

ДИСКУССИИ В ДИСЦИПЛИНЕ: ЗАПАДНАЯ ФЕМИНИСТСКАЯ ТЕОРИЯ

Феминизм и бездна свободы

Линда М. Г. Зерилли

Введение: Почему и феминизм [feminism], и свобода [freedom] начинаются на «f»?

*Raison d'être** политики – свобода,
поле ее применения – действие.

Ханна Арендт

Судя по обилию публикаций, провозглашающих «конец феминизма», можно было бы сказать, что феминизм как социальное и политическое движение в большей или меньшей степени исчерпал себя.¹ С точки зрения некоторых критиков, о его конце свидетельствует тот неопровержимый факт, что дискриминация, против которой выступал феминизм, в той или иной мере отошла в прошлое. По их мнению, равенство полов – это легальный факт, ожидающий полной соци-

Перевод Елены Андреевой выполнен по изданию Linda Zerilli, *Feminism and the Abyss of Freedom* (Chicago&London: The University of Chicago Press, 2005), pp. 1- 31 (с сокращениями).

Редакция благодарит Линду Зерилли за разрешение на публикацию введения к ее книге *Феминизм и бездна свободы*

© The University of Chicago Press, 2005

* смысл существования (фр.) – прим. переводчика

альной реализации, которая, в соответствии с логикой исторического прогресса, не заставит себя ждать. Другие критики, однако, придерживаются совершенно иного мнения. Изменения законодательства не обязательно автоматически приводят к социальным изменениям, но требуют постоянного контроля со стороны политического движения. Если эти критики провозглашают конец феминизма, то, скорее, делают это с ощущением утраты, нежели триумфа. И, возможно, они правы: исключительно трудно идентифицировать феминизм как цельное «движение»; феминизм, если только он не включен в структуру официальных институций либеральных демократических государств, действительно может показаться разрозненным набором различных низовых [grassroots] течений, потерявших ориентацию, которая прежде обеспечивалась общим коллективным субъектом – «женщинами».

Критики, стремящиеся обрести четкое понимание направления, которое, с их точки зрения, является *sine qua non*** феминистской политики, часто обвиняют третью волну феминизма, в особенности ее постструктуралистский вариант, в деструкции коллективного субъекта «женщины». Это обвинение, однако, скорее следует адресовать политической истории. Всякий, кто хотя бы немного знаком с историей первой и второй волны американского феминизма, сразу скажет, что направление, обеспечиваемое этим мнимым коллективным субъектом, было в лучшем случае иллюзорно. Феминизм всегда раздирали глубокие внутренние конфликты по поводу собственного субъекта, на благо которого были направлены его противоречивые социальные и политические устремления.² Ведь на самом деле члены групп начальной стадии второй волны феминизма с самого начала откололись от основного движения с тем, чтобы образовать другие группы, члены которых, в свою очередь, отделились от них для образования новых групп и т.п.. Скорость, с которой происходит это дробление, свидетельствует о том, что единство политического происхождения феминизма можно назвать ретроактивной фантазией – бесспорно, присущей не только феминизму.³ Феминизм, как и все современные демократические политические движения (включая американскую и французскую революции), был разделен с самого начала. Еще у истоков его раздирали противоречия по поводу причин и форм угнетения, споры относительно значения концепта и практик освобождения и соперничающие трактовки таких демократических идеалов как свобода, равенство и публичная сфера, в которой эти идеалы и должны реализоваться.⁴

Однако эти разногласия и даже глубокие расколы, выходящие в определенные моменты истории на первый план, только тогда кажутся разрушительными, если считать, что *raison d'être* такого демократического либерального движения как феминизм – это социальный прогресс группы и что прогресс может быть реализован, только если совершается во имя кого-то, а этот «кто-то» должен быть известен еще до начала политической борьбы. Наиболее строгие критики

** обязательное условие (фр.) – прим. переводчика

политик идентичности, такие как Джудит Батлер, Эрнесто Лаклау и Шанталь Муфф, решительно заявили, что политика (включая не только постмарксистское понятие радикальной демократии, но и более традиционные формы социальной демократической политики) вполне возможна и без единого, предзаданного субъекта. Хотя эта критика хорошо принимается – в особенности постольку, поскольку выявляет проблему исключений, которые содержатся в структуре любого заранее данного коллективного субъекта (такого, например, как «женщины» или «рабочие») – она не обращается напрямую к сложному вопросу о том, действительно ли *raison d'être* политики (феминистской или любой другой демократической) – это социальный прогресс группы, от имени которой говорят члены политического движения.

Свобода как вопрос о социальном

Если нам трудно представить себе, что смыслом существования политики может быть нечто иное, нежели социальный прогресс группы и ее членов, то это потому, что мы привыкли мыслить политику в рамках того, что Ханна Арендт называет «вопросом о социальном». Именно в рамках вопроса о социальном считается, что классические проблемы социального обеспечения, такие как голод, неравенство материальных благ, жилищный вопрос, прожиточный минимум и т. д. – это проблемы, которые можно решить политическими средствами.⁵ Согласно Арендт, вопрос о социальном, пророчески поставленный еще во времена французской революции, становится определяющим для политики, начиная с 19 века, который характеризуется всплеском «социального». Хотя Арендт и не дает четкого определения социального, надо полагать, речь идет о некоем расширенном варианте «домохозяйства», при котором различие между публичным и частным стирается, а граждане оказываются в относительно пассивной связи с бюрократическим аппаратом социального государства, которое становится единственным адресатом политических требований и отвечает за распределение благ и поддержание жизни. Поглощение политического социальным сводит, таким образом, политическое действие к инструментальной, осуществляемой в терминах средство-результат [*means-end*] деятельности, которая предполагает микро- и макроуправление социальными связями. Если «общество всегда требует от своих членов, чтобы они действовали как члены одной большой семьи, у которой одно общее мнение и один общий интерес», пишет Арендт, то рост социального следует отождествить с ростом конформизма и с концептом «поведения» и, следовательно, со снижением возможности спонтанного действия (НС, 39). [...]

Нефеминистка Арендт – ценный, хотя и сложный партнер в феминистском диалоге – призывает нас задуматься о том, почему приверженность вопросу о

социальном делает нас слепыми по отношению ко всему, что не укладывается в этот фрейм. Какие ограничения накладывает на феминизм его идентификация с вопросом о социальном? Существуют ли другие политические теории и практики, с которыми феминизм мог бы объединиться?

Существует немало тем, посредством изучения которых мы могли бы найти ответы на эти вопросы, однако наиболее актуальной мне представляется тема свободы. Общеизвестно, что феминизм с самого начала был борьбой за свободу женщин. Однако большинство западных феминисток по обе стороны Атлантического океана, как правило, объясняют стремление к свободе в терминах вопроса о социальном – социальной справедливости или социальной полезности. [...] Высказываемое женщинами требование свободы – это, другими словами, требование социальной справедливости, которая сделала бы возможным более справедливое разрешение социальных вопросов. Таким образом, вопросы социальной справедливости и социальный вопрос становятся почти синонимами. [...] Свобода в этом случае превращается в средство для достижения цели – а именно, для разрешения проблем, связанных с вопросом о социальном. В результате, права второго порядка, часто фигурирующие в феминистских требованиях социальной справедливости – как правило, в виде длинного перечня положительных результатов, которых женщины достигли бы, если бы только они могли участвовать в управлении государством – оказываются смыслом женской свободы как таковой; цель, которая при этом ставится, – улучшение общества. Но здесь мы можем спросить, а действительно ли вопрос о социальном делает возможным требование политической свободы? Может быть, наоборот, требование политической свободы замещается вопросом о социальном?

Как отмечает Дениз Райли в своем кратком, но пронизательном исследовании изменений значения слова «женщины» с 18 по 20 вв., социальное «было создано для того, чтобы заместить собой политическое». ⁶ Хотя эта дислокация, которую оплакивает Арндт, ни в коем случае не была сведена к женским политическим требованиям, возникновение сферы социального в 19 столетии было глубоко феминизировано. [...] Таким образом, можно сказать, что феминистские аргументы в пользу свободы не столько усиливались, сколько подрывались увлеченностью феминизма вопросами социальной справедливости и целесообразности. Вместе с тем, речь сейчас не идет о том, чтобы высказать некую политическую жалобу или директиву (утверждая, например, что феминистки должны были – или должны сейчас – выступить в пользу свободы, свободной от требований социальной справедливости и целесообразности, или же что они должны освободить от утилитарности социальные аргументы в пользу свободы). Рост социального, описанный Арндт, и увлеченность феминизма этим вопросом, как показала Райли – это свершившийся факт: политически проблематичное наследие современного феминизма. Однако если мы ставим перед собой цель более глубоко понять влияние этого наследия на феминистскую демократи-

ческую политику сегодня, мы должны серьезно и критически задуматься о следующем: каким образом социальный вопрос (и экономика утилитарности, на которой он основывается) сформировал наше представление о том, что есть свобода (например, свобода как средство для достижения цели – например, улучшения общества) и что представляет собой логический аргумент в пользу концепта свободы как таковой (например, указание на нечто, лежащее по ту сторону практик свободы). И самое главное – мы должны полностью осознавать «издержки» вопроса о социальном для свободы как таковой.

