Джудит БАТЛЕР



ПСИХИКА ВЛАСТИ

УДК 316.62
ББК 88.5
Б 282

Батлер Дж.
Б 282 Психика власти: теории субъекции /Дж. Батлер; пер. З. Баблояна. – СПб.: Алетейя, 2018. – 160 с. – (Гендерные исследования).

ISBN 978-5-89329-554-2

Джудит Батлер (р. 1956) – ведущий американский теоретик власти, гендера, сексуальности и идентичности. В США ее называют «одной из самых выдающихся философов и критиков современности». В этой книге Батлер развивает постфукианский подход к проблеме власти и к проблеме субъективности – теорию психики власти, в которой она исследует механизм задействования властью приватных, интимных чувственных переживаний субъекта (привязанность, разочарование, меланхолия и др.).

Книга предназначена для читателей, интересующихся современной социальной теорией, философией и психоанализом.

УДК 316.62
ББК 88.5

This edition was published
with the support of the Open Society Institute
(Center for Publishing Development and the Network Women's Program)

ISBN 978-5-89329-554-2
9 785893 295542

© Stanford University Press, 1997
© З. Баблоян, перевод, 2002
© С. Жеребкин, вступ. ст., 2002
© Харьковский Центр Гендерных Исследований, 2002
© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2002

УПОРНАЯ ПРИВЯЗАННОСТЬ И ТЕЛЕСНОЕ ПОДЧИНЕНИЕ. ГЕГЕЛЬ О НЕСЧАСТНОМ СОЗНАНИИ

...свобода, которая остается еще внутри рабства...

Гегель. Феноменология духа

Переход, предпринятый в «Феноменологии духа» от раздела «Господство и рабство» к разделу «Свобода самосознания: стоицизм, скептицизм и несчастное сознание»[1], относится к тем философским воззрениям Гегеля, что вызывают меньше всего вопросов. Возможно, потому, что глава о господстве и рабстве обеспечивала нарратив освободительства для разнообразных прогрессивных политических воззрений, большинство читателей не стали уделять внимание обращению свободы в самопорабощение в конце этой главы. Но поскольку современная теория ставит под вопрос как предпосылку об историческом прогрессе, так и статус субъекта, дистопическое завершение «Господства и рабства», возможно, вновь обрело злободневность.

Фуко отметил, что политики нового времени [modern] больше не освобождают субъект, но скорее подвергают сомнению те регуляторные механизмы, которыми «субъекты» производятся и управляются. Хотя словарь Фуко не следует смешивать с гегелевским, его интересу к обоюдоострым импликациям субъекции (*assujetissement*: *формирование* и *регуляция* субъекта одновременно) в некотором роде предшествовало гегелевское представление об освобождении раба в различных формах этического самопорицания. В «Надзирать и наказывать» Фуко следующим образом

[1] В тексте я называю эту главу сокращенно — «Несчастное сознание». Английские цитаты взяты из: The Phenomenology of Spirit/Trans. A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977; немецкие — *Hegel G. W. F.* Werke in zwanzig Bänden. Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980. Номера страниц для цитат будут указываться в тексте. (В качестве русскоязычного источника использовалось следующее издание: Феноменология духа/Пер. Г. Шпета // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. 4. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959. В некоторых случаях производились небольшие изменения для согласования с текстом Батлер; то же верно и для других источников. — *Примеч. пер.*).

ограничивает действенность тюремной реформы: «Человек, о котором нам рассказывают, которого нас призывают освободить, является следствием подчинения [*assujetissement*] куда более глубинного, нежели он сам»[1]. По Гегелю, раб отбрасывает внешнего «Господина», лишь чтобы обнаружить себя в мире этики, подчиненным различным нормам и идеалам. Или, выражаясь более точно, субъект возникает как несчастное сознание через приложение к себе этих этических законов.

Кажется, что описываемые Гегелем метаморфозы самопорабощения обретают плоть как то, что должно отрицаться, принижаться или подчиняться этическим требованиям. «Ужас», охватывающий раба, признавшего свободу, кажется, достигает кульминации в совпадающих по времени фабрикации этических норм и порицании телесных обстоятельств его собственной жизни. В этом смысле «Несчастное сознание» устанавливает отношение между самопорабощением как телесным подчинением и формулировкой налагаемых на себя этических императивов, что предшествует ницшеанской критике этого же момента в «К генеалогии морали» и апроприации Фуко этой критики. В следующей цитате из «К генеалогии морали» Ницше можно различить временное схождение фигур самопорабощения из гегелевского «Несчастного сознания» и морализованного «человека» совести по Ницше: «Этот насильственно подавленный *инстинкт свободы*... этот вытесненный, выставленный, изнутри запертый и в конце концов лишь в самом себе разряжающийся и изливающийся инстинкт свободы: вот чем только и была вначале *нечистая совесть*»[2].

