



# Оглавление

<b>1 Введение</b>	<b>3</b>
<b>2 Беспокойный субъект</b>	<b>9</b>
2.1 Продажная идентичность . . . . .	9
2.2 Аппетит к разрушению . . . . .	13
2.3 Почему Кант не может быть собой? . . . . .	15
2.4 Сломанные животные . . . . .	17
2.5 Извращенные удовольствия . . . . .	20
<b>3 Неприкаянная современность</b>	<b>25</b>
3.1 К бесконечности и дальше . . . . .	25
3.2 Расставание с собой . . . . .	28
3.3 "Я мыслю там, где меня нет" . . . . .	33
3.4 Предатели модерна . . . . .	35
3.5 Возвращение к нигде . . . . .	38
<b>4 Природа угнетения</b>	<b>41</b>
4.1 Незримые деления . . . . .	41
4.2 Капиталистическое будущее . . . . .	44
4.3 Гонка ко дну . . . . .	47
4.4 Место женщины . . . . .	50
<b>5 Мечта о преодолении</b>	<b>53</b>
5.1 Смертная казнь . . . . .	53
5.2 Незнакомый Гегель . . . . .	57
5.3 Альтюссер против Лукача . . . . .	59
5.4 Наблюдая за детективом . . . . .	61
5.5 Проблемы Гегеля . . . . .	63
5.6 Последняя дуэль . . . . .	66
<b>6 От сообщества к обществу</b>	<b>69</b>
6.1 Выйти в мир . . . . .	69



# Глава 1

## Введение

“Отчужденность” звучит непривлекательно. Будто что-то разрушительное, чего лучше избегать. Никто не говорит друзьям “Давайте отчуждаться”, наверняка это не так приятно, как основание сообщества, романтические отношения, общение с приятелями, пицца, игра в теннис или выпивка. Напротив — мы хотим помочь подростку избежать отчужденности, а отчужденному постороннему — почувствовать себя уютней. Левые, согласно Карлу Марксу, понимают политическую деятельность как борьбу с отчуждением. Почти всем отчужденность видится проблемой, которую надо решить.

Приговор отчужденности поспешен и забывает о ее освободительном качестве. Исторически, у отчужденности плохая репутация, но ведь именно отчужденность дает возможность выхода за пределы конкретной ситуации. Следовало бы думать о ней гораздо лучше. Увидеть ее достоинства и постараться усилить ее опыт.

Никто открыто не отстаивал отчужденность как проект, но некоторые принимают ее основой свободы. Немецкий идеализм, кульминацией которого стала философия Гегеля, говорит об отчужденности как условии самосознания. Психоанализ воспринимает отчужденность субъекта как непреклонный факт нашего существования и стремится примирить с ним. Экзистенциализм Сартра и Симоны де Бовуар тоже видит в отчужденности субъекта основу свободы. Франц Фанон объединяет все три течения — Гегеля, психоанализ и экзистенциализм — и формулирует антиколониальную теорию, выступая против попыток избегать фундаментальной нам всем отчужденности. Впрочем, эти мыслители никогда не используют отчужденность как основное понятие или лозунг, хотя оно объединяет эти разрозненные попытки говорить о свободе. В этой книге отчужденность выдвигается на первый план.

Отчужденность парадоксальна. Она не значит отклонения от исходной идентичности, от того, что мы когда-то имели но потеряли. Отчужденность неизменно присуща нам. Она не отдаленность от первичного, потому что первична. Мы отчуждены в своей субъектности до самой смерти. Смерть — единственное лекарство от этой болезни<sup>1</sup>, так что, наверное, не такая уж это и болезнь. Отчужденность — не то, о чем можно сожалеть или чего лучше избегать, ведь благодаря ней возможно то, что делает существование достойным продолжения — свобода, равенство, солидарность, способность

---

<sup>1</sup>В момент смерти наша отчужденность проходит — мы становимся совершенно чуждыми. Смертью субъект совершенно теряется в инаковости, уже не сохраняя ни малейшей частицы себя.

выходить за пределы ситуации.

Все творение зависит от отчужденности, она выкорчевывает нас из определенности, освобождает от конкретной ситуации. Каждый рождается в специфичном социуме, в котором на него действуют мощные силы, но не сводится к ним. Первичное отчуждение в языке дистанцирует как от других, так и внутренне: к себе теперь можно относиться как к другому. Мы отчуждены от себя и от других, и что бы мы ни делали, нам никогда не преодолеть эту отчужденность. Она основа нашего существования.

Отчужденность — это отсутствие самоидентичности. Она отдаляет субъекта от условий, в которых он проявляется. Если я не тождествен себе, если я в противоречии с собой, то внешние силы не могут меня полностью определить. Существо, дистанцированное от самого себя, никогда не сможет быть тем, во что его толкают внешние силы. Этот внутренний раскол значит сопротивление детерминированию биологией или обществом. Именно дистанция от самой себя позволяет субъектности действовать против определяющего. Социальное и натуралистическое утрачивают свою власть на субъектом, потому что его отчужденность делает их незначительными.

Я могу не оставаться до конца своих дней жителем маленького американского городка на Среднем Западе, могу бросить вызов определяющим факторам этой ситуации, и все потому что никогда не отождествлен с положением в котором родился или нахожусь. Это дает мне возможность отнестись к ситуации критически, вплоть до отказа от всех идей и ценностей, которые возложило на меня общество. Я могу быть воспитан с энтузиазмом к капиталистическому строю, но стать марксистом. Если меня заставляют быть женственным, я могу стать мужественным. Полюбив Средний Запад Америки, я, возможно, стану работать в Аргентине. Моя неспособность быть именно тем, кто я есть — моя не-однозначность — вот что позволяет мне выйти из исходной ситуации. И даже если я остаюсь в ней и принимаю ее, я все равно отношусь к ней как отчужденный. Можно быть чужим и у себя дома. У меня, как и у всех, есть внутренняя чужеродность, мешающая прямому усвоению диктата общества.

Без этой внутренней дистанции человек не был бы субъектом, не смог бы соотноситься с собой. Субъектность порождена и определена этим расколом. Отделенность от самих себя делает нас нами — неотделимыми от чуждого в нас<sup>2</sup>. Чуждое дает нам нашу уникальность.

Эта внутренняя чуждость и есть то, что Зигмунд Фрейд назовет бессознательным<sup>3</sup>. Бессознательное ставит барьер как между субъектом и ситуацией, так и внутри субъекта. Только отчужденные обладают бессознательным. Вернее, чуждый статус бессознательного значит, что это оно владеет нами. Это иное внутри диктует субъекту его действия, направляет усилия и создает убеждения. Бессознательное ориентирует субъектность, потому что

---

<sup>2</sup>Славой Жижек в *Добавочном Наслаждении* подчеркивает, что отчуждение конститутивно. Мы не целостны изначально, чтобы затем отчуждаться. Мы возвращаемся к изначальному через отчуждение. Поэтому "вне отчужденности никакой жизни нет, нет никакой позитивной основы отчужденности" (Slavoj Žižek, *Surplus Enjoyment: A Guide for the Non-Perplexed* (London: Bloomsbury, 2022), 39). Верить, что мы были до и вне отчуждения — ностальгировать по истоку, которого никогда не существовало.

<sup>3</sup>Для описания своей концепции Фрейд умышленно выберет *unbewußt*, а не распространенный в то время *bewußtlos*. *Bewußtlos* значил бы "без сознания", *unbewußt* же значит противоположное сознанию, чуждое его структуре.

выражает ее самораскол<sup>4</sup>.

Отчуждение субъектов от себя видно, когда бессознательное заставляет их идти наперекор своим же интересам. Кто-то объедается пончиками и кексами, вместо того, чтобы есть яблоки и брокколи и предотвратить ишемическую болезнь. Другой вместо комфортного, неконфликтного партнера выбирает сложного, болезненного человека, с которым постоянно ссорится. Продолжает искать и употреблять все новые дурманные вещества, хотя прекрасно понимает, как они опасны и вредны. Хочет профессионального роста, но раз за разом выступает против начальника. Повсюду субъекта поджидают саморазрушительные, ускользающие от сознательного контроля действия.

Каждый сосуществует с идущей вразрез его желаниям силой. Каждый видит, как сам мешает достижению своих целей, как не может контролировать себя. Отсутствие контроля изнурительно, но также основа способности субъекта становиться иным. Верховенство чуждого — бессознательного — открывает возможность свободы. Свобода напрямую зависит от подрыва сознательных желаний бессознательными импульсами.

О бессознательном обычно думают как о принуждающем, забирающем свободу. Мы не обдумываем бессознательные действия и не чувствуем, что они выбраны нами. Но свобода — не плод сознательных размышлений. Это прерывание решимости, определенности. И именно это делает бессознательное. Оно перебивает социальные и психологические определяющие факторы, открывает разрыв в необусловленную ими альтернативную возможность. Избегая сознательного контроля, бессознательное становится точкой свободы субъекта. Мы свободны благодаря своей раздвоенности.

Самотождественности лишена не только субъектность. Ничто не самотождественно, иначе не смогло бы меняться во времени и перемещаться в пространстве<sup>5</sup>. Это касается и животных и растений, и гор и рек. Будь сущность тем, что она есть, она бы никогда не изменилась. Субъект же превращает свою нетождественность в определяющую его структуру, такой процесс и есть отчуждение.

Первое свидетельство отчуждения — имя. Ни один ребенок не дает его себе сам<sup>6</sup>. Происходит акт насилия, родители или другие взрослые навязы-

<sup>4</sup>В психике Фрейд даст бессознательному структурный приоритет. Ускользая от контроля, оно гораздо больше влияет на нас, чем сознательное мышление: "Бессознательное — вот истинная психическая реальность" (Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, trans. James Strachey, in *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 5, ed. James Strachey (London: Hogarth Press, 1953 [1900]), 651). Фрейд написал это на заре своей теории, впоследствии он откажется от некоторых своих идей, но никогда не усомнится в приоритете бессознательного.

<sup>5</sup>Жан-Поль Сартр утверждает, что только субъекты отчуждены, а остальные существа тождественны себе. Он радикально различает субъекта, который для-себя, и остальное бытие, которое в-себе: "Бытие есть. Бытие — в-себе. Бытие есть то, что оно есть." (Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trans. Hazel E. Barnes (New York: Washington Square Press, 1956 [1943]), 29). Сартр здесь не задумывается, как субъект мог стать отчужденным. Будь бытие лишь тем, что оно есть, субъект не возник бы, не проявился из такого чистого царства самотождественности.

<sup>6</sup>Мама говорит, что я сам выбрал имя: она положила в шляпу несколько листочков бумаги с именами, и я схватил листочек с именем "Тодд". Такой метод не избегает навязывания, ведь все равно контролируется взрослым: он выбирает возможные имена, вырезает и кладет в шляпу листочки с ними. Заключение в присвоении имени отчуждение неизбежно. Затем мама призналась, что "Тодд" было написано на каждом из листочков. Впрочем, признание могло быть следствием тогда уже развившейся у нее болезни Альцгеймера, но так

вают ребенку произвольное имя. И даже если он потом воспринимает его своим, оно остается чуждым, сошедшим на него извне. Родители могут называть мальчика Эрнестом и надеется, что он вырастет честным и прямодушным. Могут называть девочку Грейс и думать, что она будет приличной и изящной. Иногда используют имена художников, таких как Лэнгстон или Дэшил, пытаясь ассоциацией приобщить детей к их гениальности. Дают имя, связанное с семейной историей, чтобы оно напоминало ребенку о его происхождении, определяло его поведение. Но и ничего не значащее имя остается чуждым названному означающим. Он не выбирал его, и воспринимает его своим только через отчуждение.

Имя это наша дистанция до себя. В каждом языке есть способ идентифицировать себя именем: я могу сказать "Меня зовут Тодд", или "Ich heie Todd", или "Me llamo Todd". Всякое такое высказывание провозглашает тождество, и этим выявляет внутреннюю дистанцию между говорящим и именем. Так оно выдает, что я и Тодд — не одно и то же<sup>7</sup>. Самотождественное существо не смогло бы так сказать.

Даже если я переименую себя, имя останется чуждым. Казалось бы, я называю себя сам, не полагаюсь на данное другими. Разве этого недостаточно для преодоления отчужденности? Нет. Называя себя иначе, я действую исходя из доступных возможностей: выбираю из используемых другими имен или комбинирую их. Выбор имени всегда предполагает долг перед внешним. Мое новое имя не только принадлежит другим, но и выбрано с учетом их впечатления. Откуда его не возьми, оно несет печать самораскола.

Неизбежность отчужденности дает некоторую уверенность. И вместо того, чтобы страдать от саморазделения до самой смерти, мы можем манипулировать им и даже усиливать его. Оставление тщетных попыток преодолеть отчужденность, ее принятие, трансформирует ее. Из бремени она становится освобождением от определенности. Переосмысление отчужденности — важнейшая политическая задача, особенно в эпоху вездесущих схем его якобы преодоления.

Об отчужденности плохо думают, потому что воображают скрывающуюся за ней завершенность. Где-то в затерянном прошлом, в Эдеме, или в утопическом будущем, нас ждет самотождественность, полнота, совершенство. Она всегда ускользает и тем соблазняет еще больше. Такое лишенное всякого отчуждения состояние очень привлекает нас, но лишь пока остается воображаемым. Малейшая попытка его очертить, конкретизировать, воплотить, выдает его полную несостоятельность<sup>8</sup>.

Нам следует мыслить отчужденность вне ассоциаций с полнотой или са-

---

или иначе, оно показывает определяющую роль внешнего в присвоении имени.

<sup>7</sup>В логике первого порядка утверждение тождества исключает различие, потому что различие значило бы категориальную ошибку: смешение идентификации и предикации. На этом замечании Бертран Рассел строит свою критику Гегеля. Гегель ошибается — утверждает он — когда говорит об идентичности в различии, об этой фундаментальной отчужденности субъекта, ведь, например, "Скотт — автор "Уэверли"" предполагает скорее идентификацию, чем предикацию. Критику этой позиции Рассела и защиту Гегеля см. в *Emancipation After Hegel: Achieving a Contradictory Revolution* (New York: Columbia University Press, 2019).

<sup>8</sup>Никто не считает *Возвращенный рай* лучшей поэмой, чем *Потерянный рай*. Отчужденность приятна, потому что ее неприятно пытаться преодолевать. Мильтон невольно демонстрирует это разницей в качестве поэм и — более того — изображает неотчужденных Бога, Христа, ангелов в *Потерянном раю* совсем не такими привлекательными, как отчужденного Сатану.

мотождественностью. Мы отчуждены, но не от чего-то могущего дополнить нас. Мы и не теряли ничего такого. Помыслив нехватку вне связи с целостностью, мы поменяем политическую значимость отчужденности. Отчужденность не определяется через не-отчужденность.

Отчужденность — источник всех человеческих страданий, но оно и источник всякого удовлетворения. Отчужденность предоставляет пространство действию вопреки, без него субъект неотличим от сил, породивших его. Заниматься сексом, есть торт или обсуждать немецкий идеализм — ничего из этого не возможно без отчужденности, потому что без нее нет субъекта.

Если что и отличает говорящих существ от прочих, так это их осознание отсутствия самоидентичности. Через язык отчужденность осознается субъектами неизменно присущей им. Язык создает дистанцию, и это меняет отношение существа к отчужденности. Субъекты означающего могут осознать и принять себя отчужденными, могут найти удовлетворение в этом отсутствии самотождественности, и только отказ рассматривать отчужденность конститутивной составляющей мешает этому.

Чаще мы думаем о своих экзистенциальных и политических проектах как о преодолевающих отчужденность. За редкими исключениями, мы стремимся дать отчужденности бой, искоренить ее. Психотерапевты воображают, что помогают пациентам обрести самоидентификацию. Революционеры стремятся построить общество, в котором жили бы в гармонии с другими. Экоактивисты работают на формой существования, которая была бы в гармонии с природой<sup>9</sup>. Разительное разнообразие проектов не затрагивает их сути — избавления от чуждого. Отчужденность непрестанно видится тем, с чем следует бороться, хотя сама борьба возможна только благодаря ней.

Эта книга предлагает совершенно иной взгляд на отчужденность: усилия в ее преодолении значат не радикальный ответ ситуации, а неспособность увидеть конституирующую роль отчужденности. Нам следует оставить попытки преодолеть ее. Отчужденность должна стать нашей экзистенциальной и политической программой. Отчуждение — это освобождение.

---

<sup>9</sup>Впрочем, не всегда. Например, эколог Мюррей Букчин, будучи гегельянцем, говорит, что для экологического проекта необходимо принять отчужденность. См. Murray Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism* (Chico: AK Press, 2022 [1990]).





## Глава 2

# Беспокойный субъект

### 2.1 Продажная идентичность

Субъект не то же, что присвоенная ему символическая идентичность. Невозможно понять отчуждение, не видя этого базового различия — между субъектностью и идентичностью. Идентичность складывается из социальных позиций: работа, семейный статус, религиозные пристрастия, политические предпочтения, национальность и т.д.. Как бы легко я себя в них не видел, я никогда не отождествляюсь с ними полностью. Этот недостаток и есть субъектность. Ни одна из идентичностей не может полностью совпасть с ней, как не подгоняй.

Субъектность возникает в отчуждении, в разрыве между субъектом и принимаемой им символической идентичностью. Субъект не способен стать символической идентичностью, потому что соотнесение с ней значит дистанцию от нее. Всегда есть разрыв между мной как субъектом и мной как личностью. Само усилие, порыв соответствовать идентичности выражает расхождение с ней<sup>1</sup>. Ведь сводись субъектность к символической идентичности, самоидентификация и не понадобилась.

Субъектность неопределима. Кто мы как субъекты — вопрос без ответа, хотя мы и пытаемся ответить на него: мужчина, женщина, китаец, итальянец, индус, мусульманин, юрист, дантист. Когда я чувствую, что теряю контроль, плотность существующего субъекта, я напоминаю себе, что я американец, или что я сын, или что я профессор — напоминаю себе, что я есть. Но никакие усилия не снимают дистанцию между субъектностью и идентичностью<sup>2</sup>. Все попытки соответствовать проваливаются<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup>Жан-Поль Сартр показывает это в своем рассказе об официанте, ведущем себя так, будто он официант. Пытаясь полностью воплотить символическую идентичность, он неизбежно терпит неудачу: "Но посмотрите на этого официанта. Его движения быстрые и точные. Чуть слишком точные и чуть слишком быстрые. Он идет к посетителям чуть слишком быстрым шагом, наклоняется вперед чуть слишком нетерпеливо, голос и глаза его выражают чуть слишком заботливый интерес к заказу клиента" (Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trans. Hazel E. Barnes (New York: Washington Square Press, 1956 [1943]), 59). Для Сартра вера в то, что человек и есть символическая идентичность — самообман, и даже обманщик не может преодолеть разрыв между ними. Слишком высокая точность выдает несовершенство.

<sup>2</sup>Чем больше прикладывается усилий соответствовать, тем явственней несоответствие. Усилие значит отсутствие того, на что направлено. Если бы я на самом деле соответствовал своей идентичности профессора, мне не пришлось бы стараться одеваться как профессор, говорить как профессор и ходить как профессор.

<sup>3</sup>Субъект не моряк Попай и не может сказать "Я таков, каков я есть" ("I Yam what I yam

Символическая идентичность и маскирует, и маркирует вопрос. Путаница неизбежна, потому что субъектности без присвоенной ей символической идентичности не бывает. Идентичность неизбежна, только она ориентирует нас в социальной ситуации.

И в то же время идентичность — бегство от субъектности. Мы ищем передышку в борьбе за безопасность, надеемся укрыться в идентичности, но она всегда не то, что мы искали. Отношение к ней определяет наше политическое бытие.

Мы можем противостоять символической идентичности отчужденной субъектностью. Кажется, что это бесполезно, но это политический акт — первый и самый важный, потому что позволяет действовать за пределами символического.

Погружаясь в символическую идентичность, мы избегаем этого противостояния. Избегаем политических вопросов, на которые, кажется, отвечает идентичность. Символическая идентичность значит избегание проблемы свободы. Этот момент подчеркивает Аленка Зупанчич в *Что есть секс?:* "(освободительная) политика начинается с "утраты идентичности", утраты, в которой нет ничего прискорбного"<sup>4</sup>. Идентичность деполитизирует. Всякая идентичность конформна.

Какой бы трансгрессивной не казалась идентичность, субъект, когда ее принимает — или пытается принять — подчиняется силам установившей ее социальной власти. Бессознательное желание субъекта всегда проскакивает мимо требований социального авторитета, и в поисках одобрения субъект моделирует себя идентификацией по требуемому образцу. Бессознательное действует вне авторитета, а символическая идентичность ищет его признания. Субъект принимает символическую идентичность, чтобы ее признал социальный авторитет, поэтому она сразу уже им ограничена. И диссонанс между идентичностями не выводит за эти границы, в основе каждой из них все еще лежит социальное признание. Сколь бы радикальной не воображалась идентичность, через нее в конечном счете ищется чье-то одобрение.

Политическое различие между субъектностью и символической идентичностью разоблачается всякий раз, когда возникает скользкая, сложная социальная проблема. Вопрос про отношение к смертной казни, например, провоцирует положиться на символическую идентичность, дать заготовленный ответ, не обдумав все варианты. Принять точку зрения Католицизма и ответить как католик — что против смертной казни. Упомянуть, что родители воспитали меня в строгом соответствии с законом Десяти Заповедей, так что смертная казнь — выражение справедливости. Решить, что я либерал, и что, значит, смертная казнь — слишком суровое наказание. В каждом варианте некоторая символическая идентичность помогает отставить бремя субъектности. Идентичность предлагает способы решения экзистенциальной проблемы субъектности. В любой непонятной ситуации я идентифицируюсь с определенной символической позицией, и получаю ясный ответ.

Переход от субъектности к идентичности закрывает вопросы, на которые нет готовых ответов. Идентичность ориентирует и показывает, как реагировать, поэтому мы ищем в ней убежище. Но как субъект, я должен ответить на экзистенциальные вопросы вне ее руководства. Соответствие ответа некоторой идентичности не оправдывает его.

---

and that's all what I yam").

<sup>4</sup>Alenka Zupančič, *What IS Sex?* (Cambridge: MIT Press, 2017), 36

Символическая идентичность манит в бегство от субъектности<sup>5</sup>. Поиск идентичности, которая бы полностью нам соответствовала — это попытка вылечить отчужденность. Субъект видится сводимым к идентичности, когда она затмевает субъектность. Субъект всегда в разладе с собой, но идентичность — даже если находится в постоянном движении — создает мираж целостности. Мы можем оставаться в рамках вопроса о субъектности только признавая всякую идентичность неудачной. Такое признание возможно, потому что субъект никогда не соответствует закреплённой за ним идентичности. Контраст с идентичностью выводит субъекта на первый план.

Речь вносит дистанцию в говорящего. Субъектность и есть эта дистанция, эта неспособность совершенно быть собой. Отношение субъекта к самому себе опосредуется означающим, внешним. Означающее и образует форму символической идентичности, и выявляет раскол, заставляющий субъекта искать ответ на вопрос, чем он является. Всякое означающее диалектично: подчинившись ему, существо обретает способность мыслить отрицание себя. В *Прочти мое желание* Джоан Копжек утверждает: "обозначение неизбежно порождает сомнение, возможность собственного отрицания; научает думать об аннигиляции, полномасштабном разрушении всей нашей означаемой реальности"<sup>6</sup>. Без возможности отрицания — возможности отринуть не только присвоенное значение, но целый означаемый универсум — нет субъектности. Для отчужденного все данное уязвимо сомнению и может быть отвергнуто, даже утверждать свое означающее он может только через нехватку самотождественности.

Идентифицируя себя как немец, субъект показывает свою нетождественность с немецкостью. Но любая, даже самая прямая идентификация с немецкостью, только лишней раз демонстрирует ее чуждость субъекту. Если бы немецкость действительно не отличалась от него, акт идентификации был излишним и — более того — невозможным. Утверждение повторения свидетельствует о различии. Обычно мы не осознаем, как самоидентификация означающими самодистанцирует. Мы используем чужие слова, чтобы описать себя, никто не изобретает означающие. Акт утверждения совпадения — признак расхождения. Это печать отчужденности.

Марин Ле Пен, лидер французской партии "Национальное объединение" заинтересована соответствовать тому, что значит быть француженкой. Для нее Франция — католическая страна, и должна быть экономически независимой. Традиции Франции, включая язык, отделяют ее от остальной Европы и от мусульманских стран. Но как бы Ле Пен не заботилась о своей французской идентичности, она отличается от нее. Сама ее артикуляция этой идентичности вносит зазор. Никто не привержен традициям Франции так, как Ле Пен, но даже ей приходится трудиться, чтобы укоренить себя в своей французскости.

Самоописание раскрывает самоудаленность. Если бы субъект был идентичен французскости, никакое самоописание не потребовалось бы. Означающее идентичности указывает, что субъект не тот, кем себя называет, что должен отыгрывать свою идентичность, а не просто быть ею. Идентичность субъекта всегда вне его самого. Повторяющимися актами идентификации

<sup>5</sup>Принятая идентичность сама может стать в тягость, если я не привык ей соответствовать.

<sup>6</sup>Joan Copjec, *Read My Desire: Lacan Against the Historicists* (Cambridge: MIT Press, 1994), 54–55.