[...] Существует возможность опровергнуть положение, согласно которому свобода является средством для достижения цели, однако для этого необходимо заново поставить вопрос о свободе и попытаться найти примеры стремления к политической свободе, которые не укладывались бы в рамки вопроса о социальном (или экономики утилитарности и мышления в терминах средство-результат). Однако, прежде всего, следует рассмотреть еще один проблемный подход к пониманию свободы. Речь идет о свободе в терминах фрейма вопроса о субъекте.

Свобода как вопрос о субъекте

«Поскольку проблема свободы в целом возникает для нас в горизонте, с одной стороны, христианской традиции, а, с другой, – изначально антиполитической западной философской традиции, – пишет Арендт, – нам трудно представить, что может существовать свобода, которая являлась бы не атрибутом воли, а атрибутом действия».⁷ Сформулированное Арендт представление о свободе как политическом действии (вполне отвечающее здравому смыслу и вместе с тем глубоко странное) диссонирует с понятием свободы как феномена воли – понятием, которое мы, как феминистские, так и демократические исследователи, унаследовали от западной философской и политической традиции.⁸ Ведь понятие свободы воли, основывающееся на понятии Человека в единственном числе и, бесспорно, являющееся базисной категорией для либеральной концепции свободы, доминирующей в большинстве западных демократий (но едва ли ей исчерпывающихся), тесно связано с опасной идеей суверенности, в соответствии с которой, по словам Арендт, «совершенная свобода несовместима с существованием общества».⁹ Таким образом, в рамках данной философско-культурной традиции подлинная свобода определяется не только как свобода от вмешательства других, то есть как то, что мы называем «негативной свободой», но и как свобода от самой политики.¹⁰

Отождествление свободы со свободной волей суверенного субъекта, так же, как и замещение политического социальным, является, если можно так выразиться, обременительным наследием для демократической и феминистской

политики.¹¹ Хотя феминистки второй (и, в меньшей мере, первой) волны подвергали критике маскулинистскую фантазию о суверенности, приводящую – как показала уже де Бовуар – к подчинению женщин, они, тем не менее, склонялись к концепции свободы, которая либо противопоставляла индивидуальную женщину «всему ее полу» (когда в качестве идеала выступает исключительная женщина, которая уклоняется или отвергает социальные условия своего гендера), либо требовала полной идентификации женщины с «ее полом» (когда ставка делается на антиполитическую родственную связь в форме всемогущего сестринства, устраняющую партикулярность и вместе с ней плюральность).¹² В обоих случаях свобода понимается как суверенность «я» – либо противостоящего всем остальным индивидам, либо приумноженного и расширенного до всемогущего «мы».

Тесная связь феминизма с идеалом суверенности симптоматична для тенденции рассматривать свободу в рамках того, что я назову «вопросом о субъекте». В центре этого вопроса находится, прежде всего, феномен формирования субъекта, а также внешние и внутренние факторы, которые препятствуют его свободе. Вопрос о субъекте – это широкий фрейм, включающий в себя фантазию о суверенности, однако ни в коей мере не исчерпывающийся ею. Данный фрейм определяет не какая-либо теория субъекта (автономного, зависимого или взаимозависимого), а тот факт, что сам субъект (будь это философская, лингвистическая или психоаналитическая категория) является нодальной точкой, вокруг которой вращаются все политические вопросы свободы. Вопрос о субъекте отнюдь не находится в оппозиции к вопросу о социальном – как, скажем, «требование признания [идентичности]» находится в оппозиции к «требованию перераспределения [социальных благ]» в известной статье Нэнси Фрейзер.¹³ В отличие от «дилеммы перераспределение-признание», вопрос о субъекте и вопрос о социальном относятся к одному и тому же фрейму, а именно – к инструментальной и юридической концепции политики, которая минимизирует возможность свободы как действия.

В рамках феминизма второй волны проблема свободы как вопроса о субъекте была отважно поставлена в работе де Бовуар *Второй пол*.¹⁴ Женщина, вынужденная вследствие полученного воспитания оставаться в социальных рамках женственности, сталкивается с серьезными внешними препятствиями на пути к свободе, однако, в некотором роде, эти препятствия создает она сама: вместо того, чтобы принять риск свободы, женщина участвует в собственном подчинении. С одной стороны, положение де Бовуар о социально конституируемой женственности – «женщиной не рождаются, женщиной становятся» – представляет собой смелую попытку переосмыслить «женский вопрос» с точки зрения внутренних и внешних принуждений, описанных в западной философской традиции и разработанных наиболее детально в экзистенциалистской этике Сартра. С другой стороны, де Бовуар отходит от философии и обращается к специфике политики,

когда – как бы отказываясь заменить традиционного «Человека» на «Женщину в единственном числе» – она заявляет, что свобода никак не может сводиться к вопросу о субъекте: ведь свобода возможна только в политическом обществе. В отличие от Сартра, для которого свобода – это субъективное внутреннее состояние, которое сохраняется даже в условиях сильнейшего внешнего давления (например, в ситуации пытки), де Бовуар считает, что быть свободным – это быть способным к действию. Женщина в гареме не свободна, возражает де Бовуар Сартру, поскольку свобода требует не только «я-хочу», но и «я-могу», следуя лаконичной формулировке Арендт.¹⁵ «Я-могу» указывает на внешние условия, которые позволяют человеку делать то, что он хочет. Таким образом, проблема свободы для женщин, изначально понимаемая как вопрос о субъекте и о свободе воли Женщины в единственном числе, оказывается проблемой трансформации социальных условий, а, следовательно, проблемой политической деятельности: женщины должны учиться действовать сообща, говорить «мы», заключает де Бовуар.¹⁶

Постановка проблемы свободы, вдохновившая де Бовуар в ее трактовке феномена женственности, периодически возобновлялась в последующих интерпретациях ее творчества. Однако эти интерпретации фокусировались преимущественно на тематике идентичности (подчеркивая, что пол создается, конструируется, а не является изначально заданным) и упускали из виду свободу как политическую проблему, связанную с «я-могу». В феминистских дебатах конца 1980-х и начала 1990-х годов проблема свободы формулируется исключительно как вопрос о субъекте, в то время как формирование субъекта все чаще рассматривается с точки зрения радикального подчинения внешним инстанциям, что не фиксировалось де Бовуар. В этом контексте Джудит Батлер предлагает свою знаменитую версию трактовки инсайта, осуществленного ранее де Бовуар: «да, женщиной действительно становятся, но происходит это вследствие культурного принуждения стать ею», развивая далее тезис о том, что субъект неизбежно вынужден повторять именно те социальные нормы, которые конституируют его как субъекта/подчиненного [*subject/ed*].¹⁷ Если бы не это повторение, утверждает Батлер, субъект впал бы в радикальный скептицизм: он не имел бы представления ни о собственной реальности, ни о социальной экзистенции как таковой. Следуя теории субъективации [*assujettissement*], разработанной Мишелем Фуко, Батлер оспаривает саму идею «агент или *cogito*» (принимаемую как данность в теории де Бовуар о конструировании пола), которая обуславливает «традиционную философскую полярность между свободной волей и детерминизмом».¹⁸ В батлеровской трактовке феминизма третьей волны основным вопросом феминизма оказывается следующий вопрос: «Существует ли способ принять совместность как основу для политической агенции и вместе с тем настаивать, что политическая агенция способна на нечто большее, нежели повторение условий своего подчинения?»¹⁹

Далее я попытаюсь подробнее проанализировать ответ Батлер на этот вопрос. В настоящий момент необходимо лишь кратко отметить, что проблема политической агенции неизменно занимает центральное место в феминистской критике (постструктуралистской), которая, как правило, ассоциируется с концептом смерти «субъекта». Можно ли предположить, что эта критика означает не выход за рамки субъект-центрированного фрейма (который управляет политиками идентичности), а смещение в его негативное измерение? Когда Батлер и другие высказывают предположение о том, что субъект может выражать свою свободу путем повторения тех норм и категорий, которые конституируют его именно как субъекта/подчиненного [*subject/ed*], означает ли это предположение выход из пространства субъекта? Возможно, наоборот, – речь идет о разыгрывании одной из его глубочайших драм? Негативное пространство, в котором разворачивается эта драма, становится видимым, когда Батлер неохотно признает, что субъект – это нечто такое, без чего не могут (хотя и должны) обойтись феминистки; нечто, одновременно выступающее условием и пределом феминистской политики.²⁰ В таком случае, однако, возникает ощущение, что парадокс субъект-формации – некий порочный круг агенции в самом сердце политики. При этом трудно понять, каким образом политика может стать подлинно трансформирующей практикой, способной создать нечто новое – формы жизни, предоставляющие более широкие возможности для свободы.²¹

