоустанавливающее насилие — это установление нового закона, например того, который формируется, когда создается государственное образование. Беньямин полагает, что никакие дискуссии в естественном состоянии не дают начала праву; право рождается через возмездие или применение власти. По сути дела, законотворчество — это прерогатива армии или полиции, когда одна из этих инстанций применяет принудительные меры к населению, считающемуся неуправляемым или представляющим угрозу. С точки зрения Беньямина, акты, при помощи которых устанавливается, порождается закон, — это работа «судьбы». Установленные таким образом законы не обосновываются ни предшествующими законами, ни апелляцией к рациональному оправданию или рациональным целям. Как правило, обоснование закона всегда приходит после закона. Таким образом, право не складывается органически, путем кодификации существующих конвенций и норм. Скорее, правоустановление и есть то, что поначалу создает условия для оправдательных процедур и решений об оправданности. То есть право — это имплицитная или эксплицитная рамка, в которой мы решаем, является ли насилие оправданным средством для достижения данной цели, а также следует ли называть такую силу «насильственной». Правовой режим, как только он установлен, также формирует оправдательные схемы и практики именованья. Фактически это делается через указание свыше, и отчасти именно это подразумевается под насилием, устанавливающим право. Правоустанавливающее насилие заключено в самом обязательном императиве, с которого оно начинается: «Это будет законом» или «Отныне это закон». Под-

держание правового режима требует реитерации того, что закон имеет обязательную силу, и в той степени, в которой полиция или армия утверждают закон, они не только повторяют учреждающий жест («Это будет законом»), но также сохраняют закон. Хотя правоустанавливающее и правоподдерживающее насилие описываются Беньямином как разные явления, обе его формы применяет полиция, из чего следует, что закон «поддерживается» только путем его утверждения, снова и снова, в качестве имеющего обязательную силу. То есть закон зависит от его утверждения полицией и армией.

Когда Беньямин пытается описать это действие насилия внутри права, он стремится занять критическую позицию по отношению к правовому насилию. Хотя многие читатели сразу переходят к «божественному насилию», оно очень часто толкуется ошибочно, и такой быстрый переход к самому провокационному месту этого текста заставляет упустить важную его часть, которая открывает возможности для ненасилия. Фактически единственный раз, когда Беньямин эксплицитно упоминает в этом тексте «ненасилие», он делает это в связи с тем, что называет «ненасильственным урегулированием конфликтов», принимающим форму «техники цивилизованного соглашения». Важно отметить, что эта техника — не средство достижения цели. Ненасилие — не средство для достижения цели и не цель сама по себе. Это, скорее, техника, которая выходит за рамки инструментальной логики или любой теологической схемы развития, — техника, которой не управляют, возможно, даже неуправляемая техника. Она непрерывная, открытая, и поэтому она «чистое средство», как Беньямин ее называет, — еще одно название разрабатываемого им понятия критики как активного образа мысли или понимания, не стесненной инструментальной и телеологической логикой. Если теоретически Беньямин стремится поставить вопрос о пределах

оправдательных схем, установленных законным насилием и служащих его целям, то техника урегулирования конфликтов — это практика, работающая за пределами такой логики, уклоняющаяся от ее насилия и осуществляющая ненасильственную альтернативу.

В противовес гоббсовскому пониманию договора как способа разрешения «естественного» (доправового) насильственного конфликта, Беньямин в работе «К критике насилия» настаивает на том, что «ненасильственное урегулирование конфликта не может обеспечиваться правовым договором», потому что для него договор — начало правового насилия¹⁹. Позднее в этом эссе он сделает следующий шаг: «Существует одна настолько ненасильственная сфера достижения человеческого соглашения, что она совершенно недоступна насилию: подлинная сфера “взаимопонимания”, язык»²⁰. Что это за описание языка, в котором он оказывается синонимом сразу и «взаимопонимания», и «ненасилия»? И как это объясняет то, что Беньямин говорит далее о божественном насилии, которое, как никакое другое, представляется сугубо деструктивным?

По-видимому, в данном случае в тексте есть непрямая отсылка к написанной Беньямином в 1921 году статье «Задача переводчика». В ней автор не упоминает «насилие» и «ненасилие», но подчеркивает способность перевода усиливать и увеличивать сообщаемость, предполагая, что он может убрать заторы в коммуникации²¹. Имеет ли пе-

¹⁹ Беньямин В. К критике насилия // Беньямин В. Учение о подобии: медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. С. 79.

²⁰ Там же. С. 81.

²¹ Беньямин В. Задача переводчика // Беньямин В. Учение о подобии... См. также: *Benjamin W. On the Program of the Coming Philosophy* (1918) // *Walter Benjamin: Selected Writings. Vol. 1: 1913–1926* / Bullock M., Jennings M.W. (eds.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004. В этой работе постоянное развитие сообщаемо-

ревод отношение к технике урегулирования конфликтов? Начать с того, что перевод стремится преодолеть ситуацию «несообщаемости», обусловленную различием естественных или чувственных языков. Кроме того, перевод с одного языка на другой помогает развитию и утверждению идеала, заложенного в языке: «языке как таковом», который преодолевает заторы, разрыв коммуникации и невозможность договора. В эссе 1916 года «О языке вообще и о языке человека» Беньямин настаивает на том, что именно «божественное имя» преодолевает коммуникативный тупик, автор определяет его как «божественную бесконечность обычного слова»²². В «Задаче переводчика» нечувственное «намерение», пронизывающее все языки, именуется «божественным словом». Это не означает гарантию божественным присутствием того, что любой конкретный язык переводим. Скорее, по Беньямину, есть «управляющий переводом закон», который лежит внутри оригинала, и «перевод... служит выражению теснейших отношений между языками»²³. Конечно, перевод стал дилеммой после Вавилона, но беньяминовская идея перевода продолжает мечту о Вавилоне. Она связывает задачу перевода с задачей облегчения понимания там, где некогда был затор или даже конфликт. Таким образом, мы можем отметить, что подчеркнуто неюридический закон или законы, управляющие переводом, резонируют с экстраправовой областью ненасилия — до- и экстрадоговорной техникой непрерывно длящегося урегулирования конфликтов.

Для Беньямина перевод — это взаимное действие одного языка на другой, трансформирующее в ходе обме-

сти обуславливает отношения между философией и религией (Р. 100–113).

²² Беньямин В. О языке вообще и о языке человека // Беньямин В. Учение о подобии... С. 17.

²³ Беньямин В. Задача переводчика... С. 258.

на тот целевой язык. Эта взаимная деятельность перевода меняет, интенсифицирует и усиливает каждый из языков, вступающих в контакт друг с другом, расширяя саму сферу сообщаемости путем частичного осуществления того самого нечувственного «намерения», которое проходит через все языки. Данное намерение никогда не может полностью осуществиться: оно тоже непрерывно длящееся. Этот идеал расширения и интенсификации сообщаемости сохраняет важное сходство с отсылкой к языку (*die Sprache*) как «ненасильственной сфере достижения человеческого соглашения», которую Беньямин делает в эссе «К критике насилия»²⁴. С одной стороны, эта техника цивилизованного соглашения, описываемая как непрерывно длящийся способ урегулирования конфликта, полагается на язык как таковой — тот, внутри которого имеется конститутивная возможность переводимости не только между языками, но и между конфликтующими друг с другом позициями внутри языка. Каждый язык внутри себя открыт чужому языку, открыт контакту с ним и трансформации посредством него.

Этот акцент на языке и переводе — момент великого идеализма; может быть, это лингвистический идеализм или, возможно, двусмысленное использование религиозной фигуры божественного слова — слова, между прочим, описываемого как «божественное», но за которым не стоит никакого указания на Бога. Если есть нечто божественное, этот термин, кажется, функционирует как прилагательное. Какая связь между божественным словом, раскрывающимся в сложных процессах перевода, и тем, что Беньямин называет «божественным насилием» в эссе «К критике насилия»? Можем ли мы связать божественное насилие со сценарием, в котором Беньямин размышляет о цивилизованной технике урегулирования конфлик-

²⁴ Беньямин В. К критике насилия... С. 81.

та? Последняя прямо называется «ненасильственной». Не переименовывается ли, предположительно, божественное насилие в ненасилие в этих пассажах эссе «К критике насилия», где язык фигурирует в качестве ненасильственной сферы?

Мое предположение о том, что божественное насилие может быть связано с этой техникой «ненасильственного» цивилизованного соглашения, не слишком популярно, поскольку внезапный перелом в конце эссе предрекает насилие иного порядка. И тем не менее возможный ключ к толкованию этого пассажа возникает почти в самой его середине: усиленная, потенциально бесконечная модальность понимания, которую Беньямин в эссе «К критике насилия» разрабатывает в форме «урегулирования конфликтов», вполне может быть возвращением потенциала языка, о котором он размышлял в своих ранних работах о языке и переводе. Если подобные техники ненасилия приостанавливают действие правовых рамок, определяющих наше понимание насилия, тогда, возможно, такая «приостановка» правового насилия и есть то, что имеется в виду под «божественным насилием». Это насилие над насилием права, обнажающее его смертоносное действие и учреждающее в гражданском обществе альтернативу, непрерывно ддящуюся технику, которая не нуждается в праве.

Используя слово «насилие» самыми разными способами и называя насилием ненасильственную технику, Беньямин указывает на способность этой техники отрицать или приостанавливать действие тотализирующих рамок права. Он также показывает возможность по-новому употреблять термин «насилие», подразумевая, что тот используется для обозначения деятельности, оспаривающей монополию права на насилие. Когда в качестве потенциально революционной силы предлагается «забастовка», она объединяется с «божественным насилием» именно

потому, что забастовка в ее всеобщей форме отвергает обязательный характер правового режима. Божественное насилие может быть «деструктивным» только потому, что оно разрушает пронизанные виной связи, которые обеспечивают верность законопослушных граждан, субъектов права насильственному правовому режиму. Разрушая правовое насилие, божественное насилие (понимаемое теперь через ненасильственное урегулирование конфликтов и через перевод) устанавливает возможность экстраправового обмена, который обслуживает насилие, будучи сам при этом ненасильственным. С определенной точки зрения этот обмен называется «ненасильственным», тогда как с точки зрения правового режима он насильственен.

Взгляды Беньямина были подхвачены ученым-юристом Робертом Кавером, которого прежде всего интересовал акт юридической интерпретации как акт, несущий в себе насилие. Он утверждал, что «отношения между юридической интерпретацией и причинением боли продолжают действовать даже в самых рутинных из юридических актов»²⁵. Возможно, яснее всего это видно в акте приговора — речевом акте, способном заключить человека в тюрьму на всю жизнь или даже отобрать у него жизнь. Когда судья интерпретирует закон (а приговор — это оглашение интерпретации, к которой пришел судья), он иницирует и дает оправдание наказанию, к которому затем подключаются полиция и тюремные охранники, удерживающие, причиняющие боль, делающие беспомощным, убивающие или оставляющие заключенного умирать. Таким образом, речевой акт неотделим от этих других актов. Это исходный момент данного насильственного процесса, и потому это акт насилия. Заявив, что «юридическая

²⁵ Cover R.M. Violence and the Word // Yale Law School Faculty Scholarship Series, paper 2708, 1986. P. 1607. URL: https://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/2708.

интерпретация — форма связанной (bonded) интерпретации», Кавер делает противоречивое утверждение: «Если люди исчезают, если они внезапно и без церемонии умирают в тюрьме, без какого бы то ни было артикулированного оправдания или санкционирования этой смерти, тогда у нас нет конституционной интерпретации в центре этого деяния, и нет деяния, смерти, в центре Конституции»²⁶. Но что, если смерть в тюрьме была бы запрещена, а закон не смог предпринять необходимых шагов? Разве нет у тех, кто рискует умереть в тюрьме, конституционной защиты, которая обеспечивала бы им помощь и ресурсы, необходимые для того, чтобы они продолжали жить? Иными словами, если тюрьма сеет смерть не только через исполнение смертного приговора, но и в силу более или менее систематического пренебрежения жизнью одних, но не других, очевидно, что не были соблюдены некоторые обязательные правовые процедуры, возможно даже такие, которые затрагивают конституционные права. Конечно, тюрьма сеет смерть (медленную и быструю), но она также распоряжается жизнью и потому поддерживает тела таким образом, что их жизни обесцениваются. В этом смысле потеря оплакиваемости опять-таки характеризует живых, и она, несомненно, является составной частью несправедливого и неравного обращения. Мы можем возразить: действительно ли есть базовое юридическое право на жизнь, правовые гарантии, защищающие жизни от смерти в результате небрежения в тюрьме, или на границе, или в море, — юридическое право людей получать помощь и ресурсы, которые им нужны, чтобы оставаться в живых?

Кавер настаивал на том, что судьи участвуют в насилии своими актами интерпретации, в том числе речевыми актами: сколько бы они ни воображали себя ведущими

²⁶ Cover R.M. *Violence and the Word...* P. 1624.

дела вдали от мрачной реальности тюрем, они часть той же самой системы насилия. Он сделал вывод, что это насилие должно приниматься и организовываться так, чтобы это было оправдано. Согласно его предложению, «для того, чтобы это насилие совершалось безопасно и действительно, ответственность за него должна быть разделена» и к этим согласованным действиям должно быть привлечено «множество акторов». В фундаментальном смысле Кавер, таким образом, различает справедливые и несправедливые насильственные правовые режимы. С его точки зрения, насилие не должно быть случайным и не должно порождаться только одним актором.

Кавера интересовало, что мы думаем о поведении судей, но его взгляды также шире касаются того, что мы думаем о насилии как начале, пронизывающем правовую систему. Не то чтобы мы дали незаконному миру насилия проникнуть в правовой мир, который действует сугубо ненасильственно. Правовое насилие уже имеет место не только в практике вынесения приговоров, связанной с практиками наказания и тюремного заключения, но также в самом обязательном характере права. Право приказывает и предписывает нам, и потому оно уже задействует угрозу правового насилия: если мы не будем соблюдать закон, закон займется нами. Кавер не позволяет с легкостью провести различие между принуждением и насилием, когда первое постулируется как оправданное, а второе — как неоправдываемое. Наоборот, по его мнению, есть только разные формы правового насилия: одни лучше, другие хуже.

Кавер занимает честную позицию по отношению к насилию, присущему праву, и принимает то, что мы не можем без него обойтись, даже если можем различать его разные формы — лучшие и худшие, поскольку для него жизнь обязательно должна проживаться в категориях права. С точки зрения Беньямина, проблема лежит глубже.

Невозможно назвать что-то насилием или ненасилием без того, чтобы не сослаться на рамку, в которой это обозначение приобретает смысл. Это может показаться своего рода релятивизмом — то, что вы называете насилием, я так не называю и так далее, — но это нечто совершенно иное. По мнению Беньямина, правовое насилие регулярно называет свой насильственный характер оправданным принуждением или легитимной силой, тем самым облагораживая его.

Беньямин зафиксировал, что происходит с такими терминами, как «насилие» и «ненасилие», как только мы понимаем, что рамки, внутри которых они получают определение, колеблются. Он отмечает, что правовой режим, стремящийся монополизировать насилие, должен называть любую угрозу или брошенный ему вызов «насилием». Поэтому такой режим может переименовать собственное насилие в необходимую или обязательную силу, даже оправданное принуждение, а поскольку действует он посредством права, в качества права, это насилие — правовое и, следовательно, оправданное.

Здесь мы видим: то, что Беньямин называет «критикой», ставящей под вопрос производство и самоподтверждение оправдательных схем, легко может быть названо «насилием», с точки зрения власти, стремящейся подавить критику этих схем. Действительно, по мнению Беньямина, любое вопрошание, любое заявление, любое действие, ставящие под сомнение рамку правового насилия, внутри которой устанавливается оправдательная схема, сами по себе будут называться «насильственными», и противодействие такой фундаментальной форме вопрошания будет пониматься как правовая попытка сдержать и раздавить угрозу верховенству права. С одной стороны, Беньямин предлагает нам способ развенчать ложное обвинение в том, что критическое отношение к правовому режиму по определению насильственно, даже когда оно

преследует ненасильственные цели. С другой стороны, позиция критики — это позиция, которая не принимает оправдательные схемы, установленные внутри правовой рамки, и ставит своей целью деконституирование правового режима.

Нам может не понадобиться раскрывать действие божественного насилия, чтобы понять динамику переворачивания, которая характеризует революционный разрыв с правовым насилием. Отличную рамку предложил нам Этьен Балибар в «Насилии и цивилизованности»: она позволяет понять двойственность насилия, которое мы прослеживаем²⁷. То, что мы назвали «колебанием» рамок, Балибар описывает как непрерывный процесс конвертирования насилия в насилие. Балибар выступает не за политику ненасилия, а, скорее, за политику *антинасилия*. Он утверждает: то, что Гоббс описывал как насильственные условия естественного состояния, — форма социального насилия, происходящего среди «людей». Согласно Гоббсу, равенство людей в естественном состоянии осложняется насилием, выливающимся в войну всех против всех. Суверенная власть призвана положить конец этим воинственным отношениям, но делает она это, навязывая нацию как новую форму сообщества. Национальное государство совершает свое суверенное насилие над «примитивным» насилием донационального сообщества (полагаемого сообществом людей, пребывающих в естественном состоянии). Таким образом, одно насилие сдерживает другое, и кажется, что нет выхода из этого круговорота или политического ритма, где государственное насилие подавляет другое насилие, которое оно, в зависимости от точки зрения, называет «народным» или «преступным», чтобы в какой-то момент его обуздали

²⁷ Balibar É. *Violence and Civility: On the Limits of Political Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2016.