Фуко обращается к Ницше, подчеркивая болезненное осознание того, что «освобождения» от внешней власти недостаточно, чтобы вывести субъект к свободе, обращается, в частности, к тому ходу ограничения своих возможностей, что структурирует нововременные [modern] формы рефлексивности. Пределы свободе должно понимать не просто как налагаемые на себя, но более фундаментально, как предусловия самого формирования субъекта. Определенная структурирующая привязанность к подчинению становится условием моральной субъективации. Процитируем несколько далее замечание Фуко о подчинении заключенного из «Надзирать и наказывать»: «Человек, о котором нам рассказывают, которого нас призывают освободить, является следствием подчинения [*assujetissement*] куда более глубинного, нежели он сам. "Душа" обитает в нем и

[1] *Foucalt Michel.* Discipline and Punish: The Birth of the Prison. New York: Pantheon, 1977. P. 30; Surveiller et punir: Naissance de la prison. Paris: Gallimard, 1975. P. 30; *Фуко Мишель.* Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999. С. 46.

[2] *Nietzsche Friedrich.* On the Genealogy of Morals/Trans. Walter Kaufmann. New York: Random House, 1967. P. 87; Zur Genealogie der Moral / / Nietzsche. Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden/Ed. Giorgio Colli и Mazzino Montinari. Bd. 5. Berlin: de Gruyter, 1988. S. 325; К генеалогии морали/ / Ницше Фридрих. Сочинения: В 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 463.

дает ему существование, которое само является элементом господства, осуществляемого властью над телом. Душа есть следствие и инструмент политической анатомии; душа — тюрьма тела»[1].

Как именно должны мы прочитывать это «обитание» души в теле? Поможет ли нам в этом возврат к Гегелю? Каковы точки схождения и расхождения между гегельянской, ницшеанской и фукианской структурами подчинения? Подход, развиваемый Гегелем в «Несчастном сознании», дает очертания критическому дискурсу об этических установках, что не только стремятся учредить отрицание телесной жизни или жертвование ею, но и, делая это, впадают в поучительные парадоксы. Гегель показывает, что если подавление тела требует его инструментального движения — и инструментального движения с его помощью, — то тело непреднамеренно *сохраняется* в инструменте его подавления и благодаря таковому. Такой взгляд задает возможность схождения с ницшеанскими, фукианскими и, как мы увидим, фрейдистскими воззрениями на самоунижение, что гегелевский текст в своем движении к Духу просто отсекает. Предлагаемое прочтение следует тем путем, что Гегель наметил лишь для того, чтобы сразу его пресечь. Перехватывая текст до его разрешения в Духе, данное исследование пытается установить, не содержится ли в соответствующей главе «Философии духа» подавляемой связи с ницшеанскими и фрейдистскими подходами к совести.

Первый раздел данной главы предлагает прочтение того, как парадокс телесного подчинения формулируется в переходе от «Господства и рабства» к «Несчастному сознанию» в «Феноменологии духа». Во втором разделе я рассматриваю последующие переформулировки этой парадоксальной конструкции в психоаналитических и фукианских терминах. Не предполагая здесь прямого влияния, я считаю, что догадки Гегеля относительно неизбежной привязанности тела и к телу — в состоянии подчиненности — вновь возникают у Фуко и что фукианский подход к подчинению, несмотря на значительный выход за рамки диалектической логики, остается неумышленно привязанным к введенной Гегелем конструкции. Более того, молчаливо Гегель предполагает, что подчинение понимается как самоотрицающая *привязанность*, и, таким образом, разделяет рабочую установку фрейдовского понятия о либидинальном инвестировании.

Гегель и производство самопорабощения

В «Феноменологии» Гегеля практически невозможно обнаружить тело в качестве объекта философской рефлексии и еще более невозможно — в качестве зоны [определенного] опыта, ибо тело в работах Гегеля упоминается всегда и только косвенно как обертка, местоположение или же спе-

[1] *Foucalt*. Discipline and Punish. P. 30, 34, 46.

цифика сознания. К тому времени, как мы добираемся к разделу о несчастном сознании, мы, читатели, уже встречались с господином и рабом, и нам уже было дано понимание этих несоизмеримых фигур как размещенных по-разному в отношении телесной жизни. Раб появляется как инструментальное тело, чей труд обеспечивает материальные условия для существования господина и чьи материальные продукты отражают как служение раба, так и правление господина. В некотором смысле господин представляет собой развоплощенное вожделение[1] саморефлексии, что требует не только служения раба в статусе инструментального тела, но фактически — чтобы раб *был* телом господина, однако чтобы он был этим телом таким образом, чтобы господин забыл или не признавал свою деятельность по производству раба, и это производство мы будем называть проекцией.

