

Библиография

Игорь Кобылин

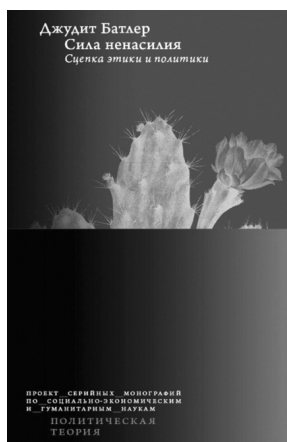
Борьба за жизнь:

ОТ ПОЛИТИЧЕСКОГО ТРЕБОВАНИЯ
К ЖИЗНЕУТВЕРЖДАЮЩЕЙ МАНИИ

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_404

Батлер Дж. Сила ненасилия: сцепка этики и политики /
Пер. с англ. И. Кушнаревой под науч. ред. Е. Бондал, А. Павлова.

М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2022. — 224 с. —
(Политическая теория). — 1000 экз.



«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» (с. 161). Собственно, «Силу ненасилия» и можно рассматривать в качестве демонстрации возможностей левой апроприации «дискурса о жизни». В этой книге «живая жизнь» поглощает внимание Батлер настолько, что возникает соблазн прочесть подзаголовок как «Сцепка биоэтики и биополитики». Более того, кажется, что это био- и делает возможной саму сцепку во всей ее двусмысленности.

Если отвлечься от несколько раздражающих особенностей стиля (навязчивых многословных повторов, риторических вопрошаний), то схематически систему аргументации Батлер можно представить следующим образом.

Уже в самом начале Батлер подчеркивает, что насилие трудно определить однозначно и политически нейтрально. Так, если мы будем понимать под насилием только непосредственное физическое воздействие, «удар», то рискуем тем самым оправдать то структурное и системное — институциональное — насилие государ-

ства, бессильными ответами на которое зачастую и становятся акты вандализма или физического сопротивления органам правопорядка со стороны, например, протестующих демонстрантов. При этом насильственные действия полиции в отношении последних оправдываются тем, что эти действия защищают мирных граждан от вспышек насилия, провоцируемых «смутьянами» и «террористами». Более того, если «насилие» оказывается зарезервировано за теми, кто выступает против политики государства, то им уже необязательно прибегать к физической борьбе, чтобы считаться опасными и склонными к насильственным действиям. Достаточно мирной забастовки или собрания. И тогда силовой разгон такого собрания — это «меры по защите порядка», а само собрание — «насильственная» помеха нормальной жизни горожан. В общем, насилие всегда-уже идеологически доопределено господствующим нарративом. Как пишет Батлер, «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» (с. 15).

Поскольку, как мы видели, главный императив книги Батлер — «не отдавать дискурс о жизни» реакционерам, а дискурс о жизни неотделим от дискурса о насилии, то далее поневоле ждешь дискурсивную борьбу за переопределение значения насилия в новом, субверсивном — в духе Славоя Жижека — ключе: можем ли мы вообще считать насилием те его «субъективные» эксцессы, которыми угнетенные вынужденно отвечают на объективное системное притеснение? Вспомним Брехта: что является большим преступлением — ограбление банка или его основание?¹

Очевидно полагая, что реципрокность «охранительного» и «революционного» (не)насилий, каждое из которых выдает себя за необходимую оборонительную реакцию на жестокое насилие со стороны своего визави, только упрочивает неизбывность насилия вообще, Батлер не делает этого — вроде бы очевидного для левого активиста и теоретика — шага. Она, впрочем, вообще не делает никакого теоретического шага, просто призывая быть ситуативно бдительными по отношению к любому инструментальному использованию различия между насилием и ненасилием, не впадая при этом в «хаотический релятивизм».

Но что если те, кто подвергается системному насилию со стороны власти, не будут играть в дискурсивную игру и прямо назовут свое сопротивление контрнасилием? Батлер отвечает на этот вопрос достаточно осторожно. Настаивая на том, что сопротивление отнюдь не равно контрнасилию, она тем не менее не исключает тактической необходимости насильственной борьбы с угнетением: «Возможно, это так, и я этого не оспариваю» (с. 22). Но согласно Батлер, всегда существует угроза потери контроля: из тактического средства, необходимого для достижения цели, насилие может превратиться в саму цель, или, если воспользоваться аристотелевскими терминами, из «пойетического» действия, направленного на осуществление телоса, оно вполне может стать «праксисом», деятельностью, телос которой располагается в ней самой. Это безусловно важный, хотя и далеко не новый аргумент. Действительно, миметический круг взаимного насилия способен полностью стирать политические различия борющихся сторон, и вопрос о том, кто из них сражается за справедливость, в какой-то момент теряет всякий смысл. Такой аргумент открыто (и уже довольно давно, как минимум с тех времен, когда понятия революции и консервации обрели современное политическое значение) обсуждается как в «революционной» среде, так и в «консервативно-охранительной» (кавычки

1 Примерно такая аргументация содержится, например, в кн.: Жижек С. О насилии / Пер. с англ. А. Смирнова, Е. Ляминой. М.: Европа, 2010.