народные бунты, которые сами считаются легитимными или преступлением против государства в зависимости от избранной рамки. Балибар пишет: «Мы можем с уверенностью сказать, что сам Гоббс никогда бы сознательно не одобрил амбивалентную интерпретацию подавления насилия суверенной властью», потому что суверенная власть заключается в «рациональном применении принципов естественного права»²⁸. Но Балибар указывает на то, что «та же самая теория связывает принудительные формы права и государства с тем фактом, что “естественное” (и в этом смысле неограниченное) насилие таится за каждым противоречием, какое только может возникнуть в гражданском обществе»²⁹. Далее он отмечает, что, с точки зрения Гегеля, «государство обычно осуществляет *конверсию* насилия и достигает своей внутренней цели, производя эту конверсию в истории»³⁰. Кроме того, Балибар замечает, что «Gewalt, посредством конверсии, которую оно производит, трансформируется в другое Gewalt, насилие становится властью и авторитетом»³¹. Ханна Арендт, у которой власть и насилие четко различаются, наверняка оспорила бы эту формулировку, но остается неясным, был ли у нее удовлетворительный ответ на проблему правового насилия, в беньяминовской или гоббсовской форме³².

Один осторожный вывод, который следует из анализа работ Балибара: насилие всегда появляется дважды, хотя в каждом случае неясно, какой перевод слова Gewalt правильнее — «насилие» или «сила». Эта конверсия, или то, что я называю «колебанием», принадлежит внутренней логике насилия, когда его совершает власть или автори-

²⁸ Balibar É. Violence and Civility... P. 31.

²⁹ Ibid. P. 32.

³⁰ Ibid. P. 33.

³¹ Ibid. P. 34.

³² Арендт Х. О насилии. М.: Новое издательство, 2014.

тет, пытаясь сдержать либо подавить «естественное» или экстраправовое насилие. По этой причине важно следить за именовани­ем и применением насилия, а также той конверсией, которую оно претерпевает, потому что ее форма динамична, если не диалектична: одна форма конвертируется в другую, а именование скользит и переворачивается в ходе этой конверсии. В результате мы не можем просто начать с определения насилия, а затем перейти к обсуждению того, при каких условиях насилие оправданно, а при каких нет, потому что сначала мы должны решить вопрос о том, в какой рамке насилие именуется насилием, что при этом стирается и с какой целью. Таким образом, встает задача проследить закономерности, возникающие в том, как насилие пытается именовать насилием то, что ему противодействует, а также то, как насильственный характер правового режима обнаруживает себя, когда он силой подавляет несогласие, карает рабочих, которые отвергают невыгодные условия контракта, изолирует меньшинства, заключает в тюрьму своих критиков и изгоняет политических соперников.

Хотя я не полностью согласна с анархистскими выводами Бенямина, я поддерживаю его тезис о том, что мы не можем просто принять определение насилия, а затем начать наши моральные дебаты о его оправдании. Сначала нам необходимо критически изучить вопрос о том, как были обозначены пределы насилия и какая его версия подразумевается данными дебатами. Критическая процедура также задаст вопрос о том, какие оправдательные схемы работают в таких дебатах, об их историческом происхождении, допущениях и исключениях. Мы не можем начать с установления того, какие виды насилия оправданны, а какие нет, потому что «насилие» с самого начала определяется внутри каких-то рамок и попадает к нам уже всегда в той или иной интерпретации, «проработанное» своим фреймом. Едва ли мы можем выступить за

или против того, чье определение от нас ускользает или что являет себя противоречивым образом, для которого у нас нет описания. Историчность этой проработки застыла в дискурсивной рамке, в которой «насилие» себя являет, и, как правило, это рамка, в которой правовое насилие (и мы могли бы добавить — институциональные формы насилия) обычно скрыто. Если кто-то отказывается отвечать на вопрос, какое насилие оправданно, а какое нет, потому что хочет привлечь внимание к ограниченным оправдательным схемам, которые этот вопрос обрамляют, он рискует остаться непонятым. И/или он начинает казаться опасным, даже своеобразной угрозой. Итак, с одной стороны, радикальное критическое вопрошание о легитимирующих основаниях правового порядка может быть названо «актом насилия»; с другой стороны, это обвинение работает на подавление критической мысли и в конечном счете служит целям легитимации существующего права.

Является ли в данном случае «насилие» именем, данным этим усилиям по подрыву и разрушению господствующих институтов правового насилия? Если да, то оно служит не столько для того, чтобы описать набор действий, сколько для того, чтобы навязать им оценку, и тогда уже неважно, работает ли «насилие» как хорошее описание любого рассматриваемого вопрошания, действия или бездействия. По сути дела, оценка предшествует описанию и обуславливает его (это не означает, что референта нет, просто референциальная функция зависит от рамки, в которой она познается). Все, что именуется «насилием», начинает рассматриваться как насильственное из особой перспективы, заложенной в определяющей рамке, но эти рамки также определяются относительно друг друга и могут анализироваться в связи со стратегиями подавления и противодействия. Здесь имеется в виду не только физическое насилие, хотя зачастую именно оно.

Даже физическое насилие является частью более широких структур расового, гендерного и сексуального насилия. И, если мы сосредоточимся на физическом ударе, не обращая внимания на широкую структуру, есть риск, что мы не сможем объяснить языковые, эмоциональные, институциональные и экономические виды насилия, которые подрывают жизнь и оставляют без защиты от причинения вреда или смерти, не принимая форму, собственно, удара. В то же время, если мы сразу абстрагируемся от физического удара, то не сможем понять телесный характер угрозы, вреда, увечья. Структурные формы насилия пагубно влияют на тело, изнашивают его, обесценивают его телесное существование. Если разрушена система ирригации, или население оставили умирать от болезней, разве эти действия не должны считаться насилем? Как насчет удушающих захватов или насильственного заключения? Одиночного заключения? Институционального насилия? Пыток?³³ Фигура физического удара не может описать весь спектр насилия, никакая фигура не может его описать. Мы могли бы начать строить классификации, как делают многие люди, но границы между разными видами насилия стираются. Разные виды насилия сливаются друг с другом в акте насилия, поэтому феноменологический анализ того, как насилие действует в качестве «атаки на структуру бытия», так важен для критики институционального и структурного насилия, особенно насилия тюремного³⁴.

³³ См.: инструкции Джона Ю, в которых объясняется, что пытки — законное и оправданное насилие. John Yoo to William J. Haynes II, “Re: Military Interrogation of Alien Unlawful Combatants Held Outside the United States”, March 14, 2003, US Department of Justice Office of Legal Counsel. URL: https://aclu.org/files/pdfs/safefree/yoo_army_torture_memo.pdf.

³⁴ *Guenther L. Solitary Confinement: Social Death and Its Afterlives*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2013.

Это не означает, что достаточно захотеть, и насилие исчезнет само собой, или что это вопрос субъективного мнения. Наоборот, насилие есть то, что постоянно претерпевает колебание, скольжение рамок, вращающихся вокруг вопросов оправдания и легитимности. Мы можем увидеть, как это работает в важном антропологическом анализе причинения смерти (*death dealing*) у Талала Асада³⁵: одни формы насилия оправдываются, даже прославляются, другие — отвергаются и осуждаются. В зависимости от конкретного государства, санкционированное государством насилие оправдывается, негосударственное — не оправдывается. При поддержке некоторых вариантов государств говорится, что смерть причиняется во имя справедливости и демократии, тогда как в случае негосударственного насилия причинение смерти — преступление и терроризм. Методы могут быть похожими или различаться, и их разрушительная сила может быть равной по интенсивности или в равной мере ужасающей по последствиям. И тем не менее тот факт, что внутри каждой рамки жизнь отнимается в довольно жестокой форме, не всегда приводит к пониманию того, что между разными формами причинения смерти существует большая близость, чем мы могли бы ожидать.

Идея не в том, чтобы смириться с общим релятивизмом. Скорее, задача состоит в том, чтобы отслеживать и показывать, как колеблются рамки, в которых имеют место практики именованья. Потому что только тогда мы сможем понять, что такое ненасилие и что оно за собой влечет, на фоне атрибуций, которые либо (а) дают насилию выход и экстернализируют его, перенося на ненасильственные действия, либо (б) расширяют диапазон «насилия», включая в него критику, несогласие и непод-

³⁵ *Asad T. On Suicide Bombing. New York: Columbia University Press, 2007.*

чинение. Не должно составлять труда закрепить семантику для устоявшихся ненасильственных тактик сопротивления юридическим или экономическим формам эксплуатации, а также политическим формам ограничения, включая забастовку, голодовку в тюрьме, приостановку работы, ненасильственные формы захвата правительственных или официальных зданий либо зданий, чей частный и общественный статус оспаривается, различные формы бойкота, в том числе потребительский и культурный, санкции, публичные собрания, петиции и все другие способы отказа признавать нелегитимную власть. Эти действия или проявления бездействия, как правило, объединяет то, что все они ставят под вопрос легитимность ряда политических мер, действий или даже, в случае всеобщей забастовки или антиколониального сопротивления, — специфической формы правления. И тем не менее в силу того, что все они призывают к изменениям в полиции, устройстве государства или форме правления, эти действия могут быть названы «деструктивными»; поскольку они требуют существенного изменения статус-кво, постановка вопроса о легитимности (предельное применение критической мысли) начинает рассматриваться как акт насилия. Когда ненасильственные формы сопротивления правовому насилию начинают именоваться «насилием», тем более важно вписать эти практики именованья в политические рамки и их схемы самооправдания, подойдя к ним критически. Я вижу в этом задачу не только для современной критической теории, но также для любой рефлексивной этики и политики ненасилия.

Хотя я всерьез воспринимаю утверждение Беньямина о том, что нам необходимо критически задуматься над тем, как устанавливаются эти оправдательные схемы перед их использованием, я также думаю, что мы обязаны принимать решения, которые привязывают нас к определенным рамкам. Хотя мы не можем решить, оправданно

ли насилие, если не знаем, что считается насилием, мы не можем отказаться от потребности решать, какое существует различие между насилием и ненасилием. Иными словами, критика не должна лишать нас возможности занимать позицию и выносить суждение. Анализ Бен-Ямина ставит вопрос о том, должно ли любое конкретное действие считаться насильственным или ненасильственным. Рамка, внутри которой ставится этот вопрос, во многом определяет его решение. Оправдательные схемы, производимые правом, склонны воспроизводить свою собственную легитимность на том же самом языке, на котором этот вопрос одновременно и ставится, и решается.

Но давайте добавим к этому второй тезис, а именно то, что структуры неравенства влияют на общую расположенность воспринимать и именовать насилие, а также понимать его как неоправданное и заявлять об этом. В результате этическая и политическая практика ненасилия требует противодействия биополитическим формам расизма и военной логики, опирающимся на фантазмагорическое переворачивание, скрывающее обязательный и взаимозависимый характер социальной связи. Эта практика также требует объяснения того, почему и при каких условиях рамки понимания насилия и ненасилия (или насилия и самозащиты) внешне превращаются одна в другую, вызывая путаницу в определениях этих терминов. Так, ненасильственное движение, придя к власти, может стать режимом, который практикует правовое насилие, а насильственная власть, будучи распущенной, может отпустить правовую рамку. А с точки зрения власти, поддержанной законом, монополизирующим насилие как принуждение, всегда будет возможность назвать тех, кто стремится к противодействию правовому режиму, угрозой нации, преступниками, жестокими противниками, внутренними врагами и угрозой самой жизни. Это последнее обвинение,

однако, выдвигается, когда закон мыслится как коэкстенсивный с жизнью. По мнению Беньямина, он никогда до конца таковым не бывает.

РЕЛЯЦИОННОСТЬ ЖИЗНИ

Я понимаю, что этот аргумент оставляет без ответа многие вопросы, включая важный вопрос о том, имеем ли мы в виду только человеческую жизнь, клеточную ткань и жизнь эмбриона или все живые виды, жизненные процессы и тем самым экологические условия жизни. Идея состоит в том, чтобы переосмыслить реляционность жизни, регулярно заслоняемую классификациями, различающими разные формы жизни. В такую концепцию реляционности я бы включила понятие взаимозависимости, и не только между человеческими существами. Потому что человеческие существа, которые где-то живут, нуждающиеся в почве и воде для продолжения жизни, также живут в мире, в котором притязания на жизнь нечеловеческих существ пересекаются с человеческими притязаниями и где жизни человеческих и нечеловеческих существ также порой в большой степени зависят друг от друга³⁶. Эти пересекающиеся зоны жизни (или живого) должны рассматриваться как реляционные и процессуальные; кроме того, необходимо помнить, что каждая из них требует условий для сохранения жизни. Взаимозависимость всегда ставит вопрос о деструктивности, являющейся потенциальной частью любых живых отношений. И тем не менее социальная организация насилия и обречения на смерть пользуется и суверенными моделями власти, и биополитическими властными операциями, и их общая констелля-

³⁶ *Haraway D. The Companion Species Manifesto. Chicago: Prickly Paradigm, 2003; Haraway D. When Species Meet. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2007.*

ция координирует современную рамку, в которой мы размышляем о насилии и ненасилии. Если практика ненасилия будет по-прежнему ограничиваться индивидуальным образом жизни или принятием решений, этикой добродетели, то мы упустим из виду ту взаимозависимость, которая производит рамку равенства и из которой рождается потенциал разрушения.

Одна из причин, по которой я утверждала, что ненасилие должно быть связано с приверженностью радикальному равенству, собственно, заключается в том, что насилие интенсифицирует социальное неравенство. Эти формы неравенства по-разному производятся биополитическими формами расизма и военной логики, но обе они постоянно проводят различие между оплакиваемыми и неоплакиваемыми жизнями, ценными жизнями и теми, которыми можно легко пожертвовать. Биополитика не следует строго военной логике, но подхватывает в своей рациональности ее фантазматический характер: если Европа или США пустят к себе мигрантов, они уничтожат нас, или нашу культуру, или Европу, или США. Эта фантазия становится основой для насильственного уничтожения мигрирующих групп населения. Они воплощают в себе уничтожение и грозят нам, а потому должны быть уничтожены. Акт, основанный на такой логике, однако, показывает, что насилие, о котором идет речь, — это насилие над мигрантами. В соответствии с такой военной логикой возникает паническое противостояние: это государство, защищающее себя от мигрантов, рисуется в воображении как подвергающееся опасности насилия и разрушения. И тем не менее это государственное насилие, подпитываемое расизмом и паранойей и направленное против мигрантов. Ясно, что зло, которое причиняется в данном случае, — это насилие. Однако одновременно совершается еще одно зло — воспроизведение социального неравенства: последнее — в форме интенсификации различия в ценности, приписы-

ваемой жизнью, и самой их оплакиваемости. Вот почему критика насилия также должна быть критикой неравенства. Кроме того, противостояние неравенству влечет за собой критическое разоблачение расовой фантазмагии, в которой одни жизни представляются источником чистого насилия или постоянной угрозы такого насилия, тогда как другие считаются имеющими право на самозащиту и на сохранение себя. Эта разница во власти и в ее фантазмагорической форме проникает в концептуальный аппарат, при помощи которого обсуждаются и решаются в общественной жизни вопросы о насилии и ненасилии.

Критика насилия не то же самое, что практика ненасилия, но ни одна из них не может обойтись без такой критики. Практика ненасилия должна иметь дело со всеми этими фантазмагорическими и политическими вызовами, и это может привести в отчаяние. Конечно, работы Фанона сегодня используются для самых разных целей, включая оправдание насилия и борьбу с ним. Но он оказывается центральным автором для этой аргументации, если учесть, что тело, столь важный концепт в «Черной коже, белых масках», снова появляется в его эссе «Касательно насилия», позволяя выдвинуть гипотезу в отношении равенства. Конечно, у Фанона есть фантазия о сверхчеловеческом мускулистом теле, настолько сильном, что оно может разрушить цитадель колониальной власти, — фантазия о гипермаскулинности, которую многие критиковали. Но есть и еще один подход к этому тексту, который сообщает кое-что о равенстве, возникающем из телесной близости.

Коренной житель открывает, что его жизнь, его дыхание, биение его сердца — такие же, что и у поселенца. Он выясняет, что шкура поселенца ненамного ценнее шкуры коренного жителя, и, нужно сказать, это открытие самым непосредственным образом потрясает мир. Из него происходит новая, революционная уверенность корен-

ного жителя. Потому что если моя жизнь стоит фактически столько же, сколько и жизнь поселенца, то его взгляд больше не может меня ни сковывать, ни пронзать, и его голос не может обращать меня в камень³⁷.

Это момент, когда расовый фантазм рухнул и мир потрясло утверждение равенства, открыв в нем миростроительный потенциал.

Мы пытались в общих чертах отследить то, как правовой режим приписывает насилие тем, кто стремится разоблачить и свергнуть его структурный расизм. Конечно, случаи, когда требование равенства называется «насильственным» актом или когда такому осуждению подвергаются требования политического самоопределения либо требования свободы от угроз преследования и цензуры, шокируют.

Как артикулировать, критиковать и бороться с такими атрибуциями и проекциями? С этой целью давайте рассмотрим концептуальные инверсии, производимые фантазией, которая поддерживает усиление государственного насилия. В Турции подписавших петицию о мире обвинили в терроризме. А в Палестине тех, кто стремится к политическим формам правления, которые бы гарантировали равенство и политическое самоопределение для всех, часто обвиняют в деструктивности, несущей насилие. Подобные заявления призваны парализовать и подорвать усилия тех, кто ратует за ненасилие, путем искажения антивоенной позиции так, как будто она все это время была одной из позиций *в войне*.

Когда такое происходит, критика войны истолковывается как уловка, агрессия, замаскированная враждебность. Критика, несогласие и гражданское неповиновение толкуются как атаки на нацию, государство, саму человечность.

³⁷ *Fanon F. Concerning Violence // Fanon F. The Wretched of the Earth. New York: Grove Press, 1963. P. 44.*

Это обвинение возникает из рамки самой предположительной войны, в которой невозможно представить себе позицию, находящуюся в стороне от этой рамки. Иными словами, все позиции, пусть даже явно ненасильственные, считаются вариантами насилия. Поэтому, хотя я говорю о «явно» ненасильственных практиках, ясно, что лишь некоторые из них могут являть себя в качестве ненасильственных в эпистеме, которой управляет перевернутая и параноидная логика. Когда сама критика войны или призыв положить конец социальному и экономическому неравенству рассматриваются как способ ведения войны, легко впасть в отчаяние и прийти к выводу, что все слова можно извратить и все смыслы перевернуть. Я не считаю, что это правильный вывод.