Это забывание оказывается хитрым трюком. Такое действие, через которое не признается деятельность, все же как действие риторически допускает саму ту деятельность, что стремится отрицать. Не признавать чье-то тело, превращать его в «Другого» и тем самым устанавливать «Другого» как эффект автономии — значит производить это тело таким образом, что деятельность по его производству — и его существенное отношение к господину — отклоняется. Этот трюк или уловка включает в себя двойное непризнание и тот императив, что «Другой» становится причастен этому непризнанию. Чтобы рабу не быть тем телом, которым, как предполагается, является господин, и чтобы раб представлялся так, как будто то тело, что он есть, принадлежит ему самому — а не является оркестрованной проекцией господина, — необходим определенный обмен, торг или сделка, в рамках которых и осуществляются и проворачиваются уловки. Фактически императив раба формулируется так: ты будешь для меня телом моим, но не позволишь мне знать, что тело, что ты есть, есть мое тело. Предписание и контракт выполняются здесь так, что те ходы, что гарантируют выполнение предписания и контракта, немедленно скрываются и забываются.

В завершении раздела о господстве и рабстве раб непрестанно вырабатывает объекты, что принадлежат господину. В этом смысле как его труд, так и его продукты с самого начала предполагаются чем-то другим, нежели чем его собственными, то есть — экспроприированными. Они отдаются до всякой возможности отдать их, поскольку они, строго говоря, нисколько не раба — чтобы он мог их отдавать. И однако, этот «контракт», в котором раб замещает собой господина, имеет последствия; само замещение становится формативным для раба. Когда раб непрестанно трудится и начинает осознавать свою подпись на изготавливаемых им вещах, он признает в форме обрабатываемых им артефактов отметины своего собственного труда, отметины, формативные для самого объекта. Его труд производит видимый и отчетливый набор знаков, в котором раб прочиты-

[1] Шпет использует это слово; у Батлер — desire, желание. — *Примеч. пер.*

вает идущее обратно к нему от объекта подтверждение его собственной формативной деятельности. Этот труд, эта деятельность, с самого начала принадлежащая господину, тем не менее отражается назад к рабу как его собственный труд, труд, исходящий от него, хотя и кажется, что он исходит от господина.

Можно ли тогда отраженный назад труд в итоге назвать собственным трудом раба? Вспомним, что господин не признал собственное бытие в труде, свое тело как инструмент труда и учредил раба как того, кто займет тело господина в его пользу. В этом смысле господин проводит контракт, где раб выступает как его суррогат или субститут. Раб, таким образом, принадлежит господину, и принадлежность такого типа невозможно не признавать, поскольку не признавать принадлежность означало бы не признавать замещение и, следовательно, выставлять напоказ бытие господина телом, которым господин со всей очевидностью быть чрезвычайно не хочет. Значит, то, что вырабатывает раб, есть субститут на службе непризнания; только благодаря имитации и сокрытию имитационного статуса труда раб может казаться деятельным и автономным. Действительно, объект возникает как объектификация труда раба и, следовательно, как доказательство этого труда, как его застывшая форма, его отражение. Но что же тогда объект отражает? Автономию раба? Или же симулируемый эффект автономии, результат контракта, заключенного между господином и рабом? Другими словами, если раб продуцирует автономию, имитируя тело господина, и эта имитация остается от господина скрытой, то «автономия» раба, вероятно, есть продукт этой симуляции. Объект труда, таким образом, отражает автономию раба в той степени, в какой этот объект также скрывает ту симуляцию, что есть деятельность раба. В своей работе, однако, раб открывает или прочитывает свою собственную подпись. Но что отмечает эту подпись как его собственную? Раб открывает свою автономию, но он (пока) не видит, что его автономия есть симулированный продукт господина. (А также он не видит, что автономия господина сама является симуляцией: господин продуцирует автономию развоплощенного отражения и делегирует автономию телесности рабу, производя тем самым две «автономии», которые с самого начала, кажется, радикально исключают друг друга.)

Но здесь возникает такой вопрос: остается ли деятельность раба целиком и полностью ограниченной той симуляцией, которой она вызвана к жизни? Или же симуляция производит такие эффекты, что выходят из-под контроля и за рамки владений господина?