Постановка проблемы свободы в контексте проблематики идентичности, или, в более современной постановке, проблематики субъективации, также как и вопрос о социальном, задают такой фрейм нашего мышления о политике, который существенно ограничивает рамки нашего видения, уводя его к ситуации «я-хочу», а не «я-могу». Действительно, такие мыслители как Батлер стремятся к гораздо более широкой политике свободы, чем та, которую предполагает фокусировка на механизмах субъективации и обусловленных ею противоречиях. Однако, оставаясь приверженцами вопроса о субъекте, эти подходы остаются ограниченными концепцией политики, согласно которой агенция выступает обязательным условием всякого политического существования. Соответственно, политическое формирование «мы» в феминистской практике свободы оказывается полностью зависимым от способности субъекта к агенции; таким образом, субъект навсегда возвращается в порочный круг, в котором он разыгрывает драму своего собственного подчинения [*subjection*].²² Однако вместо того, чтобы попытаться немедленно разрешить проблему агенции, давайте сделаем паузу и сосредоточимся на вопросе о том, почему мы считаем, что агенция – это основная проблема феминизма после проблематики политик идентичности. Возможно, прежде всего, нам следует выяснить причины того, почему агенция является требованием субъект-центрированного фрейма – даже если этот фрейм конституирует негативное пространство.

А что если, в отличие от вышеописанного подхода, мы, вслед за Арендт, попытаемся вывести проблему свободы из пределов субъект-центрированного фрейма, в котором она находится сейчас? Не исключено, что это поможет нам выбраться из вышеназванных парадоксов формирования субъекта и порочного круга агенции.²³ Когда мы поймем, почему столь важно, в духе Арендт, мыслить политику как вид человеческого действия, мы увидим, почему агенция не только *не является* основной проблемой демократической и феминистской политики (как предполагалось в рамках субъект-центрированного фрейма), но и вообще является проблемой, направляющей нас на ложный путь и вводящей нас в заблуждение относительно того, что именно мы делаем, когда совершаем политическое действие. Потребность в агенции обусловлена отождествлением свободы с суверенностью и инструментальной концепцией политики, которые отрицают основное условие демократической и феминистской политики, а именно, плюральность.

Плюральность как условие политики – тот факт, что «люди, а не Человек, живут на земле и населяют мир» – означает, что мы действуем в «уже существующей паутине человеческих связей с ее бесчисленными, конфликтующими между собой желаниями и намерениями, [и, следовательно] действие практически никогда не достигает своей цели», говорит Арендт (НС, 7, 184). Плюральность означает, что актер не может более контролировать эффекты и значение своей деятельности; таким образом, только деятельность показывает, «кто» он есть. *Кто* есть человек, в отличие от того, *что* он есть (например, такие разделяемые с другими качества как, например, «белая американка, принадлежащая к среднему классу»), раскрывается, согласно Арендт, исключительно в процессе человеческого действия (НС, 184). Этот «кто» не является субстанцией, которую можно познать; «кто» может проявить себя только посредством «очевидных знаков» (НС, 182). Хотя любая попытка зафиксировать «кто» в языке рискует свести его к «что», этот «кто», тем не менее, существует посредством историй, нарративов и других человеческих артефактов, которые говорят о «нем» и без которых «он» исчез бы без следа (НС, 184).²⁴ Согласно Арендт, самое главное заключается в следующем: невозможность четко определить, «*кем*» человек является, «не позволяет нам обращаться с людьми так, как мы обращаемся с предметами, природа которых нам ясна в силу того, что мы можем их назвать». Другими словами, эта невозможность исключает тот вид господства над действием, который имеет место в мышлении, осуществляющемся в терминах средства-результаты, характерном для большинства политических теорий, включая феминистские (НС, 181-82).

Анализируемый Арендт концепт «кто» касается человеческого действия в широком смысле, не ограничиваясь сферой политики. Однако, согласно Арендт, говорить о сфере политики всегда означает говорить о действии и, следовательно, о концепте «кто».²⁵ Несмотря на то, что может показаться, будто бы обращение

к концепту «кто» – всего лишь очередной способ поставить проблему агенции, это «кто» резко отличается от субъекта, постоянно присутствующего в женских дебатах. В то время как феминистки сконцентрировали внимание на вопросе о том, возможна ли агенция в отсутствие концепта «что» (например, такой идентичности как «женщины»), Арендт утверждает, что политика касается не концепта «что» и агенции, а концепта «кто» и не-суверенности. Если феминистки говорят о кризисе, обусловленном критикой субъекта, Арендт утверждает, что политика как сфера действия возможна *только* при условии, что *не* существует агент, который может начать процесс действия, более или менее контролировать его последствия и использовать те или иные средства для достижения результата. Отказываясь от претензий на господство, Арендт не утверждает (подобно Батлер, следующей за Ницше), что «не существует деятеля за действием»: она говорит о том, что действие, однажды совершенное, вызывает эффект, находящийся за пределами контроля деятеля.²⁶ «Тот, кто начинает действовать, должен знать, что он начал нечто такое, конец чего он никогда не сможет предсказать; более того, его действие уже все изменило и сделало еще более непредсказуемым», – утверждает Арендт.²⁷

Предпосылкой размышлений Арендт о действии является не столько *субъект* (например, его стабильность/нестабильность или его способность/неспособность к действию), сколько *мир* (например, его случайность), в который субъект заброшен против своей воли и в котором он действует.²⁸ Это различие очень важно: в результате признания данного различия наше внимание переносится с вопроса о субъекте (который, несмотря на все критические замечания о его социальной конституции и о парадоксальности его формирования, тем не менее, неизбежно устанавливает солипсизм, если не сказать больше: управляемый волей характер субъект-центрированного фрейма) на вопрос о мире. То, что Арендт называет «миром», предполагает не просто природу или землю, но «относится, скорее, к человеческим артефактам, созданию человеческих рук, а также ко всем процессам, протекающим среди тех, кто совместно населяет этот созданный человеком мир» (НС, 52). Мир – это конкретное объективное и субъективное «пространство, в котором вещи *становятся* публичными»; это пространство, в котором мы, когда мы действуем политически, сталкиваемся с другими людьми, которые также действуют и испытывают на себе эффекты наших действий с такими последствиями, которые мы никогда не можем с уверенностью предсказать или контролировать.²⁹

Если нам трудно перейти от вопроса о субъекте к вопросу о мире, о пространстве, в котором вещи становятся публичными, то это потому, что феминистская политика всегда была центрирована на «что» (например, на «женщин» как устойчивую идентичность) и на трансформацию этого «что». Это «что» до такой степени узурпировало наше внимание, что нам трудно представить, каким образом политика – которая бесспорно занимается агенцией в рамках

субъект-центрированного фрейма – может не касаться трансформации социально предписанных форм субъективности: таких, например, как гендерное различие. Очевидность такой политической задачи как трансформация субъективности была ясна и феминисткам второй волны, например Ти-Грэйс Аткинсон (которая утверждала, что «индивиды, определяемые сегодня как женщины, должны с корнем вырвать свое собственное определение», в каком-то смысле «совершить самоубийство», чтобы возродиться как «индивиды»), и феминисткам третьей волны, например Вэнди Браун (которая, хотя и намного более осторожно и с совершенно другим пониманием субъективности, тем не менее, призывает к трансформации «женщин» из «раненых субъектов» в субъектов свободы).³⁰

В свете подобных призывов к трансформации субъекта как основного смысла политической свободы, утверждение Арендт, согласно которому «в центре политики находится не беспокойство/забота о людях, а беспокойство/забота о мире», кажется отвечающим здравому смыслу (мир действительно имеет значение) и в то же время странным (психическая привязанность к не-свободе ведь тоже имеет значение).³¹ С точки зрения Арендт, эксклюзивная занятость собой является выражением «миро-отчуждения», характеризующего современность.³² Политика, ставящая это отчуждение под вопрос, продолжает Арендт, не центрируется прежде всего на субъекте или трансформации субъективности; она центрируется на мире и занимается миропостроением, то есть созданием пространства, в котором вещи становятся публичными. Отказ Арендт помещать вопрос о субъекте в сферу внимания политики может вызвать такое же недоумение, как и ее отказ от вопроса о социальном. И даже если мы попытаемся абстрагироваться от ее критики социальной инженерии, которую вряд ли рискнула бы оспорить сегодня хоть одна феминистка, возможно ли, чтобы политика, направленная на достижение свободы, не предполагала трансформацию субъективности?