здесь — знак предельной обобщенности именованый). То, что Батлер вновь напоминает нам о нем, лишний раз свидетельствует об исключительной важности самой проблемы. Но Батлер не останавливается на этом напоминании. Она пишет не столько об ограничении насилия или его неприменении, сколько о ненасилии как активной и даже агрессивной силе (русский перевод названия книги, пожалуй, даже выразительнее подчеркивает парадокс утверждаемой Батлер активности ненасильственного действия, чем оригинальное «The Force of Nonviolence»). И стоящие за этим утверждением ненасилия-как-силы онтологические и политические пресуппозиции вызывают больше вопросов, чем дают ответов.

Во-первых, Батлер настаивает на том, что ненасилие не должно являться предметом индивидуального выбора в рамках определенного «стиля жизни» — в духе: «Я практикую йогу, веганскую диету, экологическую осознанность и ненасилие». Чтобы быть силой, пусть и силой слабых, ненасилие должно быть коллективной практикой. На протяжении всей книги Батлер обращается к понятию «взаимозависимость». В противовес нынешнему акценту на автономии — от стремления избавиться от «токсичной созависимости» в личных отношениях до борьбы с «выученной беспомощностью» в социальной политике — она подчеркивает, что идеологически пестуемый индивидуализм должен стать сегодня главным объектом политической и этической критики.

С этим сложно не согласиться, и, конечно, понятно, что за идеология стоит за этой неустанной автономизацией, если не сказать атомизацией. Батлер довольно подробно писала о неолиберальной идеологической рамке, опосредующей сегодня всю нашу социальную жизнь, в своей предыдущей работе «Заметки к перформативной теории собрания» (2015). Так, призывая к политической мобилизации новый метакласс — прекариат (долженствующий объединить представителей всех угнетаемых и уязвимых идентичностей, поскольку по отдельности «политики идентичности» не срабатывают), Батлер отмечала: «Хотя понятие “ответственность” было не без проблем реапроприровано неолиберализмом, оно остается ключевым предметом в критике растущего неравенства. В неолиберальной морали каждый из нас отвечает только за себя, а не за других, на нас накладывается ответственность прежде всего за то, чтобы мы становились экономически самодостаточными в условиях, когда структурные возможности самодостаточности подрываются»². В общем, в ситуации, когда, согласно Маргарет Тэтчер, «общества не существует», а каждый отдельный индивид — это самоуправляемое частное предприятие, не стремящееся ни к чему, кроме экономического успеха, или, вернее, только к такому успеху, который без потерь исчисляется экономически, отстаивание взаимозависимости можно только приветствовать. Однако та настойчивость, с которой Батлер это делает, и тот оборот, который принимает в конечном итоге разговор об этой взаимозависимости, требуют критического прояснения.

Действительно, мы уже видели, что Батлер весьма осторожна в формулировках и часто воздерживается от радикального теоретического хода. Но в данном случае мы сталкиваемся со странной асимметрией: автор «Силы ненасилия» превращает социально-антропологическую очевидность чуть ли не в открытие — и в то же время неожиданно придает этой очевидности неочевидное радикально-утопическое измерение, не предлагая никаких опосредствующих шагов между существующим и должным.

С одной стороны, Батлер так много пишет о «взаимозависимости», что складывается впечатление, будто бы одного осознания ее тотальности, простого осво-

2 Батлер Дж. Заметки к перформативной теории собрания / Пер. Д. Кралечкина под ред. А. Кондакова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. С. 30.

бождения от пелены неолиберальной (атомизирующей) идеологии уже достаточно. При этом, поскольку исследовательница не утруждает себя сколько-нибудь подробным социально-экономическим анализом различных типов «взаимозависимости»³, лишь вскользь указывая, что существуют «поддерживающие» и «деструктивные» отношения, сам неолиберализм повисает в воздухе. А ведь и он является порождением определенной — несправедливой — формы взаимозависимости, и его идеологическая функция как раз и заключается в том, чтобы эту форму увековечить. И, как не сложно заметить, аргумент «взаимозависимости» легко оборачивается против «смутьянов» и «бунтарей», которые «раскачивают лодку», «вносят раскол в общество», «дестабилизируют обстановку», «разрушают нормальную жизнь и социальные связи». В общем, ставят под вопрос те исторически сложившиеся «взаимозависимости», которые гарантируют экономическое и политическое господство власть имущих.

