

# ФЕМИНИЗМ И НАЦИОНАЛИЗМ

*Кто воспевает нацию-государство?  
Язык, политика, принадлежность*

*Джудит Батлер, Гайятри Чакраворти Спивак*

ДЖУДИТ БАТЛЕР. Зачем мы сводим вместе сравнительное литературоведение и глобальные государства? Каким образом теоретики литературы работают с глобальными государствами? Конечно, мы схвачены словами. В каком состоянии [state]<sup>\*</sup> мы находимся, когда задаем эти вопросы о глобальных государствах [global states]? И какие состояния и государства мы имеем в виду? Государства – это определенные локусы власти, но власть не ограничивается государством. Государство – это не всегда нация-государство [nation-state]. Существуют, например, ненациональные государства, и есть полицейские государства, которые активно оспаривают национальное основание государства. Таким образом, термин «государство» уже может быть отделен от термина «нация», и эти два термина могут быть присоединены друг к другу через дефис, но какую функцию выполняет этот дефис? Является ли дефис уловкой, позволяющей обходить отношение, которому нужно дать объяснение? Маркирует ли он некое сращение, которое имело место исторически? Предполагает ли он погрешность в самом основании этих отношений?

---

© Seagul Books

Перевод Ольги Пироженко выполнен по изданию: Judith Butler Gayatri Chakravorty Spivak, *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging* (New York, Calcutta: Seagul Books, 2007). Редакция перевода Сергея Жеребкина.

\* Джудит Батлер использует игру слов: в английском слово state полисемично, среди его значений – и «состояние», и «государство» (*Примечание переводчика*).

Состояние, в котором мы находимся, когда задаем этот вопрос, может иметь, а может и не иметь отношение к государству, в котором мы находимся. Как же тогда мы понимаем ту совокупность условий и диспозиций, отличающих «состояние, в котором мы находимся» (в конце концов, оно может быть состоянием нашей души), от «государства», в котором мы находимся, когда и если мы имеем права на гражданство или когда государство становится нашим временным местом жительства, связанным с работой? Если на мгновение мы остановимся на значении слова «state» – «условия, в которых мы оказываемся», – то, по-видимому, сделаем отсылку к самому моменту письма или, возможно, даже к определенным условиям, когда мы расстроены, находимся «не в духе» (в каком состоянии мы находимся, когда мы начинаем размышлять о государстве?).

Государство означает юридические и институциональные структуры, которые разграничивают определенную территорию (хотя не все эти институциональные структуры принадлежат аппарату государства). Следовательно, предполагается, что государство обслуживает матрицу обязательств и привилегий гражданства. Государство – это то, что формирует условия, при которых мы юридически связаны. Мы могли бы ожидать, что государство предполагает формы юридической принадлежности, по крайней мере минимально, но так как государство может быть именно тем, что исключает и сдерживает формы правовой защиты и обязательств, в результате воздействия государства мы можем оказаться в весьма затруднительном положении. Оно может обозначать источник непринадлежности и даже создавать эту непринадлежность как квазиперманентное состояние. Тогда государство расстраивает нас, если не сказать опустошает, и приводит в ярость. Вот почему важно увидеть, что в основании этого «state», которое обозначает как юридические, так и диспозиционные измерения жизни, существует определенное напряжение, созданное между формами существования или ментальными состояниями, временными или потенциальными констелляциями различного вида мнений и юридическими и военными комплексами, которые регулируют, как и где мы можем двигаться, взаимодействовать, работать и говорить.

Если государство – это то, что «связывает», то оно определенно является также и тем, что может разъединять и разъединяет. И если государство связывает от имени нации, заклиная (а иногда и применяя силу), навязывая определенную версию нации, оно также и разъединяет, развязывает, отпускает, исключает и изгоняет. И если оно осуществляет последнее, то не всегда при помощи эмансипаторных средств, например путем «отпускания» или «выпускания»; оно исключает именно посредством заедействования власти, которая основывается на барьерах и тюрьмах и на форме определенного сдерживания. Мы не находимся за пределами политики, когда мы оказываемся лишенными таким способом. Скорее мы оказываемся помещенными в непрозрачную ситуацию военной власти, в которой юридические функции становятся прерогативой вооруженных

сил. Это не голая жизнь, а специфическая формация власти и принуждения, созданная чтобы произвести и поддержать условие, состояние бесправия. Что значит быть одновременно включаемым и лишаемым государством? И что значит, когда государство не ограничивает и не связывает нас, а передает другим формам власти, которые могут иметь, а могут и не иметь характеристики подобных государственным? Не достаточно рассматривать беженцев, условно определяя их через связь с перемещением населения между существующими автономными юридическими государствами. Там и когда «беженец» изгоняется из одного государства или насильственно лишается прав каким-либо иным способом, ему часто некуда идти; даже если он и прибывает куда-то, он может только находиться в пути. Он может находиться в пределах границ одного государства, но точно не как гражданин; поэтому его принимают как бы при условии, что те юридические обязательства и привилегии, которые предусматривает гражданство, к нему не имеют отношения, а если и имеют, то только дифференцированно и выборочно. Казалось бы, когда кто-либо переходит через границу, он попадает в другое государство, но здесь-то мы и не знаем, определено ли юридической и военной властью и оговоренными формами национальной принадлежности состояние, в которое он попадает, как состояние гражданина или квалифицируется определенными диспозициями как форма непринадлежности. И даже при том, что каждый обязательно попадает куда-нибудь (видите, мы уже находимся в некоем дистопическом нарративе о путешествии), это не обязательно другое национальное государство, другая форма принадлежности; это может быть Гуантанамо, в котором нет никакого государства (хотя делегированная государственная власть контролирует и терроризирует территорию, на которой живут ее жители), или – Сектор Газа, метко названный «открытой тюрьмой».