Перед лицом надвигающегося нигилизма требуется критическое терпение, чтобы разоблачить те формы фантазмагии, согласно которым кто-то «нападает» на нас, тогда как они не нападают или когда они в действительности сами подвергаются нападению. Эта инверсия находит выражение во взгляде, в политике, которая предполагает, что мигранты с Ближнего Востока или из Северной Африки разрушат Европу и человечество, а потому от них следует отказаться, бросить их на произвол судьбы или даже оставить умирать, если потребуется. Эта убийственная логика царит в наши времена среди реакционеров и фашистов. Фантазм замещает любого, кто говорит и действует в данный момент или кто кажется говорящим и действующим; фантазм, воплощающий агрессию тех, кто боится потенциального насилия других и кто вкладывает деструктивность в эти экстернализированные фигуры, — смертельное достижение полностью экстернализированной деструктивности. Эта форма защитной агрессии очень далека от гипотезы о том, что одну жизнь в конечном счете невозможно полностью отделить от другой, какие бы стены между ними ни возводились. Даже стены

связывают вместе тех, кого они разделяют, как правило, безотрадной социальной связью.

С учетом этой последней перспективы мы можем снова вернуться к равенству и сосуществованию на новых условиях, начав с допущения о том, что все жизни в равной мере заслуживают оплакивания, и попытавшись понять, какое значение это имеет в смерти и при жизни, ибо при жизни потенциально заслуживающая оплакивания жизнь — это жизнь, заслуживающая будущего, которое не может быть предсказано и предусмотрено заранее. Защищать будущее жизни — не значит навязать ей форму, которую она приобретет, или путь, по которому эта жизнь пойдет: это способ оставить открытыми контингентные и непредсказуемые формы, которые могут принять жизни. Если рассматривать такую защиту как аффирмативное обязательство, она будет сильно отличаться от само-сохранения или от сохранения своего сообщества за счет других, чье отличие постоянно изображается как угроза. Когда мигранты, например, изображаются как несущие разрушение, как явные проводники разрушения, отравляющие расовую и национальную идентичность нечистотами, тогда их арест и задержание на неопределенный срок, сбрасывание их обратно в море, отказ отвечать на сигнал бедствия, когда их лодки разваливаются и гибель неминуема, гневно и мстительно оправдываются как «само-защита» автохтонного сообщества, скрыто или открыто определяемого через его расовую привилегию. При этой форме деструктивности, получившей моральную санкцию, оказывается, что разрушение исходит от токсичного и гипертрофированного представления о самозащите, чьи практики по переименованию осуществляют оправдание его собственного насилия. Затем это насилие подвергается переносу, маскируется и санкционируется расистской морализацией, которая одинаково защищает и расу, и расизм.

Возможно, мы описываем психические механизмы, заполняющие человеческий мир, и наше выступление против насилия — тщетная попытка изменить деструктивный потенциал, который присутствует в человеческой психике или в определяющих ее отношениях. Ответ на политическую критику насилия иногда принимает форму аргумента о том, что человеческую деструктивность невозможно полностью преодолеть, что она присуща человеческим сообществам как влечение, пульсация или потенциал, усиливающий и разрушающий социальные связи, как мы их знаем. Гоббс, безусловно, придерживался этого взгляда, а Балибар предложил его современную, более заостренную, интерпретацию. Вопрос о том, является ли деструктивность влечением или постоянной чертой социальных отношений, остается открытым. И даже если мы признаем общую возможность или склонность к насилию, подтачивает ли это или укрепляет политическую критику насилия? Чтобы ответить на оба этих вопроса, нам потребуется спросить: какие следствия несет в себе деструктивность для социальной теории и политической философии? Является ли она побочным продуктом взаимозависимости или частью поляризации любви и ненависти, которая характеризует человеческие отношения, частью того, что создает угрозы для человеческих сообществ или позволяет им сплотиться?

Пересмотр социальных связей как связей, основанных на телесных формах взаимозависимости, дает нам рамку для понимания версии социального равенства, не опирающейся на воспроизводство индивидуализма. Индивидуальное не вытесняется коллективным, но формируется и нагружается социальными связями, определяемыми их необходимостью и амбивалентностью. Ссылаться на равную оплакиваемость жизней в данном контексте — не значит установить систему измерения оплакиваемости, которая бы применялась к индивидам; это значит ставить вопрос

о расовых фантазмах, которые влияют на представления общества о том, какая жизнь заслуживает открытого будущего и чьи жизни заслуживают, чтобы их оплакивали. Демонтаж фантазматической сферы, в которой жизням придается разная ценность, требует утверждения жизни, которое бы отличалось от позиции борцов с абортами. Левые не должны отдавать дискурс о жизни на откуп реакционным оппонентам. Утверждать равенство — значит утверждать сосуществование, частично определяемое взаимозависимостью, сглаживающей индивидуальные границы тела или работающей с этими границами ради его социального и политического потенциала.

Такое утверждение жизни — это не просто утверждение моей жизни, хотя моя жизнь, несомненно, будет в него включена: оно будет существенно отличаться от самосохранения, достигнутого ценой других жизней, усиленного фигурами агрессии, которые проецируют деструктивный потенциал каждой социальной связи, разрушая саму эту связь. Даже если никто из нас не свободен от способности к разрушению или именно потому, что никто из нас не свободен от нее, эти этическая и политическая рефлексии сходятся на цели ненасилия. Именно потому, что мы способны разрушать, мы обязаны знать, почему мы не должны этого делать, и использовать противодействующие силы, которые умеряют нашу деструктивную способность. Ненасилие становится этическим обязательством, которым мы связаны именно потому, что связаны друг с другом. Оно может быть обязательством, против которого мы бунтуем, под действием которого проявляются амбивалентные перепады в психике, но обязательство сохранять социальную связь может быть принято и без оглядки на эту амбивалентность. Обязательство не разрушать друг друга возникает и отражает раздраженную форму, которую принимают наши жизни; оно ведет нас к пересмотру вопроса о том, не связано ли самосохране-

ние с сохранением жизней других людей. Эта «самость» в слове «самосохранение» частично определяется данной связью, этими необходимыми и нелегкими общественными узлами. Если бы самосохранение стало основанием для совершения насилия, если бы оно было узаконено в качестве исключения из принципов ненасилия, тогда кем бы была эта «самость», которая сохраняет себя и только тех, кто уже принадлежит к ее режиму? Такая самость принадлежит только себе или тем, кто является ее продолжением и усилением, и потому оказывается безмирной, угрожая этому миру.

Глава 4

Политическая философия у Фрейда: война, разрушение, мания и критическая оценка

Я опасаясь злоупотреблять вашим интересом, который все же касается предотвращения войны, а не наших теорий. И все же мне хочется ненадолго остановиться на нашем деструктивном влечении, популярность которого не идет в ногу с его значением.

*Зигмунд Фрейд —
Альберту Эйнштейну,
1932 год*

В СВОЕМ тексте «В духе времени о войне и смерти», написанном в 1915 году, в самый разгар Первой мировой войны, Зигмунд Фрейд размышляет о связях, которые не дают обществу распадаться, а также о деструктивных силах, которые разрушают эти связи¹. К тому времени, как он разработал понятие «влечение к смерти», сначала в 1920 году², а затем более полно в последующее десятилетие, его стала все больше беспокоить

¹ Фрейд З. В духе времени о войне и смерти // Фрейд З. Собр. соч.: в 10 т. М.: Фирма «СТД», 2008. Т. 9. С. 33–60.

² Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Фрейд З. Собр. соч.: в 10 т. Т. 3.

способность к разрушению, заложенная в людях. То, что Фрейд называет «садизмом», «агрессией» и «деструктивностью», стало главным проявлением влечения к смерти, которое получит свое окончательное законченное определение в «Неудовлетворенности культурой» в 1930 году³. То, что он назвал «неискоренимой частью человеческой природы» в работе «По ту сторону принципа удовольствия» десятью годами ранее, здесь приобретает новую форму: Фрейд разрабатывает дуалистическую метафизику, противопоставляя Эрос — силу, которая создает все более сложные человеческие связи, Танатосу — силе, которая их разрушает. Долгосрочная политическая форма предполагает, что социальные связи могут так или иначе сохраняться. Но в таком случае как политика справляется с деструктивной силой, которую описывает Фрейд?

Размышления о Первой мировой войне подводят Фрейда к ряду гипотез, касающихся деструктивности. В 1915 году он еще не ввел понятие влечения к смерти, одна из главных целей которого — ослабление социальных связей, но зафиксировал ощущение всеохватной и беспрецедентной деструктивности своего времени.

Война, в которую мы не хотели верить, разразилась, и она принесла разочарование. Она не только кровопролитней, чем какая-либо из прежних войн, вследствие чрезвычайно усовершенствованного оружия защиты и нападения, но и по меньшей мере такая же жестокая, озлобленная, беспощадная, как и любая из предыдущих. Она выходит за все рамки, которые обязуются соблюдать в мирное время, называемые международным правом, не признает привилегий раненого и врача, различия между мирной и сражающейся частями населения, требования частной собственности. В слепой ярости она подавляет все, что стоит

³ Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // Фрейд З. Собр. соч.: в 10 т. Т. 9.

у нее на пути, как будто после нее не должно быть никакого будущего и мира среди людей. Она разрывает все узы общности между воюющими друг с другом народами и угрожает оставить после себя озлобленность, которая на долгое время сделает невозможным налаживание этих связей⁴.

Заметки Фрейда примечательны во многих отношениях, в первую очередь ощущением сдвига в истории деструктивности: подобная тяга к разрушению до сих пор не встречалась. Хотя разработка новых видов вооружений привела к большему разрушению, чем в предыдущие войны, Фрейд поражает то, что уровень жестокости остался прежним. По его мнению, это указывает на то, что не люди стали более жестокими, а технологии дали жестокости возможность произвести больше разрушений, чем когда-либо ранее. Война без этих вооружений была бы менее деструктивной, но вызвала бы не меньше проявлений жестокости. Поэтому, если у нас появляется искушение сказать, что жестокость усилена технологией, Фрейд, кажется, не соглашается с этим взглядом: масштабы разрушений приобретают новые и исторически изменчивые формы, но жестокость остается той же самой. Таким образом, человеческая жестокость сама по себе не может объяснить всю деструктивность — технология тоже оказывает свое действие. Но чисто человеческая способность к деструктивности следует из амбивалентного психического устройства человека. Вопрос о том, что нужно сделать, чтобы положить предел деструктивности, таким образом, затрагивает амбивалентность и технологию, в особенности в контексте войны.

Хотя принято считать, что вести войны — это дело наций, слепая ярость, мотивирующая войну, разруша-

⁴ Фрейд З. В духе времени о войне и смерти... С. 38.

ет социальные узы, делающие нации возможными. Конечно, она может укрепить национализм в отдельной нации, временно приведя к сплочению, усиленному войной и враждой, но она также разрушает социальные отношения, благодаря которым была возможна политика. Деструктивная сила, высвобожденная войной, разрушает социальные узы и порождает гнев, мстительность и недоверие («озлобление») в таких масштабах, что уже неясно, возможно ли восстановление, поскольку подрываются не только связи, которые могли быть установлены в прошлом, но и сама будущая возможность мирного сосуществования. Хотя Фрейд в своих заметках рассуждает именно о Первой мировой войне, он также высказывается о войне вообще: война «топчет все, что стоит у нее на пути». Здесь он хочет сказать, что разрушение барьеров, обеспечивающих сдерживание деструктивных импульсов, — одна из целей войны: военным необходимо предоставить неограниченное право на убийство. Каковы бы ни были заявленные стратегические или политические цели войны, они оказываются слабыми в сравнении с ее целями по разрушению; в первую очередь война разрушает ограничения, наложенные на необузданную деструктивность. Если мы вправе говорить о незаявленной, скрытой «цели» войны, она состоит не в изменении политического ландшафта и не в установлении нового политического порядка, но в разрушении самой социальной основы политики. Конечно, такое утверждение может показаться преувеличением, если мы, например, верим в справедливые войны — те, что ведутся против фашистских режимов или режимов, устраивающих геноцид, во имя демократии. Но даже в этом случае заявленная цель войны и деструктивность, которую она высвобождает, — не одно и то же. Даже так называемые справедливые войны рискуют привести к деструктивности, которая может превзойти заявленные ими цели, их сознательную цель.

Каковы бы ни были публичные и заявленные цели войны, в ней действует еще одна цель, которую Фрейд называет «слепой яростью». Более того, эта ярость, мотивируя и даже сплачивая воюющий народ или нацию, также разъединяет их, действуя против любых сознательных целей, направленных на самосохранение или самоусиление. Эта ярость в первую очередь направлена на то, чтобы уничтожить существующие барьеры и ограничения самой разрушительной силы, разорвать социальные связи, частично понимаемые как преграда разрушению, а также чтобы воспроизвести разрушение в ближайшем будущем, что может оказаться либо будущим разрушения, либо способом разрушения самого будущего. Именно на фоне заявленных локальных и временных целей ведения войны может возникнуть и укрепиться другая цель, или даже «влечение», — беспредельная деструктивность. Даже когда группа или нация могут сплотиться во время войны, за их эксплицитными целями (защитить страну или уничтожить врага) может возникнуть — или укрепиться — нечто такое, что выходит за рамки всех этих целей, разрушая социальные связи не только в группах, против которых ведется война, но и в группах, которые ведут эту войну. Идея «слепой ярости», которую Фрейд берет из греческой трагедии, предвосхищает то, что пять лет спустя он назовет «влечением к смерти». Еще в 1915 году его беспокоила власть, которую приобретает влечение к смерти, когда оно усиливается посредством разрушительной технологии, сея разрушение в мире и уничтожая социальные узы, способные сдерживать деструктивность. В 1930 году Фрейда уже более открыто беспокоит возможность геноцида, как явствует из «Неудовлетворенности культурой»:

Вопрос жизни и смерти рода человеческого, на мой взгляд, заключается в том, удастся ли и в какой мере его культурному развитию справиться с разрушением сов-

местной жизни людей, вызванным человеческим влечением к агрессии и самоуничтожению. В этом отношении особого интереса заслуживает именно наша эпоха. В настоящее время люди так далеко зашли в овладении силами природы, что с их помощью им легко истребить друг друга вплоть до последнего человека⁵.

В издании 1931 года он добавил к этому абзацу строку, призывающую «вечный Эрос» приложить усилия, «чтобы утвердить себя в борьбе со своим таким же бессмертным противником», отмечая, что невозможно предвидеть, насколько успешными окажутся эти попытки. Фрейд явно искал возможный противовес ужасающей деструктивности, которую он наблюдал во время Первой мировой войны и которая, как он почувствовал, в еще больших масштабах возвращалась в Европу в 1930-е годы. В своих попытках понять деструктивность Фрейд не стал обращаться к истории или к эмпирическим примерам, он обратился к тому, что называет «влечениями», сделав ход, который в лучшем случае кажется спекулятивным. Итак, зачем обращаться к жизни влечений? Фрейд полагал, что сознательные причины, которыми группы людей объясняют свои действия, не совпадают со скрытыми мотивациями, которые направляют эти действия. Поэтому размышления о том, как лучше предотвратить разрушение, не должны довольствоваться аргументами, обращенными к рациональному мышлению, — они должны апеллировать к влечению или найти способ работать с (или против) той деструктивностью как движущей силой, которая ведет к войне.

Одна из критических позиций в отношении теории влечений происходит из ошибочного перевода фрейдовского *Trieb* как «инстинкт». Хотя оба слова, *Instinkt* и

⁵ Фрейд З. Неудовлетворенность культурой... С. 270.

Trieb, используются в работах Фрейда, последнее фигурирует чаще, и влечение к смерти (*Todestrieb*) ни в коем случае не «инстинкт смерти». В переводе собрания сочинений Фрейда Джеймс Стрейчи последовательно передает оба термина как «инстинкт», из-за чего в англоязычной литературе этот термин стал пониматься в биологическом смысле и в некоторых случаях привел к идее о том, что влечения у Фрейда носят форму биологического детерминизма. В работе «Влечения и их судьбы» (*Triebe und Triebchicksale*) Фрейд поясняет, что влечение (*Trieb*, что означает «давление», «понукание») не относится ни исключительно к области биологии, ни к полностью автономной области психики: это, скорее, пороговое понятие (*ein grenzbegriff*) между соматической сферой и сферой мышления⁶.

До 1920 года Фрейд утверждал, что психической жизнью управляют удовольствие, сексуальность, либидо, и, только столкнувшись с военными неврозами, задумался о том, что существуют симптомы, характеризующиеся компульсивным повторением, которые не могут быть объяснены исполнением желаний или влечением к удовлетворению. Таким образом, именно после войны Фрейд начал формулировать понятие влечения к смерти, чему также способствовали размышления о деструктивности, особенно той, что принимает характер повторения (позднее в «Неудовлетворенности культурой» он будет называть ее «неэротической агрессией»)⁷. В первой формулировке понятия влечения к смерти в работе «По ту сторону

⁶ «“Влечение” предстает перед нами как пограничное понятие между душевным и соматическим» (So erscheint uns der ‘Trieb’ als ein Grenzbegriff zwischen Seelischem und Somatischem). Фрейд З. Влечения и их судьбы // Фрейд З. Собр. соч.: в 10 т. Т. 3. С. 91 (*Freud S. Psychologie des Unbewussten. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1982. S. 85*).

⁷ Фрейд З. Неудовлетворенность культурой... С. 247.

