

*Онтологический исток западной гендерной теории
и проблема его вытеснения: взгляд из России*

Александр Смулянский

Casus gender

Когда-то Жак Лакан, описывая случай Доры, напомнил, как Фрейд полагал, что с жизненными перипетиями разумная девушка должна как-то справиться сама. «Но она, – заметил Лакан, – не только не смогла сама справиться, но и втянула в эту историю всех, кто оказался рядом».

Мой первый тезис состоит в том, что точно так произошло и с тем, что называют *феминистской* и *гендерной* теорией, объединяя их в одно историческое целое. Отсюда и дополнительный тезис: на мой взгляд, такое объединение логически некорректно, поскольку любая генеалогическая последовательность всегда означает скорее драму разлада, чем преемственность.

Все началось, скорее, с некоей частности, с локальной тревоги, которая все быстрее стала превращаться в панораму феминистской теории, заявляющей, наряду с другими так называемыми критическими теориями, свои права на современную теоретическую/политическую ситуацию в целом. Лишь поначалу кажется, что делом феминистской теории оказывается обсуждение положения некоторого пола (в частности, женского), который в ряде прав и привилегий признан обойденным. Восстановить юридическую справедливость, обеспечить обделенных тем, чего у них все еще нет – именно эта простота и безыскусная ясность первых феминистских требований «запустили» процесс, который, увлекая людей, не чуждых идеи естественных прав, незаметно привел к переустановке, можно сказать, всей современной дискурсивной ситуации. Проблемы политической легитимности, общественная структура, «структура» как таковая, сам язык – многое в результате перестало быть несомненным. Как сказал когда-то Лакан, «все начинается с легкой щекотки, а заканчивается полыхающим факелом»; и действительно, запросив об одном, феминистская теория не смогла удержаться от всех прочих вопросов. И произошло так потому, что этот якобы

частный «женский вопрос» в зародыше уже содержал в себе те масштабные следствия, перед которыми мы себя сегодня обнаруживаем.

Итак, история Доры захватила всех окружающих ее персонажей, но, что еще важнее – самого Фрейда.¹ Не должна ли эта странная механика напомнить о механике сходного рода, с которой столкнулся Фрейд, когда он занимался проблемой религии? Как могло получиться, что Фрейд боролся с религией, не просто при этом сохраняя ее главную посылку (грезу о всемогущем отце), но и выстраивая всю борьбу исключительно на основе признания этой легитимности? В подобной критически-некритичной позиции поначалу располагалась и феминистская теория. Борьба со следствиями полового различия основывалась на положении его незыблемости как простой очевидности. Собственно, «гендерные исследования» могли появиться лишь тогда, когда эта очевидность была снята. Поэтому, на мой взгляд, гендерные исследования – это не этап и не эпоха феминистской теории, но дисциплинарный разрыв, приостановка продуцирования той стратегии, которая была больше невозможна на основе феминистской критики. Отсюда та специфическая и на первый взгляд не во всем соразмерная поза, в которой гендерная теория с момента своего вызревания находится. Существует известный разлад между тем, как объясняют феминистскую инициативу, основываясь на социально-юридических основаниях (пресловутые «неотчуждаемые права»), и между видением ее в качестве чего-то, что заставило поставить под вопрос реальность всех очевидностей, включая и позитивно-правовые. Именно этот разлад между социальной прагматикой с ее всегда конечными целями и чем-то, чему нет названия, с одной стороны, стимулирует и гендерную критику, но, с другой, не дает ей возможности «дать отчет» о своем положении.

Принято представлять пол неким «царским путем», который привел гендерную критику к тем концептуальным прозрениям и критическим достижениям, плодами которых она теперь обладает. Но здесь есть какая-то тайна, связанная с желанием самой феминистской мысли – желание о полноте бытия в половой данности, амбивалентная фобия мужского господства – представляющая всего лишь поверхность процесса. Однако именно из этой тайны, возможно, только и следует начинать мыслить. И здесь необходимо увидеть, что гендерная теория изначально несет в себе фундаментальные затруднения, которые являются не просто вульгарными «типичными недостатками социальных теорий», но представляют собой нечто, имеющее интимное и травматичное отношение только лишь к гендерному размышлению в его феминистской истории. Дать какое бы то ни было обсуждение современного положения гендерной теории можно, только лишь поставив себе задачей удержать эту специфичность. Чтобы преодолеть власть разнообразных очевидностей, имеет смысл начать с еще более ближайшего очевидного, то есть того облика, в котором гендерная мысль предстает – от самого присущего ей способа высказывания.

