

Джудит Батлер

Запрос на ненасилие¹

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_62

Judith Butler
The Claim of Non-Violence

У меня есть очень большие сомнения в том, что ненасилие может представлять собой некий принцип, если под таковым понимать твердое правило, которое можно с одинаковой уверенностью и одинаковым способом применять в совершенно любых обстоятельствах. В то же время ситуации, в которых присутствует запрос на ненасилие или когда ненасилие предъявляет свои требования к нам, похоже, являются иным случаем — здесь ненасилие выступает в качестве обращения или призыва. Тогда перед нами возникают соответствующие вопросы: в каких условиях мы реагируем на подобное требование? что позволяет его принять в момент его появления? — а точнее, каковы вообще условия его возникновения?

Способность реагировать на это требование имеет самое непосредственное отношение не только к тому, каким образом оно сформировано и сконструировано, но и к диспозиции чувств, или к условиям самой восприимчивости. Дело в том, что лицо, дающее ответ на это требование, в недобровольном порядке формируется нормами, которые зачастую совершают определенные насильственные действия и вполне могут располагать к таковым и данного субъекта. Таким образом, насилие не является чем-то чуждым для субъекта, к которому обращен запрос на ненасилие, — насилие изначально не обладает презумпцией чего-то «внешнего». Насилие и ненасилие — это не просто стратегии или тактики: они формируют субъект, становятся его конститутивными возможностями, а стало быть, и определяют ту борьбу, которую он постоянно ведет. Все сказанное подразумевает, что ненасилие представляет собой борьбу отдельно взятого субъекта, но при этом воздействующие на него нормы имеют социальную природу; социальными являются и связи, которые стоят на карте в рамках такой практики, как ненасилие. Иными словами, сингулярная «единица», ведущая борьбу с помощью ненасилия, находится в процессе открытого утверждения собственной социальной онтологии. В дискуссиях на эту тему часто предполагается, что мы можем с легкостью разделять вопросы индивидуальной практики и группового поведения, но не исключено, что вызов ненасилия представляет собой именно вызов презумпции подобных двойственных онтологий. В конечном итоге, если «я» формируется посредством действия социальных норм и всякий раз это происходит в соотношении с конституирующими социальными связями, то из этого следует, что любая форма индивидуальности является социальной детерминацией. И наоборот, любая

1 Настоящий текст является заключительной главой из книги Джудит Батлер «Фреймы войны» (*Butler J. Frames of War: When Is Life Grievable?* London: Verso, 2009. P. 165–184).

группа не только отграничена от другой, но и представляет собой дифференцированный ассамбляж — все это предполагает, что сингуляризация является принципиальной особенностью социальности.

Впрочем, решить поставленную проблему раз и навсегда при помощи подобных аргументов невозможно, хотя они, на мой взгляд, имеют ключевое значение для любого критического рассмотрения ненасилия. Здесь необходимо задаться вопросом о том, против кого и против чего направлено ненасилие. Следует различать, к примеру, насилие над отдельными лицами, над разумными существами, над имуществом или над окружающей средой. Кроме того, существуют такие формы насилия, которые призваны противостоять другому насилию или остановить его — имеются в виду тактики самообороны, — а еще одной его разновидностью является насилие, осуществляемое во имя борьбы со зверствами, голодом и другими разновидностями гуманитарных кризисов или же в ходе революционных попыток установления демократической политики. В этом кратком тексте не получится рассмотреть эти важнейшие вопросы в их конкретности и актуальности, но, пожалуй, удастся представить более панорамную картину тех условий, при наличии которых возможно зафиксировать запрос на ненасилие. Кто является субъектом, к которому обращено это требование? При помощи каких структурных рамок оно становится осмысленным? После того, как наличие этого требования зафиксировано, потенциально могут быть приняты любые решения — например, можно с тем же успехом как считаться с ним, так и сопротивляться ему. Тем не менее я придерживаюсь мнения, что если этот вызов получит отклик, то воспринимать насилие как само собой разумеющийся социальный факт станет гораздо сложнее.

В ходе недавней дискуссии на страницах журнала «differences» философ Кэтрин Миллс попросила меня обратить внимание на следующий очевидный парадокс². Как утверждает Миллс, существует некая разновидность насилия, при помощи которого формируется субъект, а фундирующие субъект нормы по определению являются насильственными. Отсюда следует обращенный в мой адрес вопрос Миллс: если все это верно, то как возможен призыв к ненасилию? Вместо ответа здесь сразу же напрашивается встречный вопрос: только ли нормы формируют субъект? — и обязательно ли нормы, которые в этом процессе действительно участвуют, имеют насильственную природу? Но для начала давайте попробуем принять аргументы Миллс и рассмотреть, к чему они ведут.

Насилие формирует нас — по меньшей мере частично. Против нашей воли нам присваиваются гендерные маркеры или социальные категории, которые задают понятность или узнаваемость, — это означает, что данные категории, помимо прочего, сообщают о том, какие возможные социальные риски возникают в случае полной или частичной непонятности. Но даже если все это верно — а по моему мнению, дело так и обстоит, — по-прежнему следует утверждать, что между насилием, при помощи которого происходит наше формирование, и насилием, которое уже после завершения этого процесса сопровождает наше поведение, может произойти определенный и принципиальный разрыв. Вероятно, именно потому, что мы формируемся посредством насилия, ответственность за то, чтобы это насилие не воспроизводилось, и правда ста-

2 Butler J. Reply from Judith Butler to Mills and Jenkins // differences. 2007. Vol. 18 (2). P. 180—195. В тексте использованы отдельные фрагменты этой дискуссии.