Перемещение населения за пределами государства в таких случаях сложно описать, так как перемещение или изгнание может вполне произойти и с государством, как это случилось с Накба в 1948 году. И возможно, как мы уже наблюдали в ситуациях с Афганистаном и Ираком, население перемещается из государства, находящегося в состоянии войны в государства иного типа чем те, которые мы воспринимаем как пространство юридических обязательств, привилегий и защиты.

Моя основная мысль заключается в предположении, что мы не можем допустить движение из установленного государства в состояние метафизического покидания; эти движения являются более сложными, и для них необходим иной вид описания. Только одно из них описано актом суверенитета, в соответствии с которым отзываются и временно отменяются конституционные гарантии. Потеря этих гарантий может произойти по-разному, и не всегда возможно предположить, что эти гарантии существовали и действовали до того, как были утрачены. Кроме того, население, которое мы пытаемся описать, те, кто фактически утратили свое гражданство, все еще находятся под контролем государственной власти. Они не

имеют правовой защиты, но никоим образом не перешли к состоянию «голой жизни»: это жизнь, погруженная во власть. И это решительно напоминает нам, что власть и закон – не одно и то же.

Существует тенденция описывать безгражданственность [statelessness] при помощи определенного нарратива и лингвистических процедур. Одно дело – быть, например, лишенным политического и «возвращенным» к естественному состоянию (еще один смысл тех «состояний», в которых мы можем находиться), но это как раз и означало бы быть лишенным распознаваемой локализации. И хотя люди, арестованные и депортированные из мест войн в Афганистане и Ираке, иногда действительно подвергались тюремному заключению, не зная иногда, где они находятся, важно делать различие между этим навязанным и принужденным значением безместности – крайней формы лишенности – и преднамеренными соглашениями, которые устанавливают и патрулируют те ограждения и клетки экстратерриториальной тюрьмы, которые являются превращенными формами государственной власти, в то время, когда она действует за пределами установленной территориальной области своего суверенитета и, таким образом, материализует суверенитет как Империю. Никто никогда не возвращается к голой жизни, независимо от степени нищеты, в которой он находится, потому что есть ряд сил, которые производят и поддерживают эту ситуацию нищеты, лишения и вытеснения, это чувство незнания, где может человек находиться, и будет ли у него когда-либо какое-либо другое место, куда он сможет пойти или в котором он сможет находиться. Будет справедливо сказать, что заключенные в тюрьму «редуцированы» до основных элементов – это широко известная задача и практика военных пыток. Но нужно понять парадокс – это редуцирование и обнажение заключенного, особенно военнопленного, являются сложной и эффективной областью власти государства, которая им активно производится, поддерживается, воспроизводится и управляется, а не исключительно действием суверена или превращенной формой суверенной власти. В конце концов, условием возможности таких экстратерриториальных тюрем является то, что они уходят от *территориальных* условий суверенитета и конституционализма как таковых, или, скорее, подобные тюрьмы – это способ выдвижения данных требований. И хотя высказывания, подобные суверенным, например заявления правительственных чиновников в СМИ, могут оправдывать эти институции, это не значит, что суверенность является достаточным обозначением того, как действует власть в таких тюремных комплексах.

ГАЙЯТРИ ЧАКРАВОРТИ СПИВАК. Вы говорили, что мы будем читать Арндт.

БАТЛЕР. Да, конечно, мы должны помнить о нескольких существенных различиях, но контраст между суверенностью и конституционализмом, даже возникновение суверенности внутри конституционализма, является ограниченной концептуализацией, которая выстраивает свою «внешнюю сторону» как

метафизическое состояние за пределами самой политики. Этот последний ход задействует определенное прочтение *Ситуации человека* Арендт, но верно ли оно? И если вместо этого мы ищем ответ в «Упадке нации-государства и конце прав человека» из *Истоков тоталитаризма*, то находимся ли мы в другой ситуации? Категория безгражданственности воспроизводится не просто нацией-государством, но определенной операцией власти, которая стремится насильственно приравнять нацию к государству, власти, которая, как в данном случае, использует дефис как цепь. Из этого следуют, по крайней мере, две импликации: нация-государство исключает и сдерживает тех индивидов в зонах (их Арендт последовательно рассматривает как «национальные меньшинства»), для которых «надзор» – еще одна разновидность самой нации-государства, нуждающегося в контроле и вмешательстве, которое создает человека, не имеющего гражданства, поглощенного и ограниченного юридическими и военными операциями государственной власти. Я не считаю себя ни исследователем, ни специалистом по глобализации, поэтому я не могу очень глубоко погружаться в эту тему. То, что я возможно могу попытаться предложить для обсуждения – это проблема безгражданственности.

Совершенно очевидно, что работы Арендт здесь очень важны, учитывая политизацию иммиграционных прав, которая сейчас происходит в Соединенных Штатах, а также – определенные формы легального лишения прав, ставших долгосрочной военной тактикой. Безгражданственность также является важной, поскольку, несмотря на то, что она все более проблематизируется в контексте современной войны, она (и это симптоматично) сейчас едва прочитывается как академическая тема в общественных науках. Если задать вопрос: кто сегодня пишет о «безгражданственности»? – этот вопрос едва ли будет понят. На самом деле этот вопрос полностью снят как тенденция 80-ых. Не то чтобы безгражданственности просто больше нет, но, по-видимому, мы не можем сказать о ней больше ничего *интересного*. В связи с этим уместно задать вопрос о том, что в данном контексте означает «интересное».