он принимает и поддерживает ее. Никто не получает идентичность бесплатно.

Множество научно-фантастических фильмов фокусируются на различии между субъектом и его идентичностью. В *Бегущем по лезвию* (Ридли Скотт, 1981), *Вспомнить все* (Пол Верховен, 1990) и *Темный город* (Алекс Пройас, 1998) мы видим, как эта дистанция проявляется в повествовании<sup>7</sup>. Персонажи обнаруживают, что самое сокровенное — воспоминания — навязано им внешней [злой] силой. Символическая идентичность оказывается чужда субъектности. Дуг Куэйд (Арнольд Шварцнегер) в "Вспомнить все" узнает, что раньше был Карлом Хаузером (также Арнольд Шварцнегер) и создал свою нынешнюю личность, чтобы внедриться в восстание на планете Марс и уничтожить его. Все, что он знает о себе — о своей личности — ложь, плод манипуляций Хаузера. Личность оказывается внешней манипуляцией. В конце фильма Куэйд вырывается из-под контроля Хаузера, но никакой личности, кроме имплантированной Хаузером у него не остается. Не остается символической идентичности, на которую можно всецело положиться. В Куэиде проявляется то, что касается всякого субъекта, и потому этот персонаж столь притягателен.

Конечно, никто не внедряет в нас фальшивые воспоминания, но, подобно Куэиду, мы не можем полностью отождествиться со своей идентичностью<sup>8</sup>. Подобно нему, мы сталкиваемся со своей субъектностью, идущей вразрез с идентичностью. Разве что Куэйд, в отличие от зрителей, не может просто дистанцироваться от своей идентичности, а должен отвергнуть ее как выдумку. Куэйд показывает отчужденную субъектность без сколь-нибудь надежной символической идентичности. Он парадигмальный субъект, совершенно отчужденный, без возможности уткнуться в символическую идентичность. Если мы не как Дуг Куэйд, то тем хуже для нас<sup>9</sup>.

Внешний статус идентичности — отсутствие непосредственной самоидентичности — порождает бессознательное, действующее вне контроля субъекта. Бессознательное проистекает из разрыва между субъектом и его идентичностью — между тем, кто он, и тем, что он. Раскол между субъектностью и символической идентичностью соответствует расколу между бессознательным и сознанием. Не всякая символическая идентичность сознательна, но всякая создана в попытке уйти от бессознательного, от чуждого в субъектности.

<sup>7</sup>В *Бегущем по лезвию* Рик Декард (Харрисон Форд) — охотник за головами — преследует беглых репликантов, искусственно созданных существ, которым для приручения вживили воспоминания. Но понимая, что его собственная идентичность столь же ложна, как идентичности репликантов, Декард освобождается от нее. Он, может быть, тоже репликант, но даже если не так — в символической идентичности нет надежности. Фильм заканчивается тем, что Декард вступает в романтические отношения с женщиной, зная, что она репликант.

<sup>8</sup>Эти фильмы почти всегда показывают отчужденность субъекта через паранойю: внешнее [зло] навязывает ложную идентичность, и тем самым создает раскол в субъекте. Но раскол возникает гораздо раньше и естественней — на этапе включения субъекта в сферу символического.

<sup>9</sup>Куэйд, когда встречает лидера восстания Марса — мутанта Куато, способного читать мысли — спрашивает, кто он без истинных воспоминаний. На что Куато, как прилежный ученик Сартра, отвечает: "Ты то, что ты делаешь. Определяют действия, а не память". Куэйд удовлетворяется таким ответом, и продолжает играть важную роль в революции.

## 2.2 Аппетит к разрушению

Есть разрыв между тем, что имеем в виду и тем, что говорим, между намерением и действием, сознанием и бессознательным. Мы — отчужденные, потому что сказанное нами выражает скорее наше желание, чем то, что мы имели в виду. Наши действия показывают, кто мы, какими бы ни были наши намерения. Бессознательное не тайно, мы всегда демонстрируем его другим своей речью и действиями. И потому другие знают его лучше, чем мы сами: видят его проявление там, где мы видеть не можем. Сами же мы сталкиваемся со своей субъектностью как с чуждым в своей речи и поступках, как с тем, чего не хотели говорить и делать.

Бессознательное желание — не просто неосознанное желание. Сознание не может принять его как свое, потому что оно нарушает его логику. Это и есть фундаментальный раскол между сознательными и бессознательными желаниями, и этот раскол не преодолеть никакими размышлениями. Даже те, кто совершенно осознает его, все равно поддаются бессознательному желанию, подрывающему сознательные. Субъект постоянно в противоречии с собой. В психоанализе раскол проявляется в негативной терапевтической реакции.

Безуспешность терапии Фрейд объясняет бессознательным. Пациент хочет поправиться, но бессознательное удовлетворяется расстройством и борется за его поддержание. Согласно Фрейду, "удовлетворение бессознательного чувства вины, пожалуй, самая большая выгода субъекта от болезни, и проявляется в силах, стремящихся сохранить это состояние"<sup>10</sup>. Неудачи психоаналитического подхода Фрейда рассказывают о бессознательном гораздо больше, чем его успехи. Пациент, близкий к преодолению своего расстройства, будто удваивает усилия остаться с ним, хотя сознательно хочет выздороветь. Негативная терапевтическая реакция свидетельствует о первичности и превосходстве бессознательного над сознательным в субъекте. Это превосходство и есть отчужденность.

Сознательно субъекты желают преследовать свои интересы и способствовать своему благу. Ставят цели, достижение которых сделает счастливыми. Я хочу жить в комфортной квартире, работать на интересной работе, смотреть увлекательные телепередачи и есть изысканные десерты и уверен, что буду тогда счастлив. Совершенно точно я не хочу быть несчастным, даже если делаю что-то отвратительное — ем сырые устрицы или занимаюсь борьбой в грязи.

Блез Паскаль был великим теоретиком структуры сознательных желаний. Он отлично понимал важность желания счастья в сознательной жизни субъекта: "Все без исключения люди стремятся быть счастливыми. Какие бы средства они не использовали — все стремятся к этой цели. Это мотив каждого поступка каждого человека, даже того, кто решает повеситься"<sup>11</sup>. Говоря о самоубийце, Паскаль стремится подчеркнуть совершенную повсеместность стремления к счастью: его поиск неизбежен, мы всегда преследуем свои интересы, это наше фундаментальное свойство.

Если ограничиваться сознательным, то анализ Паскаля вполне убедите-

<sup>10</sup>Sigmund Freud, "The Economic Problem of Masochism" (1924), trans. Joan Riviere, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 19, ed. James Strachey (London: Hogarth Press, 1961), 166.

<sup>11</sup>Blaise Pascal, *Pensées*, ed. and trans. Roger Ariew (Indianapolis: Hackett, 2005 [1669]), 181.

лен: будучи сознательным существом, субъект ищет счастья. Все, что делает сознательное существо — корыстно, даже самоуничтожение, потому что структура сознания организована вокруг воли субъекта, а не его желания. Бессознательное желание остается слепым пятном в теории Паскаля, и потому он как мыслитель не котируется в наше время. Субъект сознательно желает быть счастливым, но не может избежать бессознательного желания поддерживать в себе отчужденность, что требует продолжающихся актов саморазрушения. Если бы мы были теми, кто мы есть, Паскаль был бы прав. Но разлад в субъектности приводит к действиям, уводящим от счастья. Субъект отчужден от себя и желает сохранить это любой ценой<sup>12</sup>.

Уникальность субъекта не в сознательном. Можно представить — и в научно-фантастических фильмах это показано — клонирование сознания. Но соотнесенность субъекта с сознательным повторить не получится. Эта соотнесенность и есть бессознательное, основа единичности субъекта. Оно отдаляет нас от сознательного, и благодаря дистанции мы, субъекты, отдельны. Бессознательное не позволяет нам быть теми, кто мы есть, и потому мы выделяемся из природы и культуры. Бессознательное — добавочное к символическому для получения субъектности<sup>13</sup>. Отчужденность коренится в бессознательном и — в отличие от сознательных желаний — несводима ко всему, что на нас влияет.

Субъекты сознательно хотят быть счастливыми, но подсознательно находят удовлетворение в подрыве этой своей воли. Удовлетворение заключается в предотвращении достижения счастья, счастье подобно миражу, что обнажило бы его достижение. Счастье не может быть сейчас. Достигнутость значит, что достигнуто не то, что желалось. Поэтому счастье существует только как обещание счастья. Бессознательное мешает его достижению, тем самым сохраняя его в единственно возможном виде — в виде мечты.

Изначального удовлетворяющего объекта нет, поэтому бессознательное удовлетворяется созданием и поддержанием отчужденности. Субъект находит удовлетворяющий объект только через его утрату — утрата позволяет желать. Желание следует рассматривать не как естественное явление, а как структуру, возникающую из взаимосвязи телесных потребностей и социальных требований. Бессознательное желание существует, подрывая сознательное стремление к счастью, постоянно создавая препятствия на пути исполнения сознательных желаний. Бессознательное удовлетворяется в противодействии сознательному.

К каждому высказыванию субъекта бессознательное добавляет значение, которое он не имел в виду, поэтому субъект, будучи пронизан бессознательным, неспособен на лишь констатацию факта. Его бессознательное желание определяет каждое высказывание, и даже самый, казалось бы, невинный комментарий несет его клеймо, которое и заставило субъекта го-

<sup>12</sup>Субъект готов платить любую цену, лишь бы сохранить отчужденность, ведь чем больше цена — тем надежнее отчуждение. Ущерб символической идентичности идет на пользу бессознательному желанию, оно процветает в саморазрушающих действиях. Бессознательное питается неудачами сознательного.

<sup>13</sup>Сознание отвергает то, что кажется ему отталкивающим, что не соответствует его ценностям, бессознательное же не отвергает ничего. Об этом пишет Фрейд в своем кратком эссе "Отрицание": "В бессознательном нет места "нет"" (Sigmund Freud, "Negation" (1925), trans. Joan Riviere, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 19, ed. James Strachey (London: Hogarth Press, 1961), 239). Всеприятие заставляет бессознательное принимать и то, что символическая структура скрывает.

ворить. Когда я говорю соседу, что зловещие тучи предвещают дождь, я не просто предсказываю погоду. Причина этого высказывания кроется за его абстрактным значением, подрывая его невинность. Возможно, я хотел испортить соседу настроение, зная, что он собирался на пикник, и завидуя ему. Или, может, я хочу укрепить связь между нами, показав нас как товарищей по несчастью. Но скорее всего этот банальный комментарий — способ пережить травму от встречи с соседом. Говоря бессмысленные банальности, я показываю, что мне нечего противопоставить отчуждающей силе его субъектности. Неважно, какой из этих вариантов верен. Бессознательное желание определяет даже самые безобидные замечания, определяет, вообще, все высказывания субъекта. В речи желание неизбежно искажается.

Искажение проявляется и в интерпретации высказываний других. Когда друг говорит мне, что у меня хорошая квартира, я не принимаю это как лишь констатацию факта. Я задаюсь вопросом, почему он это сказал, и отвечаю согласно причине. Возможно, он собирается занять у меня денег, или считает, что обычно моя квартира выглядит грязной, или даже не любит опрятных и собирается разорвать всякие отношения со мной. Желание если и явлено, то во множестве возможностей, а принять утверждение за чистую монету нельзя. Даже не имеющее сознательного манипулятивного намерения, прямое заявление о чистоте моей квартиры несет багаж бессознательного желания. Чтобы говорить, субъект должен хотеть говорить — и даже молчание подчинено желанию, ведь так же происходит на фоне речи. Если вместо комплимента мой друг промолчит, я все равно буду думать — теперь над смыслом его молчания. Будучи отчужденным, субъект не может говорить, не извращая сказанное бессознательным. И даже первые, еще не учитывавшие бессознательное, попытки построения теории субъектности укореняли субъектность в отчужденности.

## 2.3 Почему Кант не может быть собой?

Происхождение термина *субъект* выявляет его внутреннюю связь с отчужденностью. Говоря о субъекте, мыслители всегда говорят об отчужденном субъекте, даже если прямо не указывают это. И они никогда не говорят о субъекте вне его самораскола. *Субъект* о всегда внутренне дистанцированном от себя, в отличие от *я*, *индивида*, *личности* или *человеческого существа* — эти термины понятней и несут меньше теоретического жаргона, но не подразумевают отчужденность. Конечно, можно уточнить, что речь о раздвоенном *я* или о раздвоенной личности, но *субъект* уже предполагает это. Не бывает неотчужденного субъекта, всякий субъект — субъект отчуждения. Это очевидно в том, как термин был первый раз использован в сегодняшнем смысле философом.

Иммануил Кант не изобрел термин *субъект* (*Subjekt* по-немецки), но в *Критике чистого разума* и последующих работах популяризировал его использование в новом смысле. Канта можно по праву считать первым философом субъектности. Начиная с него, *субъект* значит уже не подчиненного — а именно в этом смысле термин использовали предшественники Канта, например, Барух Спиноза и Готфрид Лейбниц<sup>14</sup>. После Канта *субъект* зна-

<sup>14</sup>Фридрих Ницше будет считать это грубой ошибкой Канта. Согласно Ницше, субъект — фикция, не реальная сущность, а философов путает грамматика, и они считают субъекта



чит сущность, негативно соотнесенную с самой собой, не являющуюся тем, чем является<sup>15</sup>.

Кант использует концепцию субъектности для отделения сущности, называемой субъектом, от остального мира. Поэтому для Канта субъектность — всегда отчужденная субъектность, хотя он, конечно, не пишет это явно и не использует термин *отчужденность*<sup>16</sup>. Согласно Канту, субъект никогда не чувствует себя в мире как дома, потому что конституирует свой мир посредством акта трансцендентального воображения — без этого не было бы никакого мира, только скопище бессвязных входных данных. Субъект не существует в своем мире, но конституирует его. Субъектность — условие возможности опыта. Кант, впрочем, не отрицает внешний мир, и старательно — особенно во втором издании *Критики чистого разума* — сепарируется от Джорджа Беркли<sup>17</sup>, но утверждает, что мир получается связным только благодаря трансцендентальному акту субъекта.

Термин *субъект* возникает в начале *Критики чистого разума*, где Кант описывает, как чувственность структурирует наши интуиции. Чувственность — одна из трех способностей наряду с рассудком и разумом, посредством которых субъект придает воспринимаемому им миру связность. Использование термина *субъект* указывает, что описываемая сущность должна действовать сама на себя, чтобы получить осмысленный опыт. Для Канта субъект — отделенное от себя и потому способное на себя действовать, существо.

Будучи источником пространства и времени, субъект (в понимании Канта) сам не может быть в мире ни пространственно, ни темпорально. Мир сам по себе не пространственен и не темпорален, эти формы — вклад субъекта. Согласно Канту, "Время — ... лишь субъективное условие нашего созерцания (которое всегда чувственно, т.е. возможно только благодаря воздействию объектов на нас), и само по себе, вне субъекта — ничто. И все же оно необходимо объективно в отношении всякого явления — всякой вещи, могущей предстать перед нами в опыте"<sup>18</sup>. Время как форма возникает от субъекта, но ее нельзя отбросить: время структурирует опыт, и поэтому Кант настаивает на его объективности. Но формы пространства и времени также показывают вневременность и внепространственность самого субъекта. Субъектность порождает темпоральность только потому что сама ей не подвержена.

---

чем-то действительно существующим (в английском и немецком языках *субъект* и *подлежащее* обозначаются одним словом). В *По ту сторону добра и зла* он задает риторический вопрос: "Не следовало бы нам относиться к субъекту так же, как относимся к сказуемому и дополнению? Не пора ли философам быть выше веры в грамматику?" (Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, trans. Judith Norman (Cambridge: Cambridge University Press, 2002 [1885]), 35). Но Ницше не поясняет, как его концепция сверхчеловека избегает такой грамматической ловушки. Разве нельзя точно так же свести мысль Ницше к грамматике и так отвергнуть?

<sup>15</sup>Это касается не всех — Луи Альтюссер, например, критикует концепцию субъекта, говоря, что она способствует иллюзии самоидентичности и самообладания, и основывая на этом свою критику идеологической инерпелляции — процесса, порождающего, согласно Альтюссеру, субъектность.

<sup>16</sup>Кант популяризировал термин *субъект* в философском смысле, Гегель же сделал то же с термином *отчуждение* (Entfremdung). Идею отчуждения обычно связывают с Марксом, но у Гегеля, в отличие от Маркса, она занимает центральное место.

<sup>17</sup>Кант добавляет во второе издание *Критики чистого разума* раздел *Опровержение идеализма* исключительно чтобы читатели не спутали его позицию с позицией Беркли.

<sup>18</sup>Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Paul Guyer and Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998 [1781]), 164.

Кантианский субъект есть свое же разделение. Он осознает себя потому что от себя дистанцирован, не тождественен тому, что он есть. Самораскол субъекта особенно заметен в отношении субъектности к свободе и детерминированности. Кант утверждает — и пытается доказать — что субъект не свободен *или* детерминирован — он свободен *и* детерминирован. И дело не в том, что одни его действия свободны, а другие детерминированы — каждое действие и свободно, и детерминировано. С теоретической точки зрения субъект детерминирован. Но с практической — как существо в действии — свободен. И, согласно Канту, оба подхода верны<sup>19</sup>.

Только благодаря фундаментальной отчужденности субъект может быть сразу и свободен и детерминирован. Кантианский субъект столь отделен от самого себя, что его можно одинаково успешно мыслить как теоретически, так и практически — но не теоретически и практически сразу: теория и практика в философии Канта строго несовместимы. Позднее немецкие идеалисты попытаются объединить эти два полюса, что, согласно Канту, рискует исключить фундаментальную для субъекта отчужденность. Фихте, например, будет искать теоретическую перспективу внутри практической, но субъект у него получится уже не столь разделенным, хотя это и исключит для него некоторые проблемы, свойственные философии Канта.

Само разделение философии Канта на теоретическую — представленную в *Критике чистого разума* — и практическую — наиболее известное изложение которой дано в *Критике практического разума* — символизирует отчужденность субъекта. Эти два направления не просто сосуществуют в его философии, но и чужды и противоречат друг другу. Для теоретического Канта практический Кант — выход за пределы мыслимого, но для практического Канта теоретический слеп к проблеме свободы субъекта. Нельзя предпочесть одно другому, отчужденность столь важна для Канта, что сама структура его философии проникается ей. По мнению Канта, отчужденность — не то, что субъект может преодолеть. Потому что это определение субъектности.

## 2.4 Сломанные животные

Нельзя понять, как работает политика, не принимая во внимание отчужденность. Мы являемся политическими существами не из-за партийной принадлежности, а из-за предвзятого отношения к общественному порядку. Быть политизированным значит не быть нейтральным. Всякий субъект политизирован из-за своей искаженности означающим, своей фундаментальной отчужденности. Отчужденность конституирует политизированность, и нам не отказаться от нее, не убежать от нее в ситуации, кажущиеся деполитизированными. Отчужденность необходима, ни один субъект не может быть

<sup>19</sup>Кристина Корсгаард в своем epochalном исследовании Канта *На пути к царству целей* пишет: "Возможны два применения разума: теоретическое и практическое. Мы рассматриваем себя как феномены, когда, применяя его теоретически, описываем и объясняем свое поведение; и как ноумены — когда практически, решая, что делать. Эти две точки зрения не пересекаются, поскольку их цели — объяснение и решение — исключают друг друга" (Christine M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 204). Такая концепция субъектности — разделенной на теоретическое и практическое — концепция субъектности как внутренне отчужденной.

сведен к биологии, составляющей его материальную основу<sup>20</sup>. И дело не в том, что субъектность никак не связана с человеческим животным — искажение означающим, порождающее субъект, столь фундаментально меняет животное, что должно приниматься отправной точкой в анализе того, что мы делаем. Несмотря на статус биологических существ, мы — благодаря отчужденности — можем действовать неестественно. Неестественное склонности в нас превосходят физиологические императивы.

Представляя субъектов естественными и/или культурными сущностями, мы забываем про их отчужденность. Субъективность, понятая как продукт природных или культурных сил, лишена политического бытия — несводимости к тому, что ее определяет. Натурализация или культурализация субъектности не лишает субъектов политизированности, но делает ее незаметной. Будучи натурализованы или культурализованы, политические решения рассматриваются уже как только выражение врожденного личного интереса, а не как действия свободного субъекта. Но отчужденный субъект — не корыстное существо, не реагирует так, как ему выгодней, согласно его планам. Субъектности свойственны бессознательные попытки саботировать собственные интересы, находить и создавать себе трудности.

Субъектность не делает человека хозяином остального мира<sup>21</sup>. Напротив, она отчуждает его от мира, делает его господство над миром невозможным. Из-за отчужденности отношение субъектности к миру всегда на расстоянии и всегда искажено<sup>22</sup>.

Субъект в своей основе — естественное существо, но совершенно извращенное субъектностью. Оно уже неестественно или даже де-естественно. Образ укорененной в природе субъектности на протяжении веков вводил в заблуждение мыслителей. Аристотель, пытаясь определить политическое бытие человечества, обращается к миру природы и нашему к нему отношению. В начале "Политики" он дает самое известное определение роли политики в человеческом существовании: "Человек по своей природе — полити-

<sup>20</sup> Согласно Джорджио Агамбену, нацистские лагеря смерти были призваны лишить заключенных в них всякой политической силы, сделать их лишь биологическими существами. В *Останках Освенцима* он пишет о лагере как о месте биовласти, обгладывающей субъекта до его биологических функций, оставляющей от него лишь животное. Он пишет: "биовласть действует через производство не жизни или смерти, а изменчивого и практически нескончаемого выживания" (Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, trans. Daniel Heller-Roazen (New York: Zone Books, 1999 [1998]), 155). Но субъект не может просто выжить — как бы жестоко на него не действовали репрессивные структуры власти, он остается отчужденным — а значит и политическим — существом.

<sup>21</sup> Декарт надеялся, что научные исследования, в отличие от чисто спекулятивной философии, "сделают нас как бы господами и хозяевами природы" (René Descartes, *Discourse on the Method of Rightly Conducting One's Reason and Seeking the Truth in the Sciences*, trans. Robert Stoothoff, in *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985 [1637]), 142–143). Многие комментаторы указывали на опасность такого отношения к природе, Декарт здесь изменяет собственному пониманию субъекта как отдельного от мира и от самого себя, пониманию, которое развивается на протяжении всего *Рассуждения о методе*. Так, ранее в трактате он говорит о равенстве, основываясь на внутренней отчужденности субъекта от места его происхождения.

<sup>22</sup> Смотреть сквозь символическое — еще один способ избежать отчужденности. Его в *Реальных Обманах* рассматривает Дженнифер Фридлендер: "Как субъекты, мы должны бороться с фундаментальной ложью Символического" (Jennifer Friedlander, *Real Deceptions: The Contemporary Reinvention of Realism* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 123). Попытка выйти из блуждания в символической структуре — это отказ принимать отчужденность. Необходимость фундаментального обмана значит необходимость отчужденности.

ческое животное”<sup>23</sup>. Аристотель ошибочно считает источником политизированности наше положение в природе, а не отчужденность от нее. Он натурализует политическое бытие говорящего субъекта, что притупляет противоречия, возникающие в обществе и внутри самой субъектности, противоречия, которые сохранялись в человеческой исключительности Платоном<sup>24</sup>.

Политика, согласно Аристотелю — не борьба противоположностей, а объединение ради общего блага. Он не видит антагонизма между господином и рабом или между мужчиной и женщиной, его политическая философия допускает беспрепятственное угнетение. Понимание человека как нечта естественного, как продолжения природы, прямо связано с присвоением рабам и женщинам статуса второстепенных<sup>25</sup>.

Преемственность человека с миром природы позволяет Аристотелю натурализовать — и тем самым оправдать — неравенство внутри политики. Ведь если возможно — и естественно дозволено — неравенство в природе, то возможно и дозволено неравенство в человеческом мире. Юридический закон, согласно Аристотелю, действует как естественный закон, описывая уже существующие отношения. Не требует от субъектов действовать против самих себя.

Аристотель так легко принимает неравенство, потому что не осознает отчужденность субъекта от мира природы. Попытка укоренить субъектность в природном всегда ведет к оправданию социального неравенства. Если мы просто природные существа, то равенство невозможно: Флоренс бежит быстрее, чем Инге, Боб умнее Карла, а Карим выше Кальвина. В естественных отношениях доминирует явное неравенство, но, к счастью, мы никогда не остаемся в лишь естественных отношениях друг с другом, чего Аристотель и не учитывает.

Понятие равенства требует говорить о денатурализованном, отчужденном субъекте. Только если политизированность субъекта обеспечена его разрывом с миром природы — только тогда возможно равенство субъектов. Политическую борьбу не следует рассматривать как лишь поле различных, конкурирующих друг с другом, за продвижение собственных интересов, животных. Именно благодаря денатурализованности субъект способен на антагонистическую борьбу во имя свободы и равенства. То, как мы поймем субъектность, определяет, как мы станем конституировать политическое поле и политические возможности, так что вопрос этот — не чисто теоретический.

Разрыв между субъектом и природой оставляет между ними очевидную связь. Субъект обладает природным происхождением и животным телом. Он все еще смертен, уязвим к болезням и телесным повреждениям. Животное, став субъектом, остается животным. Но животности в чистом виде для него уже нет, все ее аспекты извращены субъектностью.