новится еще более насущной и важной задачей. Мы без труда можем сформироваться внутри матрицы власти, но это не означает, что мы должны с готовностью или автоматически воссоздавать эту матрицу на протяжении всей своей жизни. Для понимания этого момента необходимо ненадолго задуматься о том, что значит быть сформированным — а в особенности быть сформированным посредством норм, — и происходит ли это формирование однократно в прошлом или же оно имеет однолинейный и длящийся характер. Подобные нормы эффективным образом устанавливают (или ликвидируют) определенные типы субъектности, причем не только в прошлом, но и повторяясь в виде временных реитераций.

Нормы не действуют лишь однократно. Описать начало действия подобных норм, по сути, невозможно, хотя в нашем воображении мы можем допустить такое начало — зачастую это будет очень интересный мысленный эксперимент. Кроме того, я полагаю, что мы можем предпринять попытку установить место и время, в которых определенный процесс формирования считается завершенным, — хотя я убеждена, что такая хронология неизбежно конструируется недобросовестно. Возьмем, к примеру, гендер: если он воздействует на нас «в самом начале», то в дальнейшем его воздействие не прекращается, а первичные впечатления не относятся к тем, что начинаются и заканчиваются во времени. Напротив, эти впечатления устанавливают темпоральность нашей жизни, связанную с непрерывным действием норм, продолжающимся воздействием прошлого в настоящем, а следовательно, они определяют и невозможность обозначить начало и конец гендерного формирования как такового. Нет необходимости ссылаться на два разных события во времени, то есть утверждать, что в один данный момент существуют нормативные условия производства субъектов, а затем, уже в другой момент, происходят разрывы с этими условиями. Нормативное производство субъекта представляет собой итеративный процесс: норма повторяется и в этом смысле постоянно прерывает с контекстами, обозначенными в качестве «условий производства».

Идея итеративности имеет ключевое значение для понимания того, почему действию норм не присущ детерминированный характер. Кроме того, здесь же, возможно, обнаруживается причина того, почему более уместно использовать термин «перформативность», а не «конструирование»³. Даже если бы мы могли описать «происхождение» норм и представить это описание за рамками вымышленной интерпретации, что бы это дало? Если цели той или иной нормы невозможно вывести из ее происхождения (о чем ясно говорится у Ницше, например, в отношении правовых конвенций), то даже в случае возникновения норм из насилия из этого не следует, что их судьба состоит исключительно и только в том, чтобы воспроизводить (reiterate) насилие, лежащее в их основе. К тому же сохраняется следующая возможность: если

3 Перформативные эффекты вполне могут иметь (или принимать) материальный характер, будучи составляющей самого процесса материализации. Дискуссии о конструировании, как правило, увязают в вопросе о том, что именно не является сконструированным, и тем самым представляются связанными с метафизикой, чего они по определению должны избегать. Перформативность в конечном счете может повлечь за собой переход от метафизики к онтологии и дать такое представление об онтологических эффектах, которое позволит нам переосмыслить материальность как таковую.

нормы действительно продолжают осуществлять насилие, то это не всегда происходит одним и тем же способом. Более того, еще необходимо продемонстрировать, что насилие, заложенное в основании, является тем же самым, что и насилие, осуществляемое в итерациях, которые порождают конкретную норму во времени.

Ограничивает ли происхождение нормы все способы ее будущего функционирования? Норма вполне может служить для установления определенного контроля над темпоральностью, но возникает ли в ходе ее итераций иная темпоральность (или несколько)? Является ли это по меньшей мере возможностью — чем-то, что можно попытаться срежиссировать или к чему можно призвать? То, на чем упорно настаивают, то, к чему призывают, не является резким разрывом с прошлым в его целокупности во имя некоего радикально нового будущего. «Разрыв» есть не что иное, как ряд существенных сдвигов, проистекающих из итеративной структуры нормы. Однако утверждать об итеративности нормы совершенно не означает принимать ее структуралистскую трактовку — такое утверждение, напротив, говорит о сохраняющейся актуальности постструктурализма, об особом внимании к таким категориям, как *жить дальше, продолжать в том же духе, переносить, длиться*, — категориям, которые формируют темпоральные задачи для тела.

С учетом всего сказанного следует избегать генерализации тезиса о том, что всякая нормативность основана на насилии. Подобное утверждение может функционировать в качестве трансцендентального аргумента — тем самым оно демонстрирует неспособность выявлять те социальные факты, когда нормы действуют по иным причинам либо когда понятие «насилие» не вполне точно описывает власть или силу, с помощью которой они действуют. Безусловно, существуют режимы власти, которые производят и ограничивают определенные способы существования. Однако у меня отнюдь нет уверенности в утверждении или отрицании трансцендентального тезиса, который исключает власть из этого уравнения и делает насилие необходимым элементом совершенно любого процесса формирования субъекта⁴.

Этический запрет на применение насилия не дезавуирует и не отвергает то насилие, которое может происходить в процессе производства субъекта. В действительности для того, чтобы понять призыв к ненасилию, необходимо, видимо, развернуть постановку задачи в диаметрально противоположном направлении. Когда субъект формируется в условиях насилия (эта «единица» в данном случае может формироваться посредством связанных с агрессией структур национальных государств, принимающих различные дополнительные формы в мирной и частной жизни), и это формирующее действие длится на протяжении всей его жизни, возникает следующая этическая проблема: как прожить насилие истории формирования субъекта, как осуществить сдвиги и повороты в ее итерации? Именно потому, что итеративность ускользает от любого детерминизма, возникает очередная серия вопросов. Как я проживаю насилие своего формирования? Как оно продолжает жить во мне? Как оно движет мною, вопреки мне самому, даже когда я сам его поддерживаю? Во имя какой новой ценности я могу обратить его вспять и оспорить? В каком смысле такое насилие может обрести иное направление, если это вообще возможно?