В 1951 году я, достаточно случайно, использовала в своем курсе эссе Ханна Арендт, которое называлось «Упадок национального государства и конец прав человека», которое первоначально было опубликовано в *Истоках тоталитаризма*. Я должна сразу признаться, что я все еще не утратила своего амбивалентного отношения к Ханне Арендт, этому великолепному автору, которая сменила много смелых и интересных политических позиций. Я всегда уклонялась от ее *Ситуации человека*, в которой политика установлена как публичная сфера на основе классического греческого города-государства. В этой работе утверждается, что в частной сфере, *темной* сфере кстати, обязательно *темной*, рабы, дети и лишённые гражданских прав иностранцы заботились о воспроизводстве материальной жизни. Именно эта сфера *не* является для нее областью политики. Политика скорее предполагает и исключает эту область лишения гражданских прав, неоплаченной рабочей силы и едва различимого



или неразличимого человека. Эти призрачные люди, лишённые онтологического веса, не прошедшие проверки социальной ясностью, необходимой для минимального признания, в которую входят возраст, гендер, раса, национальность и трудовой статус, не только дисквалифицируются как граждане, но и активно «квалифицируются» как безгражданственные. Это последнее понятие может быть весьма существенным, поскольку безгражданственные не просто лишены статуса, но им предоставляется статус: их готовят к лишению прав и вытеснению; они становятся безгражданственными именно в соответствии с определёнными нормативными категориями. По сути, они *производятся* как безгражданственные и в то же самое время игнорируются юридическими формами принадлежности. Это – один из способов понимания того, как возможно быть безгражданственным, находясь в государстве, и он кажется понятным для тех, кто заключён в тюрьму, порабощён или незаконно живёт и работает. Каждый по-своему, они, по существу, содержатся в полисе как его интериоризированное внешнее.

Описание, данное Арндт в *Ситуации человека*, не рассматривает критически ту особую экономию, в которой публичное (и сама сфера политики) зависит преимущественно от не-политичного или, скорее, явно деполитизированного, предполагая, что мы можем пытаться описать экономическую несправедливость и политические лишения, от которых зависит официальное государство и которые оно воспроизводит снова и снова как часть своих усилий по национальному самоопределению, только посредством другой структуры власти. Казалось бы, это разделение – именно то, что направляет рассуждения Арндт, когда дело доходит до «безгражданственности», но, может быть, она мыслит людей, не имеющих гражданства, прежде всего, через фигуру беженца и ограничивает свое понимание беженца понятием изгнанника, того, кто покидает одно место, а затем достигает другого. Идея перехода из одной ограниченной территории в другую требует нарративной линии, в которой прибытие следует за отъездом и где доминирующими темами являются ассимиляция и отчуждение.

Конечно, определённая тематика сравнительных литературных исследований зависит от четкости этого перехода и стабильности тех территорий, которые составляют «тогда» и «сейчас», так же, как «там» и «здесь», развития сюжета, топологии и линии нарратива. Но я полагаю, что и пространство, и местоположение должны быть переосмыслены, если мы рассматриваем отъезд изнутри, выселение, которое требует неподвижности. По-видимому, это случай того, кто вновь и вновь одновременно заключается и лишается прав на одной и той же территории, с которой он отбывает и на которую одновременно с этим прибывает. Это было бы также верно для ситуации, когда некто находится в состоянии войны именно по причине оспаривания территориальной принадлежности, и, таким образом, уже сам вопрос о том, «где» находится этот некто, ставится под вопрос, а затем этот некто высылается и заключается в тюрьму и так и не узнаёт, куда он прибыл. Несомненно, существует множество вариантов

таких пермутаций, но это означает то, что мы должны рассмотреть временные и пространственные измерения тут и там, тогда и сейчас, когда дело доходит до литературы о безгражданственности, и что эти формации устанавливают определенные точки, в которых эта литература расходится с литературой об изгнаниях и репрессиях в традиционном ее виде.

Арендт не предлагает критическую оценку различия публичного/приватного, когда она рассматривает тех, кто лишен гражданских прав и не имеет гражданства. *Состояние человека* было написано почти на десять лет раньше, чем *Истоки тоталитаризма*, поэтому удивительно, почему в более позднем тексте нет того глубокого анализа, присущего более раннему тексту. В *Истоках тоталитаризма* лишенные гражданских прав – это, очевидно, национальные меньшинства, а «приватное» снова и снова ассоциировано с интересами капитала, которые начали доминировать в публичной сфере и выхолащивать ее. Как мы объясним эти изменения в лексиконе? В обоих случаях экономическое строго отделено от публичной сферы политики, чтобы ни в том, ни в другом случае никто не мог ввести такое понятие как «экономическая справедливость» и надеяться, что оно будет иметь существенное значение. Даже при том, что Арендт, например, ясно дает понять о своем неприятии рабства, она делает это не только или не просто на основе того, что экономическая эксплуатация несправедлива, и не потому, что рабство нивелировало врожденные принципы человеческого достоинства. Скорее: «Главное преступление рабства против человеческих прав не в том, что оно отнимало свободу (это может случиться во многих других ситуациях), а в том, что оно исключало определенную категорию людей даже из возможности сражаться за свободу (сражение возможно при тирании и даже в безнадежных условиях современного террора, но не в условиях концентрационно-лагерной жизни)».<sup>1</sup>

Важно отметить, что для Арендт свобода состоит в возможности пользоваться свободой; это – нечто, что гарантируется множеством и, следовательно, является совместным использованием, использованием во взаимодействии. Она отвергает как естественное состояние свободы, так и естественное состояние, к которому, предположительно, возвращаются те, кто лишаются свободы. Природа не имеет никакого отношения к определенному политическому механизму лишения, который действует, во-первых, посредством категоризации тех, кто может или не может пользоваться свободой. Власть не лишает человека свободы, не отнимает ее; свобода устанавливает те категории людей, которым запрещено ее совместное использование, а в нём единственно и заключается свобода. Таким образом, политическая разработка и введение категорий обеспечивает «статус» не-гражданина, который квалифицирует безгражданственность как лишение не только прав на защиту, но также и условий, при которых можно было бы пользоваться свободой. «Квалификация» оказывается юридической процедурой, посредством которой субъекты как конституируются, так и исключаются

[foreclosed]. Это имеет непосредственное отношение еще к одному случаю. И мне кажется, здесь есть важные связи с размышлениями Гайятри в ее работе «Могут ли угнетенные говорить?».

