

Ирина ЖЕРЕБКИНА
Сергей ЖЕРЕБКИН



ВОЙНА И МИРЪ ДЖУДИТ БАТЛЕР

Ирина Жеребкина
Война и мир Джудит Батлер

«Алетейя»

2018

УДК 1(091)
ББК 87.3(7Coe)

Жеребкина И. А.

Война и мир Джудит Батлер / И. А. Жеребкина — «Алетейя»,
2018

ISBN 978-5-906980-82-3

Долгое время в странах бывшего СССР Джудит Батлер воспринимали прежде всего как гендерного теоретика, в частности – теоретика квир перформативности. Задача этой книги состоит в том, чтобы представить ее как философа. Более того, как политического философа, ищущего политические решения в условиях новой, по ее мнению, онтологии социального – онтологии войн. Хотя Батлер критикует свое правительство, свой национализм, свою религию, но в политических стратегиях, которые она анализирует, легко узнаваемы наши постсоветские, с которыми мы сталкиваемся в своем собственном политическом, экономическом и культурном контексте.

УДК 1(091)
ББК 87.3(7Coe)

ISBN 978-5-906980-82-3

© Жеребкина И. А., 2018
© Алетейя, 2018

Содержание

Предисловие	6
Глава 1. Онтология, или как «идея мира» может замещаться «идеей войны» в современной философии	8
Конец ознакомительного фрагмента.	15

Ирина Жеребкина, Сергей Жеребкин

Война и мир Джудит Батлер

© И. А. Жеребкина, С. В. Жеребкин, 2018

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2018

Предисловие

Джудит Батлер как зеркало нашего капитализма

Долгое время в странах бывшего СССР Джудит Батлер воспринимали прежде всего как гендерного теоретика, в частности – теоретика квир перформативности. Задача этой книги состоит в том, чтобы представить её как философа. Более того, как политического философа, ищущего политические решения в условиях новой, по её мнению, онтологии социального – онтологии войн. Что такое онтология войн и соответствующие ей некрополитики? Ответ Батлер здесь имплицитно и поэтому неявно для читателя опирается на определение понятия голей жизни Агамбенем: в ситуации современной онтологии войн единственное право человека – это право быть безнаказанно убитым. Однако даже если мы согласимся со сформулированным с опорой на Агамбена диагнозом Батлер по отношению к современности, тем не менее мы будем вынуждены отвечать на вопрос «что делать?» в этой ситуации. Множество возможных ответов на него логически укладываются в два основных – или 1) описывать и фиксировать невыносимые для жизни человека экономические, социальные и политические характеристики онтологий войн как порядка данного или 2) искать пути выхода за их пределы, фактически, вступать в сферу невозможного, непредставимого, превышающего порядок данного.

Исторически гендерные исследования в бывшем СССР возникли как способ исследования порядка данного, конкретнее – как исследования гендерных отношений в различных областях социальной реальности. Предполагалось, что если мы будем знать, как устроены/сконструированы гендерные порядки, то в таком случае мы сможем менять их в сторону гендерного равенства. Следствием этой установки является тот факт, что в бывшем СССР сегодня нет гендерных теоретиков, и что в области гендерных исследований в лучшем случае мы имеем эмпирические исследования различных «гендерных проблем». То есть сначала эмпирические «проблемы», а потом уже во вторичном жесте зависимые от порядка данного теоретические попытки исследовать их.

При каких условиях появляются феминистские и гендерные теоретики? Только тогда, когда вместо исследования порядка данного и следования логике эмпиризма, они отваживаются не следовать за ними, но менять их. То есть открывать и утверждать порядки невозможного. Реальность в таком случае предстаёт как реальность того, что должно быть, а не того, что есть. В частности, даже признавая современные онтологии как онтологии войны, мы получаем шанс говорить не о войне, но о мире (как о том, чего нет, и что сегодня представляется невозможным).