С другой стороны, почти незаметно Батлер делает даже не шаг, а прыжок, утверждая, что подлинная взаимозависимость предполагает равенство всех живых существ. На этом моменте стоит остановиться немного подробнее. Батлер концептуализирует равенство посредством понятия «оплакиваемость»: безусловно, все без исключения человеческие существа уязвимы и смертны, но есть целые категории людей, чья уязвимость на порядок выше, чем у остальных, и чья смерть никогда не будет «оплакана». Речь идет, конечно, не о буквально понятом ритуале, а о молчаливой презумпции, структурирующей наше восприятие других, презумпции, предполагающей неравную ценность жизней. Любая групповая идентичность в диапазоне от семейной до расовой (или даже видовой) строится на исключении: жизнь «своих» по определению более важна, чем жизнь «чужих». В современную эпоху — эпоху биополитики как господствующего диспозитива власти — сепарацию «оплакиваемых» от «расходного материала» обеспечивает так называемая расово-историческая схема, понятие которой Батлер заимствует у Франца Фанона⁴. Как известно, Фуко считал, что биополитика, вроде бы призванная заботиться о жизни, становится на порядок смертоноснее, чем предшествующие ей формы власти, именно благодаря государственному расизму. И по мысли Батлер, «расово-историческая» и «расово-эпидермическая» схемы, подробно описанные Фаноном, помогают понять, как именно работает расово-биополитическая связка до сих пор.

-
- 3 Вместо социально-экономического и/или политического анализа Батлер предлагает психоаналитический. Отталкиваясь от статьи Мелани Кляйн «Любовь, вина и репарация» (1937, рус. пер. 2007), она разрабатывает довольно сложную модель «взаимозависимости», прежде всего семейной. Даже зная, что чаще всего жертвенная любовь к близким является следствием переживания вины перед ними, мы не должны обесценивать саму любовь. Да и вину Батлер в определенном смысле реабилитирует: «...вина не может больше пониматься как форма негативного нарциссизма, разрывающего социальные связи, но понимается как повод для артикуляции этой связи» (с. 106). Ниже на примере интерпретации фрейдовской концепции влечений мы рассмотрим психоаналитические спекуляции Батлер подробнее.
- 4 Фанон описывает, как выстраиваемая им самим телесная схема, определяющая «полноценные диалектические отношения между миром и моим телом», перехватывается извне расово-эпидермической и расово-исторической схемами и разрушается ими: «У меня нет шансов быть незамеченным. Я предопределен снаружи. Я — заложник не “представления” других обо мне, но собственной внешности. <...> Меня препарировали белые взгляды — единственные настоящие взгляды. Меня *определили и зафиксировали*. Они настроили свои микротомы и объективно урезали мою реальность. Меня предали» (Фанон Ф. Черная кожа, белые маски / Пер. с фр. Д. Тимофеева. М.: Музей современного искусства «Гараж», 2022. С. 108).

Объектом биополитического управления является, по Фуко, не гражданин и не подданный, определяемые известным набором прав, а население, описываемое не в юридических категориях, а в категориях жизненных сил и ресурсов. Однако ситуацию с фундаментальным неравенством и насилием нельзя исправить, просто вернув ее в правовое русло и настояв на строжайшем соблюдении закона. Во-первых, опосредованная биополитикой современная неolibеральная правительственность проходит ниже радаров права. Во-вторых, равенство, согласно Батлер, не должно рассматриваться исключительно в качестве абстрактно-правового. Ну и, наконец, в-третьих, само право неразрывно связано с насилием — либо правоустанавливающим, либо правоподдерживающим. Здесь, как не сложно догадаться, Батлер отсылает к «К критике насилия» (1921) Вальтера Бенямина, остроумно перетолковывая его загадочное «божественное насилие» в сугубо ненасильственном ключе — как «божественное слово», преодолевающее нарушение коммуникации, непонимание и конфликты. Ненасилие как своего рода «чистое средство», неинструментальная техника разрешения конфликта коррелирует с «божественным насилием» как прерыванием правового насилия и воцарением на его месте слова, перевода и языковой сообщаемости.

В общем, критикуя фетишизм права (как в «Заметках к перформативной теории собрания» она уже критиковала арендтовский фетишизм автономизированной, отделенной от своей социальной основы политики), Батлер в своем проекте делает ставку на понятие жизни, но пытается при этом освободить его от сцепки с биовластью. Разделяющей и исключающей логике биополитического управления жизнью она противопоставляет инклюзивную демократическую логику принципиального равенства всех форм этой последней. А поскольку «голая жизнь» не является жизнью в полном смысле слова, сеть равноправных живых существ должна включать в себя системы социального обеспечения, поддерживающие это равноправие. «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: не только о живых существах, но и о жизненных процессах, системах и формах жизни» (с. 67).