Я не сомневаюсь, что критику рабства Арендт можно было бы экстраполировать на описания не-гражданина в классических Афинах, но может ли ее идея публичной сферы противостоять различению публичного и частного, которое она тем не менее поддерживает? Может ли публичное как таковое конституироваться без того, чтобы часть населения была бы низведена до частного и, следовательно, дополитического, и разве это не радикально недопустимо для любого радикально демократического политического видения? Является ли это самое различие свидетельством антидемократического этоса у Арендт, который мы должны были бы преодолеть, если бы более радикально экстраполировали ее размышления о неимеющих гражданства таким образом, чтобы они более соответствовали современным глобальным условиям? В 1951 году она выступала против нации-государства, поскольку в нем неизбежно исключаются и лишаются гражданских прав национальные меньшинства. «Публичная сфера» и понятие «политического строя» возникают именно как альтернатива «нации-государству» и его структурной связи с национализмом. Но если десять лет спустя публичная сфера разрабатывается через пример классических Афин, не значит ли это, что Арендт просто заменила классовую и расовую политику классических Афин национализмом нации? Публичная сфера не уклоняется от критики, направленной против нации-государства, хотя она изменяет средства, посредством которых безгражданственность одновременно допускается и стимулируется. По-видимому, важно отметить в этой связи, что между критикой нации-государства и защитой публичной сферы Арендт также серьезно рассматривала восстановление федерализма как альтернативного политического строя. Она рассматривала его сначала как способ описания союзнических усилий в победе над немецким фашизмом во Второй мировой войне, затем – как возможность для палестинцев и евреев в середине 40-ых, а затем – когда переосмысливала размышления Медисона *О революции*. Но эти мысли, по-видимому, тускнеют к тому времени, когда была написана *Ситуация человека*. Пожалуй, наиболее интересным в этом периодически возобновляющемся обращении к федерализму является критика суверенности, которую обращение должно было осуществить. Арендт выступала против федерации суверенных элементов; она считала, что федерация могла бы быть способом институционализации понятий социальной плюральности, которые бы рассеяли проблему суверенитета так же, как и превалирующих онтологий индивидуализма. Кроме того, эта идея была определено некоммунитарной, так как федерация предполагает работу с группами, которые не обязательно связаны чувством общей принадлежности. Действительно, в лучшем случае публичная сфера должна предположительно осуществлять то же самое, а именно: противостоять идее, что национальные



формы принадлежности являются легитимным основанием для общественного строя. Мы управляем совместно с теми, с кем мы можем совершенно не разделять чувство принадлежности, и этот отказ использовать культурные дружественные отношения в качестве базиса совместного управления был тем уроком, который необходимо извлечь из критики национализма, осуществленной Арендт. Это также привело ее к оппозиции в отношении создания государства Израиль на принципах еврейского суверенитета: это действие она понимала как разжигание национализма и увековечивание бесконечного конфликта между этим государством и теми, по праву являющимися законными жителями этих земель, которые не были евреями.

Признаюсь, некоторые измерения *Ситуации человека* вызывают у меня антипатию, даже несмотря на то, что меня увлекает понятие действия Арендт, – понятие, которое включает слова, речь и которое, как ясно показали ранние работы Бонни Хониг<sup>2</sup>, вносит важный вклад в понимание политики как перформатива. Мы видели некоторое свидетельство того, как это действует, когда ранее Арендт ясно дает понять, что свобода – это не естественная способность, которая отчуждается в контексте определенных социальных и политических формирований; скорее, свобода – это пользование (которое существует также в форме глагола), которое также деиндивидуализировано, то есть действие, которое имеет место во взаимодействии (но которое не предполагает коллективного субъекта). Исследовательница пытается здесь пробиться через дебри, отказываясь от форм индивидуализма и общности, которые делают ее едва различимой в спектре смещения от левых к правым. Меня беспокоит то, что упускание из виду, или маргинализация экономического, или его демонизация как угроза политике как таковой, чрезвычайно ограничивают это усилие – заново обдумать как условия совместного действия, так и условия безгражданственности. По-видимому, возможно отделить описание языка как действия от сцены, на которой только состоятельные и маскулинные субъекты доминирующей национальности обладают правом осуществлять его привилегии. Но это должно стать возможным, если мы восстановим что-то из анализа Арендт для осмысления безгражданственности в наше время. Мы вернемся к этой проблеме, когда обратимся к очарованию вопроса: кто поет государственный гимн?

По-видимому, Арендт – одна из первых политических теоретиков 20-го столетия, которая создала серьезный прецедент для перформативной речи, – речи, находящей или «провозглашающей» новую возможность для социальной и политической жизни. Что я хотела бы сделать – это прочитать ее как бы против нее самой и, возможно, также выдвинуть предположение, что в 1951 году, всего лишь через шесть лет после окончания Второй мировой войны и освобождения Аушвица, она пишет раздраженный и непростой текст – *Истоки тоталитаризма*. Это текст, в котором у нее нет единого мнения, в нем она переключает голоса без предупреждения. При этом – редко использует местоимение первого

лица [единственного числа]; мы можем даже сказать, что одна из риторических функций этого текста – упразднение первого лица [единственного числа]. Преобладающее местоимение, которое возникает в работе – это любопытное «мы». Иногда возникает вопрос, выполняет ли «мы» функцию стирания или, возможно, только смещения «я». Все ищут Арндт в тексте, который она подписывает, но ее не всегда легко найти. Если она перемещена, это не должно удивлять, поскольку тема этой работы – перемещение народов, и она пишет как изгнанница, пробуждающаяся после своего собственного смещения. Вопрос «где она?» не предполагает простого ответа в этом контексте, но на него и не должно быть простого ответа. Проблема безгражданственности не является ни ее проблемой (благодаря оказанной ей помощи, она поехала во Францию, а затем в Соединенные Штаты, после интернирования в Гурс), ни проблемой европейских евреев, но проблемой политической структуры нации-государства и его специфической жизни в 20-ом столетии (которая, без сомнения, началась с российских программ и геноцида армян). Основная мысль ее текста – обобщить проблему безгражданственности как до уровня политической формы, так и до уровня исторического времени, и поэтому она не подвержена ни притягательности автобиографии, ни различным вариантам националистических компенсаций в ответ на географическое и политическое перемещение.