Такой подход к описанию реальности прежде всего ставит вопрос о смене языка, который, описывая невозможное, сам по необходимости обретает модус невозможного. Таким и является язык Батлер, и таким всегда был язык тех, кто начинал новое, то есть еще не существовавшее в истории. Батлеровские эксперименты с языком философии, направленные на указание пределов объективности, то есть на указание «страстей и аффектов» как измерение онтологической негативности «без опоры на некие незыблемые основы», по выражению Шанталь Муфф, направляют нас на то, чтобы ориентироваться на никогда не данную эмпирически, например, на свободную женскую субъективность, способную противостоять логике милитаризма. Характерно при этом, что работающую с невозможностью мира в условиях онтологий войны Батлер эмпирически ориентированные гендерные исследовательницы обидно и жестоко называют «профессором пародии», которая, по их мнению, вместо конкретных конструктивных действий, направленных на улучшение положения женщин в условиях порядка данного, предлагает то, что не связано с ним, то есть не связано с «конкретными жизненными проблемами». При этом эмпирические исследования всего лишь фиксируют существующее, огра-

ничивая себя вместо идеологической борьбы за будущее лишь 1) экспертным знанием или – в лучшем случае – 2) менеджированием данного, когда ни то, ни другое не очерчивает горизонты будущего.

Результатом является то, что жизнь феминизма перестаёт быть жизнью в сторону более справедливого будущего, ограничившись регистрацией данного. Нужен ли нам такой феминизм? Способен ли он противостоять современным параллаксным онтологиям войны?

О никогда не писавшей о русской культуре Батлер (предками которой были русские и венгерские евреи) можно предположить, что она, тем не менее, бессознательно действительно использует понятие пародии во вполне тыняновском смысле, когда пародия функционирует не просто как прием комизации, но как способ жизни старых дискурсивных форм в условиях нового политического бессознательного. В результате в событиях современных массовых демонстраций, политик улицы и уличных собраний, даже не выдвигающих каких-либо конкретных политико-экономических требований, Батлер видит не просто проявление абсурда самодеструктивной социальной негативности, или «божественного насилия», по выражению Жижека, использующего понятие Бенямина, но и формы народного суверенитета, не ограниченного сферой электоральной политики.

Хотя Батлер критикует свое правительство, свой национализм, свою религию, но в политических стратегиях, которые она анализирует, легко узнаваемы наши постсоветские, с которыми мы сталкиваемся в своем собственном политическом, экономическом и культурном контексте.

В современной карте власти наиболее единодушной оказалась мобилизация различных «прогрессивных» субъективностей (любых либеральных, в том числе ЛГБТК и любых антиклерикальных) против так называемых «непрогрессивных» (гастарбайтеров, «ватников», «совков», проституток или «новых рабов» – например, беженцев из Сирии или из Донбасса, воспринимаемых как скрытых террористов) во имя ложной концепции свободы (например, свободы от «совка» или от культуры так называемых «ватников» как недолудей), когда первые по сути обслуживают рационализацию недавних и продолжающихся войн. В результате возникает новый тип капиталистической эксплуатации – жизней, которые являются «не совсем жизнями» и поэтому отбрасываются как «нехрупкие» и «негорестные». В запутанной логике, которая рационализирует их смерти, утрата такого населения подчинена одной-единственной необходимости – сохранить и защитить «хрупкие» жизни «прогрессивных субъективностей».

Отсюда урок Батлер. Сколь бы параллаксной ни была практика современной власти, оперирующей на уровне онтологии войн, критическая мысль может работать на таком уровне невозможного, который недоступен даже параллаксным ловушкам современного капиталистического насилия.

Поскольку задача нашей книги – представить Батлер как философа, мы решили сформировать структуру книги, исходя из традиционных философских тематизаций, восходящих к тематизациям докантовской западной метафизики Нового времени: 1) онтологии и 2) реальной философии, включающей рациональную психологию, рациональную теологию и др. Действительно, Батлер работает с понятиями и дисциплинами традиционной философии – в частности, с онтологией, этикой, эстетикой, теологией. Однако она деконструирует их. Но делает это в своей особой манере – *сдвигающего* перформативного повторения. В результате традиционные понятия философии в ее логике утрачивают односторонний характер стабильности характеристик «истинности», «научности», «знания» и начинают передавать характеристики «нестабильности», «ненадежности», «необладания». Эти характеристики подчеркиваются и стилем философского письма Батлер, виртуозно соединяющем пафос и иронию одновременно.