принципа удовольствия» Фрейд попытался найти объяснение формам повторяющегося поведения, которое, казалось бы, не исполняло никаких желаний. Он столкнулся с пациентами, страдавшими военными неврозами, которые снова и снова переживали сцены насилия и потерь, при этом не было никакого сходства с формами повторения под действием принципа удовольствия. С этим повторением страданий не было связано никакого явного удовлетворения; более того, оно ухудшало состояние пациента до такой степени, что под угрозой оказывалась сама органическая основа его жизни. На этом этапе Фрейд разработал первый вариант понятия влечения к смерти: организм стремится вернуться в первичное неорганическое состояние, свободное от любого возбуждения. Каждый человеческий организм стремится вернуться к своему истоку, так что жизненная траектория оказывается не более чем «окольными путями к смерти»⁸. В той мере, в какой в человеке есть нечто, стремящееся к исполнению желаний и сохранению его органической жизни, в нем есть и то, что действует в стороне от исполнения желаний, отрицая органические условия жизни, чьей угодно — чужой, своей собственной или жизненной среды в ее динамической сложности.

Что меняется от того, что теперь Фрейд постулирует другую тенденцию в психике, стремящуюся вернуться ко времени до индивидуированной жизни человеческого организма? Его размышления о деструктивности сосредоточены на разрушении чужих жизней, в особенности в условиях войны, когда военные технологии усиливают потенциал человеческой деструктивности. Пациенты с военными неврозами переживали психические последствия войны, но они также дали Фрейду возможность задуматься о том, что действие разрушения обращено не только на

⁸ Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия... С. 263.

других людей, но и на самого человека. Военный невроз продолжает страдания, принесенные войной, в форме травматических симптомов, для которых характерно неумолимое повторение: больной переживает бомбардировки, атаки, осаду — все это военные метафоры, продолжающие существовать на посттравматической сцене. Фрейд видит в этом повторяющийся характер разрушения. Это в итоге ведет к самоизоляции пациента от общества; если брать шире, это ведет не только к ослаблению социальных связей, обеспечивающих единство общества, но также принимает форму саморазрушения, кульминацией которого может стать самоубийство. Либидо или сексуальность играют в этой форме разрушения слабую роль или вовсе никакой, а социальные узы, без которых невозможна политическая жизнь, уничтожаются.

В конце работы «По ту сторону принципа удовольствия» Фрейд утверждает не только то, что каждый человеческий организм в некотором смысле стремится к своей собственной смерти, но и то, что эта тенденция не может быть выведена из сексуальных влечений. Доказательства влечения к смерти, утверждает он, можно найти в сексуальном садизме и, шире, в феномене садомазохизма⁹. Хотя сексуализация влечения к смерти может подчинить деструктивность тому, что Фрейд считает непродуктивными целями сексуальности, влечение к смерти может возобладать — эту ситуацию наглядно демонстрирует сексуальное насилие. В садомазохизме присутствуют и саморазрушение, и разрушение другого, на основе чего Фрейд делает предположение, что влечение, отличное от сексу-

⁹ В своей теории садомазохизма Фрейд пытается объяснить этот феномен, прибегая к теории либидо, разработанной в статье «Влечения и их судьбы» (1915), но она пересмотрена с учетом влечения к смерти в работе «По ту сторону принципа удовольствия» (1920), а затем в «Экономической проблеме мазохизма» (1924).

ального, тем не менее может действовать посредством него. Уклончивое и оппортунистическое, влечение к смерти захватывает сексуальное влечение, не показывая себя явно или открыто. Сексуальные отношения, начинающиеся с желания быть вместе, разрушаются множеством всевозможных форм саморазрушения, открыто противодействующих заявленным целям любовников. Обескураживающее качество явно саморазрушительных действий или действий, разрушающих связи, которые человеку больше всего хотелось бы сохранить, — это и есть обыденная форма несчастья, через которую влечение к смерти дает о себе знать в сексуальной жизни.

В «Неудовлетворенности культурой» Фрейд снова вводит садизм как «представителя» влечения к смерти, но в этой поздней работе он более открыто связывает влечение к смерти с понятиями агрессии и деструктивности. Это можно считать второй, или поздней, версией влечения к смерти. Агрессия уже не мыслится как действующая исключительно в контексте сексуального садомазохизма, ибо Фрейд отмечает: «...я не понимаю, как мы могли упустить из виду и проглядеть повсеместную распространенность незротической агрессии и деструкции»¹⁰. Фрейд указывает на эскалацию воинственности и национализма по всей Европе, а также на усиление антисемитизма. Эти формы агрессии не связаны с удовольствием или удовлетворением, относящимся к удовольствию: «Это агрессивное влечение является потомком и главным представителем влечения к смерти, которое мы обнаружили рядом с Эросом и с которым оно разделяет мировое господство»¹¹. Даже если то, что он теперь называет «Эросом» и «Танатосом», обычно проявляются вместе, они тем не менее преследуют противоположные цели. Эрос стремится

¹⁰ Фрейд З. Неудовлетворенность культурой... С. 247.

¹¹ Там же. С. 249.

ся соединить или синтезировать отдельные единицы внутри общества, объединяя индивидов в группы, а также ставя эти группы на службу более крупных социальных и политических форм. Танатос разъединяет те же самые единицы друг с другом, а также разъединяет каждую единицу саму с собой. Таким образом, в самом действии, направленном на то, чтобы установить и построить социальную связь, присутствует противодействующая тенденция, которая с той же готовностью стремится ее разорвать: я тебя люблю — я тебя ненавижу; я не могу без тебя жить — я умру, если буду продолжать с тобой жить.

В том, что касается любви, у Фрейда есть два разных подхода к этой проблеме. С одной стороны, во всех своих работах он настаивает на конститутивной амбивалентности любых любовных отношений. Это явствует из главы об «амбивалентности чувств» в «Тотеме и табу»¹², а также в «Печали и меланхолии», где потеря любимого человека связывается с агрессией¹³. Согласно этой модели, любовь сама амбивалентна¹⁴. С другой стороны, «любовь», другое название «Эроса», именуется только один полюс амбивалентности чувств. Есть любовь, и есть ненависть. Таким образом, либо любовью именуется амбивалентная констелляция любви и ненависти, либо она лишь один полюс этой биполярной структуры. Собственная позиция Фрейда тоже кажется амбивалентной, возможно служа дополнительным риторическим доказательством его тезиса. Парадоксальная формулировка так и не находит разрешения нигде в его работах, оставаясь при этом очень плодотворной. Она симптоматически появляется в его поздней работе: любовь — то, что связывает одного че-

¹² Фрейд З. Тотем и табу // Фрейд З. Собр. соч.: в 10 т. Т. 9.

¹³ Фрейд З. Печаль и меланхолия // Фрейд З. Собр. соч.: в 10 т. Т. 3. С. 205–226.

¹⁴ Там же. С. 219.

ловека с другим, но в силу присущей ей амбивалентности она содержит в себе потенциал разрушения социальных связей. Или, по крайней мере, если не любовь разрушает эти связи, то существует деструктивная сила, которая присутствует в любви или прикрепляется к ней, — та, что толкает людей на разрушение и саморазрушение, включая разрушение того, что они больше всего любят.

То, что Фрейд так и не пришел к окончательному решению вопроса о том, содержит ли любовь деструктивность или противостоит ей, — признак проблемы, которая сохраняется, когда он предпринимает попытки осмыслить не только интимные отношения любви, но также психологию масс и ее деструктивный потенциал. Следует ли искать способность к разрушению в связях, которые удерживают эти группы вместе — как своего рода деструктивная связь, или же это способность, которая «отсекает все общие связи», — антисоциальный импульс, разрывающий социальные отношения?

Что в нашей психике выступает против разрыва социальных связей? По мнению Фрейда, группы могут либо разрушать свои внутренние связи, либо направлять свою деструктивность вовне, на другие группы; его беспокоит то, что обе эти формы деструктивности сопровождаются торможением способности к критической самооценке. Поэтому задача, которую Фрейд ставит в своих работах по групповой психологии, — это усиление тормозящей способности к критической самооценке. Хотя Фрейд утверждает, что любовь иногда выступает в качестве силы, противодействующей разрушению, в других местах он говорит о том, что важнее всего «способность к критической самооценке». В его монографии 1921 года «Психология масс и анализ Я» «способностью к критической самооценке» называются различные формы обсуждения и обдумывания; однако в следующем году в работе «Я и Оно» эта способность уже ассоциируется со

Сверх-Я, формой жестокости, обрушивающейся на Я. В конце концов Сверх-Я будет идентифицироваться в качестве «чистой культуры влечения к смерти», когда разрушению противостоят сознательные формы самоограничения, то есть перенаправление деструктивности на собственные деструктивные импульсы. Таким образом, самоограничение — сознательная и рефлексивная форма деструктивности, направленная против экстернализации деструктивных целей¹⁵. Иными словами, сдерживание деструктивных импульсов, которое в более ранней итерации описывалось как «торможение», устанавливается в качестве психического механизма, повернутого на жестокости, как только Фрейд вводит Сверх-Я. Задача Сверх-Я — направлять деструктивную способность на сами ее деструктивные импульсы. Проблема этого решения состоит, конечно же, в том, что ничем не ограниченное действие Сверх-Я может привести к самоубийству, превратив разрушение другого в разрушение себя. С одной стороны, кажется, что «способность к критической самооценке» чутко относится к последствиям действия, следя за формами его выражения, чтобы предотвратить вредоносные последствия. С другой стороны, поскольку в действии выражается влечение к смерти, его цель потенциально оказывается разрушительной для самого Я. Умеренная форма сдерживания себя может резко перерасти в неудержимое суицидальное самобичевание, но только если ничто не будет сдерживать само влечение к смерти. Парадоксальным образом это означает, что критическая инстанция, призванная помогать держать в узде деструктивные импульсы, может стать их интернализованным инструментом, ставящим под угрозу жизнь самого Эго. Поэтому к влечению к смерти в качестве сдерживающего механизма должно быть приложено стрем-

¹⁵ Фрейд З. Я и Оно // Фрейд З. Собр. соч.: в 10 т. Т. 3. С. 342.

ление Эроса к самосохранению. Если Сверх-Я обращает разрушение против Я, с тем чтобы затормозить проявление деструктивности последнего, оно все равно сеет разрушение, но под угрозой уже оказывается не другой человек и не мир, а само Я. Таким образом, способность к критической самооценке может применяться для сдерживания разрушения только с ограничениями, потому что она не может сдерживать разрушение, проводником которого становится Сверх-Я. Для этого нужна противодействующая сила, которая стремится к самосохранению и, шире, к сохранению жизни. Как назвать эту силу? Любовью? Или манией? Предполагает ли она дезидентификацию или занятие невротической позиции, которая поддерживает критическую дистанцию от садистского воодушевления, охватывающего общество?

В работе «Психология масс и анализ Я», написанной примерно за год до разработки теории Сверх-Я, Фрейд спрашивает: при помощи какого механизма происходит растормаживание жестокости? Как мы объясняем его работу? Когда мы говорим, что по толпе прокатилась «волна чувства», что мы имеем в виду? Или, когда некоторые страсти, в противном случае оставшиеся бы невыраженными, «освобождаются» в толпе, как мы объясняем их выражение? Означает ли это «освобождение», что желание присутствовало всегда, просто его держали в узде? Или же «освобождение» всегда структурировано, а значит, придает форму желанию или ярости, когда возникает? Если мы говорим, что избранное официальное лицо санкционировало новую волну мизогинии или распространение расизма, какого рода агентность мы приписываем данному лицу? Всегда ли существовали эти чувства или их породило это лицо? Или же они всегда были в каких-то формах, а теперь речь и действия этого лица придали им новые формы? В любом случае импульс структурирован либо властью, «подавившей» его (при том, что она

его некоторым образом обозначает и формирует), либо властью, его «освободившей» (и наделяющей его особым смыслом с учетом его подавления в прошлом). Если бы мы просто приняли гидравлическую модель, согласно которой при снятии торможения высвобождается некоторое количество «энергии», тогда это один и тот же импульс, независимо от того, тормозится ли он или находит выражение. Но если имеет значение то, какими средствами производилось торможение, и если эти средства влияют на содержание подавленного, тогда возвращение ранее заторможенного импульса не просто отталкивает силу торможения; оно осуществляет на нее организованную атаку, разоблачая ее мотивы, легитимность и притязания. Возникающий импульс прорабатывается в интерпретациях, поэтому нет сырой и неопосредованной энергии, которая бы тормозилась или высвобождалась соответствующими механизмами. Этот импульс активно боролся с моральными и политическими притязаниями, которые формировали и поддерживали торможение; он упорно боролся против способности к критической оценке — не просто против морального суждения и политических оценок, но против общего характера рефлексивной мысли, которая делает возможными и те и другие. Импульс стремится свести на нет и обесценить моральное самодерживание, которое само является основой для того, что Фрейд назовет «Сверх-Я». Может показаться, что на фоне такого вызова, брошенного Сверх-Я, встает задача поддержать моральные ограничения, в особенности те, что самость налагает на себя. Но как только мы понимаем, что Сверх-Я и само является потенциально разрушительной силой, все усложняется.

Фрейд формулировал это следующим образом.

Необычайно сильное Сверх-Я, захватившее сознание, свирепо и с такой беспощадной яростью набрасывается на Я,

как будто овладело всем имеющимся у индивида садизмом [...] То, что теперь господствует в Сверх-Я, является, так сказать, чистой культурой влечения к смерти, и ему в самом деле часто удается довести Я до смерти¹⁶.

Есть ли что-то, что бы сдерживало беспощадное насилие одной части самости над другой, и что это такое? Фрейд заканчивает это предложение утверждением, что один из способов помешать успеху в саморазрушении для Эго — это «защититься от своего тирана, превратившись в манию».

Фрейд здесь ссылается на свою работу 1917 года «Печаль и меланхолия», в которой он попытался провести различие между «печалью», предполагающей осознанное признание реальности утраты другого человека или идеала, и «меланхолией», представляющей собой неспособность признать реальность утраты. При меланхолии утраченный другой интернализируется (то есть инкорпорируется) как черта Я, и своего рода обостренное самобичевание отыгрывает — и переворачивает — на психическом уровне отношение Я к утраченному другому. Встречные упреки утраченному человеку или идеалу «обращаются» на само Я: это способ сохранить отношения в виде одушевленных интрапсихических отношений¹⁷. Даже в этой работе Фрейд отмечает, что враждебность, обрушившаяся на Я, потенциально носит фатальный характер. Сцена меланхолического самобичевания, таким образом, становится моделью для более поздней топографии Я и Сверх-Я.

Меланхолия состоит из двух противоположных тенденций: первая — самобичевание, становящееся характерным проявлением «совести»; вторая — «мания»,

¹⁶ Фрейд З. Я и Оно... С. 342.

¹⁷ Фрейд З. Печаль и меланхолия... С. 211.

стремящаяся разорвать связь с утраченным объектом путем его активного отрицания¹⁸. «Маниакальное» и энергичное разоблачение объекта, отчаянные усилия, которые Я прилагает для того, чтобы разорвать связь с утраченным объектом или идеалом, подразумевают желание пережить утрату и не дать ей забрать вашу собственную жизнь. Мания — это, если угодно, протест живого организма против перспективы его уничтожения ничем не сдерживаемым Сверх-Я. Итак, если Сверх-Я — это продолжение влечения к смерти, то мания — протест против разрушительных действий, направленных на мир и на себя самого. Мания задает вопрос: «Есть ли выход из порочного круга, в котором разрушению противостоит саморазрушение?»

Слишком часто путь от меланхолии прослеживается к Сверх-Я, но противодействующая тенденция, мания, может нести в себе ключ к иному виду сопротивления разрушению. Маниакальная сила, стремящаяся свергнуть тирана, — это способность организма разорвать узы идентификации, которые, как считалось, его поддерживали. Организм — это пограничный концепт, в котором встречаются соматическое и психическое, поэтому нет никакого чисто натуралистического всплеска бунтующей жизни. Дезидентификация становится одним из способов сопротивления силе саморазрушения и обеспечения продолжения жизни самого организма. Разрывая связи, дезидентифицируясь с тираном и подчинением, которого требует тирания, мания берет на себя критическую функцию — она пытается разрешить кризис, дистанцируясь от формы власти, угрожающей жизни организма. Сверх-Я, по мнению Фрейда, — психический институт, но как институт он также принимает социальную форму. Таким образом, ти-

¹⁸ Фрейд З. Печаль и меланхолия... С. 214–215.

рания полагается на психическое подчинение, тогда как Сверх-Я абсорбирует формы социальной власти, такие как тирания. Борьба функции критической оценки направлена на то, чтобы порвать с узлами, которые приводили к саморазрушению, но при этом так, чтобы не воспроизвести социальную форму деструктивности, от которой человек стремится освободиться. Критика тирана, таким образом, является (или может быть) применением критической способности, направленной против Сверх-Я, без воспроизведения его версии «критики», несущей угрозу для жизни.

Мания представляется единственной надеждой на победу над суицидальными и смертоносными целями необузданного Сверх-Я, которое, если дать ему волю, засудит Я до смерти, поскольку только с помощью этой способности возможно порвать с тираном и с логикой тирана, превратившейся в структуру субъективации.

Я, конечно, не хочу превозносить манию, только подчеркну, что она дает ключ к пониманию тех «нереалистических» форм протестной солидарности, которые встают против авторитарного и тиранического правления. В конце концов, тиран — это антропоморфизм, поддерживаемый сетями власти, и потому для победы над ним нужны мания, солидарность и инкрементальные действия. Когда же глава государства сам ребенок-тиран, устраивающий истерики по любому поводу, а медиа с восторженным вниманием следят за каждым его движением, открывается огромное пространство для тех, кто может построить свои сети солидарности и «освободиться» от зачарованности его стратегическими способами потери контроля. Если те, кто следуют за безумным тираном, идентифицируются с его капризным презрением к закону и к любым ограничениям собственной власти и деструктивной способности, то контр-движение будет основываться на

дезидентификации¹⁹. Эти формы солидарности основаны не на идентификации с лидером, а на дезидентификации, действующей под эгидой означаемого «жизнь», не становящейся при этом редуکتивно виталистской: она выступает за другую жизнь, будущую.