Что такое «тонкое рассуждение»?

Это может вызывать даже завистливые реакции, но самые прихотливые способы обсуждения сегодня имеют хождение именно в текстах, продуцируемых по запросу гендерной теории. Тексты, ей вдохновленные, отмечены чем-то таким, что сразу их отличает от прочих – это справедливо как для западных, так и для незападных образцов дискурса. Гендерная теория пользуется сегодня практически всеми концептуальными модуляциями, которые только можно употребить в пределах слышимости интеллектуального сообщества. Создается впечатление, как будто в гендерной критике открыта новая формация текстуальной подачи – это территория, где не считаются с дислексическими ограничениями читателя модерна, которые с некоторого времени стали признаваться уважительной причиной для невнимания к тем или иным «трудным текстам». Не может быть просто любопытной случайностью то, что гендерная теория, так часто фиксирующаяся на обсуждении проблемы идентификации, сама установила на своей территории нечто вроде текст-контроля привходящих дискурсов. В философском мейнстриме зачастую происходит так, что нечто поданное (и видимое) как некий требовательный изыск, оказывается эксцессом, будоражащим последователей, но не требующим от них выдерживания заданного уровня – высказывание о Гегеле или Витгенштейне, как правило, не обязывает комментатора к ратным дискурсивным подвигам. В гендерной теории, напротив, вторичные исследователи и даже студенты, специализирующиеся на гендерной критике, без обсуждения берут на себя обязательства поддерживать стандарт письма на высоких стилистических оборотах.

Возможно, имеет смысл обсудить эту сложность, так как она уже стала предметом внимания общественности?² Возможно, не стоит пытаться отделаться здесь намеками, будто дело гендерного дискурса – лишь в пародии мужского философского слога, в дублирующем предъявлении некоего концентрата маскулинной интеллектуальности. Язык гендерной теории – вовсе не некий субверсивный повтор или акцентирующее абсурдирование того, что уже принято в традиции. Его изысканность существенна и затребована в самой теории; гендерный дискурс тонок, предельно тонок, и это ставит определенную проблему. Она заключается в вопросе о том, *что* есть тонкость обсуждения и, главное, ради чего ее добиваются. Вместо того чтобы этой тонкости завидовать или делать ее поводом для усмешки, следует рассмотреть, на каких основаниях она возможна.

В эту тонкую историю следует взглянуть, чтобы увидеть в ней иной рассказ – тот, который не предъявлен. Он рассказывает о том, что история критики уже закончилась и осталась одна только ловля неблагонадежных – из числа тех, кто желал быть еще благороднее предыдущих, но в итоге выказал себя не лучше прежних. В этой ситуации постоянно и встревоженно спрашивают, как

приостановить логику воспроизводства властного насилия в дискурсе, вместо того, чтобы побеспокоиться о том, как остановить логику воспроизводства самого вопроса, который заводит мысль в тупик тотальной виновности. Данная тревога необходима критике вовсе не для охраны порывистого и незащищенного революционного направления мысли от гегемонных соблазнов, но затем, чтобы демонстративно обозначить опасность этих соблазнов для себя же самой. Каждый раз в критике форм угнетения выявляется изъян самого обсуждения в виде незаметно просочившейся логики угнетателей или их предрассудков. Именно этот сбой и требует к себе производства теоретически еще более утонченной тонкости как средства объяснения самой возможности изъяна и одновременно как попытки исправить это положение. Последнее предопределяет тот особый облик, который с некоторого времени приобрел критический этос. Критической традиции необходимо увидеть, что эффект быстрой конечной разрядки, уничтожающей все плоды дискурсивного труда, с некоторого времени заложен в самой логике критики, ставшей для самой себя трудным и отбирающим силы объектом обсуждения.