Если раб должен признать отметины, нанесенные на объект, за свои собственные, такое признание будет происходить в акте чтения или интерпретации, в котором отметины (Zeichen), что видит раб, неким образом понимаются как репрезентирующие его. Это не значит, что такая деятельность должна иметь свидетелей, но произведенные *знаки* должны прочитываться как эффект эффективности, определяющей раба, должны некоторым образом пониматься как ретроактивно отсылающие к рабу как

к автору подписи. Если мы должны понимать формирование объекта как нанесение на него подписи раба, так что формативный принцип объекта *и есть* формирование его подписи, тогда подпись раба определяет область оспариваемого владения. Это *его* отметина, которую он может прочесть (мы позволим рабу занять зону загодя полагаемой маскулинности), так что объект кажется принадлежащим ему. Но все же этот объект, который им отмечен, несет на себе его отметину, принадлежит господину, хотя бы номинально. Раб подписывается как бы за господина, как уполномоченный подписываться, делегированный заместитель. Так что подпись не удостоверяет владения объектом со стороны раба, но становится областью удвоения владения и, следовательно, становится подмостками для драмы имущественного спора.

Отметина или знак на объекте есть не просто собственность раба — объект, несущий его отметину, означает в отношении его, что он есть бытие, маркирующее вещи, чья деятельность производит исключительный эффект, а именно подпись, что есть его нередуцируемо. Эта подпись стирается, когда объект передается господину, который клеймит его *своим* именем, владеет им или каким-либо образом его потребляет. Работа раба, таким образом, должна пониматься как маркирование, что обычно демаркирует себя, акт подписания, что обрекает себя на затирание в тот момент, когда пускается в оборот, ибо то, что пускается здесь в оборот, всегда подлежит экспроприации господином. Раб, безусловно, с самого начала работает на другого, под именем или знаком кого-то другого, и, таким образом, маркирует объект собственной подписью в таких условиях, когда его подпись всегда уже стерта, переписана, экспроприирована, переобозначена. Если раб пишет по подписи господина, временно обращая подчиненную позицию доверенного по отношению к доверителю, господин реапроприирует объект, в свою очередь переписывая подпись раба. В результате возникает не столько палимпсестный объект — как топографии Кафки, — сколько метка владения, произведенная набором следующих друг за другом затираний.

Примечательно, что раб тем не менее обретает ощущение признания себя в конце главы, но не через чтение своей подписи, обращенной к нему назад от объекта. В конце концов на эту подпись наносится подпись господина. Он признает себя в самой конфискации подписи, в *угрозе по отношению к* автономии, что производится такой экспроприацией. Странным образом в итоге признание себя обретается как следствие радикально лишенного оснований статуса раба; оно достигается через опыт *абсолютного страха*.

Этот страх есть страх определенной утраты контроля, определенной преходящести и экспроприабельности, производимый трудовой деятельностью. Здесь логика деятельности раба кажется любопытным образом сходящейся с логикой деятельности господина. Ранее мы могли заключить, что господин занимает место чистого потребления, апроприируя и погашая все сделанное рабом. Раб, наоборот, достигает опыта саморе-

флексии через обработку и создание объекта, несущего отметины его бытия, и потому понимает себя как бытие, формирующее или создающее вещи, что его переживают, как производителя существующих далее постоянно вещей. Для господина же, занимающего позицию чистого потребления, объекты преходящи, и он сам определяется как серия преходящих желаний. Для господина, значит, ничто не должно длиться, исключая разве что его собственную потребительскую деятельность, его собственное бесконечное желание.

Эти две позиции, однако, не противостоят друг другу радикально, поскольку каждая по-своему переживает всегда и только лишь утрату объекта и, вместе с этой утратой, опыт пугающей преходящести. Труд, по Гегелю, есть форма вожделения, форма, идеально подавляющая преходящий характер вожделения; по его словам, «труд есть заторможенное вожделение, задержанное исчезновение» (118/153/105). Обрабатывать объект — значит придавать ему форму, а придавать ему форму означает давать ему существование, что преодолевает преходящесть. Потребление объекта есть негация этого эффекта его постоянности; потребление эффекта есть его *де*формация. Накопление собственности, однако, требует скорее обладать объектами, чем потреблять их; только как собственность объекты действительно сохраняют свою форму и «задерживают исчезновение». Только как собственность объекты действительно исполняют то телеологическое обещание, которым они были инвестированы.