Но давайте попробуем подойти к рассматриваемому вопросу с противоположной стороны, а именно – каковы условия политики свободы, центрирующейся на феномене «я» и его трансформации? Обратимся к известному тезису Фуко о том, что практика свободы – это «упражнение, производимое субъектом над самим собой, посредством которого он старается развить и трансформировать себя и достичь определенного способа существования». ³³ Очевидно, что эта идея о свободе как практике, центрированной на отношении себя к себе (то, что Фуко называет *rappport a soi*), для того, чтобы не остаться в качестве «я-хочу» без «я-могу», с необходимостью должна предполагать наличие некоторых условий в мире.³⁴ И даже если выявить наличие этих условий в фукианской трактовке свободы нелегко, то это потому, что Фуко – как любой теоретик, работающий в рамках вопроса о субъекте, пусть и в негативном смысле – считает само собой разумеющимся, что свобода начинается с изменений субъективности, которые впоследствии приводят к изменениям мира, и поднимает вопрос о том, каким

образом возможно изменить свою субъективность, сохраняемую под видом высоко индивидуализированной работы над собой.³⁵

Вопрос здесь не в том, чтобы исключить творческую работу над собой как потенциально релевантную для политической свободы – как могла бы сделать Арендт – и не в том, чтобы решить, что же происходит раньше: изменения в структуре субъективности или изменения в социальных структурах, которые конституируют субъективность. Задача заключается в том, чтобы понять, каким образом вопрос о субъекте и (этическая) идея свободы как отношения человека к себе (даже в глубоко критической интерпретации Фуко) могут расширять, а не оспаривать концепцию свободы, сложившуюся в западной философской традиции, и, следовательно, концепцию смещения политической свободы как отношения к миру и другим.³⁶ Хотя Фуко, как и Арендт, решительно отвергает идею свободной воли и понимает свободу как практику, а не как качество субъекта, он не проводит четкого различия между философским видом свободы, который может распространяться на обособленных индивидов, и политической свободой, которая, разумеется, распространяется на людей, живущих в сообществе. Следовательно, важный тезис Фуко о том, что свобода – это практика, то есть нечто, что «необходимо практиковать», рискует остаться на уровне индивида, не имея возможности основывать новые институты и формы жизни, которые явно представлялись Фуко крайне важными.³⁷ Политическая свобода в смысле построения мира не может быть просто отношением к себе (или его следствием): она должна с самого начала включать отношения с множеством других людей в публичном пространстве, созданном действием, то есть самой практикой и опытом свободы как таковой.

Свобода как вопрос о мире

«Люди свободны – а не обладают даром свободы – постольку, поскольку они действуют; то есть свободны не до и не после действия: ибо *быть свободным* и действовать – это одно и то же», – утверждает Арендт.³⁸ Так же как и Фуко, Арендт понимает свободу как деятельность или практику, однако как такую, которая осуществляется в сфере человеческой плюральности и поэтому бесспорно имеет определенную, пусть в большинстве случаев и забытую, политическую генеалогию. «Мы впервые осознаем, свободны мы или нет, в процессе нашего общения с другими, а не в процессе общения с самими собой», пишет Арендт. Осуществляя генеалогическую попытку освободить политическую концепцию свободы от западной традиции, Арендт, как и Фуко, обращается к древним грекам. Однако для нее это обращение не означает возрождение греческой идеи заботы о себе [*epimeleia heautou*] или понимания свободы как самоуправления (как у Фуко), но показывает, что понятие свободы, которая начинается с себя [*rappor* a

soi], на самом деле начинается со свободы «как осязаемой реальности мира».³⁹ Эта мировая свобода политична: она требует не только я-хочу, но и я-могу; она требует сообщества. «Свобода появляется лишь там, где совпадают я-хочу и я-могу», утверждает Арендт.⁴⁰ И, далее: «Если люди хотят быть свободными, то суверенность есть именно то, от чего они должны отказаться».⁴¹

Переосмысление свободы в терминах несuverенности совершается, как только мы принимаем позицию плюральности. Отождествляя свободу с суверенностью, западная традиция, начиная с Платона, считала, по мнению Арендт, плюральность «слабостью», в лучшем случае – признаком нашей неизбежной зависимости от других, которую мы должны преодолеть. Следовательно, «если мы посмотрим на свободу глазами традиции и отождествим свободу и суверенность, то одновременное существование свободы и несuverенности, способности начать что-либо новое и неспособности контролировать или даже предсказать его последствия, почти что вынуждает нас заключить, что человеческое существование абсурдно» (НС, 235). [...] По сути, когда свобода отождествляется с суверенностью, представляется, что единственный способ сохранить и то, и другое – это не совершать никаких действий и не участвовать в публичной жизни вообще, поскольку участие в ней влечет за собой необходимость подчиниться силам, находящимся вне нашего контроля.

«Если бы суверенность и свобода и на самом деле были одним и тем же, тогда ни один человек не мог бы быть свободным, потому что суверенность, идеал бескомпромиссной самодостаточности и господства, противоречит самому состоянию плюральности», замечает Арендт (НС, 234). [...] Вместо того чтобы искать утешение в несбыточной фантазии о суверенности, объявлять кризис агентства или уклоняться от участия в публичной жизни, чтобы сохранить суверенность и избежать кризиса, можно попытаться отойти от традиции и утвердить свободу как несuverенность.

Несuverенность – это условие существования демократической политики, условие трансформации я-хочу в я-могу, и, следовательно, условие свободы. Это простой момент, однако мы постоянно забываем о нем, поэтому Арендт не устает напоминать о нем снова и снова. Политическая свобода требует присутствия других и пространственно ограничена их присутствием. Свобода не является субъективным отношением себя к себе; она требует того или иного отношения к другим в пространстве, определяемом плюральностью, которое Арендт называет «общественным миром».

Общественный мир – это еще один способ говорить о природе демократического – и, как я считаю, феминистского – политического пространства. «Это пространство между ними, которое объединяет их, а не некое качество, присущее каждой из них» – так, в сжатой форме, Маргарет Канован перефразирует положение Арендт о различии между сообществом, которое основывается на том, «что» есть человек (то есть на идентичности), и на том, «кто» есть человек

(то есть на построении мира).⁴² [...] «Жить вместе в мире означает, главным образом, что мир вещей находится между теми, кто разделяет его – подобно тому, как стол находится между теми, кто сидит вокруг него; мир, как любое пространство «между», одновременно связывает и разделяет людей», говорит Арендт (НС, 52). Связывает *и* разделяет! Общественный мир «собирает нас вместе и одновременно не дает нам, образно говоря, упасть друг на друга» (там же). Политика требует этого пространства «между» и сама происходит в нем.

Согласно Арендт, в массовых обществах, подобных нашему, мир утратил свою способность связывать и разделять нас. Это выглядит так, как если бы стол, за которым сидят двое, вдруг исчез, как если бы оказалось, что «двух человек, сидящих друг напротив друга, ничто не разделяет, но ничто и не связывает друг с другом» (НС, 53). Нельзя ли проинтерпретировать эту ситуацию и как состояние современного феминизма, при котором ценой внимательности к различиям, которые нас разъединяют, оказалась утрата того, что нас связывает? Неверно полагать, будто бы Арендт ностальгически оплакивает утрату чего-то, что мы (феминистки) предположительно когда-то имели. Суть в том, чтобы понять, что значит утвердить свободу (в демократическом, политическом смысле) как практику построения мира, основанную на плюральности и несuverенности. Неверно предполагать, как это делали многие феминистки первой и второй волны, что разделенная гендерная идентичность – это то, что связывает женщин политически. Такое предположение неверно не только потому, что, как утверждали феминистки третьей волны, различия между женщинами играют немаловажную роль и, следовательно, сама категория идентичности вызывает подозрения. Оно неверно потому, что не дает ответа на вопрос, какую возможную релевантность может иметь идентичность для феминистской политики, если отсутствует само пространство, в котором можно было бы артикулировать ее как *политическое* отношение.

Общественный мир как пространство свободы не сводится к существованию институтов или граждан как субъектов закона, а «возникает в тот момент, когда люди совместно говорят и действуют», то есть когда они собираются вместе политически. [...] Несводимое к институтам или определенной локации, это пространство крайне хрупко и должно постоянно поддерживаться действием. С точки зрения Арендт, это пространство «может возникнуть в любое время в любом месте» (НС, 198). [...] Формальная публичная сфера (защищенная законом) – это «потенциальная сфера возникновения» такого пространства. Однако не более чем потенциальная. В институциональном характере общественной сферы нет ничего такого, что заведомо превращало бы ее в место политического действия или практики свободы.