Необходимо заметить, что подобное столкновение тонкости дискурса с самим собой не является непредвиденной катастрофой, случайным коротким замыканием, которое нужно просто устранить, чтобы критическая мысль вновь потекла по свободному руслу. Эта ситуация предзадана тем, что аналитика оказывается фиксированной вокруг одного пункта, относительно которого накручиваются все более длинные теоретические траектории – оскорбительного меседжа, посланного самой властной инстанцией. Потому все критические битвы совершаются во имя того, что уже изначально отбито и спасено – здесь бьются не заново, а за уже придержанное и освоенное. Отсюда нечистая совесть, рессентиментный страх за обсуждаемый объект и нарастающая ввиду этого вина. «Не являются ли все фрейдовские описания действия скорби – с результирующим возникновением супер-эго и т.д. – реальными эффектами действия самой скорби? Не принадлежат они сами тому, что описывают?», – спрашивает Дж. Батлер в *Психике власти*. Этот вопрос для гендерной теории является основным. Но основательность его потому сильна, что он – и от Батлер в отличие от многих других это не скрыто – может быть также отнесен к ситуации социальной и, значит, самой гендерной критики. «Почему совесть грызет все сильнее, несмотря на то, что мы нашли уже тысячу способов стать (и сказать) лучше?», – вот что спрашивается в мейнстриме академической критики, значительную часть которой занимает именно гендерная критика.

Что же означает само положение мысли, при котором основным мерилom происходящего и предельным горизонтом объяснения является «власть» – ведь власть сегодня все отчетливее вырисовывается в качестве горизонтной границы любой исследовательской мысли?

Власть как знание критиков: высказывать или усматривать

Когда современный интеллектуал-критик говорит о власти, он выдерживает свою речь в совершенно особой интонации – так говорят о каком-либо всем известном, но позорном и неприятном для обсуждения явлении. В сравнении с этим поражает бестрепетность и бодрость, с которыми обращались к феномену власти еще лет пятьдесят назад. Тем не менее, практически все классические исследователи (за исключением франкфуртской школы, и это отдельный вопрос) Фуко, Альтюссер, а еще раньше Батай, Кайуа, Клоссовски – вели себя так, как будто во власти нет ничего, что могло бы вызвать отчаяние хоть в малой степени. «Вы не любите власть?», – задают Фуко вопрос. «Что вы! – отвечает Фуко. – Власть – великолепный зверь. Посмотрите, как она себя ведет, на что она способна. Я обожаю ее, да, обожаю». Сегодня, напротив, мы, как правило, имеем дело с воспроизводством гнева и негодования, которые так характерны для большинства нынешних обсуждений социально-гуманитарного письма, в настрое которого все выдает едва скрываемую тревогу. В какое положение эта тревога ставит дискурс и производной какой ситуации является сама? Каков тот спектр возможностей, что открывается в подобной ситуации восприятия власти и «властного», как всего, что власти по общему представлению сопутствует.

Это означает, что мы сегодня не просто знаем, что власть находится на теневой стороне сущего, осуществляет гегемонное производство, чревата прямым или символически-косвенным насилием и т.п. Мы не просто «знаем об этом», но «знаем им», знаем самим этим знанием как таковым. Находясь в интеллектуальной ситуации, мы познаем все прочее посредством этого знания, при его сопровождении и под его угрозой – угрозой, которая одновременно оказывается и охраной нашего образа мысли. Сегодня на всех нас отбрасывает тень не «власть», но – еще до того – удержание власти в поле нашего критического внимания, делегация самому этому явлению ряда существенных полномочий. Это положение и составляет наше «знание».

Но тогда стоит обсудить, что же такое, согласно Фуко, знание? Ведь воспроизводить знание, как считает Фуко, вовсе не значит что-то в нем понимать. «Высказывание никогда не описывает видимое, а видимое не проясняет высказываемое», –³ замечает по этому поводу Делез. И, тем не менее, между тем и другим есть странная связь. Согласно Фуко, именно здесь – никак не раньше – появляется власть. Власть есть то, что ориентирует относительно друг друга оба плана с их частичными возможностями. Их соположенность Фуко называет «диаграммой», демонстрируя взаимную несогласованность, но одновременно и данность их невольного пребывания друг возле друга.