В приведенной цитате Батлер пишет о требовании. Однако является ли ее заявление подлинным политическим требованием? Действительно ли речь идет о сцепке этики и *политики*? В своем недавнем анализе политического требования Сергей Ермаков выделил несколько конститутивных особенностей этого понятия, отличающих его от приказа, обещания и других близких концептов. Так, например, требование, взятое в контексте речевых актов, не обладает столь же сильной перформативностью, каковой обладает приказ. Но эта недостаточная перформативность требования должна компенсироваться реальным действием требующего — «*это слова, после которых нельзя не действовать*»⁵. Но что должен делать тот, кто, руководствуясь теоретическими тезисами Батлер, требует равной «оплакиваемости» жизни всех живых существ? Что тут вообще можно сделать? Озвучивать это требование раз за разом? Но бесконечное озвучивание не гарантирует автоматического осуществления.

Далее, требование обязывает не столько адресата, сколько самого требующего в его бытии требующим. Как пишет Ермаков, «от самого требующего требуются,

5 Ермаков С. Некоторые тезисы к логике политического требования // Stasis. 2022. Т. 13. № 1. С. 85.

в сущности, *какие угодно* действия, лишь бы они *удостоверяли его как требующего*, лишь бы они предъявляли его решимость, а значит, повышали планку возможных “credible threats”, которые он собой представляет»⁶. К чему обязывает Батлер ее требование? Написать еще одну книгу? Можно, конечно, возразить, что теоретическая работа не обязана быть непосредственно политически действенной, но если автор(ка) постоянно пишет о том, что мы должны «демонстрировать упорство среди горя и ярости на каменистом и извилистом маршруте коллективного действия, осененного фатальностью» (с. 215), то поневоле ждешь от нее решимости повысить ставки, одновременно понимая, что это невозможно — сама утопичность проекта эту решимость парализует: в плане притязаний повышать уже некуда и именно поэтому никакие действия, сколь угодно интенсифицирующиеся на каждом новом шаге, не приблизят торжество ненасильственной сети «живой жизни».

Именно поэтому представляется чрезвычайно важным предлагаемое Ермаковым различие «требования невозможного» и «требования почти-невозможного». Последнее, в отличие от студенческого лозунга 1968 г. и, добавим мы, «требования» Батлер, «не только позволяет назначить локальный (относящийся к данной конкретной ситуации) максимум для возможного политического действия, но и заново призывает к мысли в процессе требования — к мысли, не переходящей в утопию»⁷. Батлер же сама пишет о своем проекте как об утопическом: «...заявить, что каждая жизнь *должна быть* оплакиваемой, тем самым постулировав утопический горизонт, внутри которого должны работать теория и описание» (с. 118).

Наконец, согласно Ермакову, настоящее политическое требование запускает «отсчет», особую темпоральность, близкую к «мессианическому времени», разобранному Агамбенем в его книге об апостоле Павле. Ничего подобного нет у Батлер. Напротив, она говорит о «нескончаемой борьбе», где всеобщая «оплакиваемость» служит, по всей видимости, чем-то вроде регулятивной идеи.

В своей статье Ермаков вскользь упоминает книгу «буржуазной мыслительницы Джудит Батлер» «Заметки к перформативной теории собрания», отмечая, что именно в ней наглядно представлено отделение субъекта от требования. Действительно, если в «Заметках...» собрания прекариата обладали значением сами по себе, «еще до предъявляемых собравшимися требований и помимо них»⁸, то в «Силе ненасилия» есть только ни к чему не обязывающее требование невозможного и малопонятное «упорство на каменистом и извилистом маршруте». Чего нет ни там, ни там — так это политики и политического субъекта. Впрочем, вопрос о субъекте — вернее, о том, что пришло ему на смену, — стоит обсудить отдельно.

6 Там же. С. 86.

7 Там же. С. 90. Понятие требования помогает Ермакову и разобраться с неопределенностью понятия насилия: «Политическое насилие должно мыслиться и судиться только в связке с требованием. “Само” насилие молчит, но, вопреки Арндт и другим прекрасным душам, оно может обеспечить возможность сам акт высказывания и наделять его действенностью. Оно не только принуждает к молчанию, но и позволяет говорить. Разбиение связки насилие+требование, выделение некоего чистого насилия ведет к катастрофе конкретной политической мысли. Стоит заметить, что при массовом терроре государство никогда открыто не озвучивает четкие требования, выполнив которые, гражданин гарантированно не стал бы жертвой и избежал репрессий. Т.е. при массовом терроре без требований насилие, как правило, является только государственным, но не политическим (что, разумеется, не отменяет возможности насилия на службе у преступной политики и несправедливых требований)» (Там же. С. 96).