То, благодаря чему поддерживается существование публичной сферы как потенциальной области возникновения пространства свободы, – это власть. Власть в данном случае понимается не как система правил, действующая сверху

и обуславливающая подчинение субъектов, которые в противном случае были бы автономными (как ее понимали в западной политической традиции, а также – в большинстве случаев – в рамках феминизма первой, второй и третьей волны); и не как циркулирующая через все социальное тело производительная сила, которая конституирует субъектов как подчиненных [*subject/ed*], и порождает отношения сопротивления (как ее понимали Фуко и многие феминистки третьей волны). Власть понимается как то, что «возникает между людьми, когда они действуют совместно, и исчезает, когда они расстаются», как формулирует Арендт (НС, 200). Хотя отношения доминации, которые мы называем властью, также присутствуют у Арендт, ее идиосинкразическое употребление этого термина указывает на то, что политика в ее понимании предполагает нечто иное, нежели отношения власти. Согласно Арендт, «общепринятое мнение..., согласно которому любое политическое сообщество состоит из тех, кто управляет, и тех, кем управляют» (включая демократию как правление многих) – это лишь «попытка уйти от хрупкости человеческих отношений в сферу прочности, спокойствия и порядка» (НС, 222).⁴³ Это бегство от непредсказуемости и безграничности действия и от тревожности плюральности и несuverенности.

[...]

Согласно Арендт, политика – это не вопрос о субъекте и не вопрос о социальном, а вопрос о мире или, еще точнее, деятельность, направленная на построение мира, с позиции которой результат преследования интересов может быть благоприятным или неблагоприятным, но в любом случае вторичным по отношению к практике свободы. В отличие от центральной для либерализма и большинства форм феминизма идея, согласно которой функция политики – это преследование индивидуальных и групповых интересов (то есть люди собираются вокруг стола с уже готовыми интересами, которые нужно оформить в виде требований; затем принимают решение относительно их законности), мы полагаем, что интересы служат поводом, своего рода катализатором для того, чтобы заняться политикой. В рамках инструменталистского или юридического подхода к политике преследование интересов понимается не только как повод, но и как *raison d'être* самой политики, при этом речь и действие рассматриваются как средства (желательно минимизированные – если не полностью устраненные – в интересах целесообразности). В противоположность этому Арендт заявляет, что речь и действие сами могут быть политическими – вне зависимости от интересов, которые мы преследуем, и целей, которых мы добиваемся, когда действуем политически. В некотором, очень специфическом смысле можно сказать, что политика может включать артикуляцию интересов, но она не движима интересами целесообразности; политика – это не средство для достижения конечного результата. Политическими являются не интересы сами по себе, а практика построения мира, в процессе которой происходит совместное обсуждение важных для общества вопросов.

Феминистки, знакомые с процедурой «бесконечного совещания», сразу же поймут, почему эта альтернативная концепция политики одновременно крайне важна и чрезвычайно трудна для утверждения. Если мы мыслим политику с точки зрения интересов и рассматриваем ее как средство для достижения результата, трудно понять, почему бы нам не передать эти дела «тем, кто знает» и не разойтись по домам пораньше. Однако если мы передадим право говорить и действовать «тем, кто знает», мы уже не сможем участвовать в построении мира (что является решающим для феминистской и демократической политики) и осуществлять практику свободы как права быть участником в общественных делах: мы будем просто высказывать требования по поводу того или иного распределения товаров и услуг. Безусловно, в этом контексте нетрудно представить себе гораздо менее демократичные или даже антидемократичные организации и общества, которые были бы значительно более эффективными в достижении инструментальных результатов.

Идея Аренд о политике как миро-созидающей практике свободы не может быть понята, если мы размышляем о политике как чем-то таком, что существует повсюду или о том, что существовало всегда и будет существовать всегда. Феминистский тезис о том, что «личное – это политическое», когда он идентифицирует власть с политикой, рискует вычеркнуть саму суть демократической политики, а также недооценить возможность политики, которая может быть выведена из феномена мира. На повестке дня здесь лежит не только тот логически бесполезный тезис, что если все является политическим, то это означает, что в действительности ничто им не является, но также и невозможность увидеть, что ничто не является политическим в себе самом. Политические отношения, согласно моему тезису, являются внешними относительно своих условий: они не даны в самих объектах, а устанавливаются в процессе созидания. Политика, как сформулировал Жак Рансьер, «состоит в построении отношений между вещами, которые не находятся в этих отношениях».⁴⁴ Так, в ведении домашнего хозяйства собственно политического не больше, чем на фабрике или в правительстве: слово *политическое* означает отношение между вещами, не субстанцированное ни в одной вещи.⁴⁵ Ведение домашнего хозяйства только тогда *становится* политическим, когда две вещи, логически не связанные между собой – например, принцип равенства и сексуальное разделение труда – включаются в отношения, в которых они являются объектом спора, несогласия, то есть становятся поводом для речи и действия, посредством которых люди создают общий мир, пространство, в котором вещи становятся публичными и создают этот мир заново.

То же можно сказать и про практики, ассоциирующиеся с конституцией субъекта, которые исследуются в работах Батлер и Фуко. Повторю: задача не в том, чтобы исключить как политически иррелевантные темы, которые были заданы фреймом вопроса о субъекте, но чтобы понять, что произойдет, если осуществить их фреймирование заново. Сама Арендт не рассматривала специ-

ально возможность такого ре-фрейминга. Ее тексты могут быть одновременно прочитаны как отрицание *фрейма* и вопроса о субъекте, и вопроса о социальном, но также и как размышление, относящееся к обоим этим фреймам. По-видимому, Арендт отрицала не только возможность того, что данные вопросы могут быть релевантны для политики, но также считала их деструктивными для демократических политик – независимо от того, как именно они артикулируются. Вместо того чтобы отвергнуть эти размышления Арендт, феминисткам необходимо пересмотреть их в направлении, которое не вело бы неизбежно к смещению политической свободы посредством фреймов социального и субъекта как базисных условий, в которых мыслится свобода.

Если мы примем миро- и действие-центрированный фрейм, мы откроем пространство, позволяющее мыслить феминизм как практики свободы, являющейся творческой или инаугурационной. Хотя способность начинать что-либо новое всегда была центральной для феминизма как политического движения, феминистская теория, увлеченная вопросом о социальном и вопросом о субъекте, упустила это творчество свободы из вида. Мы упустили из вида, что контр-практики политического объединения не должны производить подчиненные идентичности как обязательное условие произнесения чего-либо политического, а должны создавать публичные пространства, в которых высказывается нечто такое, что изменяет предполагаемое политическое заявление; вместе с тем изменяется и контекст, в котором идентичности конституируются как субъект/подчиненные [*subject/ed*]. Возможность создания таких пространств обусловлена инаугурационной властью речи и действия. Наша способность помещать слово «женщины» в новые неожиданные контексты связана со способностью политической ассоциации создавать новые (более свободоутверждающие) виды привязанности к миру и к другим. Каким образом сегодня мы можем понимать феминизм или проявлять свою заботу о нем, если не станем ориентироваться на миро-трансформирующую власть политической ассоциации и речи?

Поэтому я пытаюсь рассмотреть политическую свободу и политическую ассоциацию в терминах власти начинания: согласно Арендт, речь идет о «свободе создать нечто такое, что до этого не существовало, что не было предзадано как объект познания или воображения; нечто, неизвестное заранее».⁴⁶ К такому непредданному «нечто» относится и феминистское «мы». Рассматривать женщин как политическую ассоциацию, а не как социальную группу или социального субъекта означает по-новому мыслить феминистское «мы» – как хрупкое достижение практики свободы. [...] Создание этого «мы» может быть намеренной целью, но редко достигается в таком качестве. Его образование всегда случайно. Однако, размышляя об истории феминизма, мы часто теряем из виду эту случайность. [...] Мы ограничиваем себя рамками вопроса о социальном и о субъекте и упускаем самое главное – создание чего-либо нового, непредсказуемого, являющегося не результатом логического или исторического

развития, а, скорее, «бесконечной невероятностью», если использовать поэтическую формулировку Арендт.⁴⁷

Что же это значит – мыслить феминизм как «бесконечную невероятность»? К чему же мы придем, если будем рассматривать феминистское «мы» как нечто абсолютно случайное, то есть нечто такое, к достижению чего можно было бы и не стремиться, нечто очень хрупкое, без чего мир мог бы обойтись? Конечно, само слово *случайность* часто употребляется в современной теории феминизма, однако нелегко представить его в качестве основного условия мирозозидающей способности феминизма как практики свободы. Даже наоборот – в концепте случайности мы привыкли видеть угрозу, которая лишает феминизм крайне важной политической способности авторитетно говорить от чьего-либо имени. Арендт, однако, утверждает, что «пугающая произвольность» действия (другими словами, наша очевидная способность начать нечто такое, что не представляет собой ни эффект причины, относящейся к прошлому, ни предсказуемую причину будущего эффекта) – это «плата за свободу».⁴⁸ И это та плата, которую феминистки – так же, как и «люди действия», фигурирующие у Арендт в ее исследованиях революционных движений, – и не стремятся внести. Когда свобода понимается как власть начинания, она подобна бездне или апории, чего мы порой не замечаем или отрицаем. Что позволяет нам начинать? Что легитимирует *такую* форму политической ассоциации, *такую* конституцию сообщества, *такую* практику свободы, *такое* «мы»?