4 Дальнейшее рассмотрение этой проблемы см. в моей работе [Butler 2006a; 2008].

Именно потому, что итеративность ускользает от всякого волюнтаризма, я не могу свободно отказаться от истории своего формирования. Я лишь могу жить в русле этой не зависящей от моей воли сферы истории, а то и, в сущности, в качестве этого русла. Можно ли при помощи такого формирующего насилия противодействовать определенным насильственным результатам и тем самым произвести сдвиг в итерации насилия? Возможно, здесь лучше использовать понятие «агрессия» или не столь клинически окрашенный термин «ярость», поскольку мне представляется, что реальное ненасилие везде и всегда предполагает агрессивную бдительность по отношению к тенденции к проявлению агрессии в виде насилия. Как таковое ненасилие представляет собой борьбу, формирующую одну из этических задач клинического психоанализа и психоаналитической критики культуры.

Ненасилие как этический «призыв» действительно невозможно понять без насилия, участвующего в формировании и сохранении субъекта, — в таком случае не было бы ни борьбы, ни обязательств, ни затруднений. Суть дела заключается не в том, чтобы искоренить условия собственного производства, а лишь в том, чтобы взять на себя ответственность за такую жизнь, которая бросает вызов детерминирующей силе этого производства, то есть эффективно использует итеративность норм этого производства и, следовательно, их хрупкость и трансформируемость. Социальные условия моего существования никогда не бывают полностью желанными с моей стороны, но при этом без данных условий и их непреднамеренных последствий не существует никакой агентности. Условие какой бы то ни было возможной агентности для меня формируется необходимыми и взаимозависимыми отношениями с теми, кого я никогда не выбирал, и даже с теми, кого я никогда не знал. И хотя не все невольные воздействия являются «насильственными», некоторые из них представляют собой посягательства, наносящие вред и оказывающие принудительное воздействие на тело, провоцируя гнев. Именно так выглядят динамичные узы «борьбы», которая и есть ненасилие. Полагаю, что оно не имеет ничего общего с устранением или изгнанием насилия из сферы нормативности, а также не предполагает поиска и взращивания некоего якобы свободного от насилия закоулка души с выяснением того, как жить в соответствии с его требованиями⁵. Именно потому, что субъект погряз в насилии, существует борьба и появляется возможность ненасилия. Погрязнуть в насилии означает, что даже в том случае, если эта борьба является жестокой, трудной, создающей помехи, судорожной и неизбежной, она не тождественна детерминизму: погрязнуть в насилии — именно так выглядит условие возможности борьбы за ненасилие, и вот почему эта борьба так часто оканчивается неудачей. Если бы дело обстояло иначе, то не было бы вообще никакой борьбы — присутствовали бы только репрессии и запрос на ложную трансцендентность.

Ни добродетелью, ни некоей позицией, ни тем более набором принципов, подлежащих универсальному применению, — ничем из этого ненасилие не является. Этим понятием обозначается затруднительная и конфликтная позиция субъекта — обиженного, озлобленного, склонного к насильственному мщению, но при этом ведущего сопротивление подобному образу действий, нередко обращая ярость на самого себя. Борьба против насилия означает признание, что

5 См. работы Махатмы Ганди о ненасилии, в которых эта практика оказывается отнюдь не пассивной [Gandhi 1996].

насилие — это ваша собственная возможность. Если бы этого признания не было, если бы субъект постулировался в качестве прекрасной души, в качестве того, кто по определению не склонен к насильственной агрессии, то были бы невозможны ни этические сомнения, ни борьба, ни проблемы. Подобная позиция добродетели, или принцип незапятнанности, не допускают или подавляют насилие, из которого они проистекают.

Принципиально различать два субъекта: (а) того обиженного и разгневанного субъекта, который наделяет моральной легитимностью яростное и вредоносное поведение, тем самым превращая агрессию в добродетель, и (б) того обиженного и разгневанного субъекта, который тем не менее стремится ограничить причиняемый своими действиями вред и способен сделать это лишь при помощи активной борьбы с агрессией и против нее. В первом случае происходит морализация субъекта, которая снимает с него ответственность за совершаемое насилие, — во втором перед нами неизбежно предстает моральная борьба, вооруженная идеей ненасилия, в условиях столкновений как с социальным насилием, так и с собственной агрессией субъекта, когда оба эти столкновения транзитивно влияют друг на друга. Такой субъект принимает отсутствие незапятнанности и то измерение социальных отношений, которое не зависит от его воли (включающее и те элементы данных отношений, что имеют явно определяемый волей характер), а также признается, что социальная жизнь пронизана потенциальной агрессией. Борьба, о которой идет речь, усиливается именно в тот момент, когда субъект подвергается агрессии, когда ему причинены страдания, когда обостряется желание возмездия. Эта борьба может иметь личный характер, однако ее параметры определенно пронизывают ситуации политических конфликтов, в которых переход к возмездию совершается быстро и с полной моральной уверенностью. Именно это сопряжение насилия и морализаторства я и пытаюсь снять, допуская, что ответственность вполне способна найти иное пристанище.