Принято считать, что идентификация важна для эмпатии и сохранения социальных связей, но она также предполагает деструктивный потенциал и позволяет безнаказанно совершать деструктивные акты. Без сомнения, важно учитывать различные формы интернализации, которые иногда слишком поспешно называют «идентификацией». Интернализация утраченного другого или идеала в случае меланхолии сохраняет и поддерживает форму враждебности, способную разрушить сам живой организм. Поэтому даже когда Сверх-Я мешает деструктивности экстернализоваться, оно остается потенциально деструктивным инструментом, который может служить тем смертоносным целям, которые он призван сдерживать, самым что ни на есть саморазрушительным образом — через суицид. Моралистический вывод, который в этом контексте делает Фрейд: Сверх-Я всегда будет слабым инструментом обуздания насилия, коль скоро мы делаем выбор в пользу *насилия Сверх-Я*, каким бы фатальным оно ни оказалось, а не в пользу альтернативного, экстернализованного проявления. Но мания, проявляющаяся в маниакальном желании жить, — ключ, дающий нам новую возможность. Это не образец для подражания — задача не в том, чтобы ни с того ни с сего стать маниакальным, как будто бы мания напрямую переводилась в форму эффективного политического сопротивления. Этого не произойдет. Мания переоценивает силу субъекта и теряет связь с реальностью.

¹⁹ См.: Muñoz J.-E. *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999.

И тем не менее где мы находим психические ресурсы для того, чтобы распрощаться с устоявшейся и натурализованной реальностью? «Нереалистичность» мании говорит об отказе принимать статус-кво; она опирается на желание жить у того, кто борется против различных форм обостренного самобичевания, и делает это желание более интенсивным. Беспощадность к себе или саморазрушение могут также быть на время ослаблены, если снова вернуться к социальной солидарности неудачников, выражающейся в том, что никто из нас не дотягивает до идеала, и эта общая неудача становится основанием для нашей солидарности и ощущения равенства. Исходящее от Сверх-Я насилие ослабляется только на время, если группа не способна организовывать и сдерживать враждебность, которая может приобрести фатальную форму. Более того, существуют группы, мобилизующие эту деструктивную враждебность в отношении внешнего врага, что может закончиться уничтожением жизни, даже в массовом масштабе. Идентификация может казаться важной для эмпатии и сохранения социальных связей, но она также образует деструктивный потенциал, когда группа формирует связи идентификации, зависящие от экстернализации ее собственного деструктивного потенциала. Другие, с которыми группа дезидентифицируется, начинают воплощать это разрушение в призрачной форме — той, которая, если угодно, берет взаймы (путем отрицания) у исходной группы. Но идентификация необязательно действует только таким образом. Когда, например, дезидентификация указывает на возникновение способности к критической оценке, порывающей с формами тирании, она работает со своими собственными способностями к разрушению, понимаемыми как целенаправленное уничтожение тиранического режима²⁰. Это может

²⁰ *Muñoz J.-E. Disidentifications...*

случиться и случается при солидарности чувств, но даже тогда это несовершенный вид идентификации: это амбивалентные связи, которые тем не менее необходимы для союзов и учитывают альтернативы и деструктивный потенциал, вытекающий из таких озлобленных отношений. Когда дезидентификация прерывает зачарованное подчинение тирану, это одновременно и маниакальная, и критическая дезидентификация.

Если Сверх-Я превозносится как единственный способ обуздания деструктивности, то деструктивность возвращается к субъекту, при этом ставя под угрозу его существование. При меланхолии враждебность не экстернализируется, это Я становится объектом потенциально смертельной враждебности, той, что обладает властью разрушить живое Я, сам организм. Но мания привносит сюда нереалистическое желание существовать и продолжить жить, не основанное ни на какой чувственной реальности и не имеющее достаточных оснований существовать при конкретном политическом режиме. Сама по себе мания никогда не становится политикой, не став при этом опасной формой разрушения, но она привносит энергичную «нереалистичность» в те модусы солидарности, которые стремятся к свержению насильственных режимов, вопреки всему настаивая на другой реальности.

СДЕРЖИВАНИЕ НАСИЛИЯ

И Фрейда, и Эйнштейна интересовал вопрос о том, что сдерживает деструктивность, может ли какое-то другое влечение победить влечение к смерти, ведет ли сдерживание к интенсификации совести. У нас в основном остались две альтернативы. Согласно одной, мы должны прививать себе и другим формы совести, которые внушат нам отвращение к насилию. Согласно второй — укреплять узы

любви, чтобы победить механическое упорство влечения к смерти. Но если совесть может поддерживать националистические, фашистские и расистские связи, как мы можем положиться на нее при сдерживании насилия? Подчинение тиранической власти часто требует и даже навязывает форму субъекта, для которого добровольное закрепощение становится императивом. Освобождение от тиранического контроля может обернуться распадом этой формы субъекта, в особенности если она была инстанцирована в форме Сверх-Я. Если бы мы могли обратиться к любви и просто раздуть ее огонь, пока она не станет более мощной силой, у нас было бы решение. Но любви, как отмечалось выше, присуща амбивалентность, структурированная колебанием между любовью и ненавистью. Перед нами встает задача найти способ жить и действовать в условиях этой амбивалентности — такой способ, при котором она понималась бы не как тупик, а как внутреннее разделение, требующее этической ориентации и практики. Только этическая практика, знающая о своем деструктивном потенциале, получит шанс ему воспротивиться. Те, для кого разрушение всегда приходит только извне, никогда не смогут признать этическое требование, исходящее от ненасилия, и работать с ним. С учетом сказанного, насилие и ненасилие остаются вопросами одновременно социополитическими и психическими, и потому этические размышления об этих спорах должны идти на границе между психическим и социальным миром.

Именно эта проблема поднимается в переписке, которую Фрейд и Эйнштейн вели в 1931–1932 годах, непосредственно перед приходом Гитлера к власти и их последующим изгнанием из Австрии и Германии соответственно²¹. Эйнштейн пишет Фрейду, чтобы спросить, как

²¹ Эйнштейн покинул Германию в 1933 году, а Фрейд Вену — в 1938-м. Их переписку под заглавием «Почему война?» см. в кн.: *Фрейд З.*

можно уберечь человечество от «рока войны»²². Сожалея о том, что судьба человечества находится в руках «господствующего класса», который «жаждет власти» и «противится любому ограничению национального суверенитета», Эйнштейн апеллирует к Фрейду как к человеку, чье «критическое суждение» особенно важно в те времена, когда Европе снова угрожает мировая война. Он спрашивает, нет ли во влечениях, образующих психическую жизнь человека, опоры для политического строя, который мог бы послужить эффективным средством сдерживания войн. В частности, ученый спрашивает, возможно ли учредить ассоциацию или трибунал, которые могли бы держать в узде деструктивную власть этих влечений. Эйнштейн поначалу связывает проблему с деструктивными влечениями, но в то же время ставит ее на уровне политических институтов, призывая национальные государства передать свой суверенитет международному органу, который бы потребовал от них приверженности предотвращению войны и обеспечению международной безопасности. Политическая цель может быть достигнута, только если люди способны создать международные органы, которые бы имели полномочия предотвращать войны, и будут подчиняться их решениям. Если есть какая-то тенденция или влечение, подтачивающие эту способность, предотвращение войны может оказаться невозможным. Очевидно прочтя Фрейда, Эйнштейн спрашивает, есть ли в людях «жажда ненависти и разрушения» и может ли она «превратиться... во власть коллективного психоза». Итак, хотя Эйнштейн задается вопросом о том, можно ли сдер-

Собр. соч.: в 10 т. Т. 9. С. 275–286. В 1931 году Международный институт интеллектуального сотрудничества пригласил Эйнштейна принять участие в диалоге с мыслителем, которого он сам выберет, на тему политики и мира. Эйнштейн выбрал Фрейда, с которым он мельком встречался за несколько лет до этого.

²² Фрейд З. Почему война?.. С. 275.

живать деструктивные влечения, он также спрашивает, можно ли культивировать человеческие практики и институты, которые бы способствовали прекращению войны. Он отмечает, что насилие принимает форму войны между национальными государствами, но также гражданских войн, вызванных религиозным рвением и «преследованием расовых меньшинств»²³.

Фрейд предупреждает Эйнштейна, что у него нет практических предложений, но что его замечания позволяют выработать политическую позицию. Его первое предложение состоит в том, чтобы заменить проводимое Эйнштейном различие между правом и властью различием между правом и насилием («право» — перевод для *Recht*, что по-немецки означает правовой порядок и даже правосудие). С точки зрения Фрейда, конфликты между людьми и группами людей традиционно находили разрешение в насилии, но это стало случаться все реже, когда изменились сами группы. Он отмечает, что «от насилия к праву вел путь», когда «объединение многих слабых людей» победило силу одного человека или лидера²⁴. Таким образом, пишет Фрейд, «единство побеждает силу», или ее побеждает то, что он называет «властью сообщества». По его мнению, «власть этих объединившихся людей теперь представляет собой право в противоположность насилию отдельного человека». И далее Фрейд развивает свою мысль: «Но чтобы произошел этот переход от насилия к новой власти... единение многих должно быть стойким, прочным». Для этого должно быть соблюдено психологическое условие: «В признании такой общности ин-

²³ Freud S. Why war? // The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. London: Hogarth Press. Vol. 22 [1932]. P. 201. В русском издании этой переписки из-за проблем с авторскими правами текст писем Эйнштейна не приводится. — *Прим. пер.*

²⁴ Фрейд З. Почему война?.. С. 276–277.

тересов... устанавливаются чувства общности, на которых зиждется их сила»²⁵.

Фрейд, пишущий Эйнштейну десять лет спустя после написания работы «Психология масс и анализ Я», теперь выдвигает предположение, что сообщество держится не на общем подчинении идеальному лидеру, а на своей эксплицитной способности свергнуть тирана или авторитарного правителя и учредить после этого общие и обязательные для всех законы и институты. Для того чтобы свергнуть тирана и порвать с привязанностями, основанными на любви к нему, возможно, потребуется некоторая форма мании. Может ли мания оформиться внутри этого «чувства общности» и «эмоциональных связей», требующихся для достижения данной цели? Ответ, по-видимому, зависит от того, как мы интерпретируем «сообщество интересов»²⁶. Фрейд делает ставку на то, что, когда власть (и насилие) делегируются все более крупным образованиям, члены группы получают больше прав и становятся более склонными действовать из солидарности. Эйнштейн говорит об обязанности каждого национального государства уступить свой суверенитет крупному международному органу. Фрейд также представляет себе распределение власти за пределами модели суверенности. По мере того, как сообщество и его способности к самоуправлению расширяются и все больше отличаются от индивидуального правителя, даже противостоят ему, «чувство солидарности», выраженное в ряде законов, одновременно самоустанавливающихся и самосдерживающихся, становится опорой для обуздания деструктивности. Остается, однако, проблема того, что в сообществе может произойти вспышка насилия, например когда одна его фракция ополчится на другую либо когда будет осуществлено пра-

²⁵ Фрейд З. Почему война?.. С. 276–277.

²⁶ Там же.

во на бунт против государства или международного органа, ограничивающего суверенитет государств.

Ограничения насилия, по-видимому, совпадают и для Фрейда, и для Эйнштейна с ограничением государственного суверенитета в широких международных рамках. Мишенью здесь становится антропоморфизм власти, который, собственно, и конституирует суверенитет. В начале 1930-х годов и Фрейд, и Эйнштейн понимали, что националистский пыл ведет к вспышкам насилия, хотя ни один из них не смог полностью разглядеть формы государственного насилия в фашизме и нацизме, которые материализовались в последующие несколько лет. Международный орган или «трибунал», которые они оба себе представляли, до некоторой степени был воплощен Лигой Наций в начале 1930-х годов, но этот институт едва ли был высшей инстанцией, поскольку существовавшие институты не могли в полной мере накладывать ограничения на национальный суверенитет. Не имея полномочий по обеспечению выполнения своих распоряжений, такой орган был лишен суверенной власти, которая требуется для предотвращения войны. Отсюда делался вывод, что отказ от суверенитета в пользу международных отношений был единственным путем к миру. Эйнштейн, говоривший о себе, что он «невосприимчив к национальным предрассудкам», полагал, что учреждение международного института стоит того, чтобы рискнуть: «Стремление к обеспечению международной безопасности включает в себя безусловный отказ каждой нации от своей свободы действий, то есть от своего суверенитета, и вне всяких сомнений ясно, что никакого другого пути к такой безопасности нет». Далее он отмечал провал этих усилий, который «не оставляет нам места для сомнений в том, что здесь действуют сильные психологические факторы»²⁷.

²⁷ Freud S. Why war?.. P. 200.

Для Фрейда вопрос заключался в том, как лучше всего осмыслить чувства солидарности, когда они противостоят тирану, то есть не основываются на идентификации с антропоморфной фигурой неограниченной власти. Конечно, мания — один из способов поставить под вопрос реальность, поэтому она включена в цикл меланхолии. Мания ведет себя так, словно она — безусловная свобода, однако потом ей приходится возвращаться к проблеме обусловленной жизни. Но что определяет это условие? И что происходит, когда существующие условия для реализации свободы оказываются под вопросом? Возникает мимолетный проблеск утопии — конечно же, проходящий, но оттого не лишенный политического потенциала.

Последние попытки Фрейда найти пути предотвращения войны наводят его на мысль, оставшуюся неисследованной в его размышлениях о групповой психологии: первый изученный им путь требует сопротивления воодушевлению национализма; второй — призывает прислушаться к «органической» основе человеческой природы. Наконец, он приводит веские доводы в пользу того, что есть лишь два способа противодействовать тяге к войне: мобилизация «Эроса, ее оппонента» и формирование коммунарных форм идентификации²⁸. С этой целью Фрейд предположил, что эволюция масс может стать возможной, если прививать и пестовать чувство солидарности, не связанное с национализмом²⁹. Идеальными будут условия, в которых каждый член сообщества практикует самоограничение, признавая при этом, что сохранение жизни само по себе есть благо, которое должно цениться сообща. Фрейдовский идеал сообщества, члены которого в

²⁸ Фрейд З. Почему война?.. С. 283.

²⁹ О выступлениях Фрейда против национализма и сионизма см.: Rose J. The Last Resistance. London; New York: Verso, 2007. P. 17–38.

равной мере обязаны практиковать самоограничение ради сохранения жизни, открывает возможности для демократизации критического суждения и критической мысли, которые, чтобы занять моральную позицию, больше не полагаются на крайности самобичевания, к которому подталкивает Сверх-Я. Дает ли Фрейд в итоге убедительный ответ на скептическое представление о том, что деструктивные способности людей встроены в жизнь влечений так глубоко, что никакое политическое устройство не в состоянии их эффективно сдерживать? С одной стороны, Фрейд утверждает, что мы должны сплотиться вокруг любви, которая выстраивает и сохраняет социальные узы, а также вокруг идентификации, которая создает и сохраняет чувство солидарности, чтобы противостоять ненависти (или Танатосу), безжалостно и бессмысленно разрушающей социальные узы. С другой стороны, он не устает подчеркивать, что любовь и ненависть в одинаковой мере являются конститутивными факторами влечений, а также что невозможно уничтожить деструктивность, всего лишь усилив Эрос. Дело не только в том, что нам иногда приходится *агрессивно* защищать наши жизни, чтобы сохранить их (цель Эроса), нам также приходится уживаться с теми, к кому мы испытываем сильную неприязнь и кого порываемся уничтожить.

Из этого обсуждения идентификации и меланхолии становится ясно, что любые любовные отношения содержат в себе амбивалентность, подталкивающую их в двух противоположных направлениях, понимаемых как импульсы любви и ненависти. Таким образом, «любовью» называется один полюс в оппозиционных отношениях любви и ненависти. Но этим словом именуется и сама оппозиция, переживаемая как эмоциональная амбивалентность и ее неустойчивые вариации. Вполне обоснованно говорить: «Я тебя люблю и поэтому не ненавижу». Но также можно сказать, что любовь и ненависть тесно свя-

заны друг с другом, и это парадокс, который мы тоже называем «любовью». В первой формулировке любовь однозначна, во второй она неминуемо амбивалентна. Есть ли в ритме этих двух формулировок, каким бы сбивчивым он ни был, что-то, что образовывало бы широкую концепцию любви у Фрейда?

Итак, во взгляде Фрейда на деструктивность и войну открываются два следствия, которые он, однако, не развивает дальше. Первое: корректировкой для форм усилившегося националистического чувства становится именно амбивалентность, «разрыв» социальных связей, который следует за осознанным самодистанцированием от радостей и враждебности национализма — и от строго националистических рамок. Можно в одно и то же время любить свою страну и протестовать против охватившей ее националистической горячки. Так активизируется амбивалентность, заставляющая критически задуматься о возможности войны и отказе поддаваться вызванному ею воодушевлению. Вторым следствием будет сплочение вокруг ненависти к самой войне. Фрейд непрямо предлагает это решение в собственной риторике, которую использует в письме к Эйнштейну. Например, он пишет: «Основная причина, почему мы выступаем против войны, заключается в том, что мы не можем вести себя по-другому. Мы пацифисты, ибо должны быть ими в силу органических причин»³⁰.

Безусловно, это слишком широкое и вызывающее подозрения заявление. Что же имеет в виду Фрейд? С одной стороны, он сказал нам, что влечение — «непреодолимый» аспект нашей органической жизни; с другой стороны, по-видимому, существует влечение к жизни, или виталистское влечение: человек стремится побороть угрозу самой жизни. Только одна часть нашей органической

³⁰ Фрейд З. Почему война?.. С. 285.

природы желает, чтобы мы были пацифистами: та, что хочет избавиться от гнета сил разрушения и антропоморфической зачарованности тиранической властью. То есть Фрейд обращается к той части нашей органической природы, которая могла бы стать пацифистской, если бы взяла верх над деструктивными импульсами, подчинив их цели коллективного самосохранения.