<sup>23</sup>Aristotle, *Politics*, trans. B. Jowett, in *The Complete Works of Aristotle*, vol. 2, ed. Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1984), 1278b.

<sup>24</sup>Сторонники освобождения животных питают слабость к Аристотелю, ведь это принятие преемственности делает его их потенциальным союзником, в отличие от Платона, постулирующего фундаментальный разрыв между животным и человеком. И хотя Аристотель утверждает четкую иерархию среди животных и людей, он все же наделяет животных душой.

<sup>25</sup>Платон, в отличие от Аристотеля, видит идеальное общество обществом без рабов и угнетения женщин. Он отвергает демократию, считая философов правящим классом в таком обществе, обществе равенства, которое Аристотель не может даже представить.

Отчужденность дистанцирует субъекта от животной сущности, но она же конституирует его как сущность иного типа, которой бы иначе не было. Субъектность — не результат эволюции, а разрыв, внесенный означающим в сферу животности. Возможно, означающее возникло в ходе эволюции, но из-за него были нарушены императивы естественного отбора и даже выживания. Разрыв с означающим — не триумф культуры над природой, потому что субъектность зависла между ними<sup>26</sup>.

## 2.5 Извращенные удовольствия

Отчужденность является в неумеренности для компенсации недостатка самотождественности. Иначе говоря, несостоятельность идентичности приводит к свеврхидентификации. Перед лицом отчужденности субъект становится фигурой избытка, что открывает ему новые пути к удовлетворению. Он не может найти по-настоящему сытую пищу и ест слишком много. Не может заниматься исключительно репродуктивным сексом и изобретает множество извращенных сексуальных актов. Еда и секс для субъекта отделяются от животных функций. Они, конечно, продолжают удовлетворять биологические потребности, но биология теперь вторична и не играет роли в удовлетворении.

Биологическая потребность может даже мешать удовлетворению отчужденного желания субъекта. Меня не привлекает то, что лучше всего удовлетворяло бы мои биологические потребности. Зато шоколадные пончики вызывают такое желание, что устоять можно только приложив немалые усилия. Даже если этот выбор эволюционно обусловлен, получаемое удовлетворение свидетельствует о разрыве между желанием и биологией: вредное воздействие пищи на организм делает ее вкусной. Наши желания идут против биологических потребностей<sup>27</sup>.

В сфере сексуальности раскол между желанием и биологией еще очевидней. Женщины стали рожать в более позднем возрасте, и теперь пары рассчитывают, когда будет овуляция, и занимаются сексом в это время, чтобы максимизировать шансы на зачатие ребенка. Будь удовлетворение от секса удовлетворением от самовоспроизводства, такие точно рассчитанные акты были бы самыми приятными. Но все наоборот — секс ради зачатия становится выполнением обременительного долга, что лишает удовольствия. Это все равно что питаться только сырой капустой.

Если отслаивание инстинкта от чисто биологической функции — извращение, то все субъекты — извращенцы в еде и сексе<sup>28</sup>. Для говорящего субъекта

<sup>26</sup>Психоанализ имеет дело не с человеческим животным или культурной идентичностью, а с заключенным в них субъектом. Фрейд не вполне понимает природу собственной теории, когда надеется на ее подтверждение биологией. Никакое научное открытие не способно подтвердить достоверность психоанализа, надежда на обратное значит — пусть даже невольный — отказ проекта.

<sup>27</sup>Некоторым удается питаться здоровой пищей, избегать сладкого и жирного, но делают они это не естественным путем. Здоровое питание — всегда ответ на возможность нездорового питания. Выбирая шпинат вместо жареного печенья Oreо, моя свекровь находит удовлетворение в отказе от вредного, а не в выборе полезного. Для отчужденного субъекта нет неотчужденного отношения к еде.

<sup>28</sup>Фрейд так и определяет сексуальные извращения, но тут же настаивает, что из-за распространности они не являются чем-то ненормальным: "Перверсии — сексуальные действия, которые либо (а) анатомически выходят за пределы предназначенных для сексуаль-

екта удовлетворение от еды и секса возможно только благодаря их дистанцированности от соответствующих биологических потребностей. Переедая, он ест не то, что способствовало бы его выживанию — напротив, потребляет вредные продукты: печенье, пирожные и мороженое. Отдаваясь сексуальным страстям, он изобретает и практикуют предельно отдаляющее от воспроизводства: мастурбацию, минет, куннилингус, анальный секс и пр.. Никто не объедается брокколи и никто не доводит себя до инфаркта репродуктивным сексом.

Переедание и сексуальную зависимость обычно пытаются объяснить биологически. Ожирение рассматривают не как следствие отчужденности субъекта, а как развитие эволюционного несоответствия: мы развили привычки, но ситуаций, в которых эти привычки помогали, больше не возникает, так что теперь они только вредят. Как пишет биолог-эволюционист Дэниел Либерман: "Миллионы лет эволюции успешней были те, кто искал и много ел богатую простыми углеводами пищу"<sup>29</sup>. Эволюция подготовила человека-животного должным образом, но культурные изменения оказались быстрее естественного отбора и привели к широкому распространению ожирения в современном обществе. Ученые и большая часть общественности склонны принимать такую интерпретацию и рассматривать людей как животных, а не как [отчужденных] субъектов.

Излишества в сексуальной сфере принято объяснять аналогично такому в кулинарной. Самцы изменяют, потому что их *гены хотят* распространяться как можно шире. Самки выбирают моногамию, потому что их *гены видят* в этом лучшую стратегию — помогающую выжить их потомству. В книге "Как работает разум" Стивен Пинкер объясняет мужскую полигамию адаптацией: "Чем с большим количеством женщин мужчина займется сексом, тем больше потомства он оставит — много не мало. Из-за этого мужчины склонны стремиться к случайным половым связям, власти и богатству"<sup>30</sup>. Естественный отбор настолько всеобъемлющая концепция, что может объяснить даже самые экстремальные половые акты — участие в них свидетельствует о приспособленности. Нет извращения столь извращенного, чтобы его нельзя было объяснить адаптацией.

Некоторые мыслители-натуралисты приложили удивительно много усилий к объяснению изнасилований адаптацией. Рэнди Торнхилл и Крейг Пал-

---

ного акта областей тела, либо (б) фиксируются на непосредственных отношениях с сексуальным объектом, откладывая конечную сексуальную цель" Sigmund Freud, *Three Essays on the Three of Sexuality*, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 7, trans. and ed. James Strachey (London: Hogarth Press, 1953 [1905]), 149–150.

<sup>29</sup>31 Daniel Lieberman, *The Story of the Human Body: Evolution, Health, and Disease* (New York: Pantheon, 2013), 16.

<sup>30</sup>Steven Pinker, *How the Mind Works* (New York: Norton, 1997), 473. Пинкер утверждает, что такая адаптация свойственна только мужчинам, а женщины едва ли [генетически] заинтересованы иметь много партнеров. Эволюционный психолог Дэвид Бусс считает иначе: "Экономика рынка спаривания такова, что женщины в целом заинтересованы не только в надежном партнере, но и в лучших генах для своего потомства, даже если эти гены может предоставить только кратковременный партнер — в идеале они стремятся при этом сохранить отношения с надежным. Генетически успешный мужчина часто готов на кратковременную, не обременяющую связь с не столь успешной женщиной" — David Buss, *The Evolution of Desire: Strategies of Human Mating*, rev. ed. (New York: Basic Books, 2003 [1994]), 235–236. Но между этими аргументами можно выбирать только на политических основаниях. Современный кантианец может даже говорить здесь об антиномиях натуралистического разума.

мер подвергались критике со стороны коллег за изучение причин изнасилований как явления. Согласно результатам их исследования "Естественная история изнасилования: биологические основы сексуального принуждения" допускается две такие причины. Торнхилл считает, что изнасилование — результат адаптации, Палмер же — что это побочный продукт адаптационного процесса. Торнхилл и Палмер старательно подчеркивают, что через свое исследование пытаются найти более эффективные механизмы предотвращения изнасилований, но будучи понято как следствие биологического наследования, изнасилование будто оправдывается<sup>31</sup>.

Торнхилл и Палмер довели натуралистическое объяснение до конца, обнажив его ограничения: если все эксцессы субъекта — лишь развитие естественных склонностей, то это же верно и для изнасилования. Поиск натуралистического решения проблемы изнасилований политически нецелесообразен, но напрямую следует из рассмотрения людей как животных, а не как субъектов. Все действия [неотчужденных] человеко-животных — даже самые чрезмерные — естественны и, значит, укладываются в адаптационные рамки. Адаптационные объяснения очень популярны, так что если бы не Торнхилл и Палмер, это сделал бы кто-то другой. Натуралистический подход не может признать, что жестокость изнасилования — продукт извращенной субъектности, результат того, что субъект удовлетворяется унижением другого. Согласно Торнхиллу и Палмеру, ни одно извращение не выходит за пределы естественного. Но вопрос изнасилования — не самый проблемный для натуралистов.

Согласно натуралистическому подходу, самый отъявленный сексуальный извращенец — не калечащий свой пенис мазохист и не пытающий свою жертву садист, а уже лишившийся репродуктивных способностей, но все еще живой, человек. Как отмечает антрополог Питер Грей в своем обзоре эволюции человеческой сексуальности: "Жизнь людей за пределами репродуктивных способностей — эволюционная загадка"<sup>32</sup>. Согласно натуралистической теории, продолжительность нашей жизни как животных избыточна, потому что превышает оптимальную для воспроизводства своих генов. Более того, люди продолжают заниматься сексом еще долгое время после потери репродуктивного потенциала — они не посвящают себя целиком социальной функции бабушек и дедушек.

Распространенность половых инфекций в пенсионных сообществах идет вразрез с представлением о субъекте как естественном существе, ведь ни особь, ни вид не получают пользы от такой сексуальной активности — особи женского пола уже не способны к размножению. Да, большинство мужчин в таком возрасте — в отличие от женщин — все еще способны к размножению, но в целом описанное явление противоречит духу натурализма, показывая чрезмерность и бесцельность для естественного отбора. Люди продолжают заниматься сексом в старости именно из-за отчужденности, до крайностей их доводят бессознательные желания, не соответствующие потребностям.

Конечно, все эти вызванные субъектностью извращения можно представить как развитие или ответвление естественного отбора человека-животного. И даже абсурдность секса в старости для человека-животного можно от-

<sup>31</sup>See — or not — Randy Thornhill and Craig T. Palmer, *A Natural History of Rape: Biological Bases of Sexual Coercion* (Cambridge: MIT Press, 2000).

<sup>32</sup>Peter B. Gray, "Evolution and Human Sexuality," *Yearbook of Physical Anthropology* 152 (2013): 20.

рицать, приводя аргументы, которые некоторые примут. Но эти аргументы неадекватны тому, что пытаются описать, потому что предполагают, что люди действуют из личных интересов, а не в ответ на свою отчужденность как субъектов.

И такие необъяснимые самовоспроизведением извращения субъектности — не исключения, обнаруженные у нескольких изолированных субъектов с какой-нибудь ошибкой при кодировании генов. Они проявляются у каждого субъекта, и более того — дают им удовлетворение. Избыточности субъектности избыточны не как аппендикс — они дают повод существовать дальше. Без извращенных эксцессов самовоспроизведение не заинтересовало бы ни одного субъекта, у них просто не было бы желания это делать. Они продолжают существовать, удовлетворяясь извращенным нарушением императива самовоспроизводства. Их самовоспроизведение держится на отказе следовать генетическому импульсу самовоспроизводиться.

Если бы субъекты могли просто преследовать свои интересы, то принадлежали бы миру, не были бы отчужденными. Субъект не принадлежит миру, он постоянно отклоняется от преследования блага — своего или мира. Субъект не принадлежит миру из-за своей извращенности, и эта извращенность — несмотря на все производимые ей ужасы — ключевое в субъекте, именно она делает его тем, кто он есть.

Натуралистический подход к извращениям субъектности не только не адекватен, но и опасен. Согласно ему, эти чрезмерности никогда не чрезмерны — это нарушения, естественные, как и мир, в пределах которого остаются. Не придавая этим излишествам должной радикальности, такой подход оставляет субъекта частью мира, хотя именно денатуризованная — самоотчужденная — субъектность порождает их. Будучи отчужденным, субъект более не ограничен принадлежностью миру.

Отчужденность ответственна за ужасы и разрушения, но ответом на него должно быть принятие. Без отчужденности субъекту не хватило бы уникальности, придающей ценность его существованию. Понимая извращенность субъекта как естественное отклонение, мы нормализуем ее. Но отчужденность является одновременно и проблемой, и решением. Мы должны видеть в отчужденности субъекта основу его этического существования.<sup>33</sup> Отчужденность ужасает если пытаться ее преодолеть, но общество модерна дает субъекту новые возможности поддерживать дистанцию от самого себя.

---

<sup>33</sup>Понимание отчужденности фундаментальной для себя как субъекта — это то, что Гегель в *Феноменологии Духа* называет абсолютным знанием. Достигнув его, можно чувствовать себя как дома в том, что чуждо. Согласно Гегелю, дух, который достиг абсолютного знания, "в своей инаковости как таковой тождественен с собой" (G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. Terry Pinkard (Cambridge: Cambridge University Press, 2018 [1807]), 454). Быть как дома в своей инаковости — значит обитать в конститутивной субъектности отчужденности, принять неуместность как свое единственное возможное отношение к месту. Привыкнуть к непривычности. Только так можно сохранить проблему субъектности и не стремиться к ее решению — такое стремление только усугубило бы ситуацию.





## Глава 3

# Неприкаянная современность

### 3.1 К бесконечности и дальше

Обозначение порождает отчужденность. Она не связано с историческим явлением или эпохой, как если бы люди ходили по улицам в счастливой неотчужденности, когда вдруг появились капиталисты и навязали им отчуждающую систему. Отчужденность неизбежна для говорящего, потому что при-суще обозначению как таковому, а не какому-либо социальному порядку. Но несмотря на повсеместность, последствия отчужденности стали очевидны только с научными революциями модерна, и потому отчужденность часто ассоциируют с эпохой модерна, когда неприкаянность субъекта выходит на первый план. Но такое развитие событий должно встречать с радостью.

Гелиоцентризм, гравитация и относительность — все эти открытия сделали вклад в демонстрацию отчужденности субъекта. Субъекту не отведено конкретное место.<sup>1</sup> Когда нет ни центра Вселенной, ни целенаправленной, связывающей всё силы, то субъект не может понять свое положение в порядке вещей. Он обнаруживает свою неприкаянность. В традиционном мире субъекты могли легко убедить себя, что находятся на своем месте. Но оказалось, что составляющие Вселенную процессы существуют вне зависимости от субъектов. Субъект ни центр, ни даже периферия — он избыток. Субъект оказывается неуместен и отчужден, как, впрочем, и все остальное.

Субъект должен посмотреть в лицо своей неприкаянности. Нигде он не будет чувствовать себя как дома. Это и разрушительный удар, и освобождающее откровение. Субъектность всегда была онтологически неуместной, но только теперь это стало заметно. Субъект всегда был неприкаян, но только в эпоху модерна его дикость выходит на передний план благодаря произошедшим открытиям.

Понимание субъектности с эпохой модерна подверглось хоть и не онтологической, но экзистенциальной трансформации. Опыт субъектности начал меняться с пришествием гелиоцентризма, эта революция вызвала оцепенение у религиозной власти. Бросив вызов геоцентризму в *De Revolutionibus*

---

<sup>1</sup>В своей знаменитой истории современной науки Э.А.Бертт отмечает, что система Галилея вытесняет человека с прежней позиции. Согласно Берту, в этой системе "мир природы изображен обширной, автономной математической машиной из движущейся в пространстве и времени материи, человек же с его целями и чувствами был исторгнут из нее как ничего не значащий зритель, как полуреальный побочный эффект великой математической драмы вовне" (E. A. Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science* (Mineola: Dover, 2003 [1924]), 104). Современная наука, стремясь понять вселенную, оставляет субъектность в стороне.

*Orbium Coelestium* в 1543г., Коперник — даже если не стремился к этому — опрокинул традиционную позицию субъекта в мире.<sup>2</sup>

Но смещение Земли и, значит, человечества, с центра творения само по себе еще не источник отчужденности. Чувствовать себя как дома можно и в центре, и на периферии.<sup>3</sup> Перифирийность еще не значит неприкаянность. Перифирия все еще место и связана с центром, вокруг которого и находится, так что удар гелиоцентрической гипотезы не так уж силен. Отчужденность субъекта вскроется позже, когда другими учеными будут указаны последствия гелиоцентрической системы за пределами выводов Коперника.

Джордано Бруно был первым кто отринул веру в конечный мир и постулировал открытую вселенную. В *Причина, Принцип и Единство* он выдвинул гипотезу о бесконечном пространстве, противоречащую как геоцентризму Аристотеля, так и гелиоцентризму Коперника. Бруно утверждал: "Вселенная... бесконечна и безгранична и, следовательно, неподвижна".<sup>4</sup> Утверждая это, он отказывается от своей принадлежности к конкретному месту, потому что отсутствие предела космоса делает невозможным конкретную локализацию себя относительно него. В бесконечной Вселенной отчужденность субъекта становится очевидней. Вклад Бруно в выявление отчужденности оказывается даже больше, чем таковой Коперника, и другие мыслители вскоре станут делать еще больше выводов, подчеркивающих неприкаянность субъекта.<sup>5</sup>

В современной Вселенной нет конкретных мест. Все вещи локализованы только по отношению друг к другу, без привязки к фону. Это повлияло на анализ созвездий, проводимый Иоганном Кеплером. В *Из закрытого мира — к бесконечной Вселенной* Александр Койре показывает, что теоретизация на основе беконечных пространств исключает всякую выделенную позицию, и даже звезды больше не имеют места: "для конечного мира разумно выбирать конкретный паттерн из звезд, но в бесконечном мире принцип достаточного основания не позволяет это геометрически мыслящему Богу Кеплера".<sup>6</sup> Бесконечная вселенная не способна вместить конечные места, в ней нет

---

<sup>2</sup>Изъятие Земли из центра мира — решающее событие современности. Стивен Вайнберг совершенно верно указывает: "Какой бы ни была научная революция, она началась именно с Коперника" (Steven Weinberg, *To Explain the World: The Discovery of Modern Science* (New York: HarperCollins, 2015), 147). И хотя Коперник не пострадал за свои убеждения как затем Галилео Галилей и Джордано Бруно, его прорыв был основополагающим для эпохи модерна.

<sup>3</sup>Согласно Аристотелю, окружающие Землю небесные сферы и стоящий за ними перво-двигатель являются сферами совершенства, и об этом свидетельствует их круговое движение. Подлунный же статус Земли указывает на ее несовершенство. Для христианских мыслителей-аристотеликов, позиция Земли в мире соответствует низкому статусу человечества в сравнении с остальным творением.

<sup>4</sup>Giordano Bruno, *Cause, Principle, and Unity*, trans. and ed. Robert De Lucca (Cambridge: Cambridge University Press, 2004 [1584]), 87.

<sup>5</sup>Артур Лавджой говорит о Бруно как о сыгравшем более значимую роль в осознании человечеством отчужденности субъекта, нежели Коперник: "Джордано Бруно — основной представитель доктрины децентрализованной, бесконечно большой и населенной Вселенной — он не только проповедовал ее по всей Европе с пылом евангелиста, но и первым подробно изложил ее основания, добившись тем признания широкой общественности" (Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Cambridge: Harvard University Press, 1936)). Приверженность бесконечному нарушает привычный способ думать о человечестве как об имеющем определенное место. В бесконечности идея центра и расстояния до него теряет смысл.

<sup>6</sup>Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1957), 78.

однозначной точки отсчета. Ни у звезд, ни у Земли, ни у населяющих ее существ — ни у чего нет абсолютного места, места во Вселенной.

И хотя кажется комфортным и даже приятным иметь свое место, свой дом, такое место указывало бы на несвободу. Когда у всего есть Место, нет никакой свободы.<sup>7</sup> Свобода — это способность оставить назначенное внешним Место.<sup>8</sup> Те, кто получает выгоду от социальной иерархии, заверяют, что все должно оставаться как есть.<sup>9</sup> Нарушая имеющееся распределение мест, эпоха модерна открывает окно для свободы.

Отсутствие стабильных мест становится основой социальных потрясений. Все великие эмансипационные движения современности — от восстания рабов на Гаити до суфражистских движений по всему миру — берут неприкаянность своей отправной точкой. Лидеры этих восстаний не смотрят на звезды в мыслях о бесконечности Вселенной, но схватывают отсутствие Места через социальный контекст. Они восстают против засилья Места.

Франц Фанон — знаменитый теоретик отказа от Места, мыслитель, наиболее точно выразивший угнетение им. Он признает высвобождаемое неприкаянностью фундаментальное равенство. Выступая против расистского общества *Черная Кожа, Белые Маски*, он призывает к разрыву с прошлым: "Я не имею права пускать корни. Я не имею права допускать ни малейшей частички бытия в свое существование. Я не имею права увязать в решениях прошлого".<sup>10</sup> Концепция политики Фанона требует отказа от любых социальных или исторических удобств. Это основа революционных действий.

Чтобы принять свою неприкаянность, не нужно эмигрировать с родной земли или даже покидать родной город. Неприкаянность не значит кочевой образ жизни. Кант был таким, хотя никогда не уезжал далеко от своего родного Кенигсберга. Дело в отказе от концепции Места, принадлежности к чему-то стабильному. Это необходимая основа эмансипации — признание неприкаянности вместо стремления к воображаемому дому.<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> Даже Спартак поднимает восстание не во имя универсальной свободы — столь ценным было Место в римском мире. Но уже на современном Гаити универсальная свобода смогла стать локомотивом восстания.

<sup>8</sup> В древнем Индуизме была концепция свободы, но то была не свобода действия — а свобода от действия. Согласно Бхагаватгите "тот, кто свободен от эгоистичных привязанностей, овладевший собой и своими страстями, тот достигает высшего совершенства свободы от действий" (*Bhagavad Gita*, trans. Eknath Easwaran (Tomales: Nilgiri Press, 1985), 18:49). Тысячелетия спустя после написания Бхагавадгиты Махатма Ганди положит свободу от действия в основание политической свободы. Ганди теоретизировал свое восстание через Бхагавадгиту, но важнее, что оно бросило вызов ограничениям социального Места.

<sup>9</sup> В "Теории субъекта" Ален Бадью определит правящий класс через его приверженность стабильности Места: "Правящий класс — хранитель этого Места" (Alain Badiou, *Theory of the Subject*, trans. Bruno Bosteels (New York: Continuum, 2009 [1982]), 184). Эпоха модерна станет эпохой революционных взрывов именно потому что бросит вызов Месту.

<sup>10</sup> Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, trans. Richard Philcox (New York: Grove Press, 2008 [1952]), 204–205.

<sup>11</sup> В книге Дэвида Гребера и Дэвида Венгроу "Рассвет всего" превосходно показано, что эпоха модерна была не просто европейским проектом. Великие идеи современности — свобода, равенство и солидарность — возникли в диалоге с другими, зачастую более просвещенными в этих вопросах, народами. И хотя Гребер и Венгроу не связывают эти ценности с отчужденностью и вообще не признают за ним никаких достоинств, их книга подобна глотку свежего воздуха среди эволюционных историй человечества. См. David Graeber and David Wengrow, *The Dawn of Everything: A New History of Humanity* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2021)

## 3.2 Расставание с собой

Эмансипация стала очевидно возможна только в рамках современной науки. Обнаруженная ей неприкаянность намекает на такое смещение и внутри самих людей. Это и есть отчужденная субъектность. Конечно, внутреннее смещение было и до современной науки, но стало заметно только теперь. И это радостное событие, не повод для сожалений. Отчужденность отделяет говорящего от самого себя и позволяет ему действовать вопреки внешним факторам, которые иначе определяли бы его. Но отчужденность по-настоящему освобождает только когда мы осознаем ее.

Исторически сложилось так, что общества предлагали говорящим субъектам образы, соответствующие традициям этих обществ.<sup>12</sup> Такая, характерная для домодернового мира, принадлежность наверняка давала людям некоторое спокойствие о своем статусе в нем, но лишала их уникальности, свойственной говорящему субъекту. Эта уникальность неотделима от статуса субъекта как отчужденного и от своего социального окружения, и от самого себя. Только дистанцируясь от себя, субъект в наибольшей степени может быть собой. Он становится целым только отказываясь от соблазна принадлежать.

Разрушение иллюзии принадлежности — великое, хоть и часто удручающе неадекватное — достижение современности. Оно позволило субъекту ощутить определяющую его отчужденность, увидеть расстояние между ним и его идентичностью. Современная наука выкорцовывает субъекта, и в наиболее радикальной форме последствия такого изгнания раскрываются современным искусством. Трагедия показывает отчужденного субъекта тем, кто способен бросить вызов не только своему социальному положению, но и всякому социальному позиционированию.

Шекспир напишет три свои самые значимые трагедии в начале эпохи модерна. Первая из них — *Гамлет* — будет поставлена в 1600 году, в день, знаменующий собой рассвет современности. Трагедии *Отелло* и *Король Лир* также посвящены теме отчужденности. Их персонажи способны на трагическое величие потому что не вписываются в окружающий мир или не могут достичь внутренней гармонии. Даже дьявольская злоба некоторых из них проистекает из фундаментального внутреннего противоречия, теперь — в эпоху модерна — очевидного. Кардинальная смена смысла трагедии видна в сравнении *Гамлета* с *Царем Эдипом* или *Отелло* с *Аяксом*. В героях Шекспира выступает раскол, неведомый целеустремленным героям Софокла. Во вселенной Шекспира нельзя уже просто исполнять свой долг перед богами, как Антигона. Должно подвергаться сомнению всякое должное вне зависимости от стоящего за ним авторитета. В мире Софокла есть явные противостояния, в мире Шекспира есть внутренние противоречия. Он показывает, что отчужденность не нужно преодолевать, что это основа свободы.