Глава 1. Онтология, или как «идея мира» может замещаться «идеей войны» в современной философии

Неутешительный диагноз современного мира, который ставят Бадью, Рансьер, Батлер и другие философы, состоит в следующем: в современном мире возникает и усиливается феномен нового фашизма, в котором 1) легализована «свобода ненавидеть»¹ и 2) активизируется секьюритарная мобилизация как конституирование народа через солидарность против этнических меньшинств, которая используется для уничтожения демократических прав и демократии как таковой.² В этом контексте Батлер различает 1) фашизм середины XX века, в котором использовалась фрустрация мелкой и средней буржуазии, направившая ненависть буржуазии на пролетариат и 2) новый «освободительный» (по ироничному выражению Батлер) фашизм,³ когда представители бедных слоев населения получили возможность ненавидеть других представителей бедных слоев населения и не стыдиться своего расизма.⁴

Новый фашизм и связанные с ним практики секьюритарной мобилизации базируются, по мнению Батлер, на определенной, по ее выражению, «социальной онтологии» – а именно такой, которую Батлер называет онтологией индивидуализма.⁵ Суть ее в том, что она, по мнению Батлер, устанавливает базисное неравенство субъектов по критерию уязвимости/хрупкости, производя определенных субъектов в качестве уязвимых и хрупких, а других – нет. Такая социальная онтология поддерживает политики войны, так как она легитимирует применение государственного насилия с целью обеспечить максимум хрупкости для одних и минимизировать хрупкость для других.⁶ В терминах этой онтологии субъект конституируется как национальный субъект, который, по словам Батлер «признает хрупкость только своей жизни».⁷

Но в отличие от пессимистических диагнозов других современных мыслителей, Батлер даже после кажущегося очевидным поражения Тахрира настаивает на возможности альтернативной мобилизации, когда народ – это не просто ксенофобная толпа, но те, кто способны на коллективное политическое действие, направленное против как ксенофобного национализма,⁸ так и сопровождающей его секьюритарной мобилизации. Возможно, именно феминизм Батлер позволяет ей утверждать, что помимо солидарности народа против этнических меньшинств, солидарность против власти так же остается сегодня формой конституирования народа как политической субъективности.

Возможность альтернативной мобилизации («коллективного политического действия») и солидарности («транснациональной формы протеста, побеждающей ксенофобный национализм») Батлер связывает с переосмыслением социальной онтологии индивидуализма и обращением к новой социальной онтологии («направленной на пересечение категорий идентичности»⁹). Новую социальную онтологию, направленную на политики мира, а не войны и не поддерживающую логику деления субъектов на более признаваемых и менее признаваемых,

¹ Trump, fascism, and the construction of “the people”. An interview with Judith Butler by Christian Salmon, 29 December 2016, <http://www.versobooks.com/blogs/3025-trump-fascism-and-the-construction-of-the-people-an-interview-with-judith-butler>

² Butler Judith. Foreword // Lorey Isabel. State of Insecurity: Government of the Precarious / Translated by Aileen Dierig. With a Foreword by Judith Butler. London, New York: Verso, 2015, p. ix.

³ Trump, fascism, and the construction of “the people”. An interview with Judith Butler by Christian Salmon, 29 December 2016.

⁴ Ibid.

⁵ Butler Judith. Frames of War: When Is Life Grievable? London&New York: Verso, 2009, p. 33.

⁶ Ibid., p. 3.

⁷ Ibid., p. 48.

⁸ Trump, fascism, and the construction of “the people”. An interview with Judith Butler by Christian Salmon, 29 December 2016

⁹ Butler Judith. Frames of War: When Is Life Grievable? p. 3.

более уязвимых/хрупких и менее уязвимых/хрупких, Батлер характеризует как онтологию двойственного – например, двойственного измерения перформативности, когда «мы неизбежно являемся подвергающимися воздействию и действующими».¹⁰ Поэтому Батлер считает, что перформативность, которой так увлекаются современные арт-активисты, не может быть редуцирована к идее свободного, индивидуального перформанса¹¹ и говорит об онтологической двойственности, даже хиазме перформанса. Двойственность перформанса обеспечивается не за счет участия публики и массовости, а, как считает Батлер, за счет двойственного статуса уязвимости и сопротивления;¹² обладания и необладания одновременно – то есть вне определенности обладания против необладания;¹³ влечения к жизни и влечения к смерти одновременно¹⁴ и т. д.).