Далее я рассмотрю различные ответы, которые феминистки дают на эти вопросы. Но сперва, необходимо отметить, что попытки оправдать феминистскую политику через поиск оснований для инаугурационных форм политического действия привели к тому, что феминистки «увязли» в вопросах эпистемологии, взываниях к истине и нормативной правоте/праве. Если мы хотим понять эпистемологический поворот в феминизме (например, теорию «*standpoint*»), вокруг которого велись захватывающие и вызывающие разногласия феминистские «дебаты по поводу оснований» в 1990-е годы, мы, конечно, можем рассматривать его как один из возможных ответов на то, что Арендт называет «бездной свободы».⁴⁹ [...] Хотя попытка оправдать требования феминизма таким образом – вполне понятный, хотя и далеко не единственный, ответ на безграничность и непредсказуемость действия, однако, Арендт предлагает задаться все-таки в первую очередь вопросом о том, какова политическая цена этого особого, свойственного феминизму 90-х вида отвращения от бездны (свободы)?

«Утраченное сокровище» феминизма

Риск, ассоциирующийся с тенденцией отвращения от бездны, открывается, в частности, в нарративах, повествующих – или терпящих неудачу повествова-

ниях – о революционных истоках феминизма. Хотя современный феминизм и не начался с какого-то особого события мирового значения, подобного, например, американской революции, в нем есть революционный дух, присущий таким событиям, а именно то, что Арендт называет «воодушевляющим осознанием человеческой способности начинать».⁵⁰ Подобно тому, как постреволюционная мысль упускает из виду тот простой факт, что «революция, породившая Соединенные штаты и появление республики, не являлась исторической необходимостью или результатом органического развития», современный феминизм склонен забывать, что в его основе лежат революционный дух и случайность действия. Две первые волны феминизма отвергли характеристику политической свободы как бездны, рассматривая свободу в рамках вопроса о социальном или вопроса о субъекте, другими словами, – трактуя стремление к свободе как естественное историческое развитие, непосредственно связанное с освобождением женщин от угнетения. Феминизм же третьей волны «увяз» в проблемах, обусловленных этими двумя вопросами первой и второй волны, и потерял в результате то, что Арендт остроумно назвала «утраченным сокровищем» американской революции – политическую свободу как таковую.

К недавним попыткам возродить феминизм как практику свободы относятся нарративы ранней стадии феминизма второй волны, которые воссоздают вдохновлявшее индивидов и группы радостное чувство начинания. Однако этим нарративам, как правило написанным феминистскими политическими деятелями, нередко присущ скептический оборонительный тон – как будто третье поколение феминисток не испытывает благодарности к собственному политическому прошлому, а то и вовсе пребывает в опасном неведении относительно него. Руководствуясь известным лозунгом дидактической политической историографии – «те, кто забывают свое прошлое, обречены его повторять» – многие из них рассматривают прошлое так, как будто оно диктует или должно диктовать, каким может стать будущее.⁵¹ Для того, чтобы продолжить дело прошлых поколений, феминизму, который ставит во главу угла свободу, уже не нужны громкие лозунги (хотя, конечно, и их он тоже может использовать): ему нужны *волнующие* примеры феминистских практик политической свободы – волнующие (если только мы позволим им волновать нас) в силу того, что они противостоят социально- и субъектно-центрированным фреймам, формирующим большинство историй о феминизме, фреймам, в которых нет места свободе как действию. [...]

Я полагаю, что проект феминизма, центрирующегося на свободе, не может развиваться без понимания ряда известных парадоксов и противоречий, которые широко изучались теоретиками демократии. Заставляя феминизм вступить в критический диалог с демократической теорией, я пытаюсь развить именно политический способ работы с проблемами, касающимися вопроса о социальном и вопроса о субъекте. Такой диалог позволяет переосмыслить ряд

самых сложных проблем теории феминизма. Трудности, связанные с конституированием политического сообщества, которое остается открытым для критики, присущи не только феминизму. То же самое можно сказать и о проекте учреждения «свободного народа» в ситуации, когда институты и дух свободы являются минимальными или вообще еще не существуют. Эти же дилеммы относятся к теории и практике демократии. Феминистки правильно критиковали каноническую политическую теорию за введение гендерной иерархии в саму грамматику политики. Возможно, сейчас имело бы смысл обратиться к некоторым классическим исследователям и посмотреть, каким образом они могут помочь нам найти выход из тупика, в котором мы пребываем последнее время и который породил ощущение истощения и кризиса.

Как теоретик, работавший в контексте традиционной демократической теории, Арендт, я надеюсь, сможет помочь нам возобновить критический диалог между демократической теорией и феминизмом. Хотя она и не говорила о феминизме ничего (хорошего), ее решительная приверженность полностью условному, искусственному и ненатуральному пониманию политической сферы как пространства несuverенной свободы оказывается ценной альтернативой, позволяющей феминисткам, с моей точки зрения, выйти из тупика, в который их завели вопрос о субъекте и вопрос о социальном. Не исключено, что обращение к таким демократическим мыслителям, как Арендт, приведет сегодня к возникновению новых дилемм, парадоксов и противоречий, но, возможно, благодаря этому мы сможем лучше разглядеть и принять их, понимая, что они относятся к сложной и неуправляемой работе феминистской и демократической политики, а не станем отчаиваться из-за нашей неудавшейся попытки разрешить их раз и навсегда. Как подчеркнула Джоан Скотт, феминизм полон парадоксов. Следовательно, нет ничего удивительного в том, что, наряду с феминистскими авторами, нефеминистка Арендт с ее тезисом о «бездне свободы» поможет нам опровергнуть тезис о «конце феминизма». И начать проект нового утверждения феминизма.

-
- 1 См. Christina Hoff Sommers, *Who Stole Feminism?: How Women Have Betrayed Women* (New York: Simon & Schuster, 1995); Daphne Patai, *Heterophobia: Sexual Harassment and the Future of Feminism* (Boston: Rowman S; Littlefield, 1998); Katie Roiphe, *The Morning After: Fear, Sex, and Feminism on Campus* (Boston: Little, Brown, & Co., 1993); Camille Paglia, *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson* (New York: Vintage, 1991).
 - 2 Речь идет о пестроте и радикализме первой волны американского феминизма, фокусом которой является «движение за избирательное право». См. Nancy Cott, *The Grounding of Modern Feminism* (New Haven, CT: Yale University Press, 1987), 18.

- 3 Анализ глубоких разногласий, имевших место на начальной стадии американского феминизма второй волны, предложен в работе Ellen Willis «Radical Feminism and Feminist Radicalism,» in *Social Text* 0, no. 9/10 (Spring-Summer 1984): 91-118; а также в работе Alice Echols *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967-75* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989).
- 4 С точки зрения некоторых феминисток, публичная сфера не включает мужчин, детей мужского пола, гетеросексуальных или замужних женщин; с точки зрения других феминисток, публичная сфера включает все эти группы, однако при условии строгого эгалитаризма в разделении обязанностей и его публичного обсуждения. В связи с этим Джо Фриман, пишущая под псевдонимом Джорин, говорит о «тирании бесструктурности». Joreen, «The Tyranny of Structurelessness,» in *Radical Feminism*, ed. Anne Koedt, Ellen Levine, and Anita Rapone (New York: Quadrangle, 1973), 285-99.
- 5 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 11. Далее цитируется в тексте и сносках как НС с указанием страниц.
- 6 Denise Riley, «Am I That Name?»: *Feminism and the Category of 'Women' in History* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), 66.
- 7 Arendt, «What Is Freedom?,» in *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* (New York: Penguin Books, 1993), 143-71; цитата со стр. 165.
- 8 Свободная воля vs детерминизм – одна из ключевых проблем в истории западной философии. Дебаты, введущиеся вокруг этой проблемы, оказали существенное влияние на политические концепции свободы. Как отмечает Роберт Кейн, вопрос о свободной воле в философии связан с целым рядом вопросов, включающих 1) моральную агенцию и ответственность; 2) природу и пределы человеческой свободы, автономии, принуждения и контроля в социальной и политической теории; 3) принуждение, аддикцию, самоконтроль, самообман; 4) криминальную ответственность и наказание в юридической теории; 5) отношения между разумом, телом и сознанием, и природу действия; 6) вопросы, связанные с божественным предвидением и предопределением, а также со злом. См. Robert Kane, *The Oxford Handbook of Free Will* (New York: Oxford University Press, 2002), 4. Как видно из предложенного Кейном списка, вопрос о социальном так или иначе присутствует при рассмотрении проблемы свободной воли в рамках юридической, а также социальной и политической теории. Арендт, напротив, склонна рассматривать свободу в отрыве от вопроса о социальном – как предикат действия, а не воли.
- 9 Arendt, «What Is Freedom?,» 155. «С политической точки зрения, идентификация свободы и суверенности – возможно, самое вредное и опасное последствие философского отождествления свободы и свободной воли. Дело в том, что такая идентификация ведет либо к отрицанию человеческой свободы (а именно, через осознание того, что, кем бы ни были люди, они никогда не могут быть суверенными), либо к идее, согласно которой свобода человека, или группы, или политического органа может

быть достигнута лишь ценой свободы, то есть суверенности, всех остальных” (Ibid., 164). Работа Richard E. Flathman, *Freedom and Its Conditions: Discipline, Autonomy, and Resistance* (New York: Routledge, 2003) также представляет собой блестящий анализ вопросов несuverенной свободы в рамках либеральной традиции.