Важно, что никаким иным образом суть власти понять невозможно – в кадрили высказываний и видимостей она и есть то, что стратифицирует, взаимно ориентирует их, сама при этом оставаясь нестратифицированной и непо-

знанной. Ее передвижения дают основание для переустановок высказанности и видимости. Власть и есть то, что может после определенного периода мнимого согласия слов и вещей, передвинуть планы, убедив нас в обманчивости доверия к прежним конфигурациям. А это в свою очередь означает, что ответить на вопрос о стратегическом согласии между планами невозможно, если не поставить его как вопрос о том, что же держит их на расстоянии. Последнее подводит нас к идее, масштаб которой возрастает прямо пропорционально нашей неспособности сегодня к ней прибегать и опираться на нее в рассмотрении сущности власти. Власть, понятая как творец промежутка между *video* и *dixie*, «вижу» и «говорю», оказывается не тем, что скрепляет, насильственно прилагает одно к другому (слова к вещам, дискурс к эмпирической панораме, тело, насилующее, к телу, насилуемому, и т.п.) – напротив, власть *и есть то, что их расстанавливает*, придерживает друг относительно друга на известном расстоянии.

Руководствуясь этим, необходимо посмотреть, какое отношение это имеет к ситуации социально-гуманитарного критического дискурса о власти.

Порядок высказываемого («вот какова власть и что она может сделать») и план видимого (масштабность процессов геополитической телесной переконфигурации) оказываются расположенными в своем развертывании строго параллельно. Именно это и держит их в отдалении, факт которого не признается и всячески отрицается точно так же, как – что уже показал Фуко – он всегда отрицается изнутри диаграммы знания, поскольку знание отрицает саму власть, не в состоянии ее схватить. Знание, которое претендует на осведомленность в ситуации – это всегда знание, которое консолидируется на остывшей поверхности и выпадает в осадок, пытаясь покрыть разрыв между видимым и говоримым. «Знание – это говорить... видеть...», – пишет Фуко. «Говорить о власти, повсюду видеть власть» – вот что составляет наше знание сегодня. Вызнавать власть, допрашивать власть – такова критическая эпистема прошлого столетия и начала нынешнего. В подобном положении интеллектуал вовсе не образуется суммой наблюдений за уродующей инициативой власти. Напротив, он сам потому таков, что уже находится в определенной диаграмме, в которой его позиция предстает как непротиворечивое сочетание высказанного и увиденного насчет деяний власти как главного предмета критики. О власти сегодня говорят, демонстрируя собственную зрительную (и потенциально зримую для всех прочих) осведомленность о ее сути – эта осведомленность в критике непрерывно наращивается. Но означает ли это, что власть легко дается критическому знанию в качестве объекта? Вовсе нет – напротив, только ее диспозиции и могут постоянно обулаивать для критики то насильственное сочетание словещей, которым критика пользуется.

В связи с этим необходимо выяснить, возможно ли сегодня в критике власти прекращение рефлекторного воспроизводства «знания о власти» и его вопросительная переустановка? Удерживает ли сегодня какая-либо из ветвей

социальной критики ту даль, которой располагало мышление Фуко – хотя бы в подспудном виде? Представляется, что если так, то это может быть лишь та ветвь, которая изначально не побоялась сознаться в том, что она ничего не знает и не доверяет знанию в имеющемся виде. Это и есть, на мой взгляд, гендерная теория, которая строится на основной посылке Фуко о том, что власть – это не объект и не то, о чем можно получить «знание» – к власти необходимо искать иные подступы. Для Фуко очевидным было следующее – способность власти сделать что-то буквально из ничего.

Учреждение и забвение власти как «способа бытия сущего»

Сегодня большая часть критики с формальной охотой соглашается с тезисом о «производительной природе власти» – это представление стало обжитой частностью академической истории мысли. Но лишь наиболее далеко продвинувшаяся критика с предельной честностью признается в тех странных следствиях, которые это положение за собой влечет. Так, именно гендерная критика показала, что то обывательское впечатление, как будто власть все портит, насилует и разрушает, совершенно ошибочно. Дело обстоит гораздо более грандиозным и ужасающим образом.