В этом эссе, которое она пишет в 1951 году, Арндт обращается к безгражданственности как к экспрессии 20-го столетия, и даже как к *политическому феномену* 20-ого столетия. Это, конечно, сильное заявление. Пока она еще не может знать, она дошла только до 51-го года этого столетия, но она однозначно утверждает, что, независимо от того, что произойдет в дальнейшем, ее тезис не будет опровергнут. Это – чрезвычайно провокационное заявление, которое предоставляет нам возможность в некотором смысле его проверить или прочитать, чтобы оценить, в каком смысле мы вообще можем его интерпретировать. Арндт утверждает, что нация-государство как форма, то есть государственное формирование, структурно связано с повторяющимся изгнанием национальных меньшинств. Другими словами, нация-государство предполагает, что нация выражает определенную национальную идентичность, основанную на совместном консенсусе нации и что существует определенное соответствие между государством и нацией. Нация в таком представлении является сингулярной и гомогенной или, по крайней мере, она становится таковой, чтобы соответствовать требованиям государства. Государство черпает свою легитимность в нации. Это означает, что те национальные меньшинства, которые не проходят проверку «национальной принадлежностью», расцениваются как «нелегитимные» жители. Учитывая сложность и гетерогенность форм национальной принадлежности, нация-государство может только повторить свое собственное основание для легитимации, буквально производя нацию, которая служит основанием для его легитимации. Здесь снова необходимо отметить, что эти формы национальной

принадлежности, определяемые «нацией», являются совершенно условными и критериальными: никто просто так не изгоняется из нации, скорее он оказывается желаемым и, таким образом, становится «неполноценным» через дезигнацию и ее имплицитные и активные критерии. Вытекающий отсюда статус, который присваивает безгражданственность некоторому количеству людей, становится средством, дискурсивно конституирующим их в поле власти и одновременно юридически лишает прав. Игнорируемая жизнь при этом насыщается во власти, однако не в режиме уполномоченности или обязательства. Действительно, игнорируемая жизнь может насыщаться юридически и поэтому не иметь прав; это относится к заключенным, а также к тем, кто живет на оккупированных территориях. Мы можем, я уверена, продуктивно размышлять о циркулярности этого производства, но в данный момент, видимо, достаточно отметить, что для того, чтобы произвести нацию, которая служит основанием для нации-государства, эта нация должна быть очищена от гетерогенности, кроме тех случаев, когда определенный плюрализм предусматривает воспроизводство гомогенности на других основаниях. Это, разумеется, не является причиной для одобрения плюрализма, но, скорее, причиной для подозрения в отношении любой и каждой формы национальной гомогенности, вне зависимости от того, насколько внутренне пригодными они являются (это можно рассматривать как упрек по отношению к тем усилиям, которые стараются оживить патриотизм как справа, так и слева).

Многое поставлено на карту, когда мы размышляем о том, как лучше всего мыслить нацию-государство как политическую формацию, которая требует периодического изгнания и лишения прав его национальных меньшинств с целью получения для себя легитимных оснований. Можно было бы подумать, что ни одно нация-государство не может заявить о праве на легитимность, если оно структурно и ритуально связано с изгнанием национальных меньшинств. Это, несомненно, верно, но нормативное требование, протестующее против этого явления, не должно помешать нам понять механизмы, посредством которых это явление функционирует. Является ли значимым нация-государство, формирует ли оно посредством таких изгнаний свои основания, или нация-государство (мы должны предположить, что в типологии Арндт существует ряд форм на уровне национального государства) устанавливает свои границы, соотнося свою территорию с утверждением национальности. Если изгнание принимает форму политики сдерживания, а высланные меньшинства заключаются в границах данной территории, это существенно отличается от тех изгнаний, при которых они заключаются во внешние пространства, таким образом, становится значимым, граничит ли это внешнее пространство с территорией нации-государства. Отличие заключения от изгнания зависит от того, каким образом проведена линия между внутренним и внешним нации-государства. С другой стороны, и изгнание и заключение являются механизмами самого проведения этой линии.

Линия возникает политически в тот момент, когда некто ее пересекает или ему отказано в праве такого перехода. Кроме того, действительно ли население, лишенное прав, – это всегда и только *национальные* меньшинства? И каков именно механизм и эффект этого лишения прав? Нация-государство может только ввести некоторых людей в некоторое состояние, но что это за состояние?

Несомненно, одной из причин, по которой возрос интерес к Карлу Шмитту и, возможно, также к работам Джорджо Агамбена по этой теме, была идея, что конституции содержат в себе право суверена временно отменять конституционные защиты. Это противоречит тому, как иногда представляют историю развития демократической конституционной системы правления, в которой суверенность преодолевается посредством контрактных форм парламентского правительства. В частности, прочтение Агамбеном «чрезвычайного положения» [“state of exception”] явно резонирует с операциями власти, которые мы наблюдаем при временной отмене конституционных прав на правосудие и тюремное заключение населения во имя национальной безопасности. Действительно, ведутся целые войны от имени национальной безопасности – некоей ценности и идеала, который является насмешкой над любыми усилиями сделать так, чтобы объявление войны зависело от конституционных или международных обоснований. В данном случае действие суверена носит характер насмешки над обеими разновидностями закона и произвольно изобретает закон, отвечающий его потребностям. Важно отметить, что формулировка Агамбена основывается частично на Арндт, хотя я бы предположила, что он поворачивает ее взгляды в принципиально ином направлении. По его мнению, государственная власть, понимаемая как суверенная власть, проявляет себя парадигматически через возможность вернуть некоторую часть населения в состояние (не государство), которое находится вне общественного строя и которое Агамбен, как вы знаете, описал как состояние голой жизни.<sup>3</sup>