- 10 В научной литературе существует два различных подхода к вопросу о свободе. Первый базируется на свободе воли, второй – на политической свободе. Филип Петтит отмечает, что такие классические авторы как Гоббс, Кант и Милль не разделяли эти два момента. Philip Pettit, *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency* (New York: Oxford University Press, 2001).
- 11 См. Nancy Hirschmann, *The Subject of Liberty: Toward a Feminist Theory of Freedom* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003), 4, 39, 29.
- 12 С точки зрения Арендт, тенденция рассматривать политические отношения по образцу и подобию родственных отношений ведет к «краху политики». Политика предполагает взаимодействие людей, которые не похожи друг на друга, и, следовательно, имеют различные взгляды на мир. Hannah Arendt, *Was ist Politik?*, ed. Ursula Ludz (Munich: Piper Verlag, 1993), 10. Идея сестринства является расширением суверенного «я» до столь же суверенного «мы».
- 13 Nancy Fraser, “From Redistribution to Recognition?: Dilemmas of Justice in a ‘Postsocialist’ Age,” in *Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Post-socialist” Condition* (New York: Routledge, 1997), 11-40. Как утверждает Фрейзер, «Поскольку женщины страдают, по крайней мере, от двух различных видов несправедливости, у них возникает потребность, по крайней мере, в двух различных видах «лекарства»: речь идет как о редистрибуции, так и о признании. Эти два «лекарства» предполагают движение в противоположных направлениях, так что их трудно применять одновременно. Если логика редистрибуции состоит в том, чтобы отбросить гендер как таковой, то логика признания – в том, чтобы переоценить гендерную специфичность. В этом – суть феминистской версии дилеммы редистрибуции-признания: как феминистки могут одновременно бороться за устранение гендерной дифференциации и за переоценку гендерной специфичности? (Ibid., 21) Пытаясь ответить на этот вопрос, Фрейзер не сомневается в том, что политика одновременно является вопросом о социальном и вопросом о субъекте. Цель политики, с ее точки зрения, – принести пользу, будь это признание идентичности или редистрибуция материальных благ.
- 14 Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, перев. Н. М. Parshley (New York: Vintage, 1989). Де Бовуар принимает философские (Гегель) и антропологические (Леви-Стросс) фреймы, в которых Субъект конституируется посредством отношения к Другому. Однако де Бовуар не согласна с тем, что женщина постоянно пребывает в статусе Другого, будучи не в состоянии трансформировать *en-soi [в-себе]* в *pour-soi [для-себя]*. См. Ibid., xxvii-xxx.

- 15 В своей автобиографии де Бовуар пишет: «Я полагаю, что в рамках сартровского понимания свободы – свободы не как стоического смирения, а как активного трансцендирования данного – не все ситуации равны: как может трансцендировать женщина, запертая в гареме? Сартр утверждает, что даже такую замкнутую жизнь можно проживать по-разному. Я придерживалась своего мнения в течение долгого времени и затем сделала только символическую уступку. В целом [комментирует де Бовуар в 1960 году] я была права. Однако для того, чтобы защитить свою позицию, мне пришлось бы выйти за пределы индивидуалистской и, следовательно, идеалистической морали, на которой мы [она и Сартр] основывались.» Цит. по Sonia Kruks «Simone de Beauvoir and the Limits of Freedom,» *Social Text: Theory, Culture, Ideology* 17 (Fall 1987): 111-22; цитата со стр. 111. Анализ свободы как проблемы объективных условий предложен также в работе Hirschmann, *The Subject of Liberty*, 6.
- 16 Beauvoir, *The Second Sex*, xxxi-xxxii.
- 17 Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990), 8.
- 18 Ibid.
- 19 Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997), 12. (Джудит Батлер, *Психика власти: теории субъекции* (Харьков: ХЦГИ, СПб: Алетейя, 2002), с. 24) «Эта двойственность субъекции приводит к возникновению порочного круга: свобода действия субъекта оказывается эффектом его субординации. Любая попытка противостоять этой субординации будет с необходимостью предполагать ее и вновь вызывать к жизни», утверждает Батлер. «К счастью, история – рассказ – преодолевает этот тупик». Выход из тупика обусловлен возможностью «сопротивления в терминах повторяющегося воспроизводства» (там же, 24).
- 20 Батлер справедливо оспаривает как идею, согласно которой «принятие и установление позиции субъекта представляет собой конечную цель политики», так и идею «упразднения субъекта как философского тропа», однако она не сомневается в том, что вопрос о субъекте играет ведущую роль в политике (Ibid., 29). Напротив, она подчеркивает важность этого вопроса для критического феминизма. «Вопрос о субъекте является центральным вопросом политики, в частности, феминистской политики, потому что юридические субъекты неизменно производятся путем осуществления ряда исключаящих практик, которые не «проявляют себя» с момента установления юридической структуры политики» (Butler, *Gender Trouble*, 2).
- 21 Отдавая отчет в этой проблеме, теоретики субъект-формации, в частности Батлер, пытаются сбалансировать субъект-центрированные политики либеральной демократии посредством призыва к дисидентификации, понимаемой как «риск некогерентности идентичности» (Butler, *The Psychic Life of Power*, 149; Джудит Батлер, *Психика власти*, 125).

- 22 Мэри Диец предлагает интересный анализ политик идентичности. Она схематично выделяет три момента в дебатах по поводу идентичности: 1) рассмотрение женщин как отдельной группы, наделенной отличительными признаками; 2) гибридизация группы «в терминах идентичности как расы, класса, этничности, культуры, сексуальной идентичности и\или сексуальности»; 3) «определение женщин как 'неопределяемого поля различий, которое невозможно тотализировать и обобщить с помощью дискриптивной категории идентичности [Butler].» См. Dietz, *Turning Operations*, 132-33.
- 23 Если мы будем рассматривать политику с точки зрения вопроса о субъекте, мы столкнемся с трудностями, связанными с политикой признания. Согласно Пэтчену Маркелу, речь идет о трудностях «фундаментального онтологического "непризнания", неспособности осознать природу и обстоятельства нашей собственной политической деятельности». Поиск признания, утверждает Маркел, приводит к тому, что мы оказываемся «не в состоянии признать собственную конечность, коренящуюся в человеческой плюральности» – другими словами, мы оказываемся подвластны фантазии суверенности. Эта фантазия не обязательно принимает классическую форму, критикуемую Арендт. Она, как это удачно показывает Маркел, может принимать форму требования политического признания собственной идентичности как угнетенного индивида или группы. В любом случае мы имеем дело с ложным представлением о существовании или достижении той или иной формы субъективности. Patchen Markell, *Bound by Recognition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003), 59.
- 24 Согласно Арендт, «Как только мы пытаемся сказать, *кто* есть человек, сам язык уводит нас в сторону, и мы вынуждены говорить, *что* он есть; мы запутываемся в описании качеств, которые он разделяет с другими... в результате утрачивается его уникальность» (НС, 181).
- 25 «Сфера политического происходит непосредственно из совместного действия, из «разделения слов и поступков». Это действие не только находится в теснейшей связи с общественной частью нашего мира, но и конституирует ее. (Ibid., 198).
- 26 «Если мы хотим попытаться переосмыслить гендерные категории вне метафизики субстанции, имеет смысл обратиться к ценному заявлению, которое делает Ницше в работе «К генеалогии морали». Согласно Ницше, «за действием, осуществлением, становлением нет никакого «существования»; агент действия – это просто фикция, добавка к действию; действие есть все»» (Butler, *Gender Trouble*, 25). Арендт вполне могла бы согласиться с проводимой Батлер критикой гендерной идентичности как субстанции и с ее обращением к Ницше. Арендт также подвергала сомнению понятие человеческой природы. Однако если критика Батлер направлена на субъекта, критика Арендт направлена на мир, в котором действует субъект. Детальный анализ критики, которой Арендт подвергает традиционные концепции идентичности, предлагается в работе Honig «Toward an Agonistic Feminism.»