8 Батлер Дж. Заметки... С. 13.

В последней главе Батлер обращается к Фрейд, а именно к той части его наследия, которую она называет «политической философией». Речь идет о корпусе фрейдовских текстов, где разрабатывается понятие «влечение к смерти» и анализируются деструктивные проявления этого влечения. Если быть точным, Батлер начинает со статьи «В духе времени о войне и смерти» (1915), где теории влечения к смерти еще нет, но есть предвосхищающее эту теорию понятие слепой ярости, взятое из греческой трагедии. В этой статье Фрейд так пишет о Первой мировой войне: «В слепой ярости она подавляет все, что стоит 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 связей»⁹. Технологически оснащенная деструктивность чудовищной силы разрушает все социальные связи и тем самым ставит под вопрос любую политику. В цитате речь идет о разорванных «узах» и «связях» между воюющими народами, но, как подчеркивает Батлер, это касается и каждого из этих народов по отдельности: «...ярость, мотивируя и даже сплачивая воюющий народ или нацию, также разъединяет их, действуя против любых сознательных целей, направленных на самосохранение или самоусиление» (с. 167).

В более поздних текстах освобождаемая войной от всяких ограничений деструктивность уже рассматривается Фрейдом в контексте гипотезы влечения к смерти. Так, в «Неудовлетворенности культурой» (1930), где он раскрывает целую метафизику противостояния Эроса и Танатоса, вооруженное современной наукой «влечение к агрессии и самоуничтожению» понимается как смертельная угроза самому существованию человечеству. Стремясь поставить фрейдовскую теорию на службу своему проекту, Батлер кратко напоминает нам историю разворачивания этого «танатологического» концепта у Фрейда. Столкнувшись с военными неврозами — последствиями «слепой ярости», Фрейд пересмотрел свою первоначальную теорию, согласно которой главными «драйверами» психики являлись «удовольствие, сексуальность, либидо» (с. 169). Действительно, симптомы посттравматических расстройств у ветеранов включали в себя компульсивное повторение, которое невозможно было интерпретировать в терминах достижения удовольствия или влечения к удовлетворению. Раз за разом заново проживаемые эпизоды военного насилия — от штыковых атак до изнурительных осад — как бы возвращали пациентов в экстремальный мир социальной аномии, окончательно изолируя и депривуя их в послевоенной реальности. Слепая ярость по отношению к противнику оборачивалась на своего носителя и превращалась в силу саморазрушения и самоуничтожения. Повторение не исполняло здесь никакого желания, кроме желания вернуться в неорганическое состояние. При этом, как показал Фрейд, влечение к смерти и его эффекты невозможно редуцировать к сексуальной основе; оно может проявлять себя в определенных видах сексуальности (садизме, мазохизме), «сексуализироваться», но речь здесь идет о своего рода захвате необходимого для самореализации средства. «Уклончивое и оппортунистическое, влечение к смерти захватывает сексуальное влечение, не показывая себя явно или открыто» (с. 172). В «Неудовлетворенности культурой» Фрейд более чем недвусмысленно пишет об экспансии именно «неэротической агрессии и деструкции»¹⁰.

Поскольку деструктивность — в обоих модусах: и как направленная на других, и как направленная на себя — ослабляет критические способности, необходимо

9 Фрейд З. В духе времени о войне и смерти // Фрейд З. Собр. соч.: В 10 т. / Пер. с нем. А.М. Боквинова. М.: СТД, 2008. Т. 9. С. 38.

10 Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // Там же. С. 247.

восстановить функции критической самооценки. За эту функцию, по мысли Фрейда, должно отвечать сверх-я, но, подвергая деструкции нашу деструктивность, оно окончательно и на «законных основаниях» развязывает деструктивности руки, становясь в конце концов «чистой культурой влечения к смерти». Здесь мы вновь сталкиваемся с уже знакомой по прошлым книгам Батлер — и прежде всего по «Психике власти» (1997) — фигурой «страстной привязанности», или «упорства»: таким «упорством» обладали тело в гегелевской «Феноменологии духа», — тело, заново утверждаемое самой попыткой его радикального преодоления; нищепанская воля, упорно возвращающаяся (пусть и в качестве воли к ничто) даже в аскетическом культе бесконечной вины; и, наконец, концептуализированное Фрейдом запретное желание, о котором Батлер писала: «“Загробная жизнь” запретного желания заключена в самом запрещении, где запрещение не только поддерживает желание, но и *поддерживается им...*»¹¹ Но если раньше исследовательницу интересовало онтологическое «упорство» (Батлер проводит параллель между используемым ею термином и спинозистским *conatus*'ом) тела, воли и желания, то есть сил жизни, теперь ее явно больше волнует упорство деструктивности. Налицо смещение акцентов при сохранении той же структуры: уже не удовольствие выживает, «заражая» собой направленную против него самого морально-репрессивную систему Закона, а, наоборот, репрессия использует удовольствие для своей бесперебойной работы по (само)разрушению субъекта.