Страх раба, таким образом, заключается в опыте экспроприации того, что казалось его собственностью. В опыте отдавания того, что он сделал, раб познает две вещи: первое, что то, что он есть, воплощено или означено в том, что он делает, и второе, что то, что он делает, делается под принуждением отдавать это. Значит, раз объект определяет его, отражает назад то, что он есть, является текстом подписи, благодаря которому он обретает смысл того, что он есть, и раз эти объекты неумолимо жертвуются, значит, он есть бытие, неумолимо жертвующее самим собой. Он может признать свою собственную подпись только как то, что постоянно стирается, как зону постоянного исчезновения. Он не контролирует то, чему дает свое имя, или цели, ради которых он стремится свое имя закрепить. Его подпись есть акт самостирания: он прочитывает, что это его подпись, что его собственное существование есть нередуцируемо его собственное, что то, что нередуцируемо его собственное, есть его собственное исчезновение и что это исчезновение причиняется кем-то другим — то есть что эта форма самостирания насильственно социально обусловлена. Он не только трудится на другого, который пожинает плоды его труда, но он и отдает свою подпись ради подписи другого, ничем и никаким образом более не маркируя обладание собственным трудом.

Такая экспроприация объекта не отрицает ощущение рабом себя как трудящегося бытия, но обязательно полагает, что, что бы он ни делал, он это теряет. Определенная вещь, которую делает раб, отражает самого раба как определенную вещь. Но поскольку объект отдается, раб стано-

вится тем, что может быть конфисковано. Если объект есть застывший, оформившийся труд и если это труд раба, то определенный и преходящий характер вещи будет полагать определенный и преходящий характер раба. Трудящееся тело, что теперь сознает себя формирующим объект, также сознает, что оно *преходяще*. Раб не только отрицает вещи (в смысле преобразования их трудом) и является отрицающей деятельностью, но и является субъектом полной и окончательной негации в смерти. Такое противостояние смерти в конце главы напоминает о борьбе не на жизнь, а на смерть в ее начале. Стратегии господства суждено заменить борьбу не на жизнь, а на смерть. Но в предыдущей версии смерть происходила через насилие со стороны другого; господство же — это способ принудить другого умереть *в рамках* контекста жизни. Неудача господства как стратегии *вновь* вводит в действие страх смерти, но устанавливает его как неизбежную судьбу любого бытия, чье сознание определено и воплощено — и более не как угрозу, представляемую другим. В последнем абзаце главы раб вплотную подходит к такому разрушительному признанию собственной смерти, но все же отшатывается от него, привязываясь вместо этого к различным собственным атрибутам, становясь в позу самодовольства или упорства, цепляясь за то, что кажется прочным в нем самом, прочно цепляясь за себя, чтобы не осознавать, что смерть угрожает каждому аспекту его прочности: «Так как не вся полнота его естественного сознания была поколеблена {*Indem nicht alle Erfьllungen seines naturlichen Bewusstseins wankend geworden*}, определенное бытие все еще *в принципе* привязано к нему; собственный смысл есть своеволие, свобода, которая остается еще внутри рабства» (119/155/106).

Несчастное сознание возникает здесь в движении, которым утишается ужас через разрешение упорством или, скорее, через действие, которым ужас телесной смерти вытесняется самодовольством или упорством, что в следующей главе переоцениваются как религиозная праведность в отношении себя. Это ханжеское «Я» не обходится *без* ужаса: его рефлексивность направляет ужас на себя же. Тело, что раб символизировал как трудящийся инструмент, в конце главы о господстве и рабстве переопределяется как преходящий объект, подлежащий смерти. Признание телесной смерти предотвращается, однако, в пользу модуса жизни, в котором тело умирает непрерывно: значит, это ход от порабощенности раба к порабощенности несчастного сознания. Раб занимает место господина, признавая свою собственную формативную способность, но как только господин вытеснен, раб становится господином над самим собой, более точно, господином над своим собственным телом; эта форма рефлексивности сигнализирует переход от рабства к несчастному сознанию, что включает в себя расщепление психики на две части, господство и рабство внутри одного сознания, посредством чего тело снова скрывается как инаковое, но теперь это инаковое перемещается внутрь самой психики. Тело более не выступает внешним инструментом труда, но все еще отщеплено от сознания. Переконструированное в виде внутреннего, но чуждого, тело под-

держивается через его непризнание как того, что сознание должно продолжать не признавать.

Какую форму это самоподчинение принимает в разделе о несчастном сознании? В первом случае это форма упорства-своенравия (*eigensinnigkeit*). У него имеется «собственный смысл», или «своеволие», но такое, что тем не менее есть все еще форма рабства. Сознание цепляется за себя или привязывается к себе, и это цепляние за сознание есть в то же время непризнание тела, которое, кажется, обозначает ужас смерти, «абсолютный страх». Несчастное сознание затребывает такой привязанности и достигает ее, прибегая к императиву. Его страх утишается внедрением этической нормы. Значит, цепляние императива за себя мотивировано абсолютным страхом и необходимостью отторгнуть этот страх. Постольку, поскольку это *этическое* предписание, такой императив есть дезартикулированное отторжение абсолютного страха.