У Агамбена не всегда легко проследить аппарат цитирования. Я предполагаю, что он соединяет понятие *биоса* (*bios*) Арндт, которое еще не приобрело значение *bios politicos*, из *Ситуации человека* и, возможно, также из «Упадка национального государства». Он упоминает оба понятия в *Homo Sacer* и в *Чрезвычайном положении*. По-видимому, он берет идею голой жизни (*blosses leben*) у Бенямина, который упоминает ее в конце «Критики насилия». Но для Бенямина эта идея играет роль в ранних работах, с 1918 до, приблизительно, 1926 года.

Можно задать [в этой связи] множество критических вопросов, один из которых, безусловно, относится к тому, что население изгоняется из полиса в голую жизнь, которая представлена как полная незащищенность в отношении насилия государства. Может ли жизнь вообще рассматриваться как «голая»? И разве жизнь уже не была введена в политическое поле таким образом, что этот процесс явно стал необратимым? Вопросы о том, когда и где жизнь начинается и заканчивается, о средствах и легитимности использования репродуктивных

технологий, о разногласиях по поводу того, должна ли жизнь рассматриваться как клетка или как ткань, – все эти вопросы явно являются вопросами жизни и вопросами власти – расширениями биовласти, которые дают понять, что никакая простая исключаящая логика не может быть установлена между жизнью и политикой. Или, скорее, любая попытка установить такую исключаящую логику основывается на деполитизации жизни и вновь выводит из поля политического проблемы гендера, черной рабочей силы и репродукции. Обращение к *Ситуации человека* Арндт здесь тем более любопытно, поскольку эта работа основывается на понятии биологии Аристотеля, предполагая, что современная наука не только является irrelevantной способом мышления в сфере политического, но и делает непригодной любую лексику, которая могла бы прямо обратиться ко всему, что подпадает под рубрику политик жизни.

Это может быть ситуация, когда одним чрезвычайно важным и центральным действием суверенной власти является способность временно отменять права индивидов или групп или изгонять их из общественной жизни. Когда индивид изгоняется, он изгоняется в пространство или условие голой жизни, и его *биос* уже больше не связан с его политическим статусом. Под «политическим» здесь понимается принадлежность к разряду гражданства. Но разве этот жест не накладывает неприемлемое юридическое ограничение на политическое? В конце концов, если «голая жизнь» означает незащищенность перед властью, власть, как бы жестоко она не навязывалась, находится вне этой жизни, а жизнь метафизически все еще ограждена от области политического. Мы можем утверждать, что суть проблемы состоит в том, что жизнь стала отделенной от политического (то есть условий гражданственности), но такая формулировка предполагает, что политика и жизнь объединяются только и всегда по вопросу о гражданственности, и, таким образом, она ограничивает всю область биовласти, в которой вопросы жизни и смерти определяются другими средствами. Но самым важным здесь является то, что мы понимаем игнорируемую жизнь, которая одновременно и изгоняется, и ограничивается, как насыщенную властью именно в тот момент, когда она лишается гражданства. Важно описать этот удвоенный смысл «места/государства» [“state”], используя ресурсы понятия «власть», которое включает в себя вопрос о правах граждан и одновременно выходит за его рамки, и увидеть как государственная власть инструментализирует критерии гражданственности, чтобы произвести и парализовать население в его лишенности прав. Это может произойти через сложные формы правительности [governmentality] посредством механизмов, которые нелегко свести к суверенным актам и которые могут осуществляться посредством разновидностей инструментальности, не обязательно начатых или поддержанных суверенным субъектом. Конечно же, интригующе и даже вдохновляюще показать, как суверенная власть утверждает себя в средоточии конституционализма и за его же счет, однако было бы, конечно, ошибкой, если бы этот важный способ отслеживания современной власти уже в который



раз опять вылился бы в романтизирование субъекта. Одно дело – проследить логику того, как конституционализм обеспечивает права суверена временно отменять конституционные гарантии, а совсем другое – установить эту логику как исключительный способ понимания того, как работает современная власть. Если наше внимание заинтриговано феноменом произвольного принятия решений сувереном, то мы рискуем приписать этой логике необходимость и забыть, что изначально вызвало этот вопрос: огромная проблема безгражданственности и требование найти постнациональные формы политической оппозиции, которая могла бы обращаться к этой проблеме более или менее эффективно.

Фокусирование на теоретическом аппарате суверенности рискует обеднить наш концептуальный контекст и словарь и делает нас неспособными принять репрезентационный вызов и действительно назвать, какая жизнь у депортированных, у тех, кто боится депортации, кто живет в качестве *гастарбайтеров* в Германии, у палестинцев, живущих в оккупации. Это не недифференцированные случаи «голой жизни», но в высшей степени узаконенные состояния лишения прав. Нам нужны более сложные способы понимания мультивалентности и тактик власти, чтобы понять, какие формы сопротивления, действия и контрмобилизации уклоняются от власти или мешают ей. Я считаю, что мы должны описать нищету и, на самом деле, сделать это – наш долг, но если язык, которым мы описываем эту нищету, предполагает снова и снова, что его ключевые термины – суверенность и голая жизнь, то мы лишаем себя словаря, который нам нужен для понимания других сетей власти, или того, как власть принимает в этом месте новую форму или даже подпитывается в нем. Мне кажется, что мы фактически приняли такую эвристику, которая позволяет нам только вновь и вновь воспроизводить одно и то же описание, оставаясь в результате на позициях самой суверенности и просто повторяя ее термины, и, честно говоря, я думаю, что ничего хуже этого просто быть не может.