Фрейд апеллирует к органической природе, с тем чтобы она проявила необходимый пацифизм, но это может произойти только там, где «рост культуры» вызвал озлобление против войны и ощущение ее невыносимости. Таким образом, только *воспитанная* органическая природа открывает для себя, что воинственные чувства перестали быть такими уж захватывающими, потому что только через оптику, привитую воспитанием, любой из нас может увидеть — и представить себе — разрушение органической жизни, которое несет с собой война и мысль о котором оказывается невыносимой для людей в свете их собственной органической жизни. С одной стороны, органическая жизнь делает нас пацифистами, потому что хотя бы одна часть нас не желает нашего уничтожения (если влечение к смерти не полностью взяло над нами власть). С другой стороны, мы приходим к пониманию последствий разрушения органической жизни только через культурный процесс, который позволяет нам увидеть, принять во внимание это разрушение и, как следствие, выработать отвращение к разрушению как таковому. В конце Фрейд выражает надежду на то, что еще одна превратность органической жизни скажет свое веское и окончательное слово против влечения к смерти, чья цель — уничтожение самой жизни, и что различные формы органической жизни будут пониматься как взаимосвязанные отношения зависимости, пронизывающие весь мир живого. Таким образом, он придерживается политики, направленной на защиту живого организма, даже

если этот организм сам порой встает на круговой или деструктивный путь смерти. Ненависть так или иначе присутствует всегда, но ее негативная сила может быть сосредоточена в форме агрессивной антивоенной позиции, одна форма разрушения может быть противопоставлена другой. Этот взгляд, например, совместим с агрессивной формой пацифизма, тем, что Эйнштейн называл «воинствующим пацифизмом»³¹.

По-видимому, у Ганди была похожая теория влечения, если судить по его замечанию: «Я обнаружил, что жизнь существует среди разрушения и, следовательно, должен существовать закон более высокий, чем закон разрушения»³². Ганди тоже относит его к «закону любви». Какую бы форму ни принимал этот «закон», он также, кажется, выражается в риторической апелляции к закону, в требовании остановить разрушение. Это требование может не основываться на законе, который можно открыть. Скорее, как и требования органической природы, это политическая и этическая риторика, стремящаяся направлять в сторону ненасилия и проповедовать его как раз тогда, когда искушение прибегнуть к насилию очень велико.

Апелляция Фрейда к ненасилию также приложима в психическом и социальном поле, где действия разрываются между противоположными полюсами. Какой бы «закон» ни противопоставлял себя насилию, это не тот за-

³¹ В интервью, которое Альберт Эйнштейн дал Джорджу Сильвестру Виреку в январе 1931 года, он заявляет: «Я не просто пацифист, а воинствующий пацифист. Я готов сражаться за мир. Ничто не положит конец войне, пока народы сами не откажутся на нее идти. За любое великое дело поначалу выступает лишь агрессивное меньшинство». См.: *Nathan O., Norden H. (eds.). Einstein on Peace. New York: Schocken Books, 1968. P. 125.*

³² *Ганди М. Моя вера в ненасилие // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 65.*

кон, который может быть кодифицирован и применен. Он структурирует саму апелляцию, обращение к другому, этическую связь, предполагаемую этой апелляцией и проживаемую через нее. Кроме того, это не означает, что разрушению нет места, если понимать его как отказ от подчинения или свержение несправедливого режима. Субъект, подчиняющийся смертоносной форме власти, совершает насилие над самим собой, впитывая эту политическую власть как структуру Сверх-Я, интернализованную форму насилия. Предельная точка для Сверх-Я — это разрушение самого Я и живого организма (самоубийство или убийство). Но форма агрессии, которую воображает Фрейд в конце переписки с Эйнштейном, относится к иному порядку. Когда он замечает, что единственную надежду на победу над тираном дает мобилизация мании (бросая одно обвинение за другим, пока они самим своим числом не захлестнут суверенную власть), он позволяет увидеть формы протестной солидарности, обращенные против авторитарного и тиранического правления, а также против форм войны, угрожающих уничтожением самой жизни. Ненависть к войне, возможно, и сама подобна мании, которая одна имеет силу освободить субъекта от тирана; обе они порывают с националистическими и милитаристскими формами социальной принадлежности, направляя один смысл критической способности против другого. Критическая способность, которая активизируется с целью демократизации несогласия, — это способность, противостоящая войне и противящаяся опьянению национализма; она обращена против лидера, заявляющего, что повиновение ведущей войну власти носит обязательный характер. Так Фрейд представляет себе демократизацию критического суждения, основанную на чувстве солидарности, обращенном против формы агрессии, угрожающей жизни, включая критическое проявление этой агрессии. Агрессия и ненависть никуда не деваются, но теперь

они направлены против всего, что подрывает перспективу расширения равенства и ставит под угрозу органическое сохранение наших взаимосвязанных жизней. Однако никаких гарантий нет, потому что влечение к смерти тоже представляется частью органической жизни, поэтому нет ничего удивительного в том, что органической природой движет дуальность жизни и смерти. Борьба, делающая нас политическими существами, — это борьба, которую мы продолжаем, даже до конца ее не осознавая, в практиках жизни и смерти, пусть время от времени мы и пытаемся проявлять похвальную бдительность.

Постскриптум

Переосмысляя уязвимость, насилие, сопротивление

МЫ живем во времена повсеместных зверств и бессмысленных смертей — в этом не приходится сомневаться. Поэтому одним из важнейших этических и политических вопросов становится следующий: «Какие у нас есть способы репрезентации, сообщающие об этом насилии?» Кто-то скажет, что глобальные и местные власти должны выявлять уязвимые группы и предлагать им свою защиту. И хотя я ничего не имею против множества «документов об уязвимости», если они позволяют большему числу мигрантов пересекать границы, меня интересует вопрос о том, добирается ли такая формация дискурса и власти до сути проблемы. Сегодня хорошо известен критический аргумент, согласно которому дискурс «уязвимых групп» воспроизводит патерналистскую власть и дает полномочия регулирующим инстанциям, у которых есть собственные интересы и ограничения. В то же время я сознаю, что многие сторонники понятия уязвимости в своей эмпирической и теоретической работе пытались решить именно эту проблему¹.

¹ См. сайт Марты Файнмен, на котором представлены исследования ее научной группы из Эморийского университета «Уязвимость и человеческая жизнь». URL: <https://web.gs.emory.edu/vulnerability/>.

Ясно одно: сколь бы ни было важно заново оценить уязвимость и найти место заботе, ни уязвимость, ни забота не могут служить основанием для политики. Я, конечно, хотела бы быть хорошим человеком и стараюсь им стать, отчасти потому, что признаю свое глубокое несовершенство. Но никто из нас не должен пытаться быть святым, если это означает, что всю доброту мы оставляем себе, перенося несовершенное или деструктивное измерение человеческой психики на посторонних акторов, тех, кто обитает в области «не я», с кем мы разотождествляемся. Если, например, под этикой или политикой «заботы» мы понимаем то, что открытый и бесконфликтный нрав человека может и должен порождать политические рамки для феминизма, тогда мы находимся в раздвоенной реальности, в которой наша собственная агрессия заглушена или спроецирована на других. Точно так же было бы легко и эффективно сделать уязвимость основой новой политики, но если она рассматривается как условие, то она не может быть изолирована от других условий и не является феноменом, который может послужить основанием. Что, если кто-то уязвим, но не постоянно? Кроме того, если мы задумаемся о тех, кто, находясь в состоянии уязвимости, сопротивляется этому состоянию, то как мы понимаем эту дуальность?

Я бы сказала, что задача состоит не в том, чтобы мобилизоваться в качестве уязвимых существ или создать класс людей, идентифицирующихся с уязвимостью. Представляя сообщества и людей, систематически подвергающихся насилию, отдаем ли мы им должное, уважаем ли достоинство их борьбы, когда обобщенно описываем их как «уязвимых»? В контексте работы по защите прав человека категория «уязвимое население» включает тех, кто нуждается в защите и заботе. Естественно, очень важно заставить общество задуматься о положении тех, кому отказано в удовлетворении базовых человеческих потреб-

ностей в пище и крыше над головой, а также тех, кому отказано в свободе перемещения и в гражданстве, если они вообще не криминализованы. В самом деле, все больше беженцев оказываются брошенными на произвол судьбы многочисленными национальными государствами и транснациональными государственными образованиями, включая, естественно, Европейский союз. А Американская комиссия по делам беженцев подсчитала, что сейчас в мире проживает около 10 млн человек без гражданства². Мы также называем уязвимыми жертв феминицида в Латинской Америке (около 3 тыс. человек каждый год, особенно высокий процент в Гондурасе, Гватемале, Бразилии, Аргентине, Венесуэле и Сальвадоре); это термин, включающий всех, кто получил увечья или был убит по причине своей принадлежности к женскому полу, включая большое число транс-женщин³. В то же самое время движение «Ни одной меньше» (*Ni Una Menos*) мобилизовало более 1 млн женщин по всей Латинской Америке (а также в Испании и Италии), выведя их на улицы протестовать против мачистского насилия. Организовав женщин, транс-сообщества и трансвеститов, это движение пошло в школы, церкви и профсоюзы, чтобы установить связь с женщинами из самых разных социальных слоев и региональных сообществ и вместе противостоять убийству

² United Nations High Commissioner for Refugees. Statelessness around the World, UNHCR official website. URL: <https://www.unhcr.org/en-us/statelessness-around-the-world.html>.

³ Countries with the Highest Number of Murders of Trans and Gender-Diverse People in Latin America from January to September 2018 // Trans Murder Monitoring. November 2018. URL: <https://www.statista.com/statistics/944650/number-trans-murders-latin-america-country/>. См. также: *Strangio C.* Deadly Violence against Transgender People Is on the Rise. The Government Isn't Helping // ACLU. August 21, 2018. URL: <https://www.aclu.org/blog/lgbtq-rights/criminal-justice-reform-lgbtq-people/deadly-violence-against-transgender-people>.

женщин и трансгендеров, а также дискриминации, избегания и систематическому неравенству.

О феминицидах часто рассказывается в прессе в сенсационном ключе, после чего на время возникает шок. А потом все происходит снова. Да, конечно, это ужасно, но такие истории не всегда сопровождаются анализом и мобилизацией, которая бы сфокусировала коллективную ярость на конкретной цели. Системный характер этого насилия стирается, когда сообщается, что мужчины, совершающие такие преступления, страдают расстройством личности или патологическими заболеваниями. Такое же стирание происходит, когда смерть считается «трагической», как если бы к такому печальному концу привели конфликтующие друг с другом силы вселенной. Социолог Монсеррат Саго из Коста-Рики утверждает, что насилие над женщинами не только демонстрирует системное неравенство между мужчинами и женщинами в обществе, оно также указывает на формы террора, являющиеся частью наследия, оставленного властью диктаторов и военным насилием⁴. Безнаказанность, сопровождающая жестокие убийства, продолжает насильственные традиции доминирования, террора, социальной уязвимости и уничтожения, вершившегося на регулярной основе. По мнению Саго, для объяснения таких убийств недостаточно указывать на индивидуальные характеристики, патологию или даже мужскую агрессию. Скорее, эти акты убийства должны пониматься в категориях воспроизводства социальной структуры. Саго утверждает, что они должны описываться как экстремальные формы сексистского терроризма⁵.

⁴ *Sagot M.* A rota crítica da violência intrafamiliar em países latino-americanos // Nazareth Meneghel S. (ed.). Rotas críticas: mulheres enfrentando a violência. São Leopoldo: Editoria Usinos, 2007. P. 23–50.

⁵ См. также: *Monárrez Fragoso J.E.* Serial Sexual Femicide in Ciudad Juárez: 1993–2001 // Debate Femenista. 2002. No. 13. P. 25.

С точки зрения Саго, убийство — крайняя форма доминирования, и другие его формы, включая дискриминацию, домогательства и избиения, должны рассматриваться в континууме с феминицидами. Это не причинный аргумент, однако любая форма доминирования сигнализирует о такой смертельной развязке как о потенциальной возможности. Сексуальное насилие несет с собой угрозу смерти и слишком часто выполняет свое обещание.

Феминицид отчасти действует за счет создания атмосферы страха, в которой любая женщина, включая транс-женщин, может быть убита. И этот страх усугубляется в кругу цветных женщин и квир-женщин, в особенности в Бразилии. Живущие ощущают, что они *все еще живы*, несмотря на окружающие угрозы, и они терпят, дышат в атмосфере потенциального вреда, который может быть им причинен. Женщины, живущие в такой атмосфере, до некоторой степени запуганы преобладанием и безнаказанностью этих практик убийства. Их заставляют подчиняться мужчинам, если они хотят избежать подобной судьбы; это означает, что их опыт неравенства и подчинения уже связан с их статусом «убиваемых». Императив «Подчинись или умри» может показаться преувеличением, но многие женщины знают, что это послание адресовано им. Эта возможность запугивания слишком часто поддерживается и подкрепляется полицейской и судебной системами, которые отказываются преследовать в уголовном порядке, не признают преступного характера таких действий. Порой женщина, осмелившаяся подать официальную жалобу, снова подвергается насилию в наказание за это проявление мужества и упорства.

Очевидно, что убийство — насильственный акт в этом сценарии, но оно не воспроизводило бы себя с такой скоростью и интенсивностью, если бы не те, кто отмахиваются от преступления, винят жертву или патологизируют убийцу, в какой-то мере оправдывая его. Слишком часто

безнаказанность встроена в саму юридическую структуру (это одна из причин, по которой местные власти противятся вмешательству Межамериканского суда по правам человека). Это означает, что отказ принять жалобу, угрозы в адрес тех, кто ее подает, и неспособность признать преступление усугубляют насилие и дают санкцию на убийство. В таком случае нам приходится локализовать насилие в акте, но также в том, что акт насилия предвосхищается социальным доминированием над женщинами — и теми, кто к ним приравнен. Насилие возникает в результате юридических отказов и непризнания его насилием: нет жалобы — нет преступления, и нет репарации.

Если считать, что следствием феминицида является сексуальный террор, тогда феминистки и транс-персоны ведут общую борьбу (как это и должно быть), и она связана с борьбой квир-людей, всех, кто борется с гомофобией, а также с борьбой цветных, которые в подавляющем большинстве становятся объектом насилия или игнорируются. Если сексуальный террор связан не только с доминированием, но и с уничтожением, тогда сексуальное насилие образует поле, полное сложных историй об угнетении и сопротивлении. Какой бы индивидуальной и ужасной ни была каждая из этих потерь, все они относятся к социальной структуре, в которой женщины считаются *неоплакиваемыми*. Акт насилия утверждает социальную структуру, а социальная структура больше любого из актов насилия, в котором она манифестируется и воспроизводит себя. Это потери, которые не должны были произойти и не должны никогда случиться снова: «Ни одной меньше».

Мой пример не отдает должного исторической специфичности этих актов насилия, но он, возможно, выдвигает ряд вопросов, которые могут оказаться полезными для нас, когда мы пытаемся понять следующие одно за другим убийства не просто как обособленные чудовищные акты. Этическое и эпистемологическое требование

создать глобальную картину и описание этой реальности должно включить убийства, происходящие в американских тюрьмах и на улицах, ответственность за которые несет полиция, зачастую вершащая правосудие прямо на месте. Поддержка правыми популистами нового авторитаризма, новых обоснований для усиления безопасности и новых полномочий для правоохранительных органов, полиции и военных (и в особенности слияния этих трех инстанций, которые, кажется, сегодня все пристальнее следят за публичным пространством) предполагает, что эти смертоносные институты необходимы для того, чтобы «защитить» «людей» от насилия; однако такие оправдания только расширяют полномочия полиции и подвергают маргиналов действию усиленных пенитенциарных стратегий по заключению и ограничению.

Тогда есть ли способ определить формы некрополитического выбора целей и противодействовать им, не создавая при этом категории жертв, которые бы отрицали наличие у женщин, квиоров, транс-персон и цветных (если брать более обобщенно) их собственных сетей, теории и анализа, солидарности и способности эффективно оказывать сопротивление? Полиция стремится «защитить» людей от насилия и под этим лозунгом расширить свои карательные полномочия. Не делаем ли мы невольно то же самое, когда говорим об «уязвимом населении» и, соответственно, ставим задачу избавить его от этой уязвимости? Эту задачу берется выполнять организация или инстанция, пытающаяся оказать помощь. Избавление от прекарности — это хорошо, но улавливает ли этот подход и противостоит ли он структурным формам насилия и экономике, ставящей население в эти прекарные условия? Почему же тогда «мы» не исключаем этот патерналистский импульс, чтобы присоединиться к сетям солидарности, оказав сопротивление подобным формам социального доминирования и насилия, вместе с теми, кто в

одно и то же время уязвим *и* борется? Когда «уязвимые» конституированы в качестве таковых, считается ли, что они все еще сохраняют собственную силу и используют ее? Или же вся сила у них тут же исчезает, возникая снова в виде силы патерналистской заботы, которая теперь считает себя обязанной вмешаться?

А что, если ситуация тех, кто считается уязвимым, на самом деле представляет собой констелляцию уязвимости, гнева, упорства и сопротивления, возникающую в тех же самых исторических условиях? Было бы в равной мере глупо *изымать* уязвимость из этой констелляции, ведь она пронизывает и обуславливает социальные отношения, и без понимания этого у нас мало шансов осознать, какого рода сущностное равенство желательно. Уязвимость не должна отождествляться с пассивностью; она приобретает смысл только в свете телесного ряда социальных отношений, включая практики сопротивления. Взгляд на уязвимость как на часть телесных социальных отношений и действий помогает понять, как и почему возникают формы сопротивления. Хотя за доминированием не всегда следует сопротивление, если наше понимание власти не будет включать понимание того, что уязвимость и сопротивление могут действовать совместно, есть опасность, что мы не сможем выявить те точки сопротивления, которые открываются уязвимостью.