В *Гамлете* подход Шекспира в отчужденности виден лучше всего. Гамлет

---

<sup>12</sup>Марксу удастся очень точно выразить должное отношение к традиции в *Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта*. В начале этой работы он заявляет: "Традиции ушедших поколений подобно кошмару тяготеют над умами живущих" (Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte, in Political Writings, Volume 2: Surveys from Exile* (London: Verso, 2010 [1852]), 146). Политическое видение Маркса справедливо предполагает необходимый отход от традиций. Он признает, что традиция — всегда несвобода, какой бы комфортной она нам не казалась.

— фигура неуверенности и самокритики, и эта отчужденность дистанцирует его от диктата общественного порядка. В начале пьесы он получает приказ от умершего отца — высшей фигуры символической власти.<sup>13</sup> Но Гамлет не приступает к выполнению приказа убить Клавдия, он усомнился, он думает, как следует повиноваться если власть Клавдия законна, и каков его статус как сына короля. Антигона знала, что должна сделать — похоронить своего брата Полиника, не взирая на запрет Креонта под страхом смертной казни, — и она просто делает это.<sup>14</sup> Гамлет же ведет себя отстраненно по отношению к своему долгу и самому себе.

Из-за отчужденности Гамлет медлит с убийством Клавдия. Но это бездействие, эта неуверенность в себе и самокритика — формы действия. Сколь бы убедительны не были объяснения этого "бездействия", они упускают отчужденность субъекта.<sup>15</sup> Его действие здесь — не через уверенность в себе, а через самоистязание, отдаляющее субъекта от ситуации и от самого себя.<sup>16</sup> Гамлет — субъект эпохи модерна, потому что его действия направлены на подрыв фигуры символического авторитета и своих же убеждений.

В начале пьесы Гамлет выражает как свою собственную, так и общую отчужденность от мира. Это видно в странной темпоральности, когда Гамлет заявляет: "Время вышло из-под контроля. О, проклятая злоба, я был рожден, чтобы все исправить".<sup>17</sup> В некотором смысле здесь речь об устроенном Клавдием беспорядке: мир не в ладах конкретно с Гамлетом. Но также Гамлет говорит здесь от лица субъекта модерна вообще — время нарушено для каждого, неприкаянность и отчужденность становятся очевидны всем, не только потерявшим своего отца. И хотя Гамлет говорит, что нужно все исправить, его действия указывают обратное — он не верит в возвращение чувства Места. За всю пьесу Гамлет ни разу не отказывается от вопрошания — акта, определяющего субъектность. Он пренебрегает авторитетом традиции — авторитетом, в котором ищут убежище бегущие от отчужденности.

<sup>13</sup>При первом же появлении Гамлета видно как он далек от своего дяди Клавдия, правящего в Дании. Пока остальные празднуют победу, он остается в стороне, настаивая на дистанции от Клавдия и своей матери, вышедшей за него замуж.

<sup>14</sup>Непоколебимость Антигоны очевидна с первой сцены одноименной трагедии: она не принимает вопросы своей сестры Исмены во внимание, и, вкратце изложив ситуацию, категорично заявляет: "Теперь ты можешь показать, кто ты: хорошая сестра или трусиха, опозорившая наших храбрых предков" (Sophocles, *Antigone*, in *The Theban Plays of Sophocles*, trans. David R. Slavitt (New Haven: Yale University Press, 2007), 3). Гамлет же не только не отмахивается от вопросов других, но и сам же засыпает себя ими — что немыслимо для античного героя вроде Антигоны.

<sup>15</sup>Гипотеза, что Гамлет не действует, а медлит, наиболее убедительно объяснена Зигмундом Фрейдом в *Толковании сновидений* и затем более полно изложена в *Гамлет и Эдип* Эрнеста Джонса (New York: Norton, 1976 [1949]): Гамлет подсознательно хочет сделать то же, что и Клавдий — убить своего отца и заняться сексом со своей матерью.

<sup>16</sup>В эссе о действиях Гамлета Уолтер Дэвис пишет, что вся пьеса состоит из нападок Гамлета на Клавдия (и всякого другого персонажа) с целью поставить их перед лицом травмы субъектности: "Шекспир поместил в монолог [когда Гамлет воздерживается от убийства Клавдия...], чтобы даже неопытный читатель видел, что Гамлет делал все это время, занимаясь психотеррором и убивая людей так, как это делает его истинный преемник Яго, отравляя их души и наблюдая что с ними происходит" (Walter A. Davis, "Beyond Humanism and Postmodernism: A *Hamlet* for the 21st Century," in *Shakespeare After 9/11: How a Social Trauma Reshapes Interpretation*, eds. Matthew Biberman and Julia Reinhard Lupton (Lewiston: Edward Mellen Press, 2011), 280

<sup>17</sup>William Shakespeare, *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*, in *The Riverside Shakespeare*, 2nd ed., ed. G. Blakemore Evans (Boston: Houghton Mifflin, 1997 [1600]), act 1, scene 5, lines 188–189.

Как отец Гамлета приказывает Гамлету, так и традиция приказывает субъекту. Но субъект модерна, в отличие от субъекта традиции, может отреагировать сомнением вместо послушания. Гамлет не доверяет образу отцовского авторитета, и постепенно приходит к вопросам о значении самого существования. Пренебрежение авторитетом традиции провоцирует каскад сомнений, делающий Гамлета образцовым субъектом. Он чувствует, что не способен должным образом ответить на требование отца, потому что уже не вполне принадлежит его миру. Его вопрошание свидетельствует об отчужденности от мира, в котором он существует.

Неиссякаемые вопросы Гамлета определяют его неприятие отцовского авторитета. Вместо повиновения он задает вопросы, что указывает на его современность. Гамлет никогда заново не открывает для себя традицию. Традиция отводит ему четко определенное место, но он чужд ей. И его вопрошание не мешает ему действовать: когда Гамлет убьет Клавдия, Шекспир не представит это исполнением предначертания отца, призрак отца Гамлета нигде не появится ни до, ни во время, ни после смерти Клавдия. Убийство Клавдия здесь поступок самого Гамлета, его сомнения отделили этот поступок от изначально руководившей им власти. Он действовал, не полагаясь на авторитет — и потому же это не бунт. Шекспир понимает, что отчужденность требует взятия ответственности за свои действия. Гамлет не строит из сомнения свою символическую идентичность, и отсутствие отца Гамлета во время убийства ясно показывает: Шекспир никогда не отказывался от заложенного с самого начала пьесы фундаментального раскола.<sup>18</sup> Мы никогда не вернемся из отчужденности модерна к авторитету традиции.

Популярность *Гамлета* обусловлена его образцовой современностью. Во все времена люди пытаются вернуться к символической идентичности, но в *Гамлете* Шекспир показывает невозможность найти в ней утешение. Попытки всегда заканчиваются неудачей, что демонстрирует поведение Гамлета по отношению к другим героям пьесы. Отказавшись полагаться на символическую идентичность в своих действиях, Гамлет предлагает парадигму модерна, обнажающую несостоятельность любых подобных инвестиций. *Гамлет* показывает, почему у субъекта эпохи модерна не выйдет облечь себя в символическую идентичность.

В *Отелло* есть две фигуры отчужденной субъектности — Отелло и Яго. Они не остаются там, куда их помещает социальный порядок, не вписываются в рамки определенной символической идентичности. Несмотря на кажущуюся противоположность — Отелло честно защищает установленный порядок, тогда как Яго пытается его разрушить — оба они используют символическое для оспаривания своего Места, в пренебрежении им их траектории пересекаются.

Будучи военачальником, Отелло поддерживает структуру венецианского общества. Отстаивая его интересы, он все чаще посещает дома его элит, включая дом Брабанцио. Там между ним и дочерью Брабанцио возникает роман, бросающий вызов расистским наклонностям общества Отелло: будучи мавром, он не видится Брабанцио подходящим зятем. Роман идет

---

<sup>18</sup>Можно представить альтернативный финал *Гамлета*, в котором сразу после смерти Клавдия призрак отца появляется на сцене с довольным выражением лица. Наверное так было бы, пиши *Гамлета* Джордж Лукас, подобно тому как в финале фильма Ричарда Маркуанда *Возвращение джедая* (1983) появляются призраки Оби-Вана Кеноби (Алек Гиннесс), Йоды (Фрэнк Оз) и Энакина Скайуокера (Себастьян Шоу).

вразрез с интересами Отелло — теперь он противоречит обществу, которое сам же защищал. Любовь к Дездемоне усиливает его отчужденность от общества и самого себя, что постепенно доведет его до саморазрушения, когда он убьет возлюбленную за воображаемую неверность.

К такому акту Отелло подведет главный злодей пьесы Яго, и в этом он будет пользоваться отчужденностью Отелло. Он убедит его, что у Дездемоны есть роман с Майклом Кассио. Зная, что не вписывается в общественный порядок, Отелло уязвим к такой манипуляции. Так осознание Яго отчужденности Отелло дает ему преимущество: Отелло никогда не подозревает Яго в двуличии. Понимая, как отчужденность структурирует отношения между людьми, Яго оказывается способен разрушить жизнь Отелло и Дездемоны.

Яго привлекателен как персонаж потому что разбирается в тонкостях обмана. Он посеял в душе Отелло сомнения о Дездемоне, в то же время заявляя, что ничего подозрительного не происходит. Такой двойной жест превосходно срабатывает на Отелло, наивном касательно эффектов обозначения. Яго говорит: "Свои самые черные грехи дьяволы начинают с райских представлений, как это делаю и я сейчас".<sup>19</sup> Отелло не заметит двуличия Яго, пока не убьет Дездемону за то, чего она не совершала. Но в его последней речи видно, что он осознал свою до этого ускользавшую отчужденность.

Перед смертью Отелло станет относиться к себе отстраненно и даже с отвращением, потому что это субъект, который позволил Яго обмануть его и предал любовь к Дездемоне — и потому заслуживает только презрения. Отелло убивает его, убивая себя, при этом провозглашая: "Прибавьте к сказанному: как-то раз/ В Алеппо турок бил венецианца/ И поносил сенат. Я подошел,/ За горло взял обрезанца-собаку/ И заколол. Вот так".<sup>20</sup> Это момент самопреодоления Отелло, трансценденции, возможной только через отчужденность. Расправляясь с самим собой, Отелло показывает, что осознает последствия саморазрушения как никогда раньше. В конце пьесы он наконец принимает отчужденность. В финальной характеристике себя Отелло показывает, что отчужденность — основа современной субъектности.

Яго, в отличие от Отелло, с самого начала пьесы четко осознает отчужденность. Он знает, что обозначение неизбежно искажает говоримое, что действия всегда воспринимаются неправильно и что нельзя преодолеть этот разрыв. Он использует это свое понимание во зло. Это зло проистекает не из отказа принять отчужденность, а из интеграции неизбежности отчужденности в его концепцию субъектности. Яго олицетворяет совершенную открытость эпохи модерна. Принятие отчужденности делает возможным не только освобождение, но и беспочвенное, невыразимое зло.

Зло Яго не банально.<sup>21</sup> Он делает его не для какой-то более масштабной

<sup>19</sup>William Shakespeare, *The Tragedy of Othello, the Moor of Venice*, in *The Riverside Shakespeare*, 2nd ed., ed. G. Blakemore Evans (Boston: Houghton Mifflin, 1997 [1604]), act 2, scene 3, lines 351–353.

<sup>20</sup>Shakespeare, *Othello*, act 5, scene 2, lines 355–356.

<sup>21</sup>Ханна Арендт, как известно, называет зло Адольфа Эйхмана банальным в своей книге *Эйшман в Иерусалиме*. Она, конечно, ошибается, принимая за чистую монету утверждение Эйхмана что он был всего лишь партийным функционером и не питал враждебности к евреям, но в ее настаивании на банальности его злодеяний можно видеть попытку помешать ему достичь статуса Яго или Вотрена (из романа Оноре де Бальзака *Отец Горюи*). Арендт пишет: "Именно явное легкомыслие — нечто, отнюдь не тождественное глупости,— predisposed его к становлению одним из величайших преступников того периода"



цели. Он — воплощение дьявольского зла, совершающий зло ради зла, не ради удовольствия или каких-то своих интересов. Кант бы сказал, что Яго обладает "абсолютно злой волей" и делает "сопротивление закону" конечным для своих действий.<sup>22</sup> Такому субъекту как Яго просто нравится быть злым.

Кант хоть и рассматривает такое зло как теоретическую возможность, но быстро отвергает ее. Он не верит, что субъект способен желать зла ради зла как такового. Согласно Канту, возможно радикальное зло — попытки творить добро из неверных соображений, но дьявольского зла быть не может потому что нельзя пытаться не творить добро вообще. Очевидно, Канту не доставало чтения "Отелло" и встречи с Ганнибалом Лектером. Шекспир предлагает убедительный портрет человека злой воли. Это возможно благодаря отчужденности субъекта. Кант же эту возможность упускает, и потому не видит, как дьявольское зло способно пролить свет на моральные действия и политическую эмансипацию.<sup>23</sup>

Достигая вершин зла, Яго раскрывает ограниченность своей позиции по сравнению с таковой эмансипации: в действиях Яго отсутствует свобода. Ему нужно, чтобы Кассио и Отелло оказались в положении противостоящих ему врагов. Яго нужны враги, чтобы подрывать его авторитет, что противопоставляет его действительность эмансипации, которая не требует врагов. Эмансипация начинается с всеобщей отчужденности и видит свою разделенность в разделенности другого, и потому ей не нужны враги. Зло Яго не может пойти так далеко, и потому остается несвободным. Он не достигнет высот Корделии из *Короля Лира*.

У Шекспира именно Лир, а не Гамлет — олицетворение нерешительности. В начале пьесы он выражает желание выйти за пределы отчужденной субъективности и насладиться уединением. Но для субъекта не существует уединения. Как бы он не пытался уйти от проблем существования (и интриг королевства, в случае Лира), он неизбежно оказывается вовлечен в них. Внутренний раскол субъекта приводит к его неумолимой вовлеченности в мир.<sup>24</sup> *Король Лир* — пьеса о невозможности избежать своей отчужденности, невозможности изолироваться.

В первом акте Лир отказывается от управления королевством, передавая власть своим дочерям. Решая, как разделить власть, он просит каждую дочь сказать ему, как сильно она его любит. Начинается состязание в лести, но исход был предreshен: у Лира есть фаворитка — Корделия — которой он

---

(Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (New York: Penguin, 2006 [1963]), 287–288). Для Арендт отнести Эйхмана к воплощенному дьявольскому злу — значит приписать нацизму трансцендентность, которой он достичь не может.

<sup>22</sup>Immanuel Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, in *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*, trans. and ed. Allen Wood and George di Giovanni (New York: Cambridge University Press, 1996 [1793]), 82.

<sup>23</sup>Аленка Зупанчич утверждает, что Кант отверг такое зло ради защиты своей версии морали: согласно Зупанчич, моральный акт формально неотличим от дьявольского зла. В книге *Этика реального* она напишет: "Следуя Канту и в то же время против него, стоит указать на неотличимость дьявольского зла, высшего зла, от высшего блага и что оба они — определения совершенного поступка. Иначе говоря, на уровне структуры этического поступка нет разницы между добром и злом — зло формально неотличимо от добра." (Alenka Zupančič, *Ethics of the Real: Kant, Lacan* (London: Verso, 2000), 92)

<sup>24</sup>То, что хочет Лир — "стряхнуть все заботы и дела с нашего века" — невозможно для говорящего субъекта (William Shakespeare, *The Tragedy of King Lear*, in *The Riverside Shakespeare*, 2nd ed., ed. G. Blakemore Evans (Boston: Houghton Mifflin, 1997 [1606]), act 1, scene 1, line 39). Субъект не может освободиться от забот потому что он всегда вне себя, всегда в мире.

планирует отдать наибольшую долю. Но все пойдет не так, как он ожидает.

Лир не понимает, что и он, и его собеседники — субъекты, отчужденные от того, что говорят. В ответ на требование выразить любовь, две его дочери — Гонерилья и Регана — льстят ему, а Корделия — которая искренне любит Лира и понимает, что субъекты не способны выразить мысли напрямую, по команде — разочаровывает Лира, в ее ответе нет риторических излишней ее сестер.

Корделия, в отличие от Лира, отлично осознает отчужденность субъектности. Она демонстрирует свою любовь к Лиру именно тем, что не превращает ее в спектакль. Косвенность необходима, потому что субъектность отчуждена от значения. Она отвечает отцу: "Что сказать Корделии? Любовь, и молчать".<sup>25</sup> Лир упрекает Корделию в недостатке выразительности, и она еще дальше отходит от прямого ответа: "Я так несчастна, что не могу выразить свое сердце словами. Я люблю ваше величество согласно моим обязанностям — ни больше, ни меньше"<sup>26</sup> Отчужденность Корделии — и ее понимание этой отчужденности — мешает ей изливать душу и льстить как это делают ее сестры.

Отказ Корделии предать свою отчужденность — и вообразить себя идентичной символическому — делает ее главной героиней *Короля Лира*. Она отказывается вести себя как низведенная до положения лишь дочери, как ее сестры. Отчужденность мешает ей играть ту роль, которую требует от нее отец. Пьеса заканчивается примирением Лира с любимой дочерью, но они умирают сразу после. Нежелание Лира признать свою отчужденность обрекает его на изгнание. На примере Лира пьеса показывает ущерб, который приносят попытки бежать от отчужденности. Этическая сущность Корделии проистекает из ее стойкого принятия своей отчужденной субъектности.

В каждой из этих трагедий видна несводимость субъекта к условиям, в которых он появился и находится, их герои не вписываются в свои ситуации — Гамлет сомневается в авторитете умершего отца, Лир не может убежать от проблем — герои Шекспира демонстрируют отчужденность субъекта, его дистанцию от самого себя и от общества. Трагедии Шекспира указывают на эмансипацию, подчеркивая неизбежность отчужденности.

### 3.3 "Я мыслю там, где меня нет"

Рене Декарт сделал в философии то, что Шекспир сделал на сцене. Он не использовал термины *субъект* и *отчужденность*, но фактически был первым философом, изучавшим отчужденность субъекта — и, значит, первым философом модерна. Для Декарта он значит отказ от авторитета [философской] традиции. Это отчуждение не мешает мышлению, а позволяет ему ступить на новый путь.<sup>27</sup>

Декарт, как известно, начинает свой проект с опыта и вопросов о нем, а не с дискуссий, как в схоластической традиции. В *Рассуждениях о методе* он подчеркивает свою отчужденность от традиции, заявляя, что думает, не

<sup>25</sup>Shakespeare, *King Lear*, act 1, scene 1, line 62.

<sup>26</sup>Shakespeare, *King Lear*, act 1, scene 1, lines 91–93.

<sup>27</sup>Именно явное отчуждение от авторитета традиции делает Декарта первым философом модерна. Мешель де Монтень — его главный конкурент за этот титул — не указывал на этот разрыв.

полагаясь на какие-либо философские предпосылки: "Ибо мне казалось, что гораздо больше истины в рассуждениях, которые человек делает по поводу касающихся его вопросов, чем в тех, которые какой-нибудь ученый делает в своем исследовании о чем-то спекулятивном".<sup>28</sup> Не изучая, но размышляя, Декарт занимает негативную позицию к общепринятой мудрости и развивает свою философию, относясь к традиции как к чему-то чуждому.

Метод Декарта предполагает переход от установившейся уверенности к фундаментальному сомнению. Подобно Гамлету, Декарт посвящает себя проекту радикального сомнения, отчуждаясь от всякой определенности традиции. Декарт отказывается от чтения текстов философов и формулирует свою философию на основе неприятия всего, что в его обществе считается истинным. Это философское выражение субъектности, проявляющееся в радикальном отказе от условий, которые могли бы конституировать субъекта. Быть субъектом, в понимании Декарта, значит отбросить лестницу, на которой стоишь, и так остаться как бы подвешенным в воздухе — ничем не удерживаемым и не защищенным от падения. Субъект отчужден от всего.

Отчуждение субъекта распространяется и на него самого. Проект радикального сомнения, который Декарт опишет в *Размышлениях о первой философии*, — это борьба с самообманом, и она требует отчужденности от себя: "Несколько лет назад я был поражен, сколько лжи принимал за истину в детстве, и сколь сомнительно то, что я на ней построил. Я понял, что придет пора все разрушить и начать с основ".<sup>29</sup> Мышление Декарта продиктовано ложью, но он способен остановиться и оспорить ее. Это возможно только потому, что он как субъект не полностью определяется своей ситуацией.

Радикальная отчужденность Декарта обыгрывается в известном анекдоте о том, как он выпивал в баре. После нескольких кружек к нему подошел бармен и спросил: "Не хотите ли еще?", на что Декарт ответил: "Не думаю", — и исчез. Декарт связывает свое существование с мыслящим субъектом, и обыгрывая эту связь, анекдот раскрывает разрыв между субъектом и его Местом. Даже выпивая в баре, Декарт — как мыслящий субъект — всегда где-то *не здесь*. Он всегда может если и не исчезнуть, то абстрагироваться от ситуации.

Свобода субъекта от ситуации — его ключевая особенность. Она основана на его отчужденности от любого Места. Декарт видит прямую связь между свободой субъекта от власти и его равенством с прочими субъектами — где бы они сами не находились. Свобода от контекста в равной степени присуща всем субъектам. Иерархия строится на контексте, но субъектность — как ее понимает Декарт — это отчужденность от своего контекста. Быть субъектом — не принадлежать какому-либо Месту, нигде не чувствовать себя как дома.

Теоретическая несводимость к какому-либо Месту делает Декарта образцовым философом модерна. Отношение к Месту определяет его отношение к разным народам: Декарт считает приобретаемые отношения и привычки полностью зависимыми от места его рождения и взросления. Поэтому установки и привычки человека не имеют ничего общего с его субъектно-

<sup>28</sup>René Descartes, *Discourse on the Method of Rightly Conducting One's Reason and Seeking the Truth in the Sciences*, trans. Robert Stoothoff, in *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985 [1637]), 115.

<sup>29</sup>René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, trans. John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 1986 [1641]), 12.

стью, составляя лишь символическую идентичность. Если бы немец рос в Китае, он бы не вел себя как немец. Для Декарта это следствие абсолютной свободы субъекта — отношения и привычки внутренне с ним не связаны. Субъект способен "отказываться от всех мнений, которые до сих пор принимал", и так демонстрирует свое негативное отношение к породившему его контексту.<sup>30</sup> Декарта традиционно видят фигурой западного высокомерия и безразличия к инаковости, но его концепция отчужденности субъекта позволила ему сформулировать раннюю версию мультикультурного эгалитаризма.

Пожалуй, сильнее всего Декарт отошел от традиции, когда решил писать на родном языке, а не на латыни — языке всей схоластической философии. Само существование оригинальной французской версии его текста знаменует его утверждение субъектности через неприятие традиционного авторитета. Крупная философская работа на французском языке — почти беспрецедентный поступок в то время, показывающий намерение Декарта не ограничиваться высокообразованным классом, но обращаться ко всей грамотной публике. Как субъект отчужден от породившего его контекста, так и этот текст отчужден от стоящей за ним схоластической традиции.

Стремление Декарта к отчужденности проявится не только в его работах: он будет много странствовать, впервые покинет Францию в 22 года и проведет за границей более половины взрослой жизни. Он откликнется на приглашение королевы Кристины и неохотно посетит Швецию, когда ему будет чуть за 50, и умрет там в 1650г.. Отсутствие жилья и холод в Швеции в конечном счете погубят Декарта, но они же будут подталкивать его к размышлениям. В этом они схожи с Шекспиром.

### 3.4 Предатели модерна

Прорыв к модерну встречал серьезное сопротивление. Сопротивлялись в основном сторонники традиции — те, кто отстаивает идентичность, укорененную в определенном Месте. Они не рассматривают отчужденность как всегда уже существовавшую — вселенная модерна, согласно ним, навязывает людям отчужденность и вытесняет их из Мест, в которых они могли бы жить по-настоящему. Иногда они реагируют террором, иногда — установлением теократических режимов, иногда даже проектами геноцида. Они продвигают возвращение к традиции как единственный способ противостоять ужасам современности.

Эти призывы почти всегда неискренни. Сторонники традиционных ценностей стремятся к ним не жертвуя технологическими достижениями современности. Они, значит, не способны диалектически осмыслить эпоху, против которой выступают, не видят, что пороки современности тесно связаны с ее достижениями. Потому они и сохраняют спокойствие в своем реакционном неприятии модерна.

Реакционные критики модерна делают отчужденность основанием для своих нападок. Так, философия Мартина Хайдеггера — призыв к восстановлению того, что было уничтожено современностью. Хайдеггер убедительно излагает традиционализм, основывая его на специфике Места. Модерн же делает все Места одинаковыми, однородными, так что нельзя больше жить в

<sup>30</sup>Descartes, Discourse on the Method, 118.