- 27 Hannah Arendt, "The Concept of History," in *Between Past and Future*, 41-90; цитата со стр. 84. "Причина, по которой мы не можем с уверенностью предсказать конечный результат нашей деятельности, заключается в том, что наша деятельность не имеет конца. Единичное действие в буквальном смысле может продолжаться все время, пока существует человечество" (Arendt, *HC*, 233).
- 28 Большинство критиков «субъекта» принимают случайность мира как нечто само собой разумеющееся. С моей точки зрения, однако, они упускают из виду мир; при этом случайность рассматривается исключительно как внутреннее качество самого субъекта – будь то в форме бессознательного, подрывающего иллюзию всевластного *cogito*, или в форме множественности позиций субъекта, участвующих в субъект-конституирующем процессе идентификации.
- 29 Hannah Arendt, "What Remains? The Language Remains?": Интервью с Гюнтером Госсом в работе Арндт *Essays in Understanding, 1930-1954*, ed. Jerome Kohn (New York: Harcourt Brace & Co., 1994), 1-23; цитата со стр. 20.
- 30 Atkinson, *Amazon Odyssey*, 49; Wendy Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995).
- 31 Arendt, *Was ist Politik?*, 24.
- 32 Как утверждает Арндт, будучи двумя сторонами одной медали, фокусирование на себе и миро-отчуждение являются выражениями радикального сомнения, ассоциируемого со скептицизмом. Однако между характерным для современности субъективизмом и практиками сомнения, присущими модерной философии, не может быть установлена причинно-следственная связь. В рамках такого понимания идеи рассматриваются так, как если бы они были автономными. «[Не] идеи, а события изменяют мир», утверждает Арндт. Например, гелиоцентричная система «восходит к размышлениям Пифагора», однако силу события эта идея приобрела только с изобретением телескопа. Арндт говорит, что по сути «автором решительного события эпохи модерна является не столько Декарт, сколько Галилей» (Arendt, *HC*, 273).
- 33 Michel Foucault, "The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom," in *Essential Works of Foucault*, vol. I, ed. Paul Rabinow (New York) The New Press, 1997), 281-301; цитата со стр. 282.
- 34 Фуко соглашается с замечанием интервьюера, согласно которому его понимание этики резонирует с ницшеанским пониманием: «в работе «Веселая наука» Ницше утверждает, что человек должен создавать свою жизнь, придавая ей стиль посредством длительных практик и ежедневной работы» (Foucault, "On the Genealogy of Ethics," 262). «Она [забота о себе] в понимании греков этична не потому, что является заботой о других», говорит Фуко. «Забота о себе этична сама по себе; однако она предполагает сложные отношения с другими в той мере, в какой *ethos* свободы – это еще и способ заботы о других». Тем не менее, «забота о других не важнее заботы о

себе. Забота о себе этически первична, поскольку отношение к себе онтологически первично» (Foucault, “The Ethics of the Concern for the Self . . .,” 287). Фукианское возвращение к грекам не предполагает полное принятие их концепции заботы о себе; в философии греков Фуко усматривает продуктивный базис для разработки новой этики.

- 35 Несмотря на значительное сходство с Арендт (например, ее критическое отношение к утилитарному мышлению и к присущей нам тенденции следовать всевозможным правилам), политическое измерение заботы о себе или то, как она относится к заботе о мире, совершенно неочевидно. Это становится очевидным только если допускать, что рассмотрение вопросов субъективности и этики само по себе предполагает политику. Когда Фуко спрашивают, может ли забота о себе быть применена в политической сфере, он отвечает: «На самом деле я не слишком далеко продвинулся в этом направлении; мне бы очень хотелось обратиться к более современным вопросам, чтобы посмотреть, каким образом мои разработки могут быть применены при анализе текущей политической ситуации. Однако мне кажется, что в политической мысли 19 в. – а может быть и раньше, начиная с Руссо и Гоббса – политический субъект, как правило, рассматривался как субъект закона, будь то естественного или позитивного. С другой стороны, мне кажется, что в современной политической мысли практически нет места вопросу об этическом субъекте». Foucault, “On the Genealogy of Ethics,” 294. Связь с политикой будет, скорее, обусловлена тем, что Фуко называет «правительностью» [*governmentality*] (Ibid., 300), нежели гражданами как субъектом закона. К критическим исследователям поздних работ Фуко, стремящимся применить его учение об этике как практике свободы к политической сфере, относятся William Connolly, *The Ethos of Pluralization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995); Thomas Dumm, *Michel Foucault and the Politics of Freedom* (Thousand Oaks, CA: Sage, 1996); Wendy Brown, *States of Injury* (Princeton: Princeton University Press, 1995); James Tully, “The Agonic Freedom of Citizens,” in *Economy and Society* 28, no. 2 (May 1999): 161-82.
- 36 При обсуждении проблемы «само-препятствования» или того, что Вэнди Браун вслед за Фуко называет «привязанностью к несвободе», имеет смысл вспомнить – вместе с Арендт – что длящиеся столетиями дебаты по поводу внутренних сил каузальности, которые мешают субъекту быть свободным, характеризуются повышенным вниманием к отношению себя к себе. «Одной из центральных проблем философии нового времени, начиная с Декарта, . . . является проблема «я» как чего-то отличного от души, личности или человека вообще; при этом совершается попытка свести все отношения с миром и другими людьми к отношениям человека с самим собой» (Arendt, *HC*, 254). Фуко критикует философию сознания, ассоциируемую с Декартом, однако он не вполне корректно критикует фокусировку на «я» как начальном элементе социальной и политической трансформации. При этом ориентиром для Фуко выступает не Декарт, а Ницше.
- 37 Фуко говорит: «Свобода – это практика. . . [и] свобода человека не может обеспечиваться институтами и законами, которые призваны гарантировать ее. Вот почему

- практически на все институты и законы можно посмотреть с другой точки зрения – не потому, что они неоднозначны, а просто потому, то свобода – это нечто такое, что нужно практиковать... Я полагаю, структура вещей не может сама по себе гарантировать практику свободы. Гарантия свободы – это сама свобода». Michel Foucault, «Space, Knowledge, and Power,» in *The Foucault Reader* (New York: Pantheon Books, 1984), 239-56; цитата со стр. 245.
- 38 Arendt, “What Is Freedom?”, 153.
- 39 Ibid., 148. И Арендт, и Фуко обращаются к древнегреческому пониманию свободы как практики, некому упражнению, которое следует выполнять в повседневной жизни, однако они приходят к совершенно разным выводам. С точки зрения Арендт, для древних греков было характерно политическое понимание свободы как «я-могу». С точки зрения Фуко, древние греки понимали свободу как этическое отношение себя к себе.
- 40 Ibid., 160. Если философия, фокусирующаяся на отношении себя к себе, требует только «я-хочу» «вне зависимости от обстоятельств и достижения поставленных целей», пишет Арендт (цитируя Монтескье), «то политическая свобода... предполагает способность человека сделать то, что он хочет». Для древних греков, так же, как и для более поздних политических мыслителей (таких как Монтескье) «было очевидно, что человека нельзя назвать свободным, если он неспособен к действию – вне зависимости от того, внешние или внутренние обстоятельства обуславливают эту неспособность» (Ibid., 161).
- 41 Ibid., 165.
- 42 Margaret Canovan, “Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm,” *History of Political Thought* 6, no. 3 (1985): 617-42; цитата со стр. 634.
- 43 Данное понимание управления было впервые введено, согласно Арендт, Платоном как попытка избежать действия. «Согласно Платону, проблема в том, что начинающий действие должен оставаться полноправным хозяином того, что он начал, не нуждаясь в помощи других [и не встречая их сопротивления. Платон проводит различие между начинанием и действием]... [И] начинающий действие становится управляющим... которому «вообще не нужно действовать (*prattein*); вместо этого он управляет (*archein*) теми, кто способны выполнять действие». В этих условиях суть политики заключается в том, чтобы «знать, как начинать и управлять». . . . действие как таковое полностью элиминировано, оно становится просто «выполнением приказов» [речь идет о полной инструментализации политики]. Платон первым разделил тех, кто знает и не действует, и тех, кто действует и не знает. Такое разделение пришло на смену старому [до-сократовскому] пониманию действия как начинания и завершения; таким образом, знание, что нужно делать, и делание оказались отделенными друг от друга». Arendt, *HC*, 222-23.

- 44 Jacques Ranciere, *Dis-agreement: Politics and Philosophy*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), 40.
- 45 Ibid., 41
- 46 Arendt, "What Is Freedom?", 151.
- 47 Ibid., 169.
- 48 Arendt, "The Concept of History," 88; Hannah Arendt, "Truth and Politics," in *Between Past and Future*, 227-64; цитата со стр. 243.
- 49 Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, 1-vol. ed. (New York: Harcourt Brace & Co., 1978), vol. 2, "Willing," 207.
- 50 Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: Viking, 1971), 225.
- 51 Alice Echols, *Daring to Be Bad*; Susan Brownmiller, *In Our Time: Memoir of a Revolution* (New York: The Dial Press, 1999); Susan Faludi, *Backlash: The Undeclared 'War against American Women* (New York: Crown, 1991).