Джудит Батлер сумела прочувствовать это глубже прочих. Всеми своими прежними работами она как будто говорит следующее: «Я не понимаю, что происходит. Власть образует меня, предлагает мне меня саму, но в то же время насильственно дарует мне означающее, которое помечает меня неполноценной – в данном случае пол. Я должна взять оба подарка сразу, но я не могу и не желаю взять их вместе». Батлер как будто находится в недоумении, что не делает ее суждение менее ценным – напротив, само ее недоумение оказывается хорошо продуманным и многое открывает в том положении, в котором сама критика власти с некоторых пор находится.

«Я не могу, – как бы признается Батлер почти беспомощно – и беспомощность эта в ее суждениях лишь аффективная, но отнюдь не интеллектуальная, – я не могу осуждать власть за то, что она дала мне «плохое», ущербное тело. Сама возможность быть этим телом приходит вместе с ущербом». Батлер понимает, что лишь паника, захватывающая тревога вызывает представление о каких-то двух подарках, один из которых уродует и портит другой. И Батлер делает еще один шаг, давая понять, что дар не разделен на два подарка – это всегда одно (мое) существование в виде чего-то сущего. Батлер предельно откровенно дает понять, что ужас перед властью – в том числе и ее собственный ужас – носит не онтический (недовольство притеснениями и т.п.), но самый онтологический характер. На то, что здесь, в гендерной критике, возгоняется опыт полноценного «бытийного ужаса», указывает то, что он производится представлением о

«Ничто», которое располагается за нами как сущим и из которого наше сущее производится. Если мы видим, что ничто при «воплощении» нас в сущее не потерялось, то это означает, что, прежде всего, не пропало само «Ничего».

Этот ужас и есть настоящий ужас мысли, за которым следует настоящее же осмысление. С этой точки зрения изумление Фуко по поводу слепоты окружающих относительно изначальной фундированности происходящего властью, вызвано не опытом недовольства или протеста. Фуко всегда резко отказывался от вменения его действиям гуманистической модели, чем разочаровывал многих из тех, кто полагал себя его хорошими последователями, а после, обнаружив ошибку, обрушивал на философию Фуко ярость, уверяя, что за маской гуманиста скрывается фашист. Для тех, кто заинтересован оставить вопрос о власти так, чтобы иметь возможность делать власть с ее атрибутами синонимом всяческой неподлинности, Фуко хуже чем фашист: он – онтолог, и то, что он предлагает, вызывает ужас. В ужас здесь приходят именно от необходимости видеть власть, прежде всего, онтологически – так что само ее существо делается масштабным и неприспособленным для всех прежних способов подозрения и критики – таких как антропологически размерной аналитики идеологии или психологически ориентированных учений о гештальтах народных масс и т. п. Другими словами, власть есть то, что складывает складки, из которых состоит сущее. Эта мысль взята на вооружение и хорошо проработана Батлер в *Психике власти*, где она показывает, что «я» как при себе присутствующая воля, являет собой не что иное как складку, закладывающую силу на себя самое (ре-флексия). Но это рассмотрение оказывается в странной ситуации, поскольку Батлер помещает его в рамку иного вопроса: «Что вызывает в нас жажду подчинения?»

При всей онтологической фундаментальности внутреннего анализа, от Батлер здесь уже ускользает, что в рамках постановки вопроса о власти как онтологического истока сущего само подозрение субъекта в «болезненной склонности к подчинению» попросту лишено смысла. Власть, взятая как способ бытия сущего, ужасает не ущербом, не насилием, но чем-то, что выходит за пределы всякой понятности – в том числе потому, что и понятность как таковая (и Батлер вслед за Фуко это показывает) сама должна признать свою производность.