своем Месте. Хайдеггер связывает жилище или нахождение дома с формой бытия, которую следует принять смертным: наша привязанность к Месту соответствует нашей конечности, и потому ценна. В эпоху модерна сохранять такую привязанность становится все труднее. Современность — уверяет Хайдеггер — обманывает нас, заставляя погружаться в бесконечность и закрывать глаза на определяющую наше бытие конечность. Потерять свое Место — значит потерять связь с конечностью.

Согласно Хайдеггеру, наиболее распространенная форма отказа от конечности — тенденция считать себя субъектами. Субъект — тот, кто не имеет Места. Кант использовал термин *субъект*, чтобы подчеркнуть нашу разобщенность по отношению к миру, а Хайдеггер отвергает его, чтобы подчеркнуть нашу фундаментальную принадлежность к миру. Многие комментаторы отмечают явное неприятие Хайдеггером термина *субъект*, но никто из них не указывает, насколько это важно для его антимодернистской философии и для его неприятия наследия немецкого идеализма, взявшего субъектность отправной точкой.<sup>31</sup> Хайдеггер стремится избавиться от субъекта, потому что, как он чувствует, от него несет модерном.

Хайдеггер говорит не о субъекте, а о *Dasein*, обозначая так существ, способных к самоанализу. Он отказывается говорить о субъектности потому же, почему Кант и Гегель о ней говорят: это предполагало бы существование нечто отдельного от своего мира. *Dasein* же значит бытие в мире, бытие, неотделимое от своего мира. Хайдеггер использует два разных значения термина *Dasein*: обычно он значит "существование", но две части слова — *da* и *sein* — значат "здесь" и "бытие". Мыслить в терминах *Dasein* — значит рассматривать сущность как помещенную в мир, как существующую через свое пребывание в мире.

Наиболее содержательно Хайдеггер критикует понятие субъекта в *Бытии и времени*, где противопоставляет два подхода к существованию: отношение к объектам как к подручным (*zuhanden*) — данных лишь в их использовании нами, и как к наличным (*vorhanden*) — данных как теоретические сущности, отделенные от использования. В *Бытии и времени* Хайдеггер отвергает приоритет наличного над подручным, говоря, что теоретический подход к миру вводит в заблуждение.

Замена субъекта на *Dasein* делает его подручной сущностью. В *Бытии и времени* Хайдеггер напишет: "Онтологически определять "я" как "субъект" — значит рассматривать его как наличное"<sup>32</sup>. Согласно Хайдеггеру, это худшее, что можно сделать: человек так превращает вовлеченное присутствие в мире в нечто от мира удаленное и никак в нем не присутствующее. Субъективизм — отказ от взаимодействия с миром. Это оплот философов, испугавшихся существования.

Хайдеггер избегает говорить не только о субъекте, но и об отчужденности. Казалось бы, если *Dasein* — сущность, заброшенная в мир, то можно говорить о его отчужденности больше и положительней. Ведь заброшенность не дает *Dasein* овладеть миром, объектами в нем или самим собой: *Dasein*

<sup>31</sup>Хайдеггер отвергает субъекта, о котором говорил Кант, но главный его оппонент — Гегель, совершенно беззастенчиво превозносящий освобождающую силу субъектности. Если Кант ввел этот термин в философию, то Гегель превратил его в первое слово в философском лексиконе модерна.

<sup>32</sup>Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (San Francisco: HarperCollins, 1962 [1927]), 367.

никогда не над миром, никогда не за его пределами, всегда смешан с ним.

В критике модерна Хайдеггер сосредотачивается на иллюзии господства от идеи субъективности. В эпоху модерна мы теряем связь со своей конечностью и верим, что все может нам подчиниться. Но, согласно Хайдеггеру, мы не хозяева даже самим себе. В *Канте и проблемах метафизики* он пишет: "В зависимости от того, чем он не является, человек не хозяин того, чем является".<sup>33</sup> Невозможность владеть самим собой согласуется с отчужденностью, но Хайдеггер не пойдет в этом направлении. Он будет критиковать иллюзию господства, но ошибочно свяжет ее с субъектностью и модерновым вытеснением человеческого. Согласно Хайдеггеру, нашей нехватке господства соответствует пребывание в Месте, а не отчужденность.

Хайдеггер будет упоминать отчужденность только чтобы критиковать ее. Отчужденность для него — не освобождение от Места, а прискорбная удаленность от него. Задача мышления, он убежден, в облегчении возвращения на Место, в преодолении отчужденности модерна.

В *Бытии и времени* Хайдеггер связывает отчужденность с неаутентичностью, в которую впадает Dasein. Это потеря главного для нас: "когда Dasein, убаюканный "пониманием" всего, сравнивает себя со всем, он движется к отчуждению [Entfremdung], где от него скрыта наибольшая возможность-к-Бытию. Исчезающее бытие-в-мире не только заманчиво и успокаивает, но и отчуждает".<sup>34</sup> На языке Хайдеггера, погружение в спокойствие повседневности — это отчуждение. Как и многие левые, он будет критиковать отчуждение модерна, но винить в нем не капиталистическую экономику, а современную науку и современность вообще.

Философский проект Хайдеггера нацелен на переосмысление конечности и Места, на противостоянии отчужденности. Возвращение к Месту становится ключом к восстановлению понимания бытия в мире. Из-за однообразия зданий в модерне в них невозможно жить, потому что так нельзя определить свое Место: мы лишаемся его специфики, здания во Фрайбурге выглядят так же, как в Джакарте. Люди в них живут и не могут в них жить. В них они забывают свое Место. Эти здания — чужеродные сосуды, совершенно неадекватные Dasein и его бытию-в-мире.<sup>35</sup> Модерн не дает нам Места для бытия.

Многие антимодернисты плохо разбираются в философии Хайдеггера, а между тем он был приверженцем позиции, отражающей основу антимодернизма. Внимание Хайдеггера привлек нацизм, обещавший возвращение к *Blut und Boden* ("крови и почве"). И хотя философия Хайдеггера была безразлична к крови, почва была в ней ключом к ощущению Места. Бытие Dasein всегда укоренено в почве, и этой укорененности угрожает модерн. Нацизм же обещает покончить с извращением, запутыванием нашего бытия-в-мире и создать Место для жизни.<sup>36</sup>

<sup>33</sup>Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, 5th ed., trans. Richard Taft (Bloomington: Indiana University Press, 1997 [1929]), 160.

<sup>34</sup>Heidegger, *Being and Time*, 222.

<sup>35</sup>В своем глубоко изложении философского проекта Хайдеггера Джефф Малпас пишет: "Человек — это, по сути, бытие-в-Месте так же, как и бытие-в-мире" (Jeff Malpas, *Heidegger and the Thinking of Place: Explorations in the Topology of Being* (Cambridge: MIT Press, 2012), 63). Малпас так свяжет Место с миром.

<sup>36</sup>Хайдеггер объясняет привлекательность нацизма для себя в *Введении в метафизику*, где указывает на "внутреннюю истину и величие этого движения" в противостоянии "столкновению глобальной технологии и современного человечества" (Martin Heidegger,

Мало кто из нацистов читал Хайдеггера, и ему не удалось построить карьеру нацистского философа. Но им двигал тот же антимодернистский импульс, что и нацизмом и другими реакционными политическими философиями. Хайдеггер — великий философ антимодерна — пытается утвердить Место в мире вопреки срыву Вселенной с него в эпоху модерна.<sup>37</sup>

Модерн порождает реакционеров, отвергающих проблеск отчужденности. Они отказываются от нее и обещают своим приверженцам ее преодолеть. Но отчужденность — не плод революции модерна, она всегда уже присуща субъекту, и потому реакционное возвращение к истокам всегда заканчивается неудачей. Возвращаться некуда, и не потому, что модерн разрушил Место, а потому что никакого Места не было.

### 3.5 Возвращение к нигде

Попытавшись найти Место, к которому могли бы вернуться, мы неизбежно попадемся на удочку реакционной программы — продвигающей нацию, общину или религиозную группу как то самое Место, где мы сможем чувствовать себя как дома. Эмансипация же всегда идет в обратном направлении. Есть только визжащая тишина свободы, и проблема человека — не про обитание в конкретном Месте, а про неизбежность отчужденности от всякого такого места.

Этот контраст хорошо виден в двух научно-фантастических работах. Первая — обновленный телесериал *Звездный крейсер Галактика*, шедший с 2004 по 2009 год и широко известный благодаря политической остроте.<sup>38</sup> В сериале показано противостояние между людьми и сайлонами — группой машин, стремящихся уничтожить людей и утвердиться в качестве основной силы в своей части галактики. В начале сериала сайлоны внезапно атакуют и уничтожают почти всех людей, остается лишь несколько кораблей и один-единственный крейсер *Галактика*. Крейсер уводит уцелевшие корабли подальше от разрушенных колоний, продолжая отбиваться от сайлонов. Выжившие люди ищут то, что называют потерянной колонией, Землю, где надеются обрести дом.<sup>39</sup>

В последнем — четвертом — сезоне, после многих испытаний и лишений, люди, наконец, найдут Землю. Но вместо дома их встретят безжизненные радиоактивные руины. Неужели людям придется научиться жить без дома? Слава Богу, нет, ведь это только середина сезона. Поиски продолжаются, и люди в итоге оказываются на гораздо более пригодной планете, которую и

---

*Introduction to Metaphysics*, 2nd ed., trans. Gregory Fried and Richard Polt (New Haven: Yale University Press, 2014 [1953]), 222). Хайдеггер видит в нацизме надежду на борьбу с модерном за восстановление ощущения Места. Национализм партии, пропаганда арийской идентичности и безжалостность к врагам — все это является частью сделки.

<sup>37</sup>Хайдеггер — один из основоположников экзистенциализма, но его антимодернизм отделяет его от Жан-Поля Сартра и Симоны де Бовуар. Сартр и Бовуар принимали модерн, и настолько, что называли себя попутчиками коммунизма — позиции, которую Хайдеггер будет отвергать и называть симптомом современной неприкаянности.

<sup>38</sup>Оригинальная версия *Звездного крейсера Галактика* выходила всего один сезон (1978-1979). В новом сериале большинство персонажей остались в основном теми же, но с некоторыми изменениями. Впрочем, не будем об оригинале.

<sup>39</sup>После террористических актов, произошедших в США 11 сентября сериал будет представлять своих героев — людей — как повстанцев, прибегающих к терактам и даже самоубийственным бомбардировкам в плену у сайлонов.

назовут Землей. Здесь они наконец чувствуют себя как дома, обживают и называют себя предками людей, населяющих Землю сегодня. Сериал заканчивается прибытием домой. И пусть это даже не то место, куда изначально направлялись, это Место. В нем люди теперь сыграют основополагающую роль в развитии разумной жизни. *Звездный крейсер Галактика* покажет, что нужно идти на все ради места, где сможешь чувствовать себя как дома.<sup>40</sup>

Акцент на поиске дома делает *Звездный крейсер Галактика* антимодернистским произведением. Если бы он закончился на прибытии к разрушенной Земле, это создало бы ощущение отсутствия дома, показало необходимость принять отчужденность. Но заключительные эпизоды развернули сериал в сторону политической позиции Мертина Хайдеггера.

Второе произведение — фильм *Темный город* (Алекс Пройас, 1998) — не стало таким популярным. Фильм вышел на экраны в 1998 году и остался почти незамеченным. Он рассказывал о группе инопланетян (известных как *Незнакомцы*), манипулирующих жителями городами, переделывая его и меняя личности жителей каждую ночь: можно лечь спать бедным и одиноким в убогой квартире, а проснуться богатым с семьей в роскошном особняке. Мизансцена фильма ясно покажет, что личность — продукт внешних манипуляций. *Незнакомцы* так ищут человеческую душу, то, что делало бы человека уникальным. Один персонаж — Джон Мердок — заметит манипуляции, проснувшись, когда они происходят. Окажется, что он тоже может манипулировать реальностью, а значит, может бросить вызов *Незнакомцам* и их власти над городом. Но на протяжении большей части фильма он даже не пытается это сделать — вместо этого он фантазирует, как сбежит из города в Шелл-Бич, который считает домом своего детства. Эта фантазия делает его послушным поданным.

В конце фильма Мердоку все уже удастся сбежать из города и отправиться туда, где, он уверен, находится Шелл-Бич. Он сломает стену в конце туннеля, и обнаружит, что никакого Шелл-Бич нет: через дыру в стене видно лишь бескрайнее пространство. Фильм показывает дом Мердока вымышленным, и события в нем не привязаны к какому-либо месту — даже к Солнечной системе.

Мердок, впрочем, не отчаится, а восстанет против *Незнакомцев*, победит и перестроит мир фильма. *Темный город* показывает, что дома нет и единственный выход — рассмотреть эту отчужденность как свободу. Мердок не способен вернуть жителей города в их дома, потому что они навсегда утеряны. Они обречены провести жизнь, дрейфуя в космосе. Но это же — условие их свободы. Как только Мердок отказался от возвращения домой, он обрел возможность освободить и себя, и остальных, кто находится под властью *Незнакомцев*. Победив *Незнакомцев*, люди остаются один на один со своей отчужденностью. У них нет надежной символической идентичности, нет того, на что можно опереться. Таково освобождение от внешнего контроля. Фильм показывает, что свобода приходит через саму отчужденность, а не через ее преодоление.

Мораль *Темного города*, в отличие от *Звездного крейсера Галактика*, в том, что неуместность неизбежна. Отчужденность от места становится ос-

---

<sup>40</sup> *Звездный крейсер Галактика* — один из немногих сериалов, испорченных концовкой. Если бы он закончился на первой — пустынной и непригодной — Земле, он бы стал одним из лучших когда-либо снятых телесериалов.



новой для создания эгалитарного общества без какой-либо деспотичной иерархии. Мы отчуждены в свободные и равноправные отношения, но упускаем эту возможность, когда берем обязательство преодолеть отчужденность и найти место, где чувствовали бы себя как дома.

Модерн выводит проблему субъекта на первый план, и потому его всячески сторонятся антимодернистские традиционалисты и просто те, кто против видеть в отчужденность неизбежной. Такое затворничество лишают возможностей, предложенных вселенной модерна. Свобода — синоним принятия отчужденности.

# Глава 4

## Природа угнетения

### 4.1 Незримые деления

Современность порождает столько ужасного, что едва ли выйдет хвалить модерн, не сделав оговорок. Расистское рабство, этнические чистки, капиталистическая эксплуатация, атомная бомба.<sup>1</sup> Некоторые из ужасов современности, конечно, результат антимодернистских реакций, но и они все же происходили в эту эпоху. Импульс модерна хотя бы отчасти виновен в них.

Стоит ли модерн всего того, что за него приходится платить? Не следует ли, учитывая дороговизну, разработать программу против него?<sup>2</sup> Модерн уже нанес огромный ущерб и представляет самую серьезную угрозу жизни на планете. Отношение к отчужденности поможет разобраться в проблемах, которые вносит модерн, и понять, стоит ли поддерживать его проект.

Может показаться, что все эти ужасы — от отчужденности, столь явной в модерне. И большинство теоретиков так и считают: отчужденность в модерне ведет к неизбежному разрушению природного мира, позволяет солдатам безнаказанно уничтожать этнические группы, поощряет владельцев бизнеса выжимать из своих работников все, на что они способны, разрешает пилоту бомбардировщика мгновенно убить около ста тысяч человек без малейшего сожаления<sup>3</sup> — и это лишь некоторые достижения модерна.

---

<sup>1</sup>Юрген Хабермас уверен, что все зло проекта модерна — от неспособности его завершить. В *Modernity and Postmodernity* он рассматривает подходы к критике модерна — от традиционного консервативного до неоконсервативного и левой софистики. Он утверждает: "Я думаю, что вместо отказа от модерна и его проекта как от безнадежного, нам следует учиться на ошибках тех экстравагантных программ, которые пытались свести модерн на нет" (Jürgen Habermas, "Modernity versus Postmodernity," trans. Seyla Benhabib, *New German Critique* 22 (1981): 11). Хабермас, конечно, прав, отвергая то, что называет постмодернизмом (под ним он подразумевает левых философов, берущих пример с Фридриха Ницше и Мартина Хайдеггера), но он недооценивает, насколько ужасы модерна действительно модерну и принадлежат. Сталинизм, например, нельзя списать лишь на победу антимодернистских сил — он возник в попытке модернизации любой ценой. Впрочем, Хабермас находится на верном пути, указывая причиной всех этих ужасов незавершенность проекта модерна.

<sup>2</sup>Бруно Латур выступает против модерна, не занимая антимодернистскую позицию, а отказываясь даже признавать его. Для Латура модерн — лишь еще одна традиция. См. Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, trans. Catherine Porter (Cambridge: Harvard University Press, 1993 [1991]).

<sup>3</sup>Именно так обстоит дело с Полом Тиббетсом — пилотом, первым сбросившим атомную бомбу. Подробный отчет о психологических причинах его состояния (в том числе от самого Тиббетса) см. в Walter A. Davis, *The Holocaust Memorial: A Play about Hiroshima* (Bloomington: 1st Books, 2000).

Изучение истории почти любого сделает постмодернистом — так же как посещение скотобойни сделает веганом даже заядлого мясоеда. Кажется, отчужденность в модерне виновна во всех его грехах, но при ближайшем рассмотрении оказывается, что все совсем иначе.

Ужасы модерна не могли возникнуть из порожденной им отчужденности, потому что отчужденность была всегда. И даже не считая себя отчужденными, люди всегда ими были. Современность лишь заставляет осознать отчужденность субъекта, показывает его неуместность, она вскрывает отчужденность, а не создает ее. И этот процесс освобождает, а не угнетает — без него субъект оставался бы пленником традиции.

В эпоху модерна все идет наперекосяк не из-за отчужденности, а от попыток убежать от нее. Коллективный отказ принимать отчужденность как неотъемлимую черту субъектности приводит ко всем страшным грехам, которые видела современность. Угнетение возникает в порыве создать образ Места и избежать травмы отчужденности. Каждый акт и каждая структура угнетения коренятся в попытке избежать столкновения с фундаментальной отчужденностью. Мы не боремся с последствиями отчужденности, потому что отрицаем ее. Субъекты модерна открывают ящик Пандоры в попытках укрыться в нем. Необходимо не отказ от модерна, а еще большее принятие того, что он вскрывает.

В ответ на откровение модерна — обнажение отчужденности — люди бежали от него к невиданным формам варварства.<sup>4</sup> Модерн только умножил ужасы прошлого, потому что не замечать отчужденность стало трудней. Насилие капитализма, расизма и сексизма, не говоря уже о современных войнах и разрушении планеты — все это ответ на явность отчужденности в модерне.<sup>5</sup> Это насилие превосходит то, что было до модерна, потому что угроза потери мнимого Места велика как никогда. Насилие используется для удержания людей в определенном символическом положении и так воспроизведении эффекта Места. Но в модерне отчужденность слишком очевидна чтобы ее возможно было скрыть.

Освобождающий характер отчужденности остался перекрыт порывами связать ее с угнетением. В *Диалектике просвещения* Макс Хоркхаймер и Теодор Адорно свяжут варварство модерна с самоотчуждением: "Люди стали столь отчуждены от самих же себя и природы, что теперь знают только, как эксплуатировать друг друга и причинять друг другу вред"<sup>6</sup>. Они не видят в отчужденности свободы, для них наша дистанцированность от себя и от других лишь дарует способность к жестокости.<sup>7</sup>

<sup>4</sup>Утверждая в *The Better Angels of Our Nature*, что мир модерна куда менее жесток, чем предшествующий ему, Стивен Пинкер не учитывает массовое насилие. Конечно, европейский город в 2020г гораздо безопасней того же города в 1520г, но такой уровень безопасности обеспечен невидимым простому горожанину структурным насилием: добычей полезных ископаемых в ужасающих условиях в Конго или где-нибудь еще, опосредованных ("прокси-") войнах по всему миру и тщательно патрулируемой границе — и это лишь самые заметные его проявления. Современность скрывает насилие, но не уменьшает его. Его плоды используются для ухода от травмы отчужденности, от отсутствия Места.

<sup>5</sup>Современность дает больше возможностей психологического избегания отчужденности: человек может совершать насильственные действия, отрицая их реальность. Зигмунд Фрейд назовет это фетишистским отрицанием. Конечно, такое отрицание работало и до модерна, но в нем оно становится невероятно популярным.

<sup>6</sup>Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, trans. Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2002 [1947]), 211.

<sup>7</sup>Ханна Арендт, хоть и яростно противопоставляет себя Адорно как в теоретическом, так

Адорно и Хоркхаймер не понимают, что разрушение самоидентификации — не то, что следует преодолеть — это основа нашей свободы, нашего равенства, нашей солидарности и нашего творчества. Без отчужденности мы подчинены социальному контексту, заключены в заданную извне идентичность — полностью определены внешним. Отчужденность как освободительная сила делает возможной политизацию. Принятие отчужденности стоит рассмотреть как привлекательную альтернативу животной определенности естественного существа, а не обрекать себя на сизифов труд бегства от него.

Потребуется переосмыслить угнетение. Его, как не странно, нельзя приравнивать переживанию отчужденности, потому что последняя — универсальна. Угнетение не обрекает на отчужденность и не подталкивает к ней, напротив — дарует как угнетающим, так и угнетаемым их символическую идентичность, воспроизводит Место. Репрессивная система привлекает угнетателя тем, что обеспечивает каждому конкретное социальное положение, как если бы это положение и было его Местом. Угнетатель и угнетаемый становятся не более чем символическими идентичностями. Цель угнетения — превратить субъектов в самоидентичные сущности. Но члены общества угнетения не становятся волшебным образом такими самоидентичными существами: даже в самом деспотичном обществе никто не может избежать субъектности и ее синонима — отчужденности.<sup>8</sup> Быть угнетенным — значит быть подталкиваемым к самоидентификации без явного пути выхода из нее. Угнетение работает на сокрытие самораскола, хотя само опирается на него.

Большинство хорошо знают, как выглядит угнетение: социальный порядок, обрекающий массу людей на нищету, на приниженное по сравнению с другими положение, остракизм. Угнетать — значит классифицировать как нечто целое, не позволять существовать как противоречивому субъекту с желаниями, расходящимися с его собственными.<sup>9</sup> Угнетатель действует так, будто он и другой — самотождественные существа.

---

и в личном плане, все же разделяет его критику отчужденности. Это согласие показывает, как далеко зашел критический консенсус. В *Origins of Totalitarianism* она напишет: "К тоталитарному господству в нетоталитарном мире людей толкает одиночество — когда-то переживаемое лишь в маргинальных социальных условиях вроде старости, теперь ставшее повседневным для целых масс. Безжалостный процесс, в который тоталитаризм вовлекает и организует массы — бегство от этой реальности" (Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, 1968 [1951]), 478). То есть отчужденность порождает одиночество, а одиночество провоцирует тоталитаризм.

<sup>8</sup>Иногда репрессивные силы открыто выражают желание низвести угнетаемых субъектов до уровня животных. Но даже самая репрессивная система не способна покончить с расколом субъекта, с бессознательным угнетаемого. Репрессивные системы никогда не имели успеха. Даже у угнетателя есть подсознание — даже он желает чего-то *другого*.

<sup>9</sup>Как Национальное Объединение относится к иммигрантам-мусульманам во Франции? С точки зрения этой политической партии, они не могут быть отчужденными (хотя легко представить, насколько отчуждающа жизнь мусульманина в современной Франции, учитывая предрассудки, с которыми ему приходится столкнуться), напротив — их желания понятны: они отвергают французскую светскость, отрицают равноправие женщин, хотят навязать нации законы шариата и уничтожить католическое наследие страны. Эта репрессивная точка зрения не допускает отчужденности иммигрантов-мусульман, их противоречивых представлений о светскости, принудительном равенстве в Франции. Угнетатели видят в своих жертвах людей, совершенно отождествляющих себя со своей идентичностью. Иммигранты — это просто иммигранты, у них нет иных желаний, чем желания иммигранта, считают они.

Один из признаков угнетения — сведение группы к коллективной идентичности с определенными желаниями и способами существовать. Все субъекты сводятся к последовательной символической идентичности. Идентичность подавляет субъектность, и потому так часто угнетенных идентифицируют коллективно: "От них плохо пахнет", "Они ленивы" или даже "Они разрушают нашу нацию". Коллективизируя других, человек отказывается признавать их самоотчужденность.

Важно, что коллективная характеристика может быть и положительной: "Все матери любят своих детей". Кажется, что здесь нет ничего сексистского, ведь высказывание однозначно позитивно — но оно приписывает всем родившим женщинам единую символическую идентичность. Женщины, согласно этому высказыванию — не субъекты, а цельные существа, ведь будь матери субъектами, некоторые любили бы своих детей, но некоторые — нет, и даже те, что любили, делали бы это не всегда. Субъект не идентичен самому себе, а его желания противоречивы, но силы угнетения пытаются лишить своих жертв этой отчужденности. Угнетение направлено на овеществление.

Модерн вскрывает отчужденность, но субъект модерна обычно отступает от этой явленности, прячется в символической идентичности. Угнетение в современном мире проявляется через это отступление — оно стремится скрыть отчужденность, убедить субъектов, что для них возможна цельность, возможно Место. Принятие всеобщей отчужденности направлено против угнетения.<sup>10</sup>

Может показаться, что свойственная субъекту отчужденность и отчужденность в капиталистическом обществе — разные. Но социальные формы отчуждения всегда лишь манифестации фундаментальной отчужденности субъекта. Различные виды отчуждения обнаруживают дистанцию в субъекте — между ним и его идентичностью. При капитализме, мое отчуждение от продукта моего труда напоминает мне о моей фундаментальной отчужденности как субъекта — и тем не угнетает, а освобождает. Проблемно представление об отчужденности в капитализме как о проблеме — именно оно провоцирует угнетение.