Идею онтологии двойственного Батлер интуитивно открывает достаточно рано, в подростковом возрасте на базе личного неформального опыта изучения философии Кьеркегора, которого она читала в «прокуренном подвале своего дома, угрюмая и подавленная, запирая дверь на ключ и врубая музыку».¹⁵ И хотя свое раннее изучение Кьеркегора она считает «радикально деинституализированным, автодидактичным и преждевременным»,¹⁶ идеи, относящиеся к онтологии двойственного, у нее возникают именно тогда.

Почему?

Потому что, как пишет Батлер, она хотела понять ситуацию неразрешимости, связанную с человеческими страстями, аффектами («понять свои бунтарские эмоции» или, в терминах философской понятийности, – ситуацию онтологической неразрешимости). В этом контексте у Кьеркегора она обнаруживает только парадоксы, только двойственность и непреодолимую неразрешимость. «Я пыталась читать у Кьеркегора записанный голос, который говорит не совсем то, что он имеет в виду, – вспоминает Батлер. – На самом деле голос говорит, что то, что он должен сказать, не вполне может быть высказано в языке. То есть одна из моих первых встреч с философским текстом, – поясняет она далее, – ставит вопрос о чтении и обращается к его риторической структуре».¹⁷ Как уже позже понимает Батлер, исключительная стилистическая виртуозность Кьеркегора обеспечивается тем, что «*Или/или* – это на самом деле две книги, каждая из которых написана из перспективы, которая находится в состоянии войны с другой перспективой» (выделено нами – И.Ж., С.Ж.).¹⁸ Иначе говоря, кто бы ни был автором *Или/или*, он определенно не один, – утверждает Батлер. Наоборот, два тома этой книги представляют, по её мнению, «сцену психического расщепления, которая избегает философского высказывания посредством прямого дискурса».¹⁹ Философскую позицию Кьеркегора невозможно вывести, уточняет Батлер логические основания онтологии двойственного, не пройдя через его язык, который демонстрирует свою ограниченность. Иначе говоря, онтология двойственного у Кьер-

¹⁰ Butler Judith. Rethinking Vulnerability and Resistance // Vulnerability in Resistance, Judith Butler, Zeynep Gambetti, and Leticia Sabsay, eds. Durham and London: Duke University Press, 2016, p. 24.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid., p. 14.

¹³ Butler Judith and Athanasiou Athena. Dispossession: The Performative in the Political. Cambridge, Malden: Polity Press, 2013, p. xi.

¹⁴ См., например, Butler Judith. The Desire to Live Spinoza's Ethics under Pressure // Butler Judith. Senses of the Subject. New York: Fordham University Press, 2015, p. 70–71.

¹⁵ Antigone's Claim. A Conversation With Judith Butler Pierpaolo Antonello and Roberto Farneti, September 2008, https://www.academia.edu/217727/Antigone_s_claim._A_conversation_with_Judith_Butler.

¹⁶ Butler Judith. Can the "Other" of Philosophy Speak? // Butler Judith. Undoing Gender. New York, London: Routledge, 2004, p. 235.

¹⁷ Ibid., p. 236.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

кегора обеспечивается тем, что, как считает Батлер, «нельзя верить его буквальной декларации пределов языка».²⁰

Батлеровское обращение к Гегелю происходит уже в университете, когда она, чтобы лучше понять Кьеркегора, пытается соотносить его с Гегелем, хотя после юношеского порывистого увлечения Кьеркегором у нее возникают другие вопросы к нему. «Впервые я была скандализирована, когда прочитала ремарку Кьеркегора, что философию можно превратить в квир-комедию, если действительно поступать в соответствии со своим учением»,²¹ с одной стороны констатирует Батлер. С другой стороны, благодаря Гегелю и читаемому ею в этот же период Спинозе у нее возникают сразу несколько новых вопросов и новых философских открытий. В частности, главным на тот момент вопросом к Кьеркегору для нее становится следующий: «Как возможна ироническая и неизбежная дистанция между знанием о том, как складываются обстоятельства, и действием в соответствии с этим знанием?»²²

При попытке и одновременной невозможности ответить на этот вопрос Батлер формулирует для себя следующий потрясший ее принцип – тот, что жизнь не может полностью управляться философией. «Жизнь не может полностью управляться и верой», – с горечью добавляет Батлер.²³

Какой вывод она делает из парадоксов онтологической двойственности, открываемых ею в философии?