Именно это надломило мысль Батлер. Невозможно сегодня выказывать то восхищенное удивление властью, которым была отмечена мысль Фуко – сегодня за это рискуют получить обвинение в «мазохизме». Батлер посвящает этому вопросу немало места, но в конце-концов косвенно смиряется с присутствием «мазохистского» аргумента. Не то же происходит сегодня и на поле социально-критической мысли – когда все силы уходят на сокрытие невозможности как-то объяснить тот факт, что прежде, чем содействовать выяснению обстоятельств насилия или притеснения, власть для критики сама стала принципом объяснения происходящего в его явленности? Однако проблема в том, что непризнание

никогда не бывает только лишь непризнанием – оно всегда оборачивается непризнанием того факта, что только так происходящее и может быть продумано и что нет иной возможности произвести осмысление. Обсуждение власти и ее эффектов занимает под себя все большее количество ресурсов интеллектуального производства, именно им во всех уголках вдохновляется энтузиазм критики. Власть является центральной темой – появилось бесчисленное количество способов ее обсуждать: репрессивные модели, угнетенное тело, символические метки власти. Но все эти понятия сегодня уже заранее понятны и обречены проформатываться как свидетельство причастности исследователя к определенному полю – здесь больше не думают о том, какие смыслы эти понятия приводят с собой и что на их основании можно еще сделать. Для этого необходимо указать на то, что критика власти основывается на обсуждении власти в качестве «ничто», предельной инаковости – и нынешняя гендерная мысль все еще позволяет это смутно различить.

Тонкость для начального этапа гендерной критики была единственным путем, на котором можно было обсудить необычный онтологический статус власти как разрыва в сущем и, одновременно, как источника происходящего. Но как только власть помещается в область сущего, невозможным становится отличить «власть» от «властей», относительно которых сообщнически верят, что они и есть «власть предержавшие». В этой ситуации любые заявления о «сопротивлении» совершаются на основе той же самой двусмысленности, повторенной в еще более неуловимом виде. Здесь уже покоряются (или не покорствуют) не власти, но самой необходимости считаться с тем, что во власти есть нечто, делающее саму ее сущность непереносимой. Эта непереносимость становится критически зримой лишь под определенным углом зрения – и сам этот угол высчитан строго в опоре на определенное расположение относительно власти, при котором эта непереносимость испытывается. Именно потому современный тип критической тревоги не только не способен сдвинуть обсуждение с места, но сам должен быть обсужден.

Все это является тем более существенным, что сегодня критическим этосом управляет фигура, несущая специфический моральный смысл: речь ведется только о том, что называют «применением власти», совершенно оставив в забвении фукианскую демонстрацию гетероморфности власти нашим намерениям – худым или добрым.

Это новое положение отражается и в гендерной теории, в частности, в книге Дж. Батлер *Отдавая отчет о себе*.⁴ Книга рекомендует этическую позицию, в которой должно отыскаться разрешение дилеммы невозможности полно свидетельствовать о себе и недопустимости терпеть по этой причине ущерб, причиняемый теми, кто судит о нас, не считаясь с нашей вынужденной немотой. Вывод гласит, что в этой ситуации не стоит отягощать и без того печальное положение друг друга – ни резким этическим судом, ни попыткой другого к чему бы то ни

было принудить. Ясно, что подобные «либеральные ноты» могут возникнуть только в захваченности тотальным несчастьем, осторожностью и страхом: власть больше не понимается как учреждающая сущее, но как опасная игрушка, как среда обитания, из-за этой ее предельной опасности превращающаяся в стеклянный дом, в котором нельзя шуметь. При этом революционная чувственность в своем гневном отношении «к существующей власти» еще более глубоко увязает в онтической расположенности; благостная кротость также скрывает отчаяние как более или менее замаскированный теорией месседж о том, что власть порочна и чревата. Кульминацией подобных рассуждений является учение о нехватке: «Мы все из Чернобыля, мы все евреи, мы все в одной лодке».⁵ Начать предлагается с себя: признать, что нехватка – это глубинная истина нашей ситуации, которая должна стать, в том числе, и внешней истиной нашего поведения.

Парадокс состоит в том, что в этой рекомендации оказывается напрочь забытой основная лакановская мысль о том, что травма, учреждая Реальное, предстает вовсе не ущербом, но единственным источником тех предельных усилий, на которые способен субъект. Но это забвение происходит не случайным путем и не в результате сговора. Оно неизбежно появляется потому, что концептуальное представление о сущности власти сегодня неуклонно вступает в полностью онтическую перспективу, сливаясь тем самым с укорененным в обыденности онтическим же характером претензий к «властям», упуская тот онтологический разрыв, в котором обнаруживается реальное производство власти.