## 4.2 Капиталистическое будущее

В капиталистическом обществе субъекты испытывают отчуждение: они работают и производят товары, которые приносят прибыль другим, оставляя им только нехватку. Они постоянно видят себя в стороне от удовольствия, которое, они уверены, получают другие, и надеются найти его в том, чего у них еще нет. Вместо накопления богатства, большинство накапливают долги. Капитализм так сильно идеологизирует людей не отчужденностью, а обещанием лекарства от нее. В капиталистическом обществе каждая сделка символизирует прерывание отчужденности.<sup>11</sup> Капитализм являет отчуж-

<sup>10</sup> Иначе говоря, борьба за аутентичное субъектное существование и борьба за равенство — это, по сути, одно и то же. И отрицать отчужденность субъекта — значит отказываться от борьбы за равенство.

<sup>11</sup> В заключительных строках своего первого романа *Сестра Кэрри* Теодор Драйзер описывает положение капиталистической субъектности. Когда события романа подойдут к концу, Кэрри Мибер обнаружит, что все еще стремится к чему-то большему даже поднявшись по социальной лестнице. Рассказчик комментирует положение Кэрри: "В своем кресле-качалке, у окна, мечтая, ты будешь тосковать в одиночестве. Будешь мечтать о счастье, ко-

денность, но в то же время обещает лекарство от нее. Он представляет ее проблемой, проблемой решаемой, а не самой структурой субъектности. Это делает капитализм привлекательным даже для тех, кто не извлекает из него материальной выгоды.<sup>12</sup>

Капитализм привлекает людей как желающих существ. У него есть либидозное измерение, где он обещает преодолеть отчужденность. Товарная форма определяет капиталистическое общество и указывает на приближающийся конец отчужденности. Глядя на товар, я вижу возможность достичь изобилия. Товар оторван от процесса труда и так выдает себя за чистый избыток, не запятнанный отчужденностью. Покупая, я преодолеваю отчужденность, ощущая этот избыток — так уверяет капиталистическое общество. И это верно не только для покупателя, но и для капиталиста, который продал товар. Люди продают и покупают, чтобы приблизиться к совершенному избытку, уйти из определяющей субъектности отчужденности. Капитализм не создает отчужденность, но всеми силами убеждает нас, что ее можно избежать.

Вот простой товар — автомобиль. Он создает ценность для продающих его капиталистов: они так увеличивают свой капитал, стремясь к пусть даже недостижимому, бесконечному накоплению. Автомобиль ценен и для покупателей: они видят в нем обещание бесконечного удовольствия, которое он может принести. Рекламодатели убеждают покупать все новые — пусть и ненужные — автомобили, обещая исцеление от отчужденности, которое имеющийся автомобиль уже не может дать. Покупка никогда не лишает отчужденности, но притягательная сила товара для капиталистического субъекта не слабеет — столь огромна над людьми власть возможности избежать отчуждения. И производитель, и потребитель вкладывают свои средства в товар ради будущего вне отчужденности.

Поиск лекарства от отчужденности ежегодно порождает массу новых товаров. Большинство этих товаров не найдут широкого применения и перестанут производиться, но само их количество и разнообразие свидетельствуют о стремлении капитализма предложить таблетку от отчужденности. Никому не нужен Mountain Dew без кофеина и сахара, но само его существование — как и любого другого товара — подогревает мечту о неотчужденном существовании. В *Очерке критики политической экономии* Маркс показывает, что капитализм должен создавать иллюзорные потребности: "Производство поставляет не только материал для удовлетворения потребностей, но и саму потребность"<sup>13</sup>. Эта потребность основана на фантазии, которую помогает создавать каждый из миллионов товаров. Капитализм за-

---

того, возможно, никогда не испытает" (Theodore Dreiser, *Sister Carrie* (New York: Bantam, 1982 [1900]), 400)

<sup>12</sup>Адам Смит утверждает, что капитализм примиряет индивида с общественным порядком: индивиды преследуют личные интересы, которые в конечном счете совпадают с интересами общества. Смит пишет: "Каждый прилагает усилия, чтобы найти наиболее выгодное применение имеющемуся у него капиталу. Конечно, он ищет выгодное себе, а не обществу. Но этот поиск естественным образом — даже с необходимостью — заставляет его предпочесть ту работу, на которой он будет наиболее выгоден обществу" (Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Hamburg: Management Laboratory Press, 2008 [1776]), 343–344). Ясней всего отчужденность субъекта видна в его несоответствии общественному порядку, в котором он живет — но, согласно Смицу, это не верно для капитализма. И эта теория просачивается в практику, капитализм скрывает нашу отчужденность, убеждая, что наши желания соответствуют тому, чего требует социальный порядок.

<sup>13</sup>Karl Marx, *Grundrisse*, trans. Martin Nicolaus (New York: Penguin, 1993 [1857–1858]), 92.

валивает субъектов десятками тысяч новых продуктов каждый год, чтобы исправно поддерживать иллюзию возможности избежать отчужденности. Без шквала новизны мы быстро осознаем свою отчужденность и порвем с фантазиями об избавлении от нее.

Акцент на отчужденности как конституирующей субъектность позволяет переосмыслить критику капиталистического общества. Капитализм не создает отчужденность, а мешает осознать ее неизбежность. Структура капитализма заставляет думать об отчужденности как о проблеме, более того — решаемой проблеме, и потенциальное решение полагается существующем в товаре.

Капитализм окружает нас товарами и нам самим придает товарную форму. Он неустанно предлагает решение проблемы отчужденности в товаре. "Проблема" никуда не уходит, но каждая неудача все глубже погружает субъекта в логику капитализма: чем больше мне не удастся достичь неотчужденности, тем больше я к ней стремлюсь.

Но есть еще один, более пагубный, эффект. Когда я выбираю один товар, а не другой, другой не пропадает: он остается и определяет мое отношение к выбранному, он все еще таит в себе потенциал излечить отчужденность — потенциал гораздо больший, чем в выбранном товаре. Этот потенциал соответствует моему отношению к не-выбранному товару как к воображаемому объекту: если бы я его купил, магия рассеялась, так что он притягателен только оставаясь не-выбранным.

Оставленный товар сохраняет ту полноту, которую теряет купленный, и так я застреваю в постоянном стремлении к тому, что не выбрал. Я всегда выбираю неправильно. Я выбираю мятные леденцы *Junior Mints* вместо драже *Milk Duds*, но вкус леденцов напоминает мне, что я не ощущаю вкус драже. Замечая свою отчужденность, я думаю: "Хм, эти мятные леденцы на самом деле не такие уж и вкусные", и спешу переключить внимание на драже. Это психологическая ловушка, которую для меня создает товарная форма. Капиталистический субъект всегда упускает что-то лучшее, что-то *все еще* обещающее вылечить отчужденность. При капитализме мы часто сталкиваемся с отчужденностью, но так же часто тут же думаем о товаре как о желанном избавлении от нее.

Товарная форма провоцирует думать о своих возможностях и забыть о своих ограничениях. Для товарной формы, единственная приемлемая граница — субъектность другого, а не наша собственная. Это идея глубоко ошибочна. Рассматривая субъектность как внутренне неограниченную, цельную, мы интерпретируем каждый внешний барьер как посягательство на наши возможности. И потому кажется, что мы подвергаемся нападкам со всех сторон и никак не можем реализоваться в полной мере. Мы не признаем, что отчужденность фундаментальна для субъектности, капитализм убеждает нас, что она лишь временна и мимолетна.

Фантазия о неотчужденности ведет нас к повсеместному принятию системы массового неравенства, социальной изоляции и посягательств на свободу. Капитализм компенсирует это фантазией. Никто никогда не получал от капитализма обещанной им выгоды, но его притяжение не имеет себе равных.<sup>14</sup> Он соблазняет и казалось бы преуспевающих, и многих из тех,

<sup>14</sup>Сериял *Наследники* ясно показывает, насколько неудовлетворенными остаются те, кто выигрывает в капиталистической игре. Ни один здравомыслящий зритель не захочет быть на месте кого-либо из семьи Рой или людей из их социально-экономической когорты. Бу-

кто терпит неудачу.

В основе капитализма лежит фантазия о преодолении отчужденности через накопление. Хищничество капиталистов прямо следует из центральной роли этой фантазии и без нее рассеялось бы. Капитализм — это практика, но бездумное накопление, необходимое для его поддержания, невозможно без перспективы исцеления раны отчужденности. Нет капиталистического мира, в котором отчужденность принимается как неизменный факт. В этом и заключено угнетающее воздействие капитализма. Единственный способ с ним бороться — настаивать на истинности являемого в моментах отчужденности, оставаться разочарованным в *Junior Mints* без надежды найти что-то другое в *Milk Duds*.

### 4.3 Гонка ко дну

Расизм — изобретение модерна. Конечно, ненависть между народами возникла задолго до него, до модерна субъекты идентифицировали себя как представителей разных народов и объединялись в разные группы, но не было понятия расовых различий. Изобретение расы сделало возможным рабство, колониализм, систематическое угнетение, повсеместное воровство и разграбление огромных территорий. Оно лежит в основе самых страшных преступлений современности.<sup>15</sup>

Расизм позволяет субъектам нарушать моральные принципы: все моральные философы современности осуждают покупку и продажу людей как материальных товаров, и все же, находясь под влиянием расизма, рабовладельцы и работорговцы не прекращают свою деятельность, продолжая считать себя хорошими, нравственными людьми. Они просто не верят, что имеют дело с субъектами, когда покупают и продают рабов. В расистской социальной структуре расовые различия значат отсутствие субъектности. Современность провоцирует видеть во всех других равных, но концепция расовых различий перебивает этот порыв. Отстаиваемые современным обществом, права человека распространяются только на принадлежащих этому обществу.<sup>16</sup> Остальные — не более чем символическая идентичность, не имеющая статуса в общественном порядке.

Европейский расизм неравномерно распределяет влияние модерна. Позволяет одним считать себя субъектами модерна, видя других в домодерновом статусе. В *The Wretched of the Earth* Франц Фанон рассматривает очернение представителей другой расы как оборотную сторону модерна: "И эта Европа, никогда не перестававшая говорить о человеке, никогда не перестававшая заявлять, что человек ее единственная забота — эта же Европа

---

дучи победителями в игре капитализма, все участники сериала должны взять на себя обязательство преодолеть отчужденность, чего бы это ни стоило их отношениям.

<sup>15</sup>Влияние расизма распространяется на все аспекты современности. Невозможно отделить, например, развитие капитализма от расизма, поскольку рабство сыграло решающую роль в становлении капитализма. Даже если капитализм в конечном счете обходится без рабства, ограничиваясь оплачиваемым трудом, необходимое для его развития накопление невозможно без этого начального периода рабского труда.

<sup>16</sup>Несмотря на серьезные разногласия между Кантом и утилитаристами, обе стороны отвергают мораль рабовладельческого общества. Согласно Канту, рабовладение нарушает моральный закон, сводя субъекта к средству для достижения цели. Согласно же Джону Стюарту Миллю, рабовладение несовместимо со стремлением к максимально возможному счастью для всех.



теперь знает цену страданий, которую человечество заплатило за каждую из своих духовных побед”<sup>17</sup>. Ценности модерна, отмечает Фанон, применимы не ко всем и не в равной степени. Расизм позволяет вовлеченным в него видеть в представителе другой расы самоидентичное, животное существо, которое можно терроризировать без угрызений совести.

Согласно расистской точке зрения, субъектностью не обладают и сами расисты — и это привлекает их в расизме больше всего. Расизм избегает рассмотрения как самоотчужденного и нападающего расиста, и защищающегося. Есть лишь две несопоставимые расовые идентичности, противостоящие друг другу в устойчивой иерархии. Расисты знают свою символическую идентичность, свое Место — потому что знают идентичность другой расы.<sup>18</sup> С расой человек обретает чувство безопасности, надежности своей символической идентичности. Расизм — система распределения надежных позиций в символическом мире. Она позволяет своим участникам не замечать отчужденности себя и другого.

Расизм возвышает одну символическую идентичность за счет принижения другой. Вовлеченные в расистскую структуру обретают чувство собственного превосходства, но — что гораздо важнее — они обретают представление о том, кто они есть. Символически идентифицируя представителей другой расы, они утверждаются в том, кто они, утверждаясь в том, кто не они. Без еврея у арийца не было бы идентичности. Без чернокожести белокожесть не имела бы никакой ценности. Под влиянием расизма все эти идентичности кажутся обоснованными и защищенными от травмы отчужденности.

Философская основа расизма — отрицание собственной отчужденности и отчужденности других. Это попытка отвергнуть открытие модерна, найти убежище в расовой идентичности. Эта идентичность призвана заменить субъектность. На одной стороне она идеализируется, на другой — принижается.<sup>19</sup> Это разделение между не столько субъектом и другим, сколько одной символической идентичности и другой — каждая из них служит способом не замечать отчужденность. Легко поверить в преодоление отчужденности, веря в подлинную реальность этих идентичностей.

Первоочередная задача расистского проекта — изобретение расы. Прежде чем создать угнетаемую расу, нужно создать несколько различных рас. Раса не имеет биологического фундамента и у людей нет причин мыслить в терминах расовых различий, но такое мышление предлагает им путь в обход вопроса об их субъектности. Для этого нужно воспринимать расы как есте-

<sup>17</sup>Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trans. Richard Philcox (New York: Grove Press, 2004 [1961]), 236.

<sup>18</sup>В своем *Ориентализме* Эдвард Вади Саид объясняет, почему основной жест ориентализма (сродни любому расизму) заключается в лишении другого какой-либо расколотости: “Восточный человек дан как фиксированный, стабильный, нуждающийся в исследовании, даже в знании о самом себе. И никакая диалектика ни желательна, ни допустима” (Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 1978), 308). Ориентализм создает устойчивую оппозицию, в которой расовый другой существует в конкретном символическом положении. У другого не должно быть никакого неосознанного желания, ведь вспышка такого желания свидетельствовала бы о провале расистского проекта.

<sup>19</sup>Как отмечает Ахилл Мбембе: “Понятие расы позволило представить неевропейские человеческие группы попавшими в ловушку низшей формы бытия. Они были искаженным отражением идеального человека, отделены от него непреодолимой временной пропастью” (Achille Mbembe, *Critique of Black Reason*, trans. Laurent Dubois (Durham: Duke University Press, 2017 [2013]), 17)

ственно существующие, ведь если видеть их результатом расистского акта, этот акт не сработает. Он должен быть незаметен. Именно потому Барбара и Карен Филдз работают над разоблачением расистского акта, скрытого в каждом упоминании расы.<sup>20</sup>

В *Расовстве* сестры Филдс показывают, что важнейшим шагом для расистского проекта — скрыть себя под маской расы. Ведь если раса действительно существует, то расизм — ее неизбежное проявление. Расистский проект прикрывает расизм расовыми различиями, сводит возникшее в ответ на отчужденность действие к вопросу идентичности. Как пишут сестры Филдс: "Расово-расистский маневр превращает расистские действия (оскорбительное обращение) в расовые (врожденные различия)"<sup>21</sup>. Расизм — акт группы субъектов, социальный заказ, но акт *замаскированный* под реакцию на якобы существовавшую до него идентичность. Так получается, будто расовая идентичность провоцирует действия субъекта-расиста, хотя на самом деле причинно-следственная связь работает с точностью до наоборот: расовой идентичности нет до акта расизма. За каждым формированием расовой идентичности стоит субъект-расист и его акт.

Борьба с расизмом, значит, требует перевода символической идентичности обратно в действия [отчужденных] субъектов. Там, где нам показывают расу, мы должны видеть создавший это расовое различие расистский акт. Раз расизм предлагает субъектам способ избежать принятия отчужденности, то вызов ему заключается в непосредственном ее принятии.

Об этом и пишет Пол Гилрой в *Против Расы*. Видя, какие ужасы расизма в модерне, он утверждает, что сам модерн принес только освобождение: "Привлекательность авторитарного иррационализма стала частью того, что значит быть человеком модерна. Это связано с мечтами о просвещении и автономии как вечной альтернативе"<sup>22</sup>. Борьба с расизмом модерна (это, впрочем, единственная форма расизма) предполагает универсализацию модерна. Покуда есть хотя бы одна группа субъектов вне модерна, расизм будет работать.

Исключение некоторых субъектов из модерна обрекает на антимодерновое существование не только их, но и тех, кто их так исключает в попытке предаться варварскому обращению с представителями другой расы. Расизм поощряет анти-модерн по обе стороны баррикад. Без расизма модерн становится радикальным, универсальным и освобождающим.

---

<sup>20</sup>Сегодня стало модным говорить о расах, дистанцируясь от существования биологических рас. Каждый признает, что раса — культурная конструкция, а не биологический факт. Сестры Филдс справедливо отвергают такую позицию: "Раса как культура — всего лишь вежливое название для биологической расы, потому что невозможно всерьез постулировать культурную однородность среди тех, чьей расовой однородностью занимались ученые-биологи" (Karen E. Fields and Barbara J. Fields, *Racecraft: The Soul of Inequality in American Life* (London: Verso, 2012), 156). Ссылаться на расу как на культурный факт — значит участвовать в мистификации расизма в той же мере, что и ссылаясь на нее как на факт биологический.

<sup>21</sup>Fields and Fields, *Racecraft*, 149.

<sup>22</sup>Paul Gilroy, *Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), 237.

## 4.4 Место женщины

Сексизм, подобно расизму, пытается облечь свои цели и участников в конкретную символическую идентичность. В сексизме никто не отчужден, ведь противопоставление мужчины и женщины дает две устойчивые идентичности. Обе стороны занимают конкретное место, но место женщин обычно ограничивается домашним хозяйством.<sup>23</sup>

Согласно сексистской идеологии, мужчина выходит в мир и взаимодействует с другими, тогда как женщина занимается домашними делами. Мужчина узнает себя в участии в номосе, женщина же остается неотчужденной в оикосе: "Место женщины — дома". Сексизм не приводит к отчуждению женщин, а относится к ним как к целостным существам, неподверженным отчужденности.<sup>24</sup>

Феминистский анализ сексизма показывает роль отчужденности в угнетении. Пример угнетения можно увидеть в романе Симоны де Бовуар "Второй пол". Бовуар описывает угнетение женщин на протяжении всей аграрной истории, низведение женского начала до уровня самоидентичности. Женщина не способна пережить отчуждение от самой себя, усвоить универсальное. Бовуар рассказывает о неспособности женщин в сексистском обществе осознать отчужденность от своей конкретности: "женщина... утопает в имманентности; но лишь потому, что была заточена в ней"<sup>25</sup>. Женщина становится лишь тем, кто она есть, неспособной осознать отчужденность от своей идентичности. Бовуар описывает женственность как сведение женской субъектности к статусу конкретной идентичности. Она критикует сексистское общество за отказ женщинам в принятии самораскола: сексизм мешает женщинам увидеть себя отчужденными субъектами.<sup>26</sup>

Бовуар рассказывает, как сексизм на протяжении всей своей долгой истории отождествлял женщину с ее телом. Быть женщиной — значит быть намертво привязанной к телесной идентичности. Прежде семейной жизни женщина отождествляет себя со своим телом. Такая идентификация, согласно Бовуар, не позволяет ей заниматься спортом, тяжелой работой и интеллектуальной деятельностью<sup>27</sup>. Будучи заключена в своем теле, женщина не

<sup>23</sup>Представление о работающей матери показывает степень ассоциации женщины с домом: внешняя занятость остается лишь дополнением. Остающийся дома для заботы о детях, мужчина, напротив, воспринимается — в том числе самим собой — менее мужественным, как если бы был не на своем месте.

<sup>24</sup>Один из главных художественных проектов Тони Моррисон посвящен тому, как патриархальные фигуры препятствуют столкновению женщин с их отчужденностью. Такая работа ограничивает возможности женщин к восстанию. Роман *Рай* начинается с нападения сексистов на группу женщин, отказывающихся оставаться на своем Месте. Эти пять женщин живут в монастыре, предоставляя убежище местным женщинам, столкнувшимся с домашним насилием, проводят аборт и всячески помогают в борьбе с патриархальным контролем. Мужчины из городка Руби убивают их за осознание своей отчужденности и подталкивание к этому осознанию других женщин. Выстраивая роман вокруг этого акта насилия, Моррисон показывает главный страх сексистов — отчужденность женщин.

<sup>25</sup>Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trans. Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier (New York: Vintage, 2011 [1949]), 643.

<sup>26</sup>Бовуар не отождествляет сексуальное угнетение с биологической детерминацией. Она настаивает, что женщиной не рождаются, а, скорее, становятся, добавляя, что никакое биологическое, психическое или экономическое предназначение не определяет роль женщины в обществе (Beauvoir, *The Second Sex*, 283).

<sup>27</sup>Как интеллектуальная деятельность связана с телесностью, остается загадкой (пр. переводчика).

может стать священником или политическим лидером. Процессы женского организма — менструация, беременность, менопауза — становятся символами, от которых женщина не может избавиться, и такая телесность — и, что важнее, воплощенность — часто используется как оправдание для при-нижения женского начала.

Впрочем, восхваление женского начала ничуть не улучшило бы ситуа-цию, ведь может быть столь же угнетающе, как и принижение. Бетти Фри-дан в книге *Загадка женственности* уверяет, что прославление женского начала эффективно только если считать женственность неотъемлемой ча-стью личности. В этой книге она пытается напомнить женщинам об их отчужденности, не поощряя их преодолевать ее. Освобождение возможно только через отчужденность.

Согласно Фридан, указание на ценность женственности становится ос-новным способом угнетения женщин: "высшей ценностью и единственным обязательством для женщин утверждается реализация их собственной жен-ственности, и что якобы величайшей ошибкой западной культуры на протя-жении большей части ее истории была недооценка этой женственности"<sup>28</sup>. Фридан реагирует на попытку возвести женщин на пьедестал. Сексизм на-правлен на убеждение женщин в первоочередной ценности их идентично-сти как женщин: кем они являются как женщины — вот что выводится на первый план. Женщины должны принять Место в обществе, а не отчужден-ность.<sup>29</sup>

Опасение, что женщины обнаружат свою отчужденность — главная те-ма крайне недооцененного фильма Оливии Уайлд *Не беспокойся, дорогая* (2022). Этот феминистский шедевр показывает, как далеко готовы зайти мужчины ради убеждения женщин в отсутствии у них отчужденности, и как легко женщины поддаются соблазну отождествления с символической идентичностью. Мужчины даже согласны мириться с ужасной экономиче-ской ситуацией, пока способны поддерживать иллюзию безопасной иденти-фикации у объектов своего вождения.

*Не беспокойся, дорогая* изображает замкнутый мир в городке Виктори, штат Калифорния, где женщины заботятся о хозяйстве, а их мужья каждый день работают в штаб-квартире "Виктори". Идиллический городок — это сексистская утопия, в которой женщины остаются на своем Месте пока их мужчины работают ради поддержания этого Места. Но оказывается, что эта фантазия на самом деле лишь симуляция, созданная Фрэнком, убедившим остальных мужчин профинансировать ее.

По мере того, как главная героиня Элис Чемберс постепенно приходит в себя и понимает, что живет в симуляции, зрители также понимают, что

<sup>28</sup>Betty Friedan, *The Feminine Mystique* (New York: Norton, 2013 [1963]), 35–36.

<sup>29</sup>Большая часть *Загадки женственности* посвящена обвинению Фрейда в продвижении этой загадки для уверения женщин, что их проблемы имеют скорее психические, нежели социальные причины: "Загадка женственности черпает свою силу из идей Фрейда, это он стремился заставить женщин и тех, кто их изучал, неправильно истолковывать разоча-рования своих матерей, обиды и неадекватность своих отцов, братьев и мужей, а также собственные эмоции и доступные выборы в жизни. Эта фрейдистская идея, будучи подана как очевидный факт, сегодня завладела умами почти всех американских женщин" (Friedan, *Feminine Mystique*, 110). Конечно, психоаналитическая практика, особенно в США, склон-на держаться вводящего в заблуждение типа анализа, который и критикует Фридан, но Фрейд так же выделялся своей критикой маскулинности как самозванства. Фаллос он все-гда считал чем-то мошенническим. Подробнее о таком понимании психоанализа см. Alenka Zupančič, *The Odd One In: On Comedy* (Cambridge: MIT Press, 2008).

мужчины финансируют участие себя и своих супругов за счет работы в реальном мире. Каждое утро, выходя на работу, они фактически покидают симуляцию и отправляются работать за ее пределами. Элис — отнюдь не скучающая домохозяйка в изолированном городке, а врач отделения неотложной помощи. Из воспоминаний об этом периоде жизни Элис становится ясно, что она страдает от отчуждения, вызванного этой работой. Она устает от долгих часов изнурительного труда, но в то же время испытывает удовлетворение, которого ей так недостает в симуляции.

Фильм противопоставляет уют символической идентичности Элис в "Виктори" и отчужденность ее жизни врача за его пределами. Симуляция предлагает образ целостности, но отчужденное существование в реальной жизни кажется лучше — и не только потому, что оно настоящее, но и потому, что само страдание от отчужденности приносит удовлетворение, в отличие от укорененности в Месте.