Раздел, посвященный несчастному сознанию, объясняет происхождение сферы этического защитой от абсолютного страха, которым эта сфера мотивирована. Фабрикация норм вне (и против) страха и рефлексивное внедрение этих норм подчиняют несчастное сознание в двойном смысле: субъект подчинен нормам, и нормы субъективируют, то есть придают этическую форму рефлексивности этого возникающего субъекта. Подчинение, что происходит под знаком этического, есть бегство от страха, и так оно конституируется по типу бегства или отвержения, бегство в страхе от страха, что скрывает этот страх вначале упорством-упрямством, а затем религиозной праведностью в отношении себя. Чем абсолютнее становится этический императив, тем более упорна или *eigensinnig* реализация закона и тем более абсолютность мотивирующего страха одновременно артикулируется и отторгается. Абсолютный страх, таким образом, вытесняется абсолютным законом, который довольно парадоксально реконституирует этот страх как страх *закона*.

Абсолютный страх подвергает опасности все определенные вещи, в том числе определенную вещность раба. Бегство от этого страха, страха смерти, отставляет вещеподобный характер субъекта. Что влечет за собой отставление тела и цепляние за то, что кажется наиболее бестелесным: за мышление. Гегель вводит стоицизм как некое защитное цепляние, отделяющее мыслительную деятельность от любого содержания. Согласно Гегелю, стоицизм отходит в субъективное и рациональное существование, а его высшей целью есть абсолютный отход от существования *per se*, включая свое собственное. Эта задача превращается в самоопровержение, естественно, настолько, насколько самоопровержение требует сохраняющегося «я», чтобы отходить от собственного существования и от других также. Поскольку концептуальный акт негации всегда предполагает позицию, с которой происходит эта негация, стоицизм приходит к акценту на той самой позитивности «я», что он стремился отклонить. По Гегелю, за стоицизмом следует скептицизм, поскольку скептицизм начинается с предполагания непреодолимости мыслящего субъекта. Для скептицизма

«я» есть постоянно отрицающая деятельность, активно опровергающая существование всего на свете — что является его конститутивной деятельностью.

Скептицизм отрицает всю область иного, пытаясь показать, что любое данное определение логической необходимости превращается в свою противоположность и, следовательно, не есть то, что оно есть. Скептик отслеживает это постоянное исчезновение определенной кажимости и сосредоточивается на нем, не принимая в расчет диалектическую логику, что оркеструет и объединяет эти различные противоположности. Значит, ничто не есть то, что оно есть, и не существует никаких логических или эмпирических оснований, признаваемых скептиком, на которых область иного могла бы быть рационально познана. Мышление скептика становится яростной попыткой растворить любую данную определенность в какой-нибудь другой, так что это постоянное возникновение и исчезновение протекает вне всякого порядка или необходимости. Скептик, как некоторые наши современные историки, приходит к тому, что производит противоречия ради них самих: примечательно, что Гегель показывает, что это производство хаоса (понимаемого как непрекращающиеся противоречия) потому *приносит удовольствие*, что скептик всегда может оспорить позицию своего философского оппонента.

Такой тип приносящего удовольствие и непрестанного опровержения все еще является формой упорства-упрямства-своенравия или *eigensinnigkeit*: «на деле это перебранка своевольных юнцов [*eigensinniger Jungen*], которые удовольствие [*die Freude*] постоянно противоречить друг другу приобретают ценой противоречия с самими собой» (126/162/112). Скептик пренебрегает своей противоречивостью ради удовольствия принудить другого признать его противоречия. Но это удовольствие, вид садизма, недолговечно, поскольку упорный и упрямый характер усилий скептика безусловно натолкнется на препятствие, когда скептик встретит другого себе подобного. И если другой скептик разоблачит противоречия первого, тогда первый будет вынужден принять во внимание свою собственную противоречивость. Такое понимание его собственной противоречивости приведет его к новой модальности мышления. В этой точке скептик начинает осознавать конститутивное противоречие своей собственной отрицающей деятельности и несчастное сознание возникает как явно выраженная форма этической рефлексивности.

В некотором смысле ребяческое и упорное удовольствие, которое скептик получает, созерцая неудачи другого, оборачивается глубоким несчастьем, когда он оказывается как бы вынужденным *созерцать себя*, впавшего в бесконечные противоречия. Здесь дистанция, обеспечиваемая созерцанием, выглядит существенным образом связанной с садизмом удовольствия и с принимаемой скептиком позой того, кто благодаря дистанции видения выносит себя за рамки той сцены, что он созерцает. Садистское удовольствие, включенное в созерцание другого, становится, в моду-

се несчастья, не приносящим никакого удовольствия созерцанием себя[1]. Созерцание предполагает миметическую редупликацию «я», и его «бесстрастность» опровергается страстью подражания. «Я», укрепляющее свою идентичность, побуждая других впадать в противоречие, внезапно видит себя среди этих других; этот взгляд на себя с некоторой дистанции не просто пробуждает несчастное сознание, но также и обращает удовольствие скептика в боль. Садизм, направленный на другого, теперь обращается на само сознание (не до того ли времени, когда садистское удовольствие также будет перенаправлено на сознание?). Как двоякая структура, несчастное сознание объектом своего презрения выбирает самого себя.