У Эммануэля Левинаса насилие оказывается одним из «соблазнов», которые субъект способен испытывать при столкновении с уязвимой (precarious) жизнью другого, транслируемой посредством лица. Именно поэтому лицо выступает одновременно как искушением для убийства, так и запретом на убийство. «Лицо» не обладало бы смыслом без того убийственного импульса, от которого оно должно быть защищено. При этом сама беззащитность лица, по видимому, и возбуждает агрессию, в отношении которой действует запрет. Левинас постулирует явную амбивалентность для субъекта при столкновении с лицом: желание убить — этическая необходимость не убивать⁶.

Иную форму эта амбивалентность приобретает у Мелани Кляйн. Ее размышления об убийственном гневе проистекают из анализа скорби и утраты [Кляйн 2007]. Отношение к «объекту» в описании Кляйн предстает отношением уничтожения и сохранения. Способом «сохранения» утраченного объекта оказывается интроекция, но это решение меланхолического толка может привести к разрушительным последствиям. Субъекта, переживающего утрату, Кляйн наделяет поглощающей его агрессией: утраченный другой психически «поглощается» в акте своего рода интроективного каннибализма. Другой, поселившийся в психической сфере, продолжает подвергаться внутреннему

6 Подход Левинаса и запрет на убийство рассматриваются в последней главе моей книги «Неустойчивая жизнь». Здесь я имею в виду работу [Levinas 1966].

«порицанию», в результате чего, как утверждает Кляйн, начинает звучать критический голос, становящийся характерной особенностью «морального садизма» [Там же: 147—148]. Последний резонирует с той морализацией насилия, о которой упоминалось выше. Утраченный другой инкорпорируется — в качестве способа его сохранения — и в то же время подвергается порицанию: не только за свой «уход», но вследствие амбивалентности, присущей любовным отношениям в целом. Иными словами, меланхолический выход из ситуации производит такую реструктуризацию эго, когда утраченный другой постоянно сохраняется и постоянно уничтожается, причем ни один из этих процессов не приходит к окончательному завершению. Ярость, испытываемая к другому и в связи с его утратой, формирует рефлексивный поворот, который оказывается самоуничтожающим внутренним монологом субъекта, ведущего борьбу за выживание. На пути этой тенденции к самоуничтожению должно встать нечто сохраняющее, однако в том и заключается самоубийственный риск, что эго, согласно формулировке Кляйн, будет стремиться к сохранению другого, идеала другого, за счет самого себя. Тот, кто умер или ушел, потенциально все равно будет восприниматься как уничтоженный борющимся за выживание «я», и в результате, как это ни парадоксально, спасти утраченного другого можно единственным способом — ценой собственной жизни.

Здесь важно отметить, что амбивалентность, которую Кляйн описывает в связи с меланхолией, можно в обобщенном виде отнести к состояниям любви и привязанности в целом. По утверждению Кляйн, меланхолия интернализирует объект, который разыгрывает сцену преследования, создавая для эго невыносимую ситуацию и выступая предпосылкой для изгнания внутренних объектов, зачастую вне зависимости от того, являются ли они «хорошими» или «плохими» в том виде, как понимает эти категории Кляйн. Фрейд в работе «Скорбь и меланхолия» проследил функцию супер-эго вплоть до интернализации и трансформации утраченного другого в голос упрека — голос, который говорит именно то, что эго сообщило бы другому, если бы он был жив и мог услышать назидания того, кто остался [Фрейд 2012]. Критика и упреки, обращенные к отсутствующему другому, преломляются и трансформируются во внутренний голос, направленный против самого себя. Обвинение, которое остается непроговоренным в адрес другого, в конце концов звучит только по отношению к самому себе, что в итоге оказывается способом спасти другого — даже в смерти — от собственного обвиняющего голоса. Обращаясь к самому себе, чтобы «спасти жизнь другого», собственный голос становится инструментом потенциального уничтожения субъекта. В результате для того, чтобы жить, эго должно позволить другому умереть, но это оказывается непростой задачей, когда «позволить умереть» выглядит слишком близким к «убийству» или, хуже того, к принятию на себя непосильной ответственности за смерть другого. Лучше лишиться себя жизни, чем стать убийцей, даже если лишение себя жизни подтверждает, что ты самоубийца. Кому нужны Альтюссер или полиция, если гневная речь меланхолика сама по себе обладает силой самоуничтожения? Полиции не нужно осыпать меланхолика градом ударов за то, что его собственный голос выдвигает броское обвинение. Отличие между возможностью и невозможностью ужиться с совестью заключается в том, что в первом случае самоубийство остается частичным, сублимированным и ошибочным — ему не удастся стать ни самоубийством, ни убийством, то есть только совесть с изъяном парадоксальным образом имеет шанс противостоять деструктивному насилию.

Обращаясь к этому сценарию обостренного супер-эго в состоянии меланхолии, Кляйн переосмысливает его как психическую неволю, подробно описывая «рабство, которому подчиняется эго, выполняя чрезвычайно жестокие требования и наставления своего возлюбленного объекта, который обосновался у него внутри... Эти строгие требования служат для поддержания эго в его борьбе с неконтролируемой ненавистью и с объектами его суровых нападков, с которыми эго частично идентифицируется» [Кляйн 2007: 151]. Важно отметить, что морализация голоса в качестве «жестоких требований и наставлений» ускоряет формирование супер-эго. Последнее возвышается не столько как ограничитель либидинального желания, сколько как контур, присваивающий и отсрочивающий первичную агрессию и ее разрушительные последствия. Таким образом, супер-эго оказывает эго поддержку в его борьбе с собственной «неконтролируемой ненавистью». Направляя собственную агрессию против самого себя, эго движется в направлении рискованного самопожертвования.