Стабильная идентичность привлекательна, но угнетение вызывает отторжение, потому что и отчужденность не лишена привлекательности. Отчужденность дает независимость от определения внешним. Она освобождает от конкретной символической идентичности, и тогда можно действовать вопреки соответствующим ей ожиданиям. Борьба против угнетения — борьба за принятие отчужденности от репрессивного навязывания идентичности. Стремиться принять свою отчужденную субъектность — значит выступать против всякого угнетения.

## Глава 5

# Мечта о преодолении

### 5.1 Смертная казнь

Весь тот негатив в литературе, с которым сталкивается отчужденность, объясняется не только отсутствием хорошего агента или публициста — он напрямую связан с успехом Карла Маркса, его историческим триумфом над Гегелем — главным философом проекта эмансипации. Даже когда марксистские режимы рухнули по всему миру, критики капиталистического общества не отступили, продолжая клеймить капиталистическое общество отчуждающим, и повторять эту мантру в моменты кризиса капиталистической экономики.<sup>1</sup> Вопреки Марксу, Гегель утверждал, что отчужденность непреодолима и, значит, универсальна. Капитализм хоть и отчуждает, но не имеет монополии на отчуждение. Но никто не обращается к гегелевской философии всеобщей отчужденности как к альтернативе Марксу, хотя он и предлагает способ осмысления освободительного политического проекта, признающего несводимость субъекта. Следует пересмотреть взгляды Гегеля и Маркса на отчужденность.

С точки зрения Маркса, гегелевскую систему следует поставить обратно с головы на ноги: он ошибается, считая, что миром движут идеи, а не материальные условия. Да, противоречия — двигатель истории, но противоречия материальные, не идеальные. Гегелевская диалектика движется в совершенно неверном направлении — от идеи к материи. Маркс стремится внести коррективы, подчеркнуть приоритет материальных отношений над идеями.

В постфактуме ко второму изданию "Капитала", опубликованному в 1873г, Маркс представит вышеизложенный аргумент. Критики восхищены: философию Гегеля пора вернуть на землю, раскрыть экономическую подоплеку, которая на самом деле управляет нашим существованием.<sup>2</sup> Маркс предло-

---

<sup>1</sup>Большинство современных марксистов-доктринеров вообще никогда не упоминают об отчуждении. Дэвид Харви, например, рассматривает проблему самовоспроизводства капитализма в терминах не отчуждения, а экономического роста. В *Загадке капитала и кризисе капитализма* он напишет: "Какие бы инновации или сдвиги не происходили, выживание капитализма в долгосрочной перспективе зависит от способности достичь совокупного роста 3%" (David Harvey, *The Enigma of Capital and the Crisis of Capitalism* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 130). Согласно марксистам вроде Харви, отчуждение не имеет значения, когда речь заходит о борьбе с капитализмом — фундаментальными являются экономический рост, долг и финансы.

<sup>2</sup>Пожалуй, ни один последователь Маркса не воспринимает критику гегелевского идеализма острее, чем Теодор Адорно — несмотря на его симпатию к философии Гегеля. В цикле

жит сочетать диалектический метод с эмпирической реальностью: "Мистификация, которой подвергается диалектика в руках Гегеля, никоим образом не мешает ему быть первым всесторонне и сознательно представившим ее общие формы движения. У него диалектика, но вверх ногами. Ее нужно перевернуть, чтобы отделить рациональное зерно от мистических плевел"<sup>3</sup>. Маркс возьмет эту инверсию за основу своей трансформации гегелевской системы. Маркс уверен, что такая радикальная коррекция ориентирует философскую систему Гегеля на политическое действие.<sup>4</sup> Так философия, прямо заявлявшая, что не может изменить мир, политизируется в программу, единственной целью которой будет такое изменение.<sup>5</sup>

Но Маркс упускает, как отходит от Гегеля в куда более важном вопросе — об отчуждении. Маркс напишет, что капитализм отчуждает работников от результатов их труда и что коммунизм — лекарство от этого отчуждения. Сторонники марксизма видят в коммунизме спасение от отчужденности в капитализме. Другие левые движения — не связанные с Марксом явно — исходят из его критики отчуждения и строят свои программы как направленные в первую очередь против него. Понимание отчужденности как политически решаемой проблемы — новшество Маркса, знаменующее отход от Гегеля.

Гегель отводит отчужденности положительную роль в развитии субъектности, и Маркс впоследствии напишет об этом. Гегель — философ отчужденности, он не считает отчужденность проблемой или несчастьем, а видит в ней основу свободы и равенства. Согласно Гегелю, без отчужденности нет никакой субъектности. В *Феноменологии духа* он напишет: "Самосознание — всего лишь нечто, и реально лишь постольку, поскольку отчуждается от себя"<sup>6</sup>. Отчуждение субъекта от самого себя делает возможным опосредо-

---

лекций "История и свобода" Адорно утверждает, что Гегель "хочет охватить вообще все — даже противоречивое. Он придерживается точки зрения универсума, склонен идеологически и в духе конформизма утверждать, что универсум прав" (Theodor W. Adorno, *History and Freedom*, trans. Rodney Livingstone (Malden, MA: Polity, 2006 [1964–1965]), 65). Занимая сторону универсального, Адорно отказывается от примата материального, говоря о нем как о лишь остатке.

<sup>3</sup>Karl Marx, "Postface to the Second Edition," in *Capital: A Critique of Political Economy*, Volume I, trans. Ben Fowkes (New York: Penguin, 1976 [1867]), 103. Как выразились Карл Маркс и Фридрих Энгельс в *Немецкой идеологии*: "Не сознание определяет бытие, но бытие определяет сознание" (Karl Marx and Friedrich Engels, *The German Ideology* (Moscow: Progress Publishers, 1976 [1845–1846]), 42). Это и есть переворот Гегеля обратно с головы на ноги.

<sup>4</sup>Ряд марксистов противопоставляют философию Гегеля и политическую программу Маркса. Среди них как негативно (Этьен Балибар), так и позитивно (Франк Руда) настроенные к Гегелю.

<sup>5</sup>В своей единственной опубликованной работе, посвященной политике, Гегель в предисловии прямо отказывается предлагать теорию должной организации общества. В *Философии права* он пишет: "Этот трактат ... в той мере, в какой он касается политической науки, должен быть лишь попыткой понять и изобразить государство как по сути рациональную сущность. Как философское произведение, оно должно максимально дистанцироваться от обязательства построить государство определенным должным образом — его инструкции направлены не на указание государству, каким должно быть, но на демонстрацию, как следует воспринимать его как этическую вселенную" (G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, trans. H. B. Nisbet, ed. Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1991 [1821]), 21). Гегель явно отвергает какое-либо политическое значение философии, но придает большое политическое значение тому, как мы распознаем государство — что, он считает, является задачей философии.

<sup>6</sup>G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. Terry Pinkard (Cambridge: Cambridge

ванное самоотношение, определяющее субъектность. И какие бы термины он для этого ни использовал — *Entfremdung* или *Entäußerung* — Гегель никогда не рассматривал отчужденность как нечто плохое.

Отчуждение, по Гегелю, избавляет нас от застоя самоидентификации: субъект так входит в то, что от него отлично и становится собой, превращаясь в то, чем не является. Отчуждение вырывает нас из естественного бытия и порождает субъектность.<sup>7</sup> Субъект Гегель рассматривает сущность, чувствующую себя как дома в абсолютно чуждом ей — и это может произойти только через отчуждение. В диалектике, считает Гегель, нет передышки от отчуждения, потому что оно в ней тотально.<sup>8</sup>

Диалектический метод Гегеля основан на распознавании чуждого в претендующем на тождество с самим собой. Например, "Венера — это вечерняя звезда" — скорее утверждение тождества, чем предикация, ведь вечерняя звезда идентична Венере, а не ее качество. Будучи рассмотренно так, недиалектически, утверждение указывает на идентичность. Но, согласно Гегелю, даже такие прямолинейные утверждения не избегают выявления чуждого внутри тождественного: отождествление Венеры и вечерней звезды указывает, что Венера не самоидентична. Ее потому и можно отождествить с самой собой — вечерней звездой — что она проницаема для не-себя. Идентичность проявляется в отношении, а не в изоляции от всего отличного. И потому любая идентичность сопряжена с противоречием.

Диалектика — исследование противоречий, присущих каждой идентичности. Все, что кажется идентичным, в конечном счете — через диалектическую интерпретацию — оказывается разделенным на части и включенным в отличное от себя. Для Гегеля противоречие онтологично, и отчуждение — способ его проявления в субъекте. Субъект достигает свободы через отчуждение, потому что только оно порождает и поддерживает субъектность. Гегель стремится к диалектической интерпретации субъекта и выявлению освобождающей силы отчуждения.<sup>9</sup>

Таким образом, наиболее радикальный разрыв Маркса с Гегелем — в его критике отчужденности и понимании ее как проблемы, которую следует преодолеть. Маркс здесь встает на безнадежный путь, потому что проект преодоления отчуждения не может быть завершен, это бесконечная — и проигрышная — борьба. Такое понимание отчуждения приводит к неверному пониманию политической борьбы. Отчужденность — не ловушка, из которой можно убежать, а дистанцирование от самого себя, обеспечивающее свободу.

В ранних работах Маркса отчуждение сыграет важную роль. Отчуждение, считает он — это тот самый ущерб, который нам наносит капитали-

---

University Press, 2018 [1807]), 284.

<sup>7</sup>В *Феноменологии духа* Гегель восхваляет отчуждение как силу, создающую субъектность через разрушение нашего естественного бытия: "Подлинная природа индивида и его сущность — это дух отчуждения от естественного бытия" (Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 285.)

<sup>8</sup>Гегель настаивает на тотальности и целом, чтобы указать на неизбежность отчужденности. Если остановиться на полпути к тотальности, может показаться, что еще есть пространство, свободное от отчуждения. Но тотальность устраняет всякую такую возможность, это радикальный шаг.

<sup>9</sup>*Феноменология духа* рассматривает отчужденность субъекта, тогда как *Наука логики* — противоречие понятия. В *Феноменологии духа* размышления о противоречии просто ограничиваются отчужденностью субъекта.



стическое общество.<sup>10</sup> Согласно Марксу, экономическая система создает отчужденное общество. Основной формой отчуждения в капитализме становится отчуждение рабочих от продуктов своего труда.<sup>11</sup> Рабочий производит товар, а капиталист владеет этим товаром и продает его с прибылью, создавая непреодолимую пропасть между рабочим и товаром. Рабочий не может делать с продуктом все, что пожелает — он должен воспринимать его как нечто чуждое, что еще должен купить. Капиталист владеет тем, что создают рабочие — такое отчуждение отнюдь не благотворно и потому далеко от гегелевской концепции отчуждения.

В феодальном обществе ремесленники производили товары в целостном процессе и непосредственно получали выгоду. В условиях капиталистических производственных отношений рабочий класс теряет связь с продуктами своего труда. Разделение труда устраняет "ноу-хау" феодального ремесленника, а прибыль с продажи товара получает капиталист. Товары ремесленника становятся товарами капиталиста. Товар — это название отчужденного продукта труда.

В своих ранних трудах Маркс утверждает, что человечество воплощает себя в производственном труде. И потому при капитализме мы отчуждаемся от своей природы и от друг друга из-за непрекращающейся конкуренции. Капитализм создает коллектив рабочего класса, но не позволяет ему осознать себя коллективом: каждый рабочий ощущает себя изолированно, уединенно, отчужденно от остального общества. В *Экономико-философских рукописях 1844* Маркс изложит это так: "Отнимая у человека объект его производства ... отчужденный труд лишает его биологической жизни, его реальной объективности как представителя вида"<sup>12</sup>. Так он указывает, что объективация через труд — способ самопознания человечества, невозможный при капитализме. Согласно Марксу, потеря так называемой биологической жизни при капитализме — это потеря самого существенного в человечестве.<sup>13</sup>

Критика капиталистического отчуждения нашла признание не только среди марксистов, но и среди анархистов, коммунистов и даже некоторых консерваторов. Капитализм также создает отчужденную социальную жизнь, где люди общаются друг с другом посредством товара, а не напрямую. Те, кто призывает положить конец отчуждению, стремятся построить общество, в котором дистанция между субъектностью и символической идентичностью

---

<sup>10</sup>Как и Гегель, Маркс использует два разных термина, обозначая отчуждение: *Entäufierung* и *Entfernung*. Второе обычно переводят как *estrangement* (отчуждение, отстранение).

<sup>11</sup>Это главная тема *Экономико-философских рукописей 1844г*, которые Маркс напишет в Париже. Там он будет утверждать: "объект, произведенный трудом — продукт труда — выставляется как нечто чуждое, независимое от того, кто его произвел" (Karl Marx, *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, trans. Martin Milligan (New York: International Publishers, 1964 [1844]), 108).

<sup>12</sup>Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts*, 114.

<sup>13</sup>Бертелл Оллман связывает концепцию отчуждения Маркса с коммунистическим будущим без отчуждения. Это будущее — мерило, которым можно определить наш современный статус отчужденного: "из принятия коммунизма за эталон следует, что класс отчужден настолько, насколько не соответствует коммунистическому идеалу" (Bertell Ollman, *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1976 [1971]), 132). И хотя Оллман избегает говорить о нарушаемой капиталистическим отчуждением, изначальной сущности, он видит в проекте эмансипации преодоление отчуждения. Такое отношение к отчуждению играет ключевую роль в большинстве эмансипационных проектов после Маркса.

преодолена. В таком обществе каждый будет тем, кто он есть — не будет внутреннего разрыва между субъектом и другими. Согласно Гегелю, такой общественный порядок кошмарен и невозможен.

## 5.2 Незнакомый Гегель

Гегель далек от мечтаний об освобождении от отчуждения, напротив — он понимает свободу как возможную только через отчуждение. Гегель — первый мыслитель, явно включивший отчуждение в свою философию, и пишущий о нем исключительно в позитивном ключе.<sup>14</sup> По Гегелю, отчуждение — позитивный процесс, потому что уводит нас от конкретной ситуации и заставляет встретиться с другим. Отчуждение делает нас теми, кто мы есть, потому что через него мы перестаем быть собой. Оно позволяет осознать противоположное нам — составной частью нас.

Будучи сосредоточены на непосредственно данном, мы упускаем то, что создает эту непосредственность. Мы уверены в конкретности, однозначности себя, потому что не видим то, что нас определяет. Явленность отчужденности рассеивает эту уверенность в самоидентичности. Согласно Гегелю, субъектность обнаруживает себя через "насилие, совершаемое ею над самой же самой, [которое] разрушает ее собственное ограниченное удовлетворение"<sup>15</sup>. По Гегелю, мы обнаруживаем свою субъектность не в том, кем изначально себя считаем, а в том, чем мы в конечном счете становимся после такого насилия над собой. Дистанцирование от самих себя показывает, кто мы есть. Отчуждение от внешнего мира освобождает от тирании данности.

В системе Гегеля отчуждение занимает два этапа. Во-первых, дети становятся отчужденными из-за образования: Гегель отвергает романтическое представление об образовании как развивающем внутренний потенциал ребенка,<sup>16</sup> говоря о нем как о насилии, разрушающем присущие ребенку склонности, не дающем им развиваться в соответствии с их собственной логикой. Это потому, что собственная логика никогда не логика самого субъекта — скорее она логика того, что его незримо определяет. Насилие образования — первое, что освобождает ребенка от его семейного и социального положения. Образование — это освобождающее насилие.<sup>17</sup>

Гегель подчеркивает конфронтацию с чуждым мышлением, которая определяет образование.<sup>18</sup> Образование вовлекает детей в чуждый процесс: они

<sup>14</sup>Декарт первый сформулировал понятие отчужденной субъектности — пусть и не использовал эти слова. Кант внес термин *субъект*, Гегель — *отчуждение*.

<sup>15</sup>Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 54.

<sup>16</sup>Похоже, что говоря об образовании как процессе отчуждения, которому ребенок вынужден подчиниться, Гегель выступает против *Эмил, или о воспитании* Жан-Жака Руссо — его фундаментальной работы по теории образования, где оно рассматривается как развитие естественных склонностей ребенка.

<sup>17</sup>Излишне говорить, что Гегель счел бы домашнее обучение катастрофой для образования, способом не дать детям обрести свободу. Домашнее обучение — это образование без отчуждения, то есть не образование вовсе.

<sup>18</sup>В *Лекциях по философии Духа* Гегель напишет: "В детей привносится нечто чуждое, и они, как человеческие существа, предчувствуют, что такой разрыв необходим. Чуждое и непонятное — первый урок, чтение и письмо, абстрактные звуки и знаки — элементарные уроки. Эта чисто внешняя целостность и есть то, что должно их занимать" (G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit*, 1827-8, trans. Robert R. Williams (Oxford: Oxford University

заучивают наизусть и выполняют механические упражнения, чтобы научиться мыслить самостоятельно. Они не могут сразу перейти к независимому мышлению, только через отчуждающий механический процесс первых лет обучения. Свобода, как не странно, возникает из этого навязанного чуждого. Способность мыслить независимо зависит от рутинного развития навыков.

Но после такого отчуждения через образование субъекту необходим дополнительный этап, считает Гегель: субъект теперь отчуждается от себя, от своей объективной ситуации. Согласно Гегелю, никто не самоидентичен и каждому следует относиться к своей ситуации так, будто он ей чужд и в нее вторгся.

Особенно хорошо это показано в самой известной работе Гегеля — *Диалектике слуги и господина*. В ходе их диалектического взаимодействия господин осознает, что господство иллюзорно из-за полной зависимости от слуги, тогда как слуга осознает свою свободу, видя как акт подчинения приводит к автономии. Каждая из позиций оказывается отличной от себя же из-за фундаментальной отчужденности: господин оказывается слугой слуги, а слуга — господином господина.

В результате отчуждения субъект обретает свободу, но свобода эта зависит от ограничений объективной ситуации. Гегель рассматривает концепцию судьбы как способ выражения ограничений, с которыми сталкивается свободный субъект. Без отчужденности, отделяющей его от ситуации и так дающей свободу, нельзя было бы говорить о судьбе. В *Науке логики* Гегель утверждает, что отчужденность — предварительное условие для переживания судьбы: "Только самосознание имеет судьбу в строгом смысле слова, ведь оно свободно и потому в единичности своего "я" абсолютно существует само по себе и для себя и может противопоставлять себя своей объективной универсальности и отчуждать себя от нее. Но этим разделением оно противопоставляет себя механической судьбе"<sup>19</sup>. Хотя судьба и значит несвободу, Гегель связывает ее со свободой субъекта: человек может ощутить скованность судьбой только после отстранения от своей ситуации и так обретения свободы. По Гегелю, мы отчуждаем себя в свободу после отчуждения в образовании.

Различия в позициях Гегеля и Маркса касательно отчуждения приводят к разным представлениям о том, каким может быть общество. Для Гегеля, никакое улучшение социального порядка не устраняет отчужденность субъекта — она неотъемлемая часть субъектности. Маркс же надеется на решение "проблемы" отчужденности в обществе будущего.

Рассуждая о разногласиях Гегеля и Маркса об отчуждении, Шломо Авинери указывает на опасность, таящуюся в концепции Маркса. В "Теории современного государства Гегеля" он напишет: "Гегель рассматривает отчуждение как необходимый аспект объективации, Маркс же утверждает, что оно присуще не самому процессу производства, а только его конкретным историческим условиям. Потому Маркс видит возможность окончательного спасения, тогда как Гегель ее отрицает"<sup>20</sup>. Гегель не отрицает, что можно улуч-

---

Press, 2007), 97–98). Гегель говорит о необходимости отчуждающего образовательного процесса, потому что он станет основой для свободы.

<sup>19</sup>G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, trans. George Di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2010 [1812]), 639.

<sup>20</sup>Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 94. Трудно переоценить эту работу Авинери.

шить условия жизни в обществе — он отвергает образ спасения, вкладываемый Марксом в коммунистическую систему будущего. Если отчужденность необходима для свободы, то такое коммунистическое общество невозможно без отчуждения, и попытка построить его неизбежно приведет к катастрофе.<sup>21</sup>

Ключевое различие философий Гегеля и Маркса — между структурирующей и исторической концепцией отчуждения. Гегель рассматривает отчуждение как структурирующее, определяющее для субъекта, чему соответствовала бы политика, усиливающая отчуждение.

### 5.3 Альтюссер против Лукача

Многие последователи Карла Маркса дистанцируются от его анализа капитализма как навязывающего рабочему классу отчуждение. Они критикуют раннего Маркса, его, по-видимому, остаточную инвестированность в гуманизм, унаследованный от Гегеля, от которого он позже — когда будет писать *Капитал* — откажется. Главный из этих критиков — Луи Альтюссер — увидит эпистемологический прорыв на интеллектуальном пути Маркса: можно, утверждает Альтюссер, выделить молодого Маркса-гуманиста, сосредоточенного на отчуждении в капитализме, и зрелого Маркса-ученого, анализирующего структуру капитализма без какой-либо критики в адрес отчуждения. Этот поворот знаменует значительный прогресс критической мысли Маркса.

Альтюссер проводит это разделение неспроста: это ключ к построению марксизма — не гуманистического, а могущего превзойти раннюю моральную критику капитализма Марксом и подняться до уровня науки. В *Для Маркса* Альтюссер попытается провести четкое разграничение между молодым и зрелым Марксом. Он припишет концепцию отчуждения влиянию Фейербаха: "Ранние работы Маркса пропитаны идеями Фейербаха. У Маркса 1842 и 1845 годов не только терминология фейербахианская (отчуждение, видовое бытие, тотальное бытие, "инверсия" субъекта и предиката и т.д.), но и — что более важно — основная философская проблематика"<sup>22</sup>. Для Альтюссера Маркс, когда говорит об отчуждении, остается в рамках философии, а к научному анализу переходит по мере отказа от такой терминологии и тем.

Альтюссер избегает концепции отчуждения, связывающей Маркса с, как он считает, наивной концепцией человека. Ранний Маркс, критикующий капиталистическое отчуждение, признавал в человеке нечто эссенциальное, некую человеческую сущность, которую развитие коммунизма и должно вос-

<sup>21</sup>Герберт Маркузе хоть и пытается придать своему марксизму гегелевский оттенок, не решается зайти достаточно далеко: его политическая философия все еще опирается на возможность преодоления отчуждения, которое он связывает с капитализмом. В книге *Разум и революция*, посвященной гегелевской политике, Маркузе напишет: "Индивиды изолированы друг от друга и настроены друг против друга. Они связаны не лично, а посредством товаров, которыми обмениваются. Отчуждение человека от самого себя — это его отчуждение и от своих собратьев" (Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, 2nd ed. (New Jersey: Humanities Press, 1983 [1941]), 279). Борьба за устранение отчуждения друг от друга — вот как Маркузе представляет политическую борьбу. Он не готов признать, что отчуждение и есть то, что способствует освобождению.

<sup>22</sup>Louis Althusser, *For Marx*, trans. Ben Brewster (London: Verso, 1969 [1965]), 45

становить, постепенно преодолев отчуждение. Но Альтюссер видит в этом наивность и неустойчивость системы Маркса.<sup>23</sup> Альтюссер отвергает идею сущности человека, от которой его можно отдалить: принять такую сущность — значит примкнуть к тому самому капиталистическому мышлению, которому марксизм должен был противостоять.

Антигуманистический марксизм Альтюссера воплощается в марксистской науке — науке, основанной на анализе, представленном в трех томах *Капитала* и других поздних работах. Но отказываясь от проблемы отчуждения, Альтюссер устраняет всякую связь марксистского анализа капитализма с политической деятельностью пролетариата, ведь она требует идеологии и не может быть мотивирована истинами марксистской науки. Это противопоставляет Альтюссера марксисту-гегельянцу Георгу Лукачу, удваивающему вклад раннего Маркса в анализ проблемы отчуждения.

Развивая свою версию марксизма, направленную на преодоление отчуждения, Лукач сокращает разрыв между теорией и практикой так, как это не удавалось Альтюссеру: он формулирует наиболее философски разработанную марксистскую теорию отчуждения, придав мысли Маркса гегелевский оттенок. Но, как и Маркс, Лукач рассматривает отчуждение как дефицит, который обществу следует преодолеть. В *Истории и классовом сознании* он опишет проблему капитализма в терминах отчуждения: "Человек в капитализме сталкивается с реальностью, "созданной" им же самим (как классом), но кажущейся ему естественным, чуждым ему, явлением"<sup>24</sup>. Благодаря осознанию отчуждения посредством классового сознания пролетариат может оказаться в состоянии преодолеть его: пролетариат — в отличие от капиталистов — одновременно объект и субъект истории. Он отчужден, когда превращен в объект, но может преодолеть отчуждение, став субъектом истории, участвуя в революционной практике.

Различие между антигуманистическим марксизмом Альтюссера и гуманистическим марксизмом Лукача соответствует одной из основных линий борьбы левых политиков в XX веке. Но ни один из мыслителей — даже сравнительно гегельянский Лукач — не окажется способен признать за отчуждением освобождающий процесс. Марксистский анализ капитализма идет по ошибочному пути, когда видит отчуждение проблемой — что остается неизменным даже после отказа Маркса от этого термина. Так что очевидная разница между Альтюссером и Лукачем оказывается не так уж существенна, ведь оба они не рассматривают отчуждение как структурирующее субъектность.