Но вы ни разу не возразили до сих пор. Вы со мной согласны?

СПИВАК. О, вы знаете, я больше не хочу ничего говорить об Агамбене, потому что вы уже сказали о нем, хотя вы и искушаете меня. Но у вас есть еще что-то, что вы хотели бы сказать?

БАТЛЕР: Я хочу сказать даже больше. Я как раз хотела сказать несколько слов по поводу эссе Арндт. Затем я хочу обсудить то, что она говорит о Палестине и о том, что, как я думаю, происходит в Соединенных Штатах в смысле движения за предоставления прав иммигрантам. Возможно, это приведет к более широкому обсуждению.

Извините мою педагогическую избыточность, но, если мы вернемся к эссе «Упадок национального государства и конец прав человека», мы отметим, что в нем есть две части; эти две части написаны разными голосами, и кажется, что переход между этими частями не так уж прост. В первой части Арндт в очень резком, даже сардоническом тоне размышляет о пользе, которую принесла

*Декларация прав человека* (1789 года) в 19-ом веке или даже в первой половине 20-го века. Хотя доктрина прав человека предполагала, что, если бы индивиды вернулись к естественному состоянию, они нашли бы в нем свои неотчуждаемые права, которые бы затем сформировали основание для их защиты против деспотического правления. Арндт критикует эту концепцию и говорит, что именно это и происходит в настоящее время, когда национализм захватывает определенное нацию-государство. При этом приостанавливается реализация правовых норм, и меньшинства депортируются, или лишаются гражданских прав или на самом деле выслаются, чтобы быть уничтоженными, – и это есть не что иное, как полное лишение человеческого статуса как такового. Это – понятие лишения, которое не предполагает абсолютно никаких прав на уровне Природы. Конечно, Арндт права, но моя собственная точка зрения заключается в том, что она слишком серьезно, то есть слишком буквально, относится к гипотезе естественного состояния Руссо и других. Я думаю, что есть способы понимания гипотезы естественного состояния как своего рода беллетристики, которая предлагает перспективу данного конкретного общества, возможно даже перспективу, которая может создать пространство для критического анализа этого общества. Я не уверена, что Руссо, например, когда-либо думал, что естественное состояние существовало или должно было существовать. В конце концов, оно вступает в игру только тогда, когда мы «откладываем факты в сторону». Важно, что Руссо не определяет для этого состояния ни место, ни время, или он определяет для него так много мест и времен, что размышлять о нем в терминах устойчивых пространственных или временных координат становится невозможно. Таким образом, Арндт, может быть, принимает его слишком буквально, а может быть, ей приходится это делать, поскольку она анализирует не только интеллектуальную позицию, ассоциирующуюся с гипотезой естественного состояния, но, скорее, историческую траекторию и эффект появления этой доктрины во время, когда она возникла и когда люди депортировались и/или теряли свои права, или изгонялись из своих домов, или трактовались как граждане второго сорта, уязвимые для государственной власти и не имеющие доступа ни к каким правам, которые составляют прерогативы гражданства. В каком-то смысле исследовательницу интересует проблема дискурса о правах человека в действии: был ли он эффективным, защитил ли он когда-либо кого-либо на самом деле.

В эссе «Упадок национального государства» Арндт приходит к выводу, что это слабый дискурс. Его невозможно артикулировать. А если бы его нужно было артикулировать, это высказывание не могло бы быть эффективным. Таким образом, голос, доминирующий в первой части эссе, является сардоническим, скептическим, разочарованным. Но во второй половине эссе автор сама впадает в декларативность. Она фактически *переопределяет* права человека и пытается оживить дискурс, который, как она считает, будет политически эффективным. Этот текст является одновременно и критикой неэффективного дискурса док-

трины прав человека (и выражением презрения к нему), и новой декларацией прав человека. Арндт говорит очень много интересного о том, что, как она считает, необходимо человеческим существам, чтобы выжить в этой своей человечности. Она говорит, что существует право на жилище и существует право на права – очень интересная формулировка, поскольку это первое право не может гарантироваться ни каким установленным правительством или социальной институцией; в этом смысле это не есть положительное право. Также существуют права принадлежности. Существуют права на социальную структуру жизни.

Как, например, в размышлениях о рабстве, процитированных выше, есть или, скорее, должно быть право на свободу. Оно не существует, но оно должно существовать, и «декларация», по-видимому, – одно из средств демонстрации примера права и его использования. «Декларирование» становится важным риторическим жестом, поскольку оно и есть сама свобода выражения, к которой оно призывает, или, скорее, оно – сам запрос на свободу. Свобода не может существовать до этого запроса (что является одной из причин, по которой обращение к естественному состоянию терпит неудачу), но свобода может существовать только тогда, когда ею пользуются. Ее собственная декларация становится использованием этой свободой, демонстрацией того, чем эта свобода является или может быть. Является ли это пользование эффективным – другой вопрос.