К счастью, для субъекта все описанное не является замкнутой системой и определенно не составляет его основополагающую онтологию, поскольку данная экономика способна к изменению — что и происходит. Уничтожение, будучи признаком внутренней нестабильности этой экономики, мотивирует субъекта — но эту же функцию выполняет и сохранение. Как и Левинас, Кляйн говорит о «тревоге» за благополучие объекта. Поскольку рассматриваемый субъект с самого начала был амбивалентен, он может по-разному устроиться в этом конфликте. По отношению к объекту — живому или мертвому — субъект (эго) испытывает не только тревогу и угрызения совести, но и «чувство ответственности», защищая как себя — от преследователей, которые выступают ментальными фигурами для собственных разрушительных импульсов эго, — так и тех, кого оно любит, — от собственных же преследований. По сути дела, преследование фрагментируется, выступая как разрушением объекта через агрессию, так и возвращением этого разрушения в расчлененном виде⁷. Таким образом, Кляйн описывает психическую сцену, в которой каждый фрагмент подвергшегося дезинтеграции объекта заново вырастает в преследователя. Эго не просто пугается порожденного им призрака фрагментации — оно также испытывает печаль по отношению к объекту, реагирует на предстоящую утрату объекта, утрату, которую оно может, способно или будет создавать как следствие собственной деструктивности.

Вина, по мнению Кляйн, представляет собой попытку отгородиться от перспективы невозможной утраты. Ее «морализация» является чем-то вторичным, а то и отклонением, и если здесь и присутствует какая-либо мораль, то она состоит исключительно в понимании того, что «я» для своего выживания нуждается в другом, что «я» в любом случае имеет реляционный характер, что оно возникает не только посредством сохранения, но и через формирование способности поддерживать обращение к другому. Именно здесь мы еще раз сделаем важный переход от Кляйн к работам Дональда Уинникотта. Для последнего суть дела заключается в том, способен ли объект любви пережить нашу любовь, вынести определенное искажение и при этом сохраниться в ка-

7 «Таким образом, эго сталкивается с тем психическим фактом, что его любимые объекты находятся в состоянии распада на части. В основе многочисленных тревожных ситуаций лежат отчаяние, угрызения совести и беспокойство, простирающиеся из этого осознания» [Кляйн 2007: 152].

честве объекта (см.: [Winnicott 1953; 1971]). В то же время для Кляйн усилия по сохранению объекта от нашей собственной деструктивности сводятся в конечном итоге к страху за собственное выживание.

Проблему для субъекта в рамках этих столь очевидно противоположных позиций образует деструктивность. Даже если агрессия соразмерна человеческому бытию (что имплицитно отменяет антропоцентрическое понимание человеческого животного), модусы существования и направленности деструктивности чрезвычайно различны. Фактически она может становиться основой «неморализованного» чувства ответственности, стремящегося защитить другого от уничтожения. Это как раз и есть альтернатива моральному садизму, насилию, которое прямодушно обосновывает себя этикой незапятнанности, проистекающей из отказа от насилия. Все это также выступает альтернативой онтологизации насилия, которая считается настолько структурно зафиксированной и определенной на уровне субъекта, что она предотвращает любую возможность этической приверженности сохранению жизни другого.

Здесь можно обнаружить важное различие между моральным садизмом и ответственностью. Если моральный садизм представляет собой способ преследования, выдающий себя за добродетель, то ответственность в указанном выше смысле «владеет» агрессией точно так же, как и этическими полномочиями на поиск ненасильственного решения для требований, выдвигаемых гневом. Ответственность осуществляет все это не из повиновения формальному закону, а именно потому, что стремится защитить другого от его собственного разрушительного потенциала. Во имя сохранения неустойчивой жизни другого мы трансформируем агрессию в способы экспрессии, защищающие тех, кого мы любим. Тем самым агрессия ограничивает свою насильственную пермутацию, подчиняясь требованию любви, направленному на то, чтобы чтить и защищать неустойчивую жизнь другого. Для Кляйн, как и для Левинаса, смысл ответственности связан с тревогой, которая остается открытой, которая не снимает амбивалентность путем дезавуирования, а порождает определенную этическую практику, саму по себе экспериментальную, стремящуюся сохранить жизнь, а не разрушить ее. Перед нами не принцип ненасилия, а именно практика — причем совершенно ненадежная, — заключающаяся в попытке обратить внимание на неустойчивость жизни, протестировать трансмутацию жизни в ее противоположность (non-life).

Вопрос о применении или неприменении насилия возникает именно в рамках постоянной борьбы за власть. Не только те, кто наделен привилегиями, в силах решать, является ли насилие наилучшим вариантом действий, — обделенные парадоксальным образом, и даже безотлагательно, также обязаны принимать решение, наносить ли ответный удар, и если да, то в какой форме. Подобная постановка вопроса — например, в условиях масштабного насилия со стороны государства — может показаться заведомо глупой или излишней. Однако вполне может оказаться, что в отдельных обстоятельствах акт насилия, не получивший ответа, в большей степени, чем что-либо иное, будет демонстрировать асимметричную жестокость государства. Не питая уверенности в том, что ненасилие спасает чистоту чьей-то души, я полагаю, что оно действительно подтверждает факт наличия социальных связей, даже когда они подвергаются насильственному нападению извне.