<sup>23</sup>Альтюссер воспринимает раннего Маркса как наивного философа истории: "Несостоятелен тезис, выдвинутый Марксом в *Рукописях 1844г*, что история — это история процесса отчуждения субъекта, родовой сущности человека, отчужденной в "отчужденном труде"" (Louis Althusser, "Lenin Before Hegel" (1969), in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 1971), 121). Альтюссер утверждает, что после разворота Маркс станет смотреть на историю как на развитие специфических экономических систем, в которых субъектность играет лишь идеологическую роль.

<sup>24</sup>Georg Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, trans. Rodney Livingstone (Cambridge: MIT Press, 1971 [1922]), 135.

## 5.4 Наблюдая за детективом

Даже отказавшись от всякого упоминания отчуждения, зрелый Маркс сохранил концепцию отношения капитализма к труду, занимавшую в раннем его анализе центральное место. Он перестал говорить об отчуждении человеческой сущности при капитализме, но остался в рамках структурной логики отчуждения: капитализм должно преодолеть, потому что он отбирает у рабочего класса то, что тот сам производит. Маркс здесь критикует капитализм как отчуждающую структуру, пусть даже не используя термин *отчуждение*.<sup>25</sup>

Это и упускает Альтюссер, говоря об эпистемологическом разрыве в развитии Маркса. Разрыв не так уж велик: конечно, после *Экономико-философских рукописей 1844г* Маркс больше не упоминает отчуждение, но развиваемая им в *Очерках 1850гг* и трех томах *Капитала*, критика формально совпадает с его разработками из 1844г. Просто то, что ранее он называл отчуждением рабочего, он теперь называет присвоением капиталистом прибавочной стоимости, производимой рабочим. Это различие не столь существенно, как настаивает Альтюссер.

Маркс начнет первый том *Капитала* с раскрытия тайны товара. Его разработка трудовой теории стоимости, заимствованная у политэкономистов Адама Смита и Дэвида Рикардо, приведет его к концепции прибавочной стоимости — ключевому понятию во вкладе Маркса в трудовую теорию стоимости, выходящей за рамки того, что Смит или Рикардо могли себе представить. Преимущества этой концепции очевидны: с ней Маркс избегает лишь моральной критики капитализма, а также может количественно оценить капиталистическую эксплуатацию. Капиталисты эксплуатируют рабочих в той мере, в какой присваивают себе произведенную рабочими прибавочную стоимость. Капиталисты берут то, за что не платят, что подрывает основополагающее для оправдания капитализма понятие свободного рынка. В капитализме нет рынка равного обмена — ни для рабочего, потому что он становится беднее от обмена, ни для капиталиста, потому что он извлекает из обмена выгоду. Благодаря анализу избыточного рабочего времени и производимой им прибавочной стоимости, обвинения Маркса в адрес капитализма приобретают куда больший вес.

Концепция прибавочной стоимости даст Марксу и его последователям конкретный способ определения идеологии, и хотя Маркс никогда не использует термин *идеология* ни в *Капитале*, ни в более поздних работах, различие, проведенное им между прибылью и прибавочной стоимостью, позволяет легко сформулировать теорию присущей капитализму идеологии. Капитализм функционирует идеологически, потому что преобразует прибавочную стоимость в прибыль, тем самым скрывая роль труда в создании стоимости.<sup>26</sup> Прибыль скрывает труд. Заменяя прибавочную стоимость прибы-

<sup>25</sup>Во многих кратких описаниях поворота мышления Маркса от отчуждения говорится о его повороте к овеществлению. Но этот термин (*Verdinglichheit*) не встречается в *Капитале*, это вклад Георга Лукача, а не что-то присущее самому Марксу.

<sup>26</sup>С точки зрения ориентированного на прибыль капиталиста, указывает Маркс, роль труда в создании прибыли незаметна. Во втором томе *Капитала* он пишет: "Производственный процесс предстает как лишь неизбежный промежуточный термин, необходимое зло для зарабатывания денег" (Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy, Volume Two*, trans. David Fernbach (New York: Penguin, 1978 [1884]), 137). Капиталистическое производство никогда не сосредоточено на производстве как таковом.

лю, капитализм уверяет, что прибыль эта достигается трудолюбием или разумным инвестированием, а не накоплением отнимаемой у работников прибавочной стоимости.

Иначе говоря, капитализм требует мышление в терминах прибыли, а не прибавочной стоимости — мышление, чуждое тому, как на самом деле работает накопление. Маркс посвящает большую часть третьего тома *Капитала* исследованию взаимосвязи между прибавочной стоимостью и прибылью. Там он осуждает прибыль как замаскированную форму прибавочной стоимости — форму, отчуждающую работников от созданной их трудом ценности: "Прибыль, значит, то же, что и прибавочная стоимость, за исключением лишь мистифицированной, хоть и неизбежно возникающей в капитализме, формы"<sup>27</sup>. С помощью *Капитала* Маркс надеется противостоять этой мистификации.

Чуждая форма прибыли скрывает, что прибавочная стоимость принадлежит рабочему, который ее и произвел. Но при капитализме не только прибавочная стоимость представляется искаженно — капитализм основан на присвоении ценности, созданной трудом сверх того, что требовался бы для поддержания жизни общества. Это присвоение — отчуждение прибавочной стоимости у тех, кто ее создал.

Посредством механизма капиталистического производства и обмена, прибавочная стоимость трансформируется в прибыль. В *Капитале* Маркс попытается проследить происхождение прибыли из прибавочной стоимости и связать ее с деятельностью рабочего класса, а не смелостью и изобретательностью капиталиста. Ориентация капитализма на прибыль от прибавочной стоимости позволяет капитализму удерживать всех, кто в нее инвестирует, несмотря на порождаемое им катастрофическое неравенство. Более того, сокрытие прибавочной стоимости говорит об отчуждении работников от продукта их труда. В форме прибыли их продукт предстает в чуждой форме, скрывающей реальный источник его ценности — акт труда.

Содержание критики Маркса могло меняться, но ее целью всегда оставалась чуждая форма, которую социальные отношения принимают в капитализме. Он сделает ставку на разрушение этой чуждой формы и так создание общества без ограничений на развитие производственных сил. Капитализм тоже стремится к совершенному развитию производственных возможностей, но никогда не достигает его — в отличие, уверен Маркс, от коммунизма. В *Очерке критики политической экономии* Маркс рассуждает о "новом способе производства", выходящий за пределы капитализма, "где свободное, беспрепятственное прогрессивное и всеобщее развитие производственных сил само уже предпосылка общества, и, значит, его воспроизводства; где единственной предпосылкой становится продвижение за пределы отправной точки"<sup>28</sup>. Производство может стать по-настоящему универсальным — осуществляемым на благо всех и каждого — в обществе будущего, которое создаст коммунистическая революция. Маркс уверен, что общество может преодолеть ограничения отчуждающей силы капитала, толкающей его в эксплуатацию.

Даже отказываясь от идеи отчуждения, Маркс остается верен раннему своему образу мышлению: общество искусственно снижает нашу произ-

<sup>27</sup>Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, Volume Three, trans. David Fernbach (New York: Penguin, 1981 [1894]), 127.

<sup>28</sup>Karl Marx, *Grundrisse*, trans. Martin Nicolaus (New York: Penguin, 1993 [1857–1858]), 540.

водительность внешними ограничениями, виной которым его формальная структура. Свергнув эту структуру — считает Маркс — мы сбросим наконец оковы чуждой власти. Покончить с нашим капиталистическим отчуждением — уверен он — значит вернуть не утраченную человеческую сущность, но плоды нашего собственного труда.

## 5.5 Проблемы Гегеля

Маркс придерживается радикально иного подход к возникновению проблем, нежели Гегель, потому что и позиции касательно отчуждения у них радикально разные. Возникающие в истории и в мышлении проблемы он рассматривает как преодолимые трудности. Мы можем разрешить эти проблемы, анализируя их с научной точки зрения, вне морали и технократии.<sup>29</sup> После надлежащего научного анализа потребуется также революционная практика. Вместе с проблемами история всегда преподносит их решения, нужно только правильно интерпретировать происходящее и — что немало важно — не довольствоваться лишь убедительностью интерпретации.

Оптимистичный взгляд Гегеля на отчуждение заставляет его ценить проблему ради нее самой: правильное отношение к эпистемологической или исторической проблеме — рассмотрение ее как ее собственного решения. Гегель не стремится устранить проблему, а находит решение внутри нее самой. Конечно, для этого нужно занять особую позицию в отношении проблемы: не искать решение, а отказаться мыслить вне структуры самой проблемы. Если диалектически смотреть в проблему, проблема сама найдет решение. Это приводит Гегеля к созданию системы, пытающейся изменить мир через переосмысление проблем. Маркс хочет изменить мир, а не просто интерпретировать его, Гегель же делает ставку на правильную интерпретацию, рассматривающую проблему как выражение скрытого противоречия.

Вот как это работает в разделении между явлениями и вещами-в-себе в *Критике чистого разума* Канта. Субъект может воспринимать только явления и не способен знать что-либо о вещах-в-себе (кроме того, что они существуют). Это ограничение парадоксальным образом освобождает субъекта от субъективизма: согласно Канту, в пределах области видимости мы можем быть уверены в нашем объективном знании — что было бы невозможно, воспринимая мы вещи-в-себе своими объектами, ведь так скептицизм о нашей способности к познанию вещей-в-себе уничтожил бы всякую возможность объективного знания.

Но несмотря на успех Канта в построении системы, защищающей объективное знание от скептицизма (подобного тому, что продвигал Дэвид Юм), он, все же, сталкивается с трудностями касательно вещи-в-себе.<sup>30</sup> Сам Кант не осознавал еще эти трудности, но позже мыслители от Фихте до Шеллин-

<sup>29</sup>Нападки Маркса на Прудона в *Нищете философии* — самая ранняя критика технократии. Прудон далек от современных либеральных технократов, но все же разделяет веру в технические решения проблем капитализма

<sup>30</sup>Согласно Дэвиду Юму, невозможен корректный переход от субъективной привычки к объективной связи: "все наши рассуждения о причинах и следствиях основаны лишь на привычке" (David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 123). Скептицизм Юма подтолкнул Канта к проведению фундаментального различия между явлениями и вещами-в-себе. Без этого различия Кант едва ли отличался от предшествующих мыслителей.



га и Гегеля быстро ее заметили: субъект должен уметь отличать явления от вещей-в-себе, хотя вещь-в-себе должна оставаться непознаваемой.

Наиболее проницательные интерпретаторы Канта говорят о вещи в себе как нашем представлении о том, что нельзя помыслить — а не как о реальном объекте. Как отмечает Дитер Генрих: "Под вещью в себе Кант имеет в виду что нет условий, влияющих на сущность данности вещи как таковой. То есть *вещь-в-себе* — это ограничивающее понятие, обозначающее то, что мы не можем помыслить"<sup>31</sup> Генрих уверен, что Кант, говоря о вещи-в-себе, говорит не о реальном объекте, но даже столь щедрая интерпретация оставляет проблему концептуализации того, что нельзя помыслить. Акт формулирования лежащего за пределами опыта — даже как чисто ментального объекта — подразумевает некоторую способность мыслить за пределами мышления, что, конечно, невозможно.

Ответ Гегеля на трудность с вещью-в-себе станет парадигмальным для его философии. Он не пытается избежать противопоставления явлений и вещей в себе, а исследует, почему оно возникает: потому что вещи всегда выглядят так, будто скрывают неочевидную сущность. Кантовская концепция вещи-в-себе — выражение противоречий, создающих разобщенность внутри каждой видимости.<sup>32</sup>

Гегель не ищет решения, которое устраняло бы проблему — он находит направление мысли, признающее решение, заложенное в самой проблеме. Гегелевское решение углубляет проблему. Идеология уверяет, что проблемы можно преодолеть, если проводить правильную политику. Гегель же признает, что хотя некоторые проблемы и можно преодолеть, проблема отчуждения не из таких. Из отчужденности нет выхода, нет выхода в ситуацию, где индивид примирился с социальным порядком, а субъект примирился с самим собой. Следует взглянуть на проблему иначе — увидеть ее порождающей, а не ограничивающей. Признать, что отчужденность фундаментальна.

Гегелевское решение исторических и философских проблем заключается в принятии отчужденности как неотъемлемой от субъектности. Любое решение, направленное на преодоление отчуждения, всегда остается в стороне. Конечно, недостаточно интерпретировать проблемы под другим углом, но интерпретационный ход определяет эффективные практические вмешательства. Согласно Гегелю, политические проекты должны видеть в отчуждении способ освобождения и работать в рамках такой концепции.

Маркс видит ситуацию совсем иначе. Задача теоретика, считает он, — указать на решение стоящих перед человечеством проблем, ведь все наши проблемы, включая смерть, имеют решение, которое станет очевидным по мере развития истории.<sup>33</sup> Будучи материалистом, Маркс не верит, что чисто

<sup>31</sup>Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, ed. David S. Pacini (Cambridge: Harvard University Press, 2003), 49.

<sup>32</sup>Обращаясь к кантовским антиномиям — неразрешимым противоречиям — нужно обе противоречивые возможности либо принять, либо отвергнуть. Гегель видит в формировании антиномии выражение онтологического противоречия, и не обвиняет разум в антиномии (как это делал Кант), а рассматривает проблему как ее собственное решение — очевидное, если перевести ее с эпистемических в онтологические термины. Для Канта онтологическое противоречие просто невозможно, Гегель же выводит его из возникновения неразрешимого эпистемологического противоречия. Бытие само по себе должно быть противоречивым, чтобы антиномии были возможны, уверен Гегель. Такое решение проблемы антиномий не отбрасывает их.

<sup>33</sup>В отличие от Мартина Хайдеггера, Маркс говорит не об универсальном страхе смерти.

теоретический акт может решить мировые проблемы: теория может только подсказать путь к практической реализации, подсвечивая противоречия господствующей социально-экономической системы, что Маркс и пытается сделать в своих трудах.

Маркс настаивает, что решение есть — что наши отчужденные отношения можно преобразовать революционной практикой. Решение заключено в рабочем классе. В *Экономико-философских рукописях 1844г* Маркс напишет: "Коммунизм — разгаданная загадка истории, и он знает, что является этим решением"<sup>34</sup> Маркс идет даже дальше: коммунизм не только разрешает загадку истории, но и устраняет отчуждение от мира природы: "коммунизм ... — подлинное разрешение конфликта между человеком и природой и между человеком и человеком"<sup>35</sup>. Маркс признает, что в коммунистическом обществе индивидуальные конфликты между людьми никуда не исчезнут, но делает ставку на то, что не станет антагонистических конфликтов в общественном строе и между человечеством и природой. Проблемы, кажущиеся сегодня фундаментальными, найдут свое решение в радикальных социальных изменениях.

Все наши проблемы разрешимы, уверен Маркс, потому что проистекают из материальных условий, и условия эти также содержат их решения. В предисловии к *Вкладу в критику политической экономии* он пишет: "таким образом, человечество неизбежно ставит перед собой только те задачи, которые оно в состоянии решить, ведь при ближайшем рассмотрении всегда будет видно, что проблема возникает лишь тогда, когда материальные условия для ее решения уже имеются или хотя бы находятся в стадии разработки"<sup>36</sup>. Маркс здесь рассматривает теоретические проблемы как задачи политической практики.<sup>37</sup> Теоретическая проблема возникает для вы-

---

Такой страх есть только у тех, уверен он, кто попал в ловушку принудительного индивидуализма капиталистического общества: "Смерть представляется жестокой победой вида над определенным индивидом и противоречит их единству. Но отдельный индивид — все лишь существо определенного вида и как таковой смертен" (Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts*, 138). Почти 150 лет спустя теоретик марксизма Фредрик Джеймсон разовьет эту идею в *Политическом бессознательном*: "В обществах будущего люди по-прежнему стареют и умирают, пари Паскаля марксизма в другом: смерть в раздробленном и индивидуализированном обществе куда страшней, чем в цельном, в котором умирание происходит и с группой, и с отдельными индивидами — просто с разной интенсивностью" (Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (London: Routledge, 2002 [1981]), 250). Впрочем, и Маркс, и Джеймсон, не поясняют, почему это ослабит — а не усилит — воздействие смерти. Их подход не до конца продуман: смертен не только отдельный человек, но и весь вид в целом и все что когда-либо будет жить, так что тревога о своей смерти выступает синекдохой тревоги о тепловой смерти Вселенной.

<sup>34</sup>Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts*, 135.

<sup>35</sup>Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts*, 135.

<sup>36</sup>Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, trans. S. W. Ryazanskaya (New York: International Publishers, 1970 [1859]), 21.

<sup>37</sup>Георг Лукач проследует с этой идеей до конца и обвинит в кантовских антиномиях чистого разума господство капиталистического способа производства. Решение антиномий, укажет Лукач, заключается на в переходе Гегеля от эпистемологии к онтологии, а в политической практике пролетариата. Пролетариат, будучи субъектом истории, разрешает эти кажущиеся неразрешимыми противоречия, ведь они не что иное как результат ограниченности буржуазного сознания. В *Истории и классовом сознании* он утверждает: "От своей неспособности понять историю, созерцательное отношение буржуазии разделилось на две крайности: с одной стороны — "великие личности", которых рассматривали как деспотичных творцов истории, с другой — "естественные законы" исторической среды" (Lukács, *History and Class Consciousness*, 158). Увидев в пролетариате субъект истории, мы увидим

явления возможности могущего ее решить практического действия. Согласно Марксу, мы видим проблемами только то, что можем преодолеть. Маркс рассматривает проблемы с точки зрения их решений, тогда как Гегель ищет решения, идентичные самим проблемам.

Маркс в своем решении проблемы товара не пойдет по пути Гегеля, а выявит в товаре тайную силу: за каждым товаром скрывается кража, и Маркс выступает детективом, разоблачающим преступника. Каждый товар, утверждает он, содержит неоплаченный излишек труда рабочего класса. Такая интерпретация, уверен он, открывает путь для революции, могущей устранить несправедливость.

## 5.6 Последняя дуэль

Отношения между Гегелем и Марксом — не только академический вопрос, это также вопрос восприятия и осуществления социальных изменений. И если идеалом оказывается искоренение отчужденности или решение загадки человеческой истории, то мы склонны считать, что такая цель оправдывает любые средства. Для Гегеля же цель неотделима от средств ее достижения: цель — не что иное, как средства, которые мы выбираем для ее достижения. Мы всегда уже в пункте назначения.

Иначе говоря, Гегель — диалектический мыслитель в отношении эмансипации, тогда как Маркс куда более дуалистичен. Гегель видит эмансипацию в отчужденности, Маркс же — в ее преодолении. Согласно Марксу, наше настоящее в отчужденности в самой своей сути отлично от будущего вне отчужденности: царство свободы совершенно отдельно от царства необходимости.

Наиболее заметен отход Маркса от фундаментальной отчужденности к концу третьего тома *Капитала*. В известном отрывке он проведет различие между царством необходимости и царством свободы, но по мере его описания этих двух сфер становится ясно, что в его понимании они никак не пересекаются: сфера свободы не возникает диалектически из противоречий в сфере необходимости, а необходимость не возникает вновь от накопления противоречий в сфере свободы. Маркс связывает их дуалистически: сфера свободы начинается там, где заканчивается сфера необходимости — никакого диалектического перехода из одной сферы в другую!

Маркс не использует термин *отчуждение* в описании взаимосвязи между необходимостью и свободой, но очевидно считает необходимость подразумевающей отчужденность. Пока необходимость заставляет меня двигаться в определенном направлении, я самоотчужден или нахожусь под контролем чуждой силы. Маркс отказывается интегрировать отчужденность в сферу свободы, и потому вынужден строго разделить сферы, дабы необходимость не загрязняла сферу свободы своей чуждой силой. Иначе, уверен, Маркс, свобода не была бы свободой.

Для Маркса, настоящая свобода — та, что свободна от силы необходимости. В пожалуй самом важном отрывке из третьего тома *Капитала* он пишет: "Всегда остается царство необходимости. Истинное царство свободы — развитие человеческих способностей как самоцель — начинается за

---

разрешение антиномии между свободой и детерминизмом. Решение кроется в политической практике поднимающегося класса.

его пределами, хотя и может процветать лишь когда в его основе лежит царство необходимости”<sup>38</sup>. Маркс прав: человечество никогда не решит проблему необходимости. Он не Рэй Курцвейл.<sup>39</sup> Но он видит свободу сферой, в которой человечество рационально определяет себя и свое отношение к природе, и такая сфера не имеет ничего общего с необходимостью, ведь наличие необходимости указывало бы на отсутствие свободы.

Если бы мы могли создать отдельное от царства необходимости, царство свободы, мы бы наверняка пошли ради этого на все. Но если царство свободы всегда остается втянутым в царство необходимости, то способ достижения свободы не менее значим, чем сама свобода. Царство свободы — не будущее, которого следует достичь, а способ борьбы в условиях необходимости. То, как мы боремся, имеет большее значение, чем то, чего мы достигаем.

Понимание отчужденности как средства к освобождению знаменует поворот от Маркса обратно к Гегелю. Благодаря ему можно думать об эмансипации не как о будущем, а как о другом способе отношения к настоящему. Мы так можем признать, что никогда не вписываемся не только в настоящее, но и в какой-либо социальный порядок. Неуместность — не то, что нужно исправить, а условие свободы.

---

<sup>38</sup>Marx, *Capital*, Volume Three, 958–959.

<sup>39</sup>Рэй Курцвейл — сторонник трансгуманизма — уверен, что мы можем эволюционировать от нашей субъектности к коллективному, и, значит, неотчужденному существованию с помощью технологий.



## Глава 6

# От сообщества к обществу

### 6.1 Выйти в мир

Принятие отчужденности делает нас общественными существами. Отчуждаясь, субъект смещается и оказывается вне самого себя. Он становится открытым для встречи с другими отчужденными субъектами, что порождает общество. Каждая встреча с другим создает общий мир. И даже если такой мир быстро замыкается в символических идентичностях, его кратковременное появление напоминает, как выглядят равенство и солидарность. Это совместное существование в условиях общей отчужденности. Обращать внимание на свою отчужденность — значит добиваться признания себя субъектом.

Юрген Хабермас был первым, кто увидел в публичной сфере политическое пространство, где правит эгалитарная логика. И хотя публичная сфера порой недопускает одних и придает больший вес взглядам другим, она обещает всеобщий доступ и равный вес каждой высказанной в ней идее. Согласно Хабермасу, идеал публичной сферы имеет эгалитарный социальный эффект, пусть и не соответствует этим установленным собой же стандартам. Хабермас рассматривает публичную сферу как почти исчезнувшую с развитием капитализма. Капитализм, хотя и способствует рождению публичной сферы, приводит также к ее гибели.

В *Структурной трансформации публичной сферы* Хабермас подробно опишет наступление капитала на публичную сферу. Благодаря господству товарной формы и под ее влиянием, представители публичной сферы становятся сугубо потребителями, мыслящими в категориях товара, и сфера эта фактически исчезает: "Когда законы рынка, регулирующие сферу товарного обмена и общественного труда, распространились и на сферу частных лиц, рационально-критические дебаты возымели тенденцию замещаться потреблением, а сеть общественных коммуникаций превратилась в акты сколь угодно однородного, но все же индивидуального, восприятия"<sup>1</sup>. Логика товара фрагментирует публичную сферу на изолированные индивидуальные действия, которые уже не объединяют людей в основанном на эгалитарных идеалах мире. Буржуазная культура, считает Хабермас, порождает публичную сферу как площадку для споров и дебатов, а затем капиталистическое общество разрушает ее по мере распространения коммерциализации.

---

<sup>1</sup>Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trans. Thomas Burger with Frederick Lawrence (Cambridge: MIT Press, 1989 [1962]), 161.

Буржуазная публичная сфера развивается главным образом в привилегированных пространствах, таких как кофейни и салоны. Входя в такое пространство, человек, согласно Хабермасу, сохраняет свою частную идентичность и в то же время обращает ее к публике. Частные лица формируют публичную сферу, высказывая свои мнения в месте, где все такие мнения имеют равный вес.

Хабермас, впрочем, недооценивает как широту охвата публичной сферы, так и отчужденность, необходимую для ее создания.<sup>2</sup> Публичность возникает во встрече отчужденных субъектов, отбросивших свои личные заботы и открытых к взаимодействию с другими. Находясь в публичном пространстве, мы отчуждены от своей личной жизни. Эта отчужденность и есть то, что составляет любое общество. Дистанцируясь от своего социального положения, мы создаем основу для всеобщего равенства. Среди отчужденных существ никто не имеет особого статуса. Осознание отчужденности связывает нас со всеми остальными.

---

<sup>2</sup>Понимая важность публичной сферы для проекта эмансипации, Нэнси Фрейзер критикует концепцию Хабермаса за ее узость. Нам нужно множество публичных сфер, уверена она, чтобы учесть разнообразие культурных групп: "Общественная жизнь в эгалитарных, мультикультурных обществах не может исчерпываться единой, всеобъемлющей общественной сферой. Это равносильно представлению различных риторических и стилистических норм в единой, всеобъемлющей призме" (Nancy Fraser, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy," *Social Text* 25/26 (1990): 69). Фрейзер утверждает, что мы взаимодействуем публично как частные личности. Она не видит взаимосвязи между публичной сферой и отчужденностью от идентичности.