Философская трактовка этого презрения принимает следующую форму: теперь сознание разделено на две части, «существенное» и «неизменное», с одной стороны, и «несущественное» и «переменчивое», с другой. Созерцающее «я», определенное как некое *свидетельствование (наблюдение)* и *презрение*, отличает себя от «я» созерцаемого как непрерывно впадающего в противоречие. Созерцание становится способом установления *заново* дистанции видения между субъектом вне сцены и субъектом в противоречии. В этом случае, однако, свидетельствующее и презирающее «я» не может не соглашаться с тем, что противоречивое «я» есть его собственное «я»; оно сознает, что противоречивое «я» есть *оно само*, но чтобы укрепить свою идентичность, несмотря на это и вопреки этому, оно превращает это противоречивое «я» в *не*существенную часть себя. Таким образом, оно разделяется с самим собой, очищая себя от противоречия.

В результате несчастное сознание постоянно порицает себя, одну часть себя превращая в чистого судью вне противоречия и пренебрегая своей переменчивой частью как несущественной, хотя и неизбежно с ним самим связанной. Примечательно, что деятельность, что начинается в скептицизме как ребяческий садизм, переформулируется как этическое самоосуждение в контексте несчастного сознания: как взрослый о ребенке, неизменное сознание «выносит суждение» о переменчивом. Этому двоякому структурированию субъекта, однако, имплицитно отношение между сознанием и телесностью, ибо неизменное будет неким непротиворечивым мышлением, чистым мышлением, которого искали стоики, а область противоречивого будет областью неустойчивых качеств, переменчивой сферой видимости, что относится к собственному феноменальному бытию субъекта. «Созерцающий» ребенок преображается в судью, что «выносит суждение», и тот аспект «я», о котором выносится суждение, погружен в переменчивый мир телесного чувствования.

[1] Релевантность психоаналитического понимания «фантазматического» и, в частности, той точки зрения Лапланша и Понтали, что субъект *скрывается* в сцене фантазии. Мы могли бы рассматривать различные стадии прогресса в «Феноменологии» как последовательные формы фантазматического, то есть последовательность способов, какими субъект скрывается, и в качестве сцены своего действия.

Несчастное сознание стремится преодолеть эту двойственность, разыскивая тело, что воплощало бы чистоту его неизменной части; оно стремится вступить в отношение с «неизменным, приобретшим внешний облик или воплощенным» (115). Для этого субъект ставит свое собственное тело во служение мышлению неизменного; это покоряющее и очищающее усилие есть усилие *благоговения* (*Andacht*). Но предсказуемым образом эта попытка развернуть тело на служение мышлению неизменного доказывает невозможное. Благоговение оказывается чистым чувствованием себя, которое Гегель пренебрежительно определяет «хаотическим перезвоном колоколов или теплыми клубами тумана, музыкальным мышлением» (131/168/116). Как чувствование себя, это чувствование тела принуждено означать трансцендентное и неизменное, но оно тем не менее остается встроенным в то телесное чувствование, что оно стремится превзойти. Действительно, чувствование себя относится только и бесконечно к себе (трансцендированная форма *eigensinnigkeit*), так что оно неспособно добыть знание о чем-либо, кроме себя самого. Выходит, благоговение, что стремится инструментализовать тело во служение неизменному, оказывается погружением в тело, что перекрывает доступ к чему-либо еще, таким погружением, что принимает тело за неизменное и так впадает в противоречие.

Хотя благоговение оказывается формой погружения в себя, оно также есть продолжение самопорицания и самоумерщвления. Это чувствование себя, как раз потому, что оно не достигает неизменного, само становится объектом осмеяния и (о)суждения, отмечая продолжающуюся неадекватность «я» по отношению к его трансцендентной мерке. Трансцендентное есть то, что всегда упускается, поэтому оно преследует сознание как фигура того, что всегда недоступно, утрачено навсегда. В модусе благоговения, таким образом, «сознание может обрести в наличии лишь могилу своей жизни» (132/169–70/117). В транспонировке фигур тело выживает, а все, что остается от трансцендентного идеала, — это могила. Тогда как благоговение начинается как усилие подчинения тела трансцендентному объекту, завершается оно принятием тела, то есть чувствования себя в качестве объекта поклонения, а неизменный дух погибает.