Государственное насилие зачастую артикулирует себя через постулирование суверенного субъекта. Последний же выдает себя вовсе не за лицо, на ко-

торое посягают другие, или лицо, чьи условия и горизонт действий формируются постоянной и необратимой травматичностью (injurability). Такая суверенная позиция не только отрицает собственную основополагающую травматичность, но и пытается переместить травматичность в другого как последствие нанесения травмы этому другому и демонстрации того, что другому по определению свойственна травматичность. Если акт насилия выступает, помимо прочего, способом перемещения способности подвергаться насилию (всегда в какое-то другое место, то он порождает видимость того, что субъект, применяющий насилие, сам для него непроницаем. Достижение этой видимости становится одной из целей насилия: субъект локализует уязвимость в другом, сначала нанося ему травму, а затем принимая знак травмы за истину другого. Специфическая морализация этой сцены происходит в момент, когда насилие «оправдывается» как «легитимное» и даже «добродетельное», несмотря на то что его основная цель — добиться невозможного эффекта господства, неприкосновенности и непроницаемости при помощи разрушительных средств.

Открытое признание травматичности ни в коей мере не выступает гарантией политики ненасилия. Однако эту ситуацию вполне можно исправить, если рассматривать неустойчивость жизни, а следовательно, и травматичность как общее состояние (а не какой-то иной способ маркирования культурной идентичности), то есть как воспроизводящуюся или вневременную характеристику культурного субъекта, который по определению и вне зависимости от исторических обстоятельств подвержен преследованию или травматичности. В первом случае «субъект» оказывается бессмысленным для понимания общего состояния неустойчивости и взаимозависимости, во втором «субъект» устанавливается заново и определяется своей травмой (в прошлом) и травматичностью (в настоящем и будущем)⁸. Если отдельно взятый субъект считает себя по определению травмированным или действительно преследуемым, то любые акты насилия, реализуемые таким субъектом, невозможно идентифицировать как «нанесение травмы», поскольку совершающий их субъект по определению не способен ни на что, кроме получения травмы. В результате производство субъекта на основе его травмированного статуса в дальнейшем создает постоянное основание для легитимации (и отрицания) его собственных насильственных действий. Точно так же, как суверенный субъект отрицает свою травматичность, перемещая ее на постоянное хранение в другого, преследуемый субъект может отрицать свои насильственные действия, поскольку никакой эмпирический акт не может опровергнуть априорную презумпцию виктимизации.

Если здесь присутствует благоприятная возможность для появления ненасилия, то оно должно исходить не из признания всеобщей травматичности (сколь бы справедливым ни было это утверждение), а из понимания возможностей наших насильственных действий по отношению к жизни тех людей, с которыми связана наша собственная жизнь, включая тех, кого мы никогда не выбирали и не знали, а значит, и к тем, чье отношение к нам предшествует возникновению договорных обязательств. Эти другие предъявляют мне требования, но каковы условия, при которых я могу услышать эти требования или дать

8 Здесь, как и в других местах этой книги, я неизменно признательна идеям Уэнди Браун, представленным в третьей главе («Уязвленные привязанности») ее работы [Brown 1995].

на них ответ? Недостаточно утверждать в духе Левинаса, что требования предъявляются мне еще до того, как я об этом узнал, и в качестве первой инстанции моего бытийного становления. Данное утверждение может быть формально верным, но его истинность для меня бесполезна, если у меня отсутствуют условия для реагирования, позволяющие мне осознать эту истинность в гуще существующей социальной и политической жизни. К этим «условиям» относятся не только мои личные ресурсы, но и различные опосредующие формы и рамки, которые делают возможной ответную реакцию. Иными словами, требования в мой адрес предъявляются своим чередом посредством ощущений, которые отчасти формируются с помощью различных носителей (media) — социальной организации звука и голоса, изображения и текста, осязания и запаха. Для того чтобы адресованное мне требование другого до меня добралось, оно должно быть каким-то образом опосредовано (mediated). Это означает, что сама наша способность ненасильственной реакции (противодействовать определенному акту насилия или ограничиться «недействием» в случае насильственной провокации) зависит от тех рамок, в которых мы воспринимаем мир и которыми очерчено поле видимости. Призыв к ненасилию не просто обращен ко мне как к индивиду, который должен выбрать ту или иную траекторию. Если требование зафиксировано, оно раскрывает меня не столько как «эго», сколько как существо, связанное с другими неразрывными и необратимыми узами, пребывающее в общих условиях неустойчивости и взаимозависимости, движимое аффектами и формируемое теми, чьи воздействия на меня никогда не были моим добровольным решением. Ненасилие как предписание всегда предполагает наличие некоего поля сущих, по отношению к которым ненасилие должно быть надлежащей точкой опоры. Поскольку это поле является заведомо ограниченным, привлекательность ненасилия может возникнуть только за счет проведения различия между теми, в отношении кого не должно применяться насилие, и теми, на кого просто «не распространяется» само это требование.