Неутешительный вывод, к которому она приходит в итоге своего университетского изучения философии, следующий: «Поскольку философская концептуализация не может полностью освободить жизнь от ее сложности, я вынуждена была с грустью и ощущением утраты примириться с этим постидеалистическим прозрением и действовать в новой ситуации».²⁴

В то же время хотя она поняла, что философ должен жить в балансе между философией и жизнью и, более того, этот баланс должен быть реализован, а не просто помыслен, она продолжает говорить о том, что если онтология и возможна в современной философии, то только такая, которая не позволяет редуцировать в бытии негативность, неразрешимость, двойственность.

Именно поэтому в студенческие годы для Батлер столь значимым становится Гегель – как философ негативности и двойственности. Гегелевской рецепции в философии французского экзистенциализма и постструктурализма в результате была посвящена ее докторская диссертация, на основе которой издана её ранняя книга *Субъекты желания: гегелевские рефлексии во Франции XX века*. (1987).²⁵ Гегель, как пыталась доказать в диссертации Батлер, является еще большим мастером онтологии двойственного, чем Кьеркегор. В то же время она видит решающее отличие Гегеля от Кьеркегора в том, что Гегель, по ее мнению, является тем, кто учит, что даже в самой необратимой «катастрофе» присутствует аффирмативность.

Сформулировать новую философскую позицию Батлер помогает одновременное чтение в этот период Гегеля и Спинозы. Если Гегель хотя и несколько драматически, но все-таки утверждает, что «проживание в негативном» может произвести конверсию негативности в бытие, то философия Спинозы представляется Батлер откровенно виталистской. Она, в частности, опирается на известное утверждение Спинозы, что желание жить может возникать из аффекта

²⁰ Ibid., p. 236–237.

²¹ Ibid.

²² Ibid.

²³ Ibid., p. 239.

²⁴ Ibid.

²⁵ Butler Judith. Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France. New York, Columbia University Press, 1987.

отчаяния и переформулированный ею Спинозовский тезис о том, что нечто аффирмативное может возникнуть «из опыта индивидуального и коллективного разрушения, даже абсолютно необратимого»,²⁶ даже такого как массовые уничтожения (сегодня это Холокост и современные войны). Объясняя свое увлечение Спинозой в этот период, Батлер пишет: «Выведение эмоционального состояния из первичного настаивания человеческих существ на *conatus* впечатлило меня больше всего как чистое проясняющее представление человеческих страстей. Вещь стремится упорствовать в своем бытии. Наверное, это указывало мне на форму витализма, упорствующего даже в ситуации отчаяния».²⁷ И дальше: «у Спинозы я нашла понятие о том, что сознательное и упорствующее существо отвечает на рефлексию эмоциональным способом, соответственно тому, означает ли рефлексия уменьшение или возрастание возможности его будущего упорства и жизни. Это существо желает не только упорствовать в своем бытии, но и жить в мире репрезентации, которая отражает возможность этого упорства и, в конце концов, жить в мире, в котором оно одновременно отражает ценность других жизней, так и своей собственной».²⁸ Ключевой для объяснения природы желания, которое Спиноза определяет как сущность человека, становится для нее формулировка из *Этики*, из главы «О человеческом рабстве и силе аффектов»: «Никто не может желать быть счастливым, поступать правильно и жить правильно без того, чтобы одновременно не желать быть, действовать и жить...».²⁹

Продолжая уточнять идеи онтологии двойственного на основе включения в свои размышления того времени философии Гегеля и одновременно Спинозы, Батлер в диссертации акцентирует у Гегеля 1) диалектику желания и признания как стратегию раздваивания субъекта в отношении к Другому и 2) диалектику раба и господина как «иную встречу с другостью, которая несводима к тождественности».³⁰ Кроме того, в этом контексте она формулирует, что признание не может даваться односторонне. В момент, когда я даю его, я одновременно и получаю его, и форма, в которой я предлагаю его, потенциально дается мне. Позже, поясняя эту мысль, она цитирует Гегеля: «Действование «одного» само имеет двойное значение – оно в такой же мере *его действие*, как и *действие иного*...».³¹