Любопытно, что в более ранних своих текстах Батлер и насилие оценивала несколько иначе. Так, в статье «Крути нечистой совести. Ницше и Фрейд», также входящей в книгу «Психика власти», она описывает парадокс субъекции (*subjection*) следующим образом. Если принять концепцию, согласно которой субъект формируется силами внешнего, прежде всего отношениями власти, то мы сталкиваемся с противоречием, поскольку само различие внутреннего и внешнего появляется только вместе с рождением субъекта. Чтобы интернализировать нормы социальной регуляции, сделать их своими собственными, необходимо произвести изолированное пространство этого собственного, а такое производство невозможно без обращения воли на саму себя. Батлер опирается здесь на книгу «К генеалогии морали» (1887) Фридриха Ницше, который различал *совесть* как результат обретения суверенной власти над собой, господства над свободной волей и *нечистую совесть* — нездоровый плод социальной дрессуры, удел тех, кто почувствовал на себе «ошейник общества и мира»¹². Но, как справедливо замечает Батлер, и та и другая имеет один исток, и, добавим мы, вместе они образуют единую «топологическую» фигуру — как две руки Эшера, рисующие друг друга. Действительно, согласно Ницше, прототипические в отношении всех моральных и правовых феноменов отношения заимодавца и должника предполагают уже наличествующий институт обещания. Умение держать слово — признак благородной суверенности человека «долгой воли». Но «сметь обещать» означает также отказаться от немедленной реализации инстинкта, и именно этот отказ, «уход-в-себя» (Ницше), рефлексивное самообращение дают начало душе/психике, тому «внутреннему», что станет резервуаром нечистой совести и ressentimentа. «Сметь обещать» — означает помнить о данном слове, а память, этот необходимый минимум субъективности (помнить — это всегда в каком-то смысле помнить о себе помнящем), есть продукт жесточайшего наси-

11 Батлер Дж. Упорная привязанность и телесное подчинение. Гегель о несчастном сознании // Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции / Пер. с англ. З. Баболона. Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя, 2002. С. 55.

12 Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. / Сост., ред. и авт. примеч. К.А. Свасьяна; пер. с нем. М.: Мысль, 1997. Т. 2. С. 461.

лия: «Никогда не обходилось без крови, пыток, жертв, когда человек считал необходимым сотворить себе память; наиболее зловещие жертвы и залого (сюда относятся жертвоприношения первенцев), омерзительные увечья (например, кастрации), жесточайшие ритуальные формы всех религиозных культов (а все религии в глубочайшей своей подоплеке суть системы жестокостей) — все это берет начало в том инстинкте, который разгадал в боли могущественнейшее подспорье мнемотехники»¹³.

В результате мы сталкиваемся с парадоксальной ситуацией: даже те суверенные — по словам Ницше, «подневольные» и «непредумышленные» — «художники насилия», то есть прирожденные господа, которые способны придать человеческому сырью (состоящему «из народа и полуживотных») государственную форму в той мере, в какой они являются и господами собственной воли, то есть обладают субъективностью, должны были сначала обратить это артистическое насилие на самих себя — вернее, на то сырье, которому еще только предстоит стать их «я». Насилие — инструмент субъективации вообще: «...я бы сказала, что субъект, противостоящий насилию, даже насилию над ним самим, сам является эффектом насилия предшествующего, без которого субъект не мог бы возникнуть»¹⁴. Но даже будучи произведенным такой ценой, субъект продолжает оставаться для Батлер ресурсом сопротивления: только он способен трансформировать конституирующую его власть в ту, которой он начинает противостоять и которой, в конце концов, дает отпор¹⁵.