Однако возвращаясь к Батлер в перспективе тех усилий, которые ей удалось совершить, отчаяние является не пустым, но говорящим: оно выразительно показывает, что остается после того, как субъекта захватывает один только онтический ужас по поводу «власти». Именно он, а не «репрессивность власти» сама по себе является подлинной основой нашей сегодняшней ситуацией. Но этот ужас сегодня не является тем воодушевляющим к продумыванию онтологическим ужасом, которым поддерживалась прежняя критика – ужас перед «Ничто», головокружительной сложностью вопроса о интерпелляции субъекта из ниоткуда. Сегодня остается один лишь онтический ужас – ужас по поводу «происходящего беспредела». Но пока ужас связан с некоторым «местом» и когда кто-то в чем-то определенно виновен, ужас теоретически непроизводителен.

Вспомним давний спор Юнгера и Хайдеггера о нигилизме, когда Хайдеггер просит Юнгера дать ему «хорошее определение» нигилизма. Юнгера представляется, что самой широчайшей перспективой своей демонстрации он уже предусмотрел все ловушки, указал на всех антихристов. Но Хайдеггер отвечает ему: «Разве вы не видите, что вся суть нигилизма в том и состоит, что мы – вот ваш, например, текст – здесь и сейчас обсуждаем нигилизм на таком вот языке? Разве вы не видите, что этот язык лучше всего показывает, что нигилизм уже здесь – что подобный способ его обговаривания *и есть нигилизм в его торжестве*». В связи с этим Хайдеггер благодарит Юнгера, говоря о том,

что на самом деле все юнгеровские книги – от *Рабочего* до вот этого последнего письма – и были таким «хорошим определением», но без одной детали. Такой деталью стало само хайдеггеровское указание, которое позволило понять, что работы Юнгера, сам его способ работы с понятиями, носит не сторонне объяснительный, но *репрезентативный* в отношении нигилизма смысл.

Это странное завершение Хайдеггером эпохального спора указывает, как мне кажется, на то, что в ситуации обсуждения власти нужно сегодня – а именно, «хорошее определение» и «коррекционная работа с понятиями».

В данной статье я попробовал продемонстрировать, *что именно* в истории гендерной мысли может стать ей опорой. Так, было показано, что именно гендерная теория после Фуко и Альтюссера смогла продолжить то, что Хайдеггер называл «коррекцией», понимая ее в качестве онтической необходимости продемонстрировать самое себя и свои следствия. Не стоит бояться в этом контексте столь рутинно вменяемой философии претензии «на господство»: ведь всякая речь о «репрессивной сущности философского производства» сама возможна лишь в перспективе этики блага, на основании которого производится расстановка и разрядка сущего. Однако «коррекция» Хайдеггера никогда не носила никакого этического смысла, который выходил бы за пределы намерения иметь дело не с благом, но с самим положением дел.

Именно таким способом может быть понята, на мой взгляд, нынешняя перспектива *gender studies*. И в этом смысле гендерная теория – в том числе и в России – не оставляет никаких поводов для ощущений напрасности и «холостого хода», подобравшихся сегодня к критической теории вплотную.

-
- 1 Анализ этого случая как случая не только одной лишь Доры но и ее аналитика см.: Ж. Лакан, *Семинары. Изнанка психоанализа*, Т. XXVII (М., 2008).
 - 2 В том числе это выраженное С. Жижекком рессентиментное раздражение против «изысканного обсуждения» в духе Дж. Батлер, которая не смогла бы, как подозревает Жижек, просто сказать о том, что «здесь стоит стакан», поскольку, как намекает Жижек, на такую простоту у Батлер не хватит духа.
 - 3 Делез Ж. Фуко. М. 1998.
 - 4 *Гендерные исследования*, № 17.
 - 5 Я. Ставракис, «Двусмысленная демократия и этика психоанализа», *Логос*, №2, 2004.