Тем не менее ясно, что организованные бедствия и смерти, происходящие на всех европейских границах, носят беспрецедентный характер, а также что сопротивление мигрантов и их союзников, даже если оно эпизодическое, играет ключевую роль. В 2017–2018 годах около 5400 человек погибли, пытаясь пересечь Средиземное море, в том числе большое количество курдов⁶. «Сирий-

⁶ International Organization for Migration. «Mediterranean Migrant Arrivals Reach 113,145 in 2018; Deaths Reach 2,242». International Orga-

ская сеть по защите прав человека» сообщает, что на момент восьмой годовщины восстания в марте 2019 года число погибших мирных жителей составило 221 161 человек⁷. Помимо феминцидов, есть множество примеров, на которые мы можем сослаться, чтобы поставить вопрос о том, как нам именовать и понимать организацию населения, заранее обреченного на лишения и гибель; эти примеры включают в себя жестокое обращение с сирийцами и курдами, скопившимися у турецкой границы, а также направленный против мусульман расизм в Европе и США, как и его слияние с расизмом, направленным против мигрантов и черных, создающий понятие «людей на выброс» — тех, кто, как считается, находится на грани жизни и смерти или уже мертв.

В то же время те, кто лишился инфраструктурной поддержки, строят собственные сети, обмениваются расписаниями судов и стремятся разобраться в международном морском праве, чтобы обратить его в Средиземном море в свою пользу при пересечении границ: наметить маршрут и связаться с сообществами, которые могут предоставить ту или иную помощь, например поселить беженцев в заброшенных отелях у гостеприимных анархистов. Беженцы, скопившиеся у границ Европы, не совсем то, что политический философ Джорджо Агамбен называл «голой жизнью»: мы не признаем их страдания тем, что еще больше лишаем их всех возможностей. Скорее, они в большинстве своем оказались в тяжелом положении: они изобретают импровизированные формы солидарно-

nization for Migration official website, 2018, iom.int; «Mediterranean: Deaths by Route». Missing Migrants Project, missingmigrants.iom.int, accessed May 15, 2019.

⁷ Syrian Network for Human Rights. «Eight Years Since the Start of the Popular Uprising in Syria, Terrible Violations Continue». Syrian Network for Human Rights official website, 2019. URL: <https://sn4hr.org/blog/2019/03/11/53423/>.

сти; пользуются мобильными телефонами; задумывают и предпринимаяют действия, когда это возможно; рисуют карты и учат языки, хотя во многих случаях эти действия не всегда невозможны. Даже когда агентность блокируется на каждом шагу, остаются способы сопротивления самой этой блокировке, способы войти в силовое поле насилия, чтобы остановить его. Когда беженцы все-таки требуют документы, требуют разрешить им передвигаться, въезжать в страну, они не то чтобы преодолевают свою уязвимость — они *ее демонстрируют и демонстрируют себя вместе с ней*. Происходит не чудесное или героическое превращение уязвимости в силу, а артикулирование требования о том, что только жизнь, которая имеет поддержку, может продолжаться *в качестве жизни*. Иногда эти требования выдвигаются при помощи тела, когда оно появляется в месте, в котором на него может обрушиться полицейская власть, и отказывается уходить. Изображение протестующего на мобильном телефоне виртуально агитирует за реальную жизнь и показывает, что жизнь зависит от его виртуальной циркуляции. Тело может утверждать: «Вот жизнь», — только если созданы условия для утверждения, то есть путем эмфатической и публичной индексальной демонстрации себя.

Возьмем, например, немецкую газету *Daily Resistance*, выходящую на фарси, арабском, турецком, немецком, французском и английском языках, в которой печатаются статьи, написанные беженцами, выдвигающими ряд политических требований, включая закрытие всех лагерей для беженцев, окончание немецкой политики *Residenzpflicht* (ограничивающей свободу передвижения беженцев узкими границами), приостановку всех депортаций и разрешения на работу и учебу⁸. В 2012 году несколько беженцев в

⁸ См.: Butler J. Vulnerability and Resistance // Profession. March 2014. URL: <https://profession.mla.org/vulnerability-and-resistance/>.

Вюрцбурге зашили себе рот в знак протеста против того, что правительство игнорирует их требования. Этот жест был повторен в нескольких городах, а в марте 2017 года — иранскими мигрантами в Кале (Франция) перед тем, как их лагерь был закрыт и снесен. Их разделяемое многими беженцами мнение состоит в том, что они полностью лишены голоса, поскольку их не слышат, их протесты не фиксируют, и потому они не становятся «политическим голосом». Конечно, беженцы не подали свое требование в этой пропозиционной форме. Но они предъявили свой тезис в понятном и наглядном жесте, физически приглушив свой голос и тем самым проиллюстрировав сущность своих требований. Изображение зашитого рта — символ того, что требование не может быть озвучено, и в то же время предъявление нового безгласного требования. Беженцы представляют лишение их голоса в визуальном образе, подчеркивая накладываемые на них политические ограничения. В каком-то смысле мы вновь наблюдаем формы театрализованной политики, которая утверждает свою силу и в то же время показывает пределы, положенные этой силе.

Еще один пример из Турции — это «стоящий человек» на площади Таксим в июне 2013 года, который был частью протестов против правительства Эрдогана, в том числе против его политики приватизации и авторитаризма. Этим человеком был художник-перформансист Эрдем Гюндюз, который выполнял распоряжение правительства, выпущенное сразу после протестов, о том, что нельзя собираться и говорить с другими людьми во время собраний, — распоряжение Эрдогана, стремившееся подорвать самые основы демократии: свободу передвижения, свободу собраний и свободу слова. Итак, один человек стоял на положенном расстоянии от другого человека, который, в свою очередь, стоял на положенном расстоянии от следующего. Юридически они не были собранием, и ни-

кто не двигался и не разговаривал. Они в точности изображали послушание, их были сотни, стоявших на площади на положенном расстоянии друг от друга. Они демонстрировали запрет, подчиняясь ему и в то же самое время предъявляя его камерам, которые нельзя было полностью запретить. Демонстрация имела по крайней мере два смысла: запрет был показан, инкорпорирован, телесно разыгран — запрет стал сценарием, — но в то же время участники выступали против этого запрета, устроили против него демонстрацию. Эта демонстрация была проработана в визуальном поле, открытом камерами мобильных телефонов — формой технологии, которая обходила запрет на речь и передвижения. Участники перформанса в одном и том же действии, с одной стороны, подчинялись запрету, а с другой — бросали ему вызов. Они иллюстрировали запутанную позицию подчиненного субъекта, раскрывая его подчинение и противодействуя ему.

В таких случаях на первый план выводится также живая природа тех, кто подчинен: это не будет жизнь, взятая в подчинении, лишенная явленности и слова в публичной сфере; это будет *живая* жизнь, и это удвоение означает, что она не угасла и продолжает выдвигать требования, потому что она живая. Тела, говорящие: «Я так просто не исчезну» или «Мое исчезновение оставит живой след, из которого вырастет сопротивление», — по сути дела, утверждают свою оплакиваемость в публичной и медийной сфере. Выставляя свои тела в контексте демонстрации, они сообщают, какие тела подвергаются угрозе задержания, депортации или смерти. Телесный перформанс выводит на первый план специфическую историческую незащитность перед насилием; он делает ставку и выдвигает требование своим собственным перформативным и телесным упорством. Отметим, что требование это выдвигает не тело в его непосредственности, но скорее тело, социально регулируемое и брошенное, тело, упор-

ствующее и сопротивляющееся самому этому регулированию, утверждающее свое существование в ясных терминах⁹. Оно действует как свой собственный *deixis*, указание на тело или разыгрывание тела, которое подразумевает его положение: *это* тело, *эти* тела; *эти* тела — те, что подвергаются опасности насилия, противятся исчезновению. Эти тела все еще существуют, то есть упорствуют в сохранении себя в условиях, когда сама их способность сохраняться систематически подрывается.

Это упорствование — не вопрос героического индивидуализма или открытия неведомых глубинных личных ресурсов. Тело в своем упорствовании не является выражением ни индивидуальной, ни коллективной воли. Поскольку, если мы примем то, что часть того, чем является тело (и на данный момент это онтологическое требование), заключена в его зависимости от других тел — от жизненных процессов, частью которых оно является, от сетей поддержки, в которые оно тоже вносит свой вклад, — в таком случае мы утверждаем: неверно мыслить индивидуальные тела как полностью отдельные друг от друга. И точно так же неверно мыслить их как целиком слитые друг с другом, нераздельные. Без концептуализации политического смысла человеческого тела в контексте институтов, практик и отношений, в котором оно живет и процветает, мы не сможем доказать, что убийство неприемлемо, что необходимо бороться с заброшенностью и прекарностью. Дело не только в том, что одно или другое тело встроено в сеть отношений, но и в том, что границы одновременно и сдерживают, и соотносят. Тело, вероятно именно в силу его границ, дифференцируется и открывается материальному и социальному миру, благодаря которому становятся возможными его жизнь и действие. Когда под

⁹ См.: Wilcox L. *Bodies of Violence: Theorizing Embodied Subjects in International Relations*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2015.

угрозой оказываются инфраструктурные условия жизни, опасность нависает над самой жизнью, потому что она требует инфраструктуры не только как внешней поддержки, но и как имманентной черты самой жизни. Это материалистический тезис, отрицание которого ставит нас самих под угрозу.

Критическая социальная теория не всегда учитывала то, как понятия жизни и смерти определяются нашим осмыслением социальных отношений. Одно дело сказать, что жизнь и смерть организуются социально, и мы можем описать социальные формы жизни и умирания. Это, безусловно, важная работа. Но если в таких дискуссиях не рассматривать понимаемое нами под «социальным», то можно не заметить, как угроза смерти и обещание жизни становятся составной частью отношений, которые мы называем «социальными». Поэтому в некотором смысле наши привычки (связанные со склонностью к конструктивизму) должны измениться, чтобы уловить проблемы жизни и смерти, которые здесь обсуждаются: телесное упорствование, тот факт, что всегда есть условия для телесного упорствования. Там, где они не актуализированы, упорствование в сохранении находится под угрозой.

Если есть право на упорствование в сохранении, это не то право, которое индивиды имеют ценой своего социального состояния. Индивидуализм не может передать состояние уязвимости, незащитности, даже зависимости, которое предполагается самим этим правом и соответствует, как я бы сказала, телу, чьи границы сами являются хрупкими и возбудимыми социальными отношениями. Поддерживается ли оступившееся тело сетями поддержки или есть ли у движущегося тела своя дорога, по которой оно может беспрепятственно передвигаться, зависит от того, был ли мир построен с расчетом на весомость и подвижность этих тел — и может ли мир оставаться построенным. Кожа с самого начала была способом откры-

тости стихиям, но эта открытость принимала социальную форму. А то, что делается с нею, — это уже социально организованные отношения: отношения с крышей над головой, адекватной одеждой, службами здравоохранения. Если мы пытаемся узнать, что самое главное в теле, сводя его к голым элементам или даже к голой жизни, мы выясняем, что уже там, на уровне базовых потребностей, сцену структурирует социальный мир. Таким образом, базовые вопросы мобильности, выражения, тепла и здоровья включают тело в социальный мир, в котором дороги имеют разное покрытие, бывают открытыми или закрытыми и где в большей или меньшей степени доступны или предоставлены разные виды одежды и крова. Тело неизменно определяется социальными отношениями, влияющими на его упорствование в сохранении, поддержание и процветание.

Процветание человеческой жизни связано с процветанием нечеловеческих существ; человеческие и нечеловеческие жизни связаны в силу жизненных процессов, которые они делят друг с другом и требуют, что ставит всевозможные вопросы о разумном руководстве, заслуживающие внимания ученых и интеллектуалов из самых разных областей. Политическая концепция самосохранения, к которой часто прибегают для защиты насильственных действий, не учитывает того, что она требует сохранения земли и что мы находимся «внутри» глобальной среды не как самоподдерживающиеся существа, а поддерживаем себя до тех пор, пока себя поддерживает планета. То, что относится к людям, относится ко всем живым существам, которые для продолжения жизни нуждаются в незараженной токсичными отходами почве и чистой воде¹⁰. Если лю-

¹⁰ *Haraway D. The Companion Species Manifesto. Chicago: Prickly Paradigm, 2003; Haraway D. When Species Meet. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.*

бой из нас хочет выжить, процветать и даже попытаться вести хорошую жизнь, это все равно будет жизнь, разделяемая с другими, — нет жизни без других. Я не потеряю то «я», которое я есть, в этих условиях; скорее, если мне повезет и мир правильно устроен, кем бы я ни была, мое «я» будет поддерживаться и трансформироваться связями с другими людьми, формами контакта, которые меняют и поддерживают меня.

Диадические отношения рассказывают только часть истории — ту, что может быть представлена встречей. Это «я» нуждается в «ты», чтобы выжить и процветать. Но и «я», и «ты» нуждаются в поддерживающем их мире. Эти социальные отношения могут послужить основой для осмысления широких глобальных обязательств ненасилия, которые мы имеем друг по отношению к другу: я не могу жить без того, чтобы не жить с какой-то группой людей, и неизменно в самой этой необходимой связи присутствует деструктивный потенциал. То, что одна группа не может жить без другой подобной группы, означает, что твоя жизнь в каком-то смысле — это жизнь другого. А кроме того, все больше тех, кто уже не принадлежит к нации или потерял свою привязку к территории, разбомбленной или отобранной. Это те, кто был исключен из категории, в которой они и так едва удерживались, несущие свои невыносимые потери в тот язык, на котором они только начинают говорить, условно сгруппированные в такие категории, как «люди без гражданства», или «мигранты», или «аборигены».

Связи, потенциально соединяющие нас поверх зон геополитического насилия, могут быть неизвестными и хрупкими, несущими в себе патернализм и власть, но их можно укрепить посредством трансверсальных форм солидарности, которые оспаривают приоритет и необходимость насилия. Упрямое чувство солидарности — это то, что принимает трансверсальный характер наших союзов,

постоянную потребность в переводе, а также эпистемические границы, отмечающие его провалы, включая присвоения и стирания. Признать уязвимость не как атрибут субъекта, но как черту социальных отношений — не значит понимать ее как идентичность, категорию или основание для политического действия. Скорее, упорствование в состоянии уязвимости само по себе оказывается силой, отличной от того вида силы, который выступает за силу как достижение неуязвимости. Это состояние овладения уязвимостью воспроизводит формы господства, которым следует противостоять, обесценивая те формы чувствительности и заражения, которые вызывают солидарность и трансформационные альянсы.

Точно так же предубеждение против ненасилия как пассивного и бесполезного имплицитно зависит от гендерного разделения атрибутов, в котором мужское означает активность, а женское — пассивность. Никакой переоценке ценностей не победить эту ложную бинарную оппозицию. Сила ненасилия заключена в модусах сопротивления той форме насилия, которая регулярно скрывает свое имя. Ненасилие разоблачает хитрость, при помощи которой государственное насилие защищает себя от черно- и смуглокожих, квиров, мигрантов, бездомных, несогласных — как если бы они все вместе были многочисленными проводниками разрушения, которых по «причинам безопасности» следует арестовывать, заключать в тюрьмы или высылать. «Душевная сила», о которой размышлял Ганди, никогда не была до конца отделима от телесной позиции, способа существовать в теле и упорствовать в нем в условиях, в которых под угрозой оказываются сами условия этого упорствования в существовании. Иногда само продолжение существования в муках социальных отношений — это высшее поражение, нанесенное насильственной властью.

Связать практику ненасилия с силой, которая отлична от деструктивного насилия, той, что проявляет себя в союзах солидарности в сопротивлении и упорствовании в существовании, — значит отбросить характеристику ненасилия как слабой и никчемной пассивности. Отказ — это не то же самое, что ничегонеделание. Устраивая голодовку, заключенный отказывается репродуцировать свое тело, вынося обвинение пенитенциарной системе, которая обрушилась на само его существование. Может показаться, что забастовка не «действие», но она утверждает свою силу тем, что изымает труд, имеющий ключевое значение для продолжения капиталистической формы эксплуатации. Гражданское неповиновение может казаться просто «отказом», но оно придает публичный характер осуждению несправедливой правовой системы. Оно требует применения экстраправового суждения. Прodelать лаз в ограде или в стене, блокирующей проход в какое-то место, как раз и означает экстраправовое притязание на свободу, ту, что существующий правовой режим не в состоянии предоставить на своих собственных условиях. Бойкотировать режим, продолжающий традиции колониального правления, из-за которого население все больше нищает, вытесняется с насиженных мест и становится бесправным, — значит подчеркивать несправедливость этого режима, отказываться воспроизводить его преступный характер как норму.

Для того чтобы ненасилие избежало военной логики, различающей жизни, которые заслуживают сохранения, и те, что считаются жизнями, которыми можно пожертвовать, оно должно стать частью политики равенства. Таким образом, интервенция в сфере видимости — в медиа и в современных пермутациях публичной сферы — требуется для того, чтобы сделать каждую жизнь заслуживающей оплакивания, то есть такой, которую стоит прожить. Требование того, чтобы каждая жизнь стала оплакиваемой, —

другой способ сказать, что все жизни должны иметь возможность упорствовать в своем существовании, не сталкиваясь с насилием, систематической заброшенностью или военным уничтожением. Чтобы противостоять схеме смертоносной фантазмагии, которой так часто оправдываются полицейское насилие против чернокожих и смуглых сообществ, военное насилие над мигрантами и государственное насилие над диссидентами, требуется новое воображаемое, которое понимает, что все жизни зависят друг от друга. Да, это нереалистичное и бесполезное воображаемое, но, возможно, это способ породить новую реальность, которая не полагается на инструментальную логику и расовую фантазмагию, воспроизводящие государственное насилие. В «нереалистичности» этого воображаемого заключается его сила. Дело не только в том, что в таком мире каждая жизнь заслуживала бы, чтобы с ней обходились как с равной другой жизнью, или каждый имел бы равное право на жизнь и процветание, хотя за обе эти возможности следует бороться. Требуется сделать следующий шаг: «каждый» с самого начала отдан другому, социальному, зависимому, но без соответствующих ресурсов, чтобы узнать, чем является эта зависимость, необходимая для жизни, — эксплуатацией или любовью.