В «Силе ненасилия» Батлер оставляет всю эту двусмысленную «эстетическую хирургию» производства субъективности без внимания. Речь теперь идет не о субъекте, а о жизни¹⁶. И соответственно, суицидальной мощи сверх-я противостоит спасительная мания, или, как формулирует Батлер, «маниакальное желание жить» (с. 181). Как будто бы сам живой организм, больше не надеясь на амбивалентную субъектную «надстройку», всегда готовую сыграть на стороне сил разрушения, начинает сопротивляться своими силами смертоносной «совести», будь она чистой или нечистой. Конечно, Батлер подчеркивает, что речь не идет о простом ступке витальности: мания — это пороговый феномен, расположенный на границе природно-телесного и психического и связанный с меланхолическим переживанием утраты. По Фрейд, меланхолии, то есть неспособности признать потерю, оборачивающейся в итоге интернализацией утраченного объекта, присуще два полюса: уже знакомое нам самобичевание, когда «я» отождествляется с разочаровавшим объектом/идеалом и вся критика, этому объекту предназначавшаяся, обрушивается на само «я», правда, уже измененное процедурой отождествления; и мания — стремление дистанцироваться от объекта/идеала, порвать все нити, связывающие нас с ним. Мания — это процедура «дезидентификации» с любыми видами тираннической власти объекта и его психосоциальных заместителей. «...При мании Я должно было преодолеть утрату объекта (или печаль по утрате, или сам объект)

13 Там же. С. 442.

14 Батлер Дж. Круги нечистой совести. Ницше и Фрейд // Батлер Дж. Психика власти... С. 61.

15 См.: Батлер Дж. Подчинение, сопротивление, переозначивание. Между Фрейдом и Фуко // Батлер Дж. Психика власти... С. 74—91. Критику позиции Батлер по этому вопросу см. в: Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / Пер. с англ. С. Шукиной. М.: ИД «Дело» РАНХиГС, 2014. С. 331—415.

16 В «Заметках к перформативной теории собрания», где Батлер анонсировала свое будущее исследование ненасилия, речь шла о «новом субъекте», фигуру которого «выкраивает» ненасильственное сопротивление (см.: Батлер Дж. Заметки... С. 184). В «Силе ненасилия» этот новый субъект оказался вытеснен «жизнью».

и теперь получило в свое распоряжение всю сумму контркатексиса <...>. Несомненно, человек, одержимый манией, тоже демонстрирует нам свое освобождение от объекта, от которого он страдал, набрасываясь, словно изголодавшийся, на новые объектные катексисы»¹⁷. Фрейд подчеркивает, что процесс разотождествления с объектом носит бессознательный характер: от «я» «остается скрытым то, что оно сумело преодолеть и из-за чего оно торжествует»¹⁸.

Обращение Батлер к фрейдовской «мании» вроде бы понятно, Любовь, Эрос — это не простая противоположность Танатосу. Ставки на «эротическое» сопротивление насилию недостаточно. Любовь сама внутренне расколота и, как следствие, амбивалентна: она всегда, как показывает анализ меланхолии, способна обернуться своей полной противоположностью. Любовь к объекту превращается в ненависть к нему, а затем и в ненависть к себе. Мания призвана не столько мобилизовать, интенсифицировать «хорошую», жизнеутверждающую любовь, сколько иначе артикулировать отношение любви/жизни и агрессии/деструкции: не любовь-агрессия, а агрессия ради любви/жизни. Полностью избавиться от деструктивности невозможно, но можно поставить ее на службу «живой жизни» и в индивидуально-психическом, и в коллективно-социальном планах. Речь идет о своего рода биополитике мании, хотя, как подчеркивает Батлер, манию довольно трудно трансформировать в непосредственно политическое действие: она часто отрывается от реальности. Но «нереалистичность» мании является не только недостатком, но и достоинством: излишний реализм в политике всегда граничит с резиньяцией наличного порядка, так что в маниакальном отрыве присутствует безусловный критический заряд.

Чтобы выйти из замкнутого круга оборачиваемой агрессии (агрессия в защиту жизни также может обернуться против нее), нашу «органическую природу» — даже в ее лучшей, «пацифистской» части — необходимо все-таки культурно воспитывать. Опираясь на позднего Фрейда, Эйнштейна и Ганди, Батлер в конце главы разворачивает программу такого воспитания. Оно понимается здесь не столько в смысле ограничения агрессии, сколько в смысле ее правильной канализации: культура должна учить непримиримости к силам войны и разрушения, а настоящий пацифизм может быть только воинствующим: «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» (с. 194—195).

Для того чтобы точнее понять и оценить этот «маниакальный» поворот Батлер, необходимо еще один — последний — раз вернуться к «Психике власти», где она уже анализировала фрейдовское понятие меланхолии. И здесь мы вновь сталкиваемся со знакомой схемой. Если отвлечься от деталей и нюансов тонкого и подробного анализа Батлер, то можно сказать, что теперь и меланхолия выступает в качестве необходимого инструмента субъекции/субъективации. Подобно нищезанской, обернувшейся на себя воле меланхолическая интернализация объекта, возвращение освободившегося от объекта либидо к «я» (с этим объектом теперь отождествленного) и расщепление «я» на критикующую и критикуемую инстанции — все это вместе и производит саму психическую топографию, то артикулированное внутреннее, без которого не существует и принуждающего внешнего — а как мы помним, именно «насильственно» (само)произведенный субъект способен бороться с подчинением силам внешнего. То, что вроде бы призвано объяснить меланхолию, на самом деле как раз ею и объясняется. Субъекта меланхолии до окончания

17 Фрейд З. Печаль и меланхолия // Фрейд З. Указ. соч. Т. 3. С. 223.