В своей диссертации Батлер анализирует понятия желания и признания на примере *Феноменологии духа*. Развивая интерпретацию Александра Кожева, Батлер определяет желание как существенную характеристику самосознания, которое невозможно без драмы взаимного признания. Поэтому желание признания – это желание, которое ищет как рефлексии, так и признания в Другом. «Это желание, которое, с одной стороны, стремится отрицать изменчивость Другого, – пишет Батлер, – и, с другой стороны, это желание, которое находит себя в связи, требующей, чтобы Другой, которым мы боимся быть и которым мы схвачены, был необходимым для нас».³² Далее Батлер продолжает: «Без этой конститутивной страстной связи не может быть признания. Сознание субъекта находит себя утраченным в Другом, но одновременно [...] находит себя другим и в Другом».³³ Отсюда следующий ее вывод: «Итак, признание начинается с инсайта, что мы утрачены в другом, но все-таки оно мотивировано желанием найти себя отрефлектированным там, где рефлексия не является окончательной экспроприацией. Сознание ищет себя, ищет реставрации прежнего времени для того, чтобы убедиться, что не существует

²⁶ Butler Judith. Can the “Other” of Philosophy Speak? p. 236.

²⁷ Ibid., p. 235.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid., p. 235–236.

³⁰ Батлер Джудит. Отчет о себе / Пер. Ирины Борисовой // Синий диван, Философско-теоретический журнал. Под редакций Елены Петровской, № 17, 2012, с. 177.

³¹ Там же, с. 176.

³² Butler Judith. Can the “Other” of Philosophy Speak? p. 240.

³³ Ibid.

возвращения от изменчивости к былому «я», но существуют только будущие трансфигурации, основывающиеся на невозможности такого возвращения».³⁴

В этой связи Батлер интерпретирует гегелевское понятие признания из главы о господстве и рабстве как сложную динамику, в которой субъект стремится найти себя в Другом, но находит только то, что рефлексия является знаком его экспроприации и самоутраты. «Раб скандализует господина, обнаруживая сознание, которое он или она в себе не предполагал, демонстрируя господину, что он стал Другим по отношению к себе. Господин, наверное, утрачивает самоконтроль, но для Гегеля эта самоутрата является началом сообщества и, может быть, наши нынешние затруднения просто приближают философию к ее собственному месту среди многих других мест в фабрике культуры».³⁵

Не является ли эта двойная ловушка желания и признания у Гегеля настолько коварной, что в нее попадает даже такой мастер онтологии двойственного, как Кьеркегор?

Батлер пытается ответить на этот вопрос в статье «Кьеркегор и спекулятивное отчаяние» (1993).³⁶

Итак, пишет Батлер, Кьеркегор выступает за экзистенцию как логику двойственного против гегелевской спекулятивной логики, ориентированной на итоговый синтез и поэтому стремящейся примирить двойственность, которую, по мнению Кьеркегора, невозможно редуцировать ни в одном событии. Именно поэтому Гегель, по мнению Кьеркегора, предлагает проект опосредованного субъекта, способного достичь самоидентичности, устраняющей в результате парадокс человеческого существования/экзистенции. Более того, Кьеркегор, по мнению Батлер, упрекает Гегеля в том, что в своей мании синтеза он забывает включить в структуру субъекта то, что никогда не может быть систематизировано, что разрушает и противостоит рефлексии, – а именно то, существование чего конституирует взаимоисключающие страсти: веру и отчаяние.³⁷

Поэтому Кьеркегор, считает Батлер, вновь и вновь не устаёт заявлять, что он пишет от имени того, что находится за пределами спекуляции, рефлексии и языка. Его отчаяние, болезнь, страсть и есть то, что не может быть понято в категориях гегелевского спекулятивного мышления и «синтезировано» гегелевским субъектом. Нет другого пути к вере кроме пути через отчаяние, а гегелевский итоговый «синтез» представляет рациональное разрешение парадокса человеческого существования.