Для того чтобы призыв к ненасилию имел смысл, необходимо прежде всего преодолеть презумпцию самого этого различия — схематический и не осмысленный теоретически неэгалитаризм, — действующего во всех проявлениях субъективной жизни. Если мы хотим, чтобы призыв к ненасилию смог избежать обесмысливания, то он должен объединиться с критическим вмешательством в сферу норм, которые проводят различия между жизнями, считающимися достойными проживания и сожаления, и жизнями, которые таковыми не являются. Только при условии, что жизнь достойна сожаления (рассмотренного в будущем совершенном времени), призыв к ненасилию избегает пособничества различным формам эпистемического неэгалитаризма. Таким образом, желание совершать насилие всегда сопровождается тревогой по поводу ответного насилия, поскольку все потенциальные участники действия одинаково уязвимы. Даже если такое понимание проистекает из расчета последствий акта насилия, оно свидетельствует об онтологической взаимосвязи, предшествующей любому расчету. Неустойчивость является не следствием определенной стратегии, а общим условием любой стратегии как таковой. Из этого заведомо общего условия, которое труднее всего задержать усилием мысли, вытекает определенное представление о равенстве: ненасилие производно от представления о равенстве в условиях нестабильности.

Для этого нет необходимости знать наперед, чем окажется «жизнь», — нужно лишь найти и поддержать те способы репрезентации и явленности, ко-

торые позволяют звучать и быть услышанными суждениям о жизни (именно так связаны между собой медиа и выживание). Этика — это не столько расчет, сколько практика, связанная с тем, что к ней обращаются устойчивым образом. На глобальном уровне это означает невозможность этики без устойчивой практики перевода — не только с одного языка на другой, но и между опосредующими формами (см.: [Nation, Language... 2005]). Этический вопрос о том, совершать или не совершать насилие, возникает только в отношении «ты», выступающего в качестве потенциального объекта моей травмы. Но если «ты» отсутствует или не может быть услышано или увидено, то перед нами не этические отношения. Утратить «ты» можно посредством монопольного постулирования суверенитета и преследования, в особенности когда никто не признает себя причастным к положению другого. Одним из последствий таких модусов суверенитета действительно является именно «утрата “ты”».

Таким образом, представляется, что ненасилие потребует борьбы за сферу видимости и чувств. В связи с этим возникает вопрос о том, какой должна быть оптимальная организация опосредующих форм для преодоления тех дифференцированных способов, посредством которых распределяется способность к страданию, а жизнь рассматривается как жизнь, достойная того, чтобы ее прожить, или, в сущности, как живая жизнь. Кроме того, ненасилие требует борьбы с теми представлениями о политическом субъекте, в которых предполагается, что пронизываемость и травматичность могут быть монополизированы в каком-то одном месте и полностью отвергнуты в другом. Никакой субъект не обладает монополией на то, чтобы «быть преследуемым» или «быть преследующим», даже если этот онтологический эффект произвели седиментированные слои истории (плотно подогнанные формы итерации). Если ни одно утверждение о радикальной непроницаемости не может быть окончательно принято в качестве истинного, то аналогичного отношения заслуживает и любое утверждение о радикальной подверженности преследованиям. Поставить под сомнение эту рамку, при помощи которой происходит ошибочное и неравномерное распределение травматичности, — значит поставить под сомнение одну из доминирующих структур, поддерживающих нынешние войны в Ираке, Афганистане и на Ближнем Востоке. Запрос на ненасилие требует не только наличия условий для того, чтобы он был услышан и зафиксирован («запрос» без способа его представления невозможен). Еще одно требование заключается в том, что гнев и ярость должны обнаружить такой способ артикуляции данного запроса, который может быть опознан другими. В этом смысле ненасилие — это не мирное состояние, а социальная и политическая борьба за то, чтобы ярость была артикулированной и эффективной. Ненасилие — это тщательно продуманное «да пошли вы» (f*** you).

Итак, для того чтобы практиковать ненасилие, необходимо противостоять насилию (они связаны друг с другом, причем очень тесно) — но стоит повторить, что насилие, которому мы противостояем, не исходит исключительно извне. То, что мы называем агрессией и яростью, может двигаться в направлении обнуления другого, но если то, что мы «есть», представляет собой именно общую с другими нестабильность, то мы рискуем обнулить себя сами. Это происходит не потому, что мы являемся дискретными субъектами, расчетливо относящимися друг к другу, а потому, что еще до любых расчетов нас конституируют связи, которые сковывают и освобождают особым последовательным образом. Формирование и снятие таких связей онтологически предшествуют

любому вопросу о субъекте и являются, по сути, социальным и аффективным условием субъективности. Кроме того, это условие закладывает динамичную амбивалентность в самый центр психической жизни. Утверждение, что у нас имеются «потребности», означает следующее: то, что мы «есть», включает неизбежную и повторяющуюся борьбу зависимости и разделения, а не просто обозначает некую стадию детства, которую необходимо преодолеть. Это не просто «собственная» борьба или предполагаемая борьба другого, а именно зияние, лежащее в основании «мы», условие, благодаря которому мы страстно связаны друг с другом — неистово, желанно, убийственно, любовно.