18 Там же. С. 222.

ее «работы» не существует — вернее, он существует только в качестве фиктивной, требуемой языком грамматической позиции в любом рассказе о меланхолическом переживании. Субъект конституируется непризнанной утратой и далее — запускаемыми этим непризнанием процессами идентификации. В этом смысле меланхолия, как показывает Батлер, не является патологической альтернативой «нормальной» скорби. Скорее, и Фрейд фактически прямо пишет об этом в «Я и Оно», она представляет собой условие возможности Trauerarbeit. Да и сама печаль (скорбь, траур) никогда не разрешается в простой смене объекта — ее работа бесконечна и трудноотделима от меланхолической аутоагрессии. В этом пункте Батлер указывает на дополнительную сложность и без того непростой ситуации: во время скорби даже силы «влечения к смерти» мобилизуются для «убийства» объекта, а поскольку объект воплощается теперь в идеальности совести, то влечение к смерти (если я правильно понимаю это довольно темное место в размышлениях Батлер) способно развязать узел, связывающий «я» и совесть, отвести от «я» смертельную угрозу со стороны последней. «Таким образом, “влечение к смерти” парадоксальным образом оказывается необходимым для выживания; в скорби разрыв привязанности дает начало новой жизни, но он не является ни окончательным, ни полным»¹⁹.

Мания здесь тоже упоминается, но буквально вскользь, в качестве *недостаточного* и *временного* решения проблемы. Она на самом деле не способна свергнуть тиранию или преодолеть ее другим способом. Она может лишь защитить от нее, временно приостановив действие тиранической власти. Но поскольку речь идет о бессознательной защите, тирания не просто продолжает упорствовать в существовании, но и остается «невидимой» для субъекта.

Таким образом, мы видим, что Батлер, возвращаясь в «Силе ненасилия» к уже проанализированным ею прежде психоаналитическим проблемам деструктивности, существенно упрощает, если не скажет огрубляет, собственные ранние построения. Там, где раньше были принципиальные амбивалентности, диалектические переходы, рефлексивные обращения и инверсии, теперь более или менее четкая линия противостояния (хотя Батлер не устает подчеркивать, что фундаментальная двусмысленность никуда не делась). Этот ход можно рассматривать как своего рода политизацию психического в виду неотложности стоящей перед ним задачи: в условиях бесконечной эскалации насилия «воинствующий пацифизм» с необходимостью должен определить друзей и врагов. «Цветущая сложность»

19 Батлер Дж. Начала психики. Меланхолия, амбивалентность, гнев // Батлер Дж. Психика власти... С. 155. Было бы интересно прочитать оба варианта интерпретации влечения к смерти и меланхолии у Батлер на фоне недавнего лаканианского толкования фрейдовской концепции влечений, предложенного Аленкой Зупанчич: «...как бы парадоксально это ни звучало, изменить основополагающую цель жизни — возвращение к неживому — может именно влечение смерти. Именно влечение смерти открывает пространство (сцену) свершений, простирающихся за пределы обыденности и привычного порядка вещей... Мы можем сказать, что влечение смерти в нашем понимании этого термина может быть описано именно как установление (и приведение в движение) путей возвращения к неорганическому, *отличных от тех*, которые имманентны самому организму. <...> Описать его можно не в терминах деструктивных стремлений, которые хотят (от нас) возвращения к неживому, а как то, что формирует *альтернативные пути к смерти*... Можно сказать, что влечение смерти — это то, что дает нам возможность умереть *по-своему*. <...> Можно даже перефразировать известную строчку Беккета и сформулировать девиз влечения смерти следующим образом: *Умри снова, умри лучше!*» (Зупанчич А. Что есть секс? / Пер. с англ. Олелуш под ред. В. Мазина и Я. Михаиной. СПб.: Скифия-принт, 2020. С. 195).

гражданской жизни уступает место простому, черно-белому миру конфликта, пусть даже это конфликт с силами конфликта. Но вновь политизация, предлагаемая Батлер, не является обязывающей. Ставка на маниакально бессознательную силу жизни не предполагает никакого политического усилия. Мания ничего от нас не требует, но, как выясняется, ни от чего и не освобождает по-настоящему. А это значит, что проблема сцепки этики ненасилия и подлинного политического требования еще далека от разрешения, и ценность книги Батлер заключается в напоминании об этом.