По убеждению Кьеркегора, чтобы написать книгу против Гегеля, против синтеза в пользу страсти и веры, он должен написать книгу, которая будет неудачей в попытке непосредственной коммуникации с теми самыми страстью и верой, которые он стремится защитить. С точки зрения Кьеркегора, автор, который хочет определить путь веры, должен противостоять любой попытке коммуницировать с верой непосредственно; другими словами, автор должен *желать неудачи* своей книге и именно в этой неудаче понять ее успех. Поэтому в итоге своей борьбы с Гегелем, Кьеркегор решает в 1848–1849 годах отказаться от соблазна авторства литературных и философских текстов, стать пастором и ограничиться религиозными трактатами.

Однако Батлер, в противоположность Кьеркегору, обращает внимание на то, что гегелевская спекуляция отнюдь не является редуцируемой к процедуре тождества. Самосознание у Гегеля функционирует по логике желания, которое 1) не может быть удовлетворено и 2) двойственность которого не снимается. Гегелевский проект не просто разрушается отчаянием,

³⁴ Ibid., p. 240–241.

³⁵ Ibid., p. 250.

³⁶ Butler Judith. Kierkegaard's Speculative Despair // Butler Judith. Senses of the Subject, p. 112–148.

³⁷ Ibid., p. 114.

но артикулируется отчаянием. И страхом. Батлер отмечает, что описание эмансипации раба у Гегеля – пример того, как «страх и трепет» производят опыт человеческой свободы, не ограниченной какой-либо властью.

То есть характеристика Кьеркегором Гегеля, считает Батлер, не совсем честная. Гегель не выступает в пользу порабощения индивида этическим законом. Поэтому Батлер спрашивает – не обстоит ли дело таким образом, что Кьеркегору не удастся понять спекулятивную концептуализацию, которая заключается в самом понятии отчаяния, которое он противопоставляет спекуляции?³⁸ С одной стороны, Кьеркегор пародирует Гегеля, который не знал, по его мнению, экзистенциальных состояний. С другой стороны, разве гегелевская операция *Aufhebung*, ведущая не к синтезу противоположностей, но – через процедуру отрицания – как раз к понятию решительного разрыва противоположностей, не является экзистенциальным отчаянием, задает очередной вопрос Батлер? Кьеркегор, как обнаруживает она уже в студенческий период, хотел писать против Гегеля так, чтобы, его текст всегда (с помощью стиля, передающего энергию страсти и веры) терпел неудачу в изображении любой системы. Но из-за этого, замечает Батлер, гегелевский отказ от синтеза Кьеркегором так и не удастся заметить.

По мнению Батлер, Кьеркегор, конечно, пародирует Гегеля, но одновременно воспроизводит механизм гегелевского снятия, а не разрыва. В качестве примера она приводит кьеркегоровскую *Болезнь к смерти*. Кьеркегор в этой работе, с одной стороны, действительно, как считает Батлер, пародирует Гегеля. В то же время, с другой стороны, утверждает Батлер, это такая пародия, которая не предполагает полного отрицания Гегеля. Наоборот, пародируя Гегеля, Кьеркегор одновременно осуществляет его рециркуляцию, сохраняя существенные аспекты гегелевской спекулятивной диалектики как философии двойственного. Пародизация Гегеля Кьеркегором оказывается в результате, по словам Батлер, видом пародии на самого Кьеркегора, поскольку его пародия на Гегеля действует именно так, как гегелевская операция *Aufhebung*. Иначе говоря, Кьеркегор, утверждает Батлер, оказывается тем, кто одновременно стремится как отменить и трансгрессировать гегелевские основания мышления, так и сохранить их.³⁹

В результате Кьеркегор, как считает Батлер, парадоксальным образом остается в рамках немецкого идеализма. Ведь Кьеркегор, отмечает Батлер, не излагает свои аргументы против Гегеля в пропозициональной форме. Он формулирует их посредством *риторической* конструкции текста. Иначе говоря, тексты Кьеркегора противостоят Гегелю на уровне стиля. Если бы его вопросы к Гегелю могли быть представлены рациональным образом, Гегель победил бы сразу же, иронизирует Батлер.⁴⁰