Здесь мы могли бы сделать вывод, что определенная форма озабоченности собой, понимаемая как переформулировка непреодолимого *eigensinnigkeit*, составляет нарциссизм субъекта, что наносит поражение проекту жертвования собой, проекту благоговения. Субъект, что пытался подчинить свое тело идеалу, принудить свое тело воплощать идеал, обнаруживает себя более полно независимым от этого идеала, целиком переживая его. Коллапс благоговения в нарциссизм, если это можно так назвать, означает, что в рамках жизни невозможно окончательно расстаться с телом. Вынужденная признавать неизбежность тела как предпосылки, возникает новая, отчетливо кантианская форма субъекта. Если существует мир кажимости, где тело существенно, то тогда безусловно существует и ноуменальный мир, где для тела нет места; мир разделяется на для-себя-бытие и в-себе-бытие.

В формулировке, что предвосхищает «Философские фрагменты» Кьеркегора, Гегель говорит, что неизменный мир отказывается или отрекается от телесной формы, что он, в-себе[-бытие], отпускает телесную версию себя в переменчивый мир, принося ее в жертву. Такая отсылка к фигуре Христа наводит на мысль, что неизменный мир становится телесным, но только для того, чтобы принести себя в жертву или вернуться в неизменный мир, откуда он сошел. Как модель святой жизни Христос понимается как воплощенность, постоянно находящаяся в модусе благодарения. В своем вожделении и в своей работе это воплощенное сознание стремится изъявлять благодарности за свою жизнь, способности, дарования, возможности. Они даны ему; его жизнь переживается как дар; и оно проживает свою жизнь в модусе благодарности. Всеми своими действиями оно обязано кому-то другому; его жизнь начинает восприниматься как бесконечный долг.

Именно потому, что, с одной стороны, это живущее бытие обязано своей жизнью другому бытию, оно не является местом или источником своих собственных действий. Его действие отсылает к действию другого бытия; поэтому, не будучи основанием для собственного действия, оно не ответственно за то, что совершает. С другой стороны, его собственные действия должны конструироваться как непрерывное самопожертвование, которым «я» *доказывает* или демонстрирует свою собственную благодарность. Такая демонстрация благодарности становится неким самовозвышением, что Гегель назовет «крайностью единичности» (134/171/119).

Отказ признавать «я» в качестве источника его собственных действий должен совершаться постоянно и не может быть достигнут окончательно, хотя бы только потому, что *демонстрация* отказа сама есть своевольное действие. Это своевольное действие, таким образом, риторически опровергает то, что оно по идее должно было показывать. «Я» начинает постоянно совершать отказ, тогда как это совершение, поскольку оно есть действие, противоречит тому постулату *не*деяния, что оно было призвано означать. Парадоксальным образом совершение становится *поводом* для великого и бесконечного действия, эффективно приращивающего и индивидуирующего то «я», что оно стремится отрицать.

Это сознание, подобно стоику, стремится познать и показать себя как «ничто», но неизбежно становится *деланием* ничто[1]. Здесь удовольствие, что ранее казалось связанным с ребяческим садизмом скептика, обращается на «я»: это «делание ничто», говорит Гегель, находит в «своем наслаждении чувство своего несчастия». Такая смесь удовольствия и боли есть результат отказа от «я», что никогда не сможет вполне завершить этот отказ и что, как непрекращающееся завершение, несет с собой доставляющее удовольствие утверждение «я». Это самопоглощение сознания не переводится в славословие себя или простой нарциссизм. Скорее

[1] Действованием, исходящим от «ничто», переводит Шпет. — *Примеч. пер.*

СОДЕРЖАНИЕ

С. Жеребкин. Забыть / помнить Фуко. Концепция психики власти Джудит Батлер 5
Дж. Батлер. Введение 15
Упорная привязанность и телесное подчинение. Гегель о несчастном сознании 38
Круги нечистой совести. Ницше и Фрейд 60
Подчинение, сопротивление, переозначивание. Между Фрейдом и Фуко 74
«Совесть сотворяет субъектов из всех нас». Подчинение у Альтюссера 92
Меланхолийный гендер / отторгнутая идентификация 112
Адам Филлипс. Не прерывая движения. Комментарий к статье Джудит Батлер «Меланхолийный гендер / отторгнутая идентификация» 126
Ответ на комментарий Адама Филлипса к статье «Меланхолийный гендер / отторгнутая идентификация» 132
Начала психики. Меланхолия, амбивалентность, гнев 136