Нам необязательно любить друг друга, чтобы объединиться в осмысленной солидарности. Возникновение критической способности, вообще критики сопряжено с обеспокоенной и драгоценной связью с солидарностью, в которой наши «чувства» справляются с образующей их амбивалентностью. Мы всегда можем разойтись, поэтому мы стараемся изо всех сил оставаться вместе. Только тогда у нас есть шанс сохраниться в критической общности, когда ненасилие становится желанием другого жить, способом сказать: «Ты заслуживаешь того, чтобы тебя оплакивали, потеря твоей жизни невыносима, и я хочу, чтобы ты жил; я хочу, чтобы ты хотел жить, поэтому при-

ми мое желание как твое желание, потому что твое — это уже мое». Это «я» не ты, и тем не менее оно немислимо без «тебя» — безмирно, неустойчиво. Поэтому, что бы вас ни захватило — ярость или любовь, яростная любовь, воинствующий пацифизм, агрессивное ненасилие, радикальное упорствование в существовании, — будем надеяться, что мы проживаем эти узы так, что это позволяет нам жить с живыми, помнить о мертвых, демонстрировать упорство среди горя и ярости, на каменистом и извилистом маршруте коллективного действия, осененного фатальностью.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Арендт Х.* О насилии. М.: Новое издательство, 2014.
- Беньямин В.* Задача переводчика // Беньямин В. Учение о подобии: медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012.
- Беньямин В.* К критике насилия // Беньямин В. Учение о подобии: медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012.
- Беньямин В.* О языке вообще и о языке человека // Беньямин В. Учение о подобии: медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012.
- Вебер М.* Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013.
- Ганди М.* Моя вера в ненасилие // Вопросы философии. 1992. № 3.
- Кант И.* Основы метафизики нравственности // Кант И. Собр. соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1.
- Касториadis К.* Воображаемое установление общества. М.: Гнозис/Логос, 2003.
- Кляйн М.* «Любовь, вина и репарация» и другие работы 1929–1942 годов // Кляйн М. Психоналитические труды. Ижевск: Эрго, 2007. Т. 2.
- Лакан Ж.* Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я // Лакан Ж. Семинары. Кн. 2: «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. М.: Гнозис/Логос, 2009.
- Лапланиш Ж., Понталис Ж.-Б.* Словарь по психоанализу. М.: Высшая школа, 1996.
- Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1974. Т. 42.
- Фрейд З.* В духе времени о войне и смерти // Фрейд З. Собр. соч.: в 10 т. М.: Фирма «СТД», 2008. Т. 9.
- Фрейд З.* Влечения и их судьбы // Фрейд З. Собр. соч.: в 10 т. М.: Фирма «СТД», 2008. Т. 3.
- Фрейд З.* Неудовлетворенность культурой // Фрейд З. Собр. соч.: в 10 т. М.: Фирма «СТД», 2008. Т. 9.
- Фрейд З.* Печаль и меланхолия // Фрейд З. Собр. соч.: в 10 т. М.: Фирма «СТД». Т. 3.
- Фрейд З.* По ту сторону принципа удовольствия // Фрейд З. Собр. соч.: в 10 т. М.: Фирма «СТД», 2008. Т. 3.
- Фрейд З.* Почему война? // Фрейд З. Собр. соч.: в 10 т. М.: Фирма «СТД», 2008. Т. 9.
- Фрейд З.* Тотем и табу // Фрейд З. Собр. соч.: в 10 т. М.: Фирма «СТД», 2008. Т. 9.

- Фрейд З. Я и Оно* // Фрейд З. Собр. соч.: в 10 т. М.: Фирма «СТД», 2008. Т. 3.
- Фуко М.* Нужно защищать общество. СПб.: Наука, 2005.
- Энгельс Ф.* Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1961. Т. 20.
- Academics for Peace // Frontline Defenders official website. URL: <https://www.frontlinedefenders.org/>.
- African American Policy Forum, “#SayHerName: Resisting Police Brutality against Black Women”, AAPF official website. URL: <https://www.aapf.org/sayhername>.
- Anderson E.* What Is the Point of Equality? // Ethics. 1999. Vol. 109. No. 2.
- Asad T.* On Suicide Bombing. New York: Columbia University Press, 2007.
- Athanasiou A.* Agonistic Mourning: Political Dissidence and the Women in Black. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- Balibar É.* Reflections on Gewalt // Historical Materialism. 2009. Vol. 17. No. 1.
- Balibar É.* Violence and Civility: On the Limits of Political Philosophy. New York: Columbia University Press, 2016.
- Barad K.* Troubling Time/s and Ecologies of Nothingness: Re-turning, Re-membering, and Facing the Incalculable // New Formations. 2017. No. 92.
- Bargu B.* The Silent Exception: Hunger Striking and Lip-Sewing // Law, Culture, and the Humanities. May 2017.
- Benjamin W.* On the Program of the Coming Philosophy (1918) // Walter Benjamin: Selected Writings. Vol. 1: 1913–1926 / Bullock M., Jennings M.W. (eds.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- Berlant L., Edelman L.* Sex, or the Unbearable. Durham, NC: Duke University Press, 2013.
- Black Lives Matter: Race, Policing, and Protest // Wellesley Research Guides. URL: <https://libguides.wellesley.edu/blacklivesmatter/statistics>.
- Borch-Jacobsen M.* The Freudian Subject. Stanford, CA: Stanford University Press, 1992.
- Boys J.* (ed.) Disability, Space, Architecture: A Reader. New York: Routledge, 2017.
- Brown W.* Walled States: Waning Sovereignty. New York: Zone Books, 2010.
- Brugère F.* Care Ethics: The Introduction of Care as Political Category. Leuven: Peeters, 2019.
- Butler J.* Protest, Violent, Nonviolent // Public Books. October 13, 2017. URL: <https://www.publicbooks.org/the-big-picture-protest-violent-and-nonviolent/>.
- Butler J.* Rethinking Vulnerability and Resistance // Butler J., Gambetti Z., Sabsay L. (eds.). Vulnerability in Resistance. Durham, NC: Duke University Press, 2016.
- Butler J.* Vulnerability and Resistance // Profession. March 2014. URL: <https://profession.mla.org/vulnerability-and-resistance/>.

- Cavarero A.* Inclinations: A Critique of Rectitude. Stanford, CA: Stanford University Press, 2016.
- Cavarero A., Scola A.* Thou Shalt Not Kill: A Political and Theological Dialogue. New York: Fordham University Press, 2015.
- Caygill H.* On Resistance: A Philosophy of Defiance. New York: Bloomsbury, 2013.
- Chandan R.* Freedom with Violence: Race, Sexuality, and the US State. Durham, NC: Duke University Press, 2011.
- Cornell D.* The Imaginary Domain. London: Routledge, 2016 [1995].
- Countries with the Highest Number of Murders of Trans and Gender-Diverse People in Latin America from January to September 2018 // Trans Murder Monitoring. November 2018. URL: <https://www.statista.com/statistics/944650/number-trans-murders-latin-america-country/>.
- Cover R.M.* Violence and the Word // Yale Law School Faculty Scholarship Series, paper 2708, 1986. URL: https://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/2708.
- Crenshaw K.W.* From Private Violence to Mass Incarceration // UCLA Law Review. 2012. No. 59.
- Crepon M.* Murderous Consent. New York: Fordham University Press, 2019.
- Crimp D.* Mourning and Militancy // October. 1989. No. 51. P. 3–18.
- Critchley S.* The Original Traumatism: Levinas and Psychoanalysis // Kearney R., Dooley M. (eds.). Questioning Ethics. New York: Routledge, 1999.
- Crow S.* (ed.). Setting Sights: Histories and Reflections on Community Armed Self-Defense. Oakland: PM Press, 2018.
- Cvetkovich A.* AIDS Activism and the Oral History Archive // Public Sentiments. 2003. Vol. 2. No. 1.
- Dependence: A Sketch for a Portrait of the Dependent. Boston: Beacon Press, 1984.
- Derrida J.* Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority' // Derrida J. Acts of Religion / Anidjar G. (ed.). New York: Routledge, 2010.
- Dorlin E.* Se défendre: Une philosophie de la violence. Paris: La Découverte, 2017.
- Eng D.* Reparations and the Human // Columbia Journal of Gender and Law. 2011. Vol. 21. No. 2.
- Engster D.* Care Ethics, Dependency, and Vulnerability // Ethics and Social Welfare. 2019. Vol. 13. No. 2.
- Ertür B.* Barricades: Resources and Residues of Resistance // Butler J., Gambetti Z., Sabsay L. (eds.) Vulnerability in Resistance. Durham, NC: Duke University Press, 2016.
- Fanon F.* Black Skin, White Masks. New York: Grove, 2008.
- Fanon F.* Concerning Violence // Fanon F. The Wretched of the Earth. New York: Grove Press, 1963.
- Fernandes L.* Beyond Retribution: The Transformative Possibilities of Non-violence // Fernandes L. Transforming Feminist Practice. San Francisco, CA: Aunt Lute Press, 2003.
- Fineman M.* The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition // Yale Journal of Law and Feminism. 2008. Vol. 20. No. 1.

- Foucault M.* Il Faut Défendre la Société. Cours au Collège de France (1975–1976). Paris: Seuil, 1976.
- Fraser N., Gordon L.* A Genealogy of Dependency: Tracing a Keyword of the US Welfare State // *Signs*. 1994. Vol. 19. No. 2.
- Freud S.* *Psychologie des Unbewussten*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1982.
- Freud S.* Why war? // *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. London: Hogarth Press. Vol. 22 [1932].
- Frosh S.* (ed.). *Psychosocial Imaginaries*. London: Palgrave, 2015.
- Gandhi M.* *Selected Political Writings*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1996.
- Gezi Park Protests 2013: Overview // University of Pennsylvania Libraries Guides. URL: https://web.archive.org/web/20191024232012/guides.library.upenn.edu/Gezi_Park.
- Gilmore R.W.* *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California*. Berkeley: University of California Press, 2007.
- Gramsci A.* *Prison Notebooks*. New York: Columbia University Press, 1992. Vol. I.
- Guenther L.* *Solitary Confinement: Social Death and Its Afterlives*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2013.
- Haraway D.* *The Companion Species Manifesto*. Chicago: Prickly Paradigm, 2003.
- Haraway D.* *When Species Meet*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2007.
- Harris A., Aron L.* (eds.). *The Legacy of Sándor Ferenczi: From Ghost to Ancestor*. New York: Routledge, 2015.
- Hewlett N.* *Blood and Progress: Violence in Pursuit of Emancipation*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
- Hewlett N.* Marx, Engels, and the Ethics of Violence in Revolt // *The European Legacy: Toward New Paradigms*. 2012. Vol. 17. No. 7.
- John Yoo to William J. Haynes II, “Re: Military Interrogation of Alien Unlawful Combatants Held Outside the United States”, March 14, 2003, US Department of Justice Office of Legal Counsel. URL: : https://aclu.org/files/pdfs/safefree/yoo_army_torture_memo.pdf.
- Loraux N.* *Mothers in Mourning*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998.
- Malabou C.* *One Life Only: Biological Resistance, Political Resistance // Critical Inquiry*. 2016. Vol. 42. No. 3.
- Mbembe A.* *Necropolitics // Public Culture*. 2003. Vol. 15. No. 1.
- Mbembe A.* *Necropolitics*. Durham, NC: Duke University Press, 2019.
- Memmi A.* *La dépendance: Esquisse pour un portrait du dépendant*. Paris: Gallimard, 1979.
- Monárrez Fragoso J.E.* Serial Sexual Femicide in Ciudad Juárez: 1993–2001 // *Debate Femenista*. 2002. No. 13.
- Muñoz J.-E.* *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999.
- Murji K., Solomos J.* (eds.). *Racialization: Studies in Theory and Practice*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2005.

- Nathan O., Norden H.* (eds.). *Einstein on Peace*. New York: Schocken Books, 1968.
- Omi M., Winant H.* *Racial Formation in the United States*. 3rd ed. London: Routledge, 2015.
- Pateman C.* *The Sexual Contract*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1988.
- Peroni L., Timmer A.* *Vulnerable Groups: The Promise of an Emerging Concept in European Human Rights Convention Law // International Journal of Constitutional Law*. 2013. Vol. 11. No. 4.
- Rasmussen K.S.* *Foucault's Genealogy of Racism // Theory, Culture, and Society*. 2011. Vol. 28. No. 5.
- Rose J.* *Negativity in the Work of Melanie Klein // Rose J. Why War?: Psychoanalysis, Politics, and the Return to Melanie Klein*. London: Blackwell, 1993.
- Rose J.* *The Last Resistance*. London; New York: Verso, 2007.
- Rousseau J.-J.* *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau / Vaughan C.E.* (ed.). Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1915.
- Roustang F.* *Qu'est-ce que l'hypnose?* Paris: Éditions de Minuit, 1994.
- Sadler G.* *Five States of Nature in Hobbes's Leviathan // Oxford Philosopher*. March 2016. URL: <https://theoxfordphilosopher.com/2016/03/01/five-states-of-nature/>.
- Sagot M.* *A rota crítica da violência intrafamiliar em países latino-americanos // Nazareth Meneghel S.* (ed.). *Rotas críticas: mulheres enfrentando a violência*. São Leopoldo: Editoria Usinos, 2007.
- Sharp G.* *How Nonviolent Struggle Works*. Boston: The Albert Einstein Institution, 2013.
- Starobinski J.* *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Stoler A.* *Race and the Education of Desire*. Durham, NC: Duke University Press, 1995.
- Strangio C.* *Deadly Violence against Transgender People Is on the Rise. The Government Isn't Helping // ACLU*. August 21, 2018. URL: <https://www.aclu.org/blog/lgbtq-rights/criminal-justice-reform-lgbtq-people/deadly-violence-against-transgender-people>.
- Syrian Network for Human Rights.* «Eight Years Since the Start of the Popular Uprising in Syria, Terrible Violations Continue». Syrian Network for Human Rights official website, 2019. URL: <https://sn4hr.org/blog/2019/03/11/53423/>.
- The Political Scope of Non-Violence // Merton T.* (ed.). *Gandhi: On Non-Violence*. New York: New Directions, 1965.
- Thompson S., Hayes L., Newman D. et al.* *The Sexual Contract Thirty Years On: A Conversation with Carole Pateman // Feminist Legal Studies*. 2018. Vol. 26. No. 1.
- Thornton C.* *Chasing the Murderers of Ayotzinapa's 43 // NACLA*. September 17, 2018. URL: <https://nacla.org>.
- Tronto J.C.* *Caring Democracy: Markets, Equality, Justice*. New York: New York University Press, 2013.

- Tronto J.C.* Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care. New York: Routledge, 1994.
- United Nations High Commissioner for Refugees. Statelessness around the World, UNHCR official website. URL: <https://www.unhcr.org/en-us/statelessness-around-the-world.html>.
- Whiton Calkins M.* Militant Pacifism // International Journal of Ethics. 1917. Vol. 28. No. 1.
- Wilcox L.* Bodies of Violence: Theorizing Embodied Subjects in International Relations. Oxford, UK: Oxford University Press, 2015.
- Winter Y.* Debating Violence on the Desert Island: Engels, Dühring and Robinson Crusoe // Contemporary Political Theory. 2014. Vol. 13. No. 4.

СЕРИЯ «ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ»
основана в 2009 г. Валерием Анашвили

В серии вышли: <https://id.hse.ru/books/series/25279520>

Научное издание

Джудит Батлер
СИЛА НЕНАСИЛИЯ
СЦЕПКА ЭТИКИ И ПОЛИТИКИ

Зав. книжной редакцией ЕЛЕНА БЕРЕЖНОВА
Редактор КОНСТАНТИН ЗАЛЕССКИЙ
Верстка: ОЛЬГА БЫСТРОВА
Корректор ОЛЬГА КИРИЛЛОВА

Дизайн обложек серии: ABCdesign
ПОЛИНА ЛАУФЕР
ДАРЬЯ ЗАЦАРНАЯ

Дизайн блока серии: СЕРГЕЙ ЗИНОВЬЕВ

Иллюстрация на обложке:
Bloeiende vijgcaustus, Herman Saftleven, 1683
<https://www.rijksmuseum.nl/nl/collectie/RP-T-1902-A-4578>

Все новости издательства — <http://id.hse.ru>

По вопросам закупки книг обращайтесь в отдел реализации
Тел.: +7 499 611-24-16, +7 495 624-40-27
bookmarket@hse.ru

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
101000, Москва, ул. Мясницкая, 20
Тел.: +7 495 624-40-27

Подписано в печать 10.08.2022. Формат 84×108/32
Усл. печ. л. 11,8. Уч.-изд. л. 9,1. Печать струйная ролевая
Тираж 1000 экз. Изд. № 2636. Заказ №

Отпечатано в АО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская обл., г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
www.chpd.ru, e-mail: sales@chpd.ru, тел.: +7 499 270-73-59

ПРОЕКТ_СЕРИЙНЫХ_МОНОГРАФИЙ
ПО_СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИМ
И_ГУМАНИТАРНЫМ_НАУКАМ

СЕРИЯ «ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ»

ГОТОВИТСЯ К ВЫПУСКУ:

Никита Савин

ДЕМОКРАТИЯ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ СОБЫТИЯ

ISBN 978-5-7598-2703-0

2022 г.

ПРОЕКТ_СЕРИЙНЫХ_МОНОГРАФИЙ
ПО_СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИМ
И_ГУМАНИТАРНЫМ_НАУКАМ

СЕРИЯ «СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ»

ГОТОВЯТСЯ К ВЫПУСКУ:

Нил Флигстин,
Даг Макадам

ТЕОРИЯ ПОЛЕЙ

Перевод с английского
ISBN 978-5-7598-2667-5
2022 г.

Аксель Брунс

РЕАЛЬНА ЛИ СТЕНА ФИЛЬТРОВ?

Перевод с английского
ISBN 978-5-7598-2702-3
2022 г.