Но поскольку пародия функционирует у Кьеркегора как механизм гегелевского *Aufhebung*, который ведет не к синтезу противоположностей, но к их решительному разрыву, а понятие индивидуума Кьеркегор конструирует на самой границе спекулятивного дискурса, которому он стремился противостоять, ирония Кьеркегора по отношению к Гегелю обращается тем, что по видимости новый экзистенциальный философский опыт Кьеркегора оказывается вписанным в традицию немецкого идеализма, т. е. в традицию онтологии, которую он хотел преодолеть. Нельзя ли в таком случае, спрашивает Батлер, предположить, что язык «страха и трепета», обнаруженный Гегелем в механизме возникновения раба в *Феноменологии духа*, подобен языку страха и трепета Авраама у Кьеркегора?⁴¹

В академической философии Нового времени онтология представляет первую, теоретическую часть метафизики, которую дополняет практическая часть, начинающаяся с космоло-

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid., p. 115–116.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid., p. 136–137.

гии как теории упорядоченности мира в соответствии с принципами разума. Рассматривая понятия материи и тела в книге *Тела, которые значат* (1993), Батлер дистанцируется от принципов традиционной космологии, которая, по ее мнению, предполагает дуализм 1) материи (неуправляемые страсти, образующие материальность души; фигурами неуправляемой страсти в традиционной космологии считались в том числе женщина и животное) и 2) духа (логоса). Понятие традиционной космологии Батлер, отказавшаяся в этот период своей жизни скрывать, что она – лесбиянка, связывает с телеологической космологией Платона, который, как известно, считал, что формирование космоса является переходом от неуправляемого хаоса («страстей утробы») к рациональному порядку. В этой первоначальной космогонии мужчина – вершина онтологической иерархии, а женщина – бледная жалкая копия мужчины; животное является жалкой копией женщины; и космос понимается как установление более контролируемого состояния как более управляемого мира.⁴² «В космогонии, – пишет Батлер, – еще до появления утробы Платон предполагает, что если страсти, образующие материальность души, оказываются неуправляемыми, то мужская душа рискует обратиться в женщину или животное».⁴³

Отметим в этом контексте, что Спиноза, в юности казавшийся Батлер способным объяснить механизм и природу мучающих ее страстей и аффектов и ответить на вопрос «можно ли жить в более управляемом мире?», в эти и в последующие годы – после событий 11 сентября, новых глобальных войн и поисков новых форм сопротивления, – продолжает оставаться для Батлер одним из наиболее важных авторов.

В отличие от метафизической космологии с ее телеологической космогонией, в которой бытие проходит стадии от неозначенной материи к смыслу и гармонии, модель онтологии Батлер ставит под вопрос разделение материи и смысла, идеи и тела. Для концептуализации этой неразрывности и неиерархичности бытия Батлер и обращается к онтологии двойственного, базированной на логике сплетения, или хиазма М. Мерло-Понти (глава «Переплетение» из книги *Видимое и невидимое*⁴⁴), в которой она видит продолжение усилий Хайдеггера по преодолению разрыва субъекта и мира. Используя логику хиазма, Мерло-Понти, по словам Батлер, описывает бытие как плоть мира – как «нечто, напоминающее развертывание и дифференциацию живого мира плоти, где плоть понимается не только как одновременно агент и объект касания, но также как основа или условие видения и бытия увиденным».⁴⁵ Важно, что термин плоть у Мерло-Понти, считает Батлер, описывается как «одновременно оборачиваемость касания и оборачиваемость видения, что артикулировано обоими оборачиваниями».⁴⁶ Другими словами, если мы можем говорить о космологии Батлер, то ее, в отличие от платоновской космологии, можно определить как космологию хиазма. Напомним, что хиазм функционирует как риторическая фигура, в которой задействованы два различных отношения, не являющиеся полностью коммуникативными (как рука, которая касается, не идентична руке, которой касаются) – благодаря чему бытие может быть понято одновременно и как «превышение себя» и как «избегание себя».

⁴² Butler Judith. Bodies that Matter // Butler Judith. Bodies that Matter: on the Discursive Limits of "Sex". New York, London: Routledge, 1993, 288 p. 43.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ См. Мерло-Понти М. *Видимое и невидимое* / Пер. с фр. О. Шпарага. Минск.: Логвинов, 2006.

⁴⁵ Butler Judith. Sexual Difference as a Question of Ethics: Alterities of the Flesh in Irigaray and Merleau-Ponty // Butler Judith. Senses of the Subject, p. 161.

⁴⁶ Ibid.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.