Твердо придерживаясь определенной линии — значит проживать эту линию, это безвыходное положение ярости и страха, и найти такой модус поведения, который не направлен на слишком быстрое преодоление тревоги, заложенной в этой позиции, при помощи какого-либо решения. Принятие решения о ненасилии, разумеется, прекрасно, но решение в конечном итоге не может быть основанием для борьбы за ненасилие. Решение укрепляет принимающее его «я» — порой в ущерб самой реляционности. Таким образом, реальная проблема заключается не в том, как должен действовать субъект, а в том, как может выглядеть отказ от действия, если он исходит из осознания общего состояния неустойчивости или, иными словами, радикально эгалитарного характера права быть оплакиваемым (*grievability*). Но даже формулировка «отказ от действия» не вполне охватывает те разновидности действия, поставленного на паузу, или остановки, которые, к примеру, могут определять ход ненасильственной забастовки. Есть и другие способы осмыслить блокирование тех повторяющихся действий, которые воспроизводят в повседневной жизни само собой разумеющиеся последствия войны. Для того чтобы парализовать инфраструктуру, позволяющую армиям воспроизводить себя, требуется не только демонтаж военной машины, но и сопротивление воинскому призыву. Когда нормы насилия бесконечно и непрерывно повторяются, задачей ненасилия является остановить эту итерацию или задать ей иное направление, с тем чтобы противостоять целям, приводящим ее в движение. Если же эта итерация продолжается во имя «прогресса» — цивилизационного или иного, — имеет смысл прислушаться к язвительному замечанию Вальтера Беньямина: «Возможно, что революции суть не что иное, как люди, добравшиеся до стоп-крана в поезде прогресса» [Benjamin 1972: 1232] (см. также мою работу [Butler 2006b]).

Добраться до стоп-крана само по себе является «актом», однако этот акт направлен на то, чтобы предотвратить кажущуюся неумолимость повторяющегося набора действий, который постулируется в качестве двигателя самой истории. Возможно, этот «акт» в его сингулярности и героизме переоценивается: он теряет из виду итеративный процесс, требующий критического вмешательства, и может стать тем самым средством, с помощью которого «субъект» производится за счет реляционной социальной онтологии. Разумеется, реляционность представляет собой не утопический термин, а рамочную структуру (функционирование некой новой рамки) для рассмотрения тех аффектов, которые неизменно артикулируются в политическом поле, — и вот лишь некоторые из них: страх и ярость, желание и потеря, любовь и ненависть. Все это лишь еще один способ заявить о том, что состояние страдания является наиболее трудным для того, чтобы сохранять отзывчивость на аналогичные притязания другого на убежище, на достойные условия для жизни и скорби.

И все же именно эта беспокойная сфера оказывается местом, где разворачивается неизбежная борьба — борьба за то, чтобы оставаться отзывчивым к припятиям равенства, которые чрезвычайно трудно защищать, которые еще не были теоретически осмыслены сторонниками эгалитаризма и которые лишь вскользь фигурируют в аффективных и перцептивных измерениях теории. В подобных обстоятельствах, когда действие воспроизводит субъект за счет другого, бездействие в конечном итоге оказывается способом поведения, позволяющим разорвать замкнутый круг рефлексивности, способом уступить ограничивающим и освобождающим связям, способом фиксации и требования равенства в аффективной манере. Наконец, это еще и способ сопротивления, в особенности когда это сопротивление отвергает и ломает те структуры, посредством которых постоянно воспроизводится война.

Пер. с англ. Николая Проценко

Библиография / References

- [Кляйн 2007] — *Кляйн М.* Вклад в психогенез маниакально-депрессивных состояний / Пер. с англ. М.Л. Мельниковой // Кляйн М. Психоаналитические труды: В 7 т. Т. 2: «Любовь, вина и репарация» и другие работы 1929—1942 гг. Ижевск: ERGO, 2007. С. 139—177.
- (*Klein M.* A contribution to the psychogenesis of manic-depressive states // *Psikhoanaliticheskie trudy*: In 7 vols. Vol. 2: “Lyubov’, vina i reparatsiya” i drugie raboty 1929—1942 gg. Izhevsk, 2007. P. 139—177. — In Russ.)
- [Фрейд 2012] — *Фрейд З.* Скорбь и меланхолия / Пер. с нем. Р. Додельцева // Фрейд З. Семейный роман невротиков: сборник. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. С. 15—39.
- (*Freud S.* Trauer und Melancholie // *Freyd Z.* Semeyny roman nevrotykov: sbornik. Saint Petersburg, 2012. P. 15—39. — In Russ.)
- [Benjamin 1972] — *Benjamin W.* Gesammelte Schriften: In 7 Bde. Bd. I. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1972.
- [Nation, Language... 2005] — Nation, Language, and the Ethics of Translation / Ed. by S. Bermann, M. Wood. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- [Brown 1995] — *Brown W.* States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- [Butler 2006a] — *Butler J.* Violence, Non-Violence: Sartre on Fanon // *The Graduate Faculty Philosophy Journal*. 2006. Vol. 27 (1). P. 3—24.
- [Butler 2006b] — *Butler J.* Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin’s “Critique of Violence” // *Political Theologies* / Ed. by H. de Vries. New York: Fordham University Press, 2006. P. 201—219.
- [Butler 2008] — *Butler J.* Violence, Nonviolence: Sartre on Fanon // *Race after Sartre: Antiracism, Africana Existentialism, Postcolonialism.* / Ed. by J. Judaken. Albany: SUNY Press, 2008. P. 211—232.
- [Gandhi 1996] — *Gandhi M.* Selected Political Writings / Ed. by D. Dalton. Indianapolis: Hackett Publishing, 1996.
- [Levinas 1966] — *Levinas E.* Peace and Proximity // *Levinas E.* Basic Philosophical Writings / Ed. by A.T. Peperzak, S. Critchley, R. Bernasconi. Bloomington: Indiana University Press, 1966. P. 161—169.
- [Winnicott 1953] — *Winnicott D.W.* Transitional Objects and Transitional Phenomena // *International Journal of Psychoanalysis*. 1953. Vol. 34. P. 89—97.
- [Winnicott 1971] — *Winnicott D.W.* Playing and Reality. London: Tavistock Publications, 1971.