Однако у Арндт и в дальнейшем возникают проблемы, потому что она хочет придерживаться понятий принадлежности и жилища. Это – 1951 год. Она была депортирована дважды: из Германии в Париж, а затем – в Нью-Йорк. Она прибыла куда-то, и у нее есть работа. Она, конечно, знает о миллионах, которым это не удалось, которые не смогли получить визы, включая ее друга Беньямина. Но все же в этом тексте вообще нет никакого «я». В целом тексте нет ни одного личного свидетельства, ни одного момента личного свидетельства. Возможно, я удивляюсь напрасно. Арндт просто задает вопрос: есть ли формы принадлежности, которые могут быть исключительно не националистическими? Я думаю, что дело именно в этом, потому что ее критика национализма очень глубока, и все же она хочет поддержать право на принадлежность, по крайней мере, на данном этапе своих размышлений. Чем может быть это право на принадлежность? Ее критика нации-государства как артикулированной через дефис реальности является настолько исчерпывающей, она явно хочет, чтобы были правовые нормы, основанные на определенных видах прав человека (основанные на них или осуществляющие их?), которые управляют «политическим строем» [polity], и именно это понятие «политический строй» – альтернатива нации-государству, даже если оно основано на классическом городе-государстве. Но что мы, по-видимому, знаем точно – это то, что исследовательница не хочет, чтобы эти правовые нормы были связаны посредством нации, национальной группы, национального большинства, даже национального меньшинства. Если государство, которого она желает, вообще является нацией-государством, оно

должно было бы быть таким нацией-государством, которое бы решительно противостояло национализму и, следовательно, – аннулировало бы самого себя. Если сообщество, которого она желает, и формы принадлежности, которые она принимает, имели бы для нее какое-либо значение в этом контексте, они должны были бы быть неукоснительно ненационалистическими. Арендт не говорит нам, какими они могли бы быть, но я думаю, что она ставит этот вопрос: какими могли бы быть ненационалистические способы принадлежности? Я не уверена, что она описывала реальность как таковую, но она использовала язык таким образом, чтобы призывать, побуждать и заклинать другое будущее.

Я хочу еще зачитать вам лишь две цитаты Арендт. Ее позиция в отношении безгражданственности была настолько четкой, что это делало ее политику почти непрочитаваемой в 1951 году и до этого, в 1944 и 1948 годах, когда она критиковала сначала формы политического сионизма, а затем создание государства Израиль, основанного на национальной и религиозной идентичности, которую она, конечно, считала нелегитимной. Арендт пишет: «Идея, будто безгосударственность – это в первую очередь еврейская проблема, была использована как предлог всеми правительствами, которые пытались решить эту проблему, игнорируя ее. Ни один из государственных мужей не понял, что гитлеровское решение еврейского вопроса – сначала низвести немецких евреев до положения непризнаваемого меньшинства в Германии, а затем изгнать из пределов Германии как безгосударственный народ и, наконец, опять собрать их отовсюду, чтобы отправить в лагеря уничтожения – было красноречивой демонстрацией остальному миру, как на деле «ликвидировать» все проблемы относительно меньшинств и безгосударственных. После войны могло показаться, что еврейский вопрос, считавшийся единственным неразрешимым вопросом, был действительно решен – путем колонизации и последующего завоевания территории – но это не решило ни проблемы меньшинств, ни проблемы безгосударственных. Напротив, подобно большинству других событий нашего века [напомню, это она писала в 1951 году], это решение еврейского вопроса только породило новую категорию беженцев – арабов, увеличив число безгосударственных и бесправных еще на 700 000 – 800 000 человек».

И вот еще цитата. Вам, Гайятри, это должно быть интересно: «И случившееся в Палестине на крошечной территории с сотнями тысяч повторилось в Индии в огромном масштабе, со многими миллионами людей. Со времени мирных договоров 1919–1920 гг. беженцы и безгосударственные как проклятие следовали за каждым новообразованным государством на земле, создаваемым по образу и подобию нации-государства».<sup>4</sup>

СПИВАК. У меня ремарка: что именно Арендт имеет в виду? Что же такого случилось в Палестине с сотнями тысяч, что повторилось в Индии со многими миллионами людей?

БАТЛЕР. Ну, вы наверняка знаете лучше меня. Но, насколько я представляю, она думала о перемещениях населения, которые стали следствием независимости.

СПИВАК. Разделения?

БАТЛЕР. Должно быть...

СПИВАК. Продолжайте.

БАТЛЕР. Я предполагала начинать обсуждение законов собственности, которые были приняты в Израиле с 1948 по 1953 гг. и институализировали определенную кражу собственности от имени административного права, но мы это отложим. Очевидно, немногие хотят об этом услышать. Но, в конце концов, вы видите, что в данном случае Арендт фактически понимает нацию-государство как вызывающее безгражданственность. Существование нации-государства означает существование безгражданственности. Можно было бы ожидать, что она противопоставит критике безгражданственности призыв к государственности, но этого не происходит. В конце концов, эссе обращается к «концу нации-государства». И Арендт в некотором смысле заявляет об этом. Его место занимают другие слова, иногда это «федерация», а иногда «политический строй». Сама эта декларация ничего не меняет, но она – часть дискурсивного процесса возникновения чего-то нового; это – призыв, побуждение, заклинание. Существует определенный риск в отношении того, будет ли ее речь действительно эффективной. Поэтому в заключение я хочу продумать вопрос об эффективной речи и о том, как в некоторых видах политической речи утверждения и декларации конституируется определенная степень риска.

Эти рассуждения частично опираются на местоимения, которые Арендт использует. Она утверждает, что если человеческие существа способны действовать сообща – она теоретизирует эту ситуацию в контексте революции, – это может произойти, только если действовать совместно как «мы». И, фактически, если есть какое-либо действие, которое является эффективным действием, это может быть только действие от имени «мы». Этот текст можно понять как производящий трансформацию «я» к «мы», – трансформацию, которая, конечно же, не является достаточной в качестве эффективного действия, но которая составляет одно из его минимально необходимых условий.

Например, исследовательница пишет: «Наша политическая жизнь основана на допущении, что мы можем создать условия равенства через организацию, так как человек способен действовать в мире и изменять и строить его только совместно с равными себе».<sup>5</sup> Таким образом, «человек» здесь является не индивидуумом, а ситуацией общности и равенства, а общность и равенство являются предварительными условиями изменения и любого созидания. И если этот так называемый человек – существо, которое может действовать, изменять и строить только совместно с себе равными, то его индивидуальные действия бесполезны до тех пор, пока и если не установлены условия равенства. Дру-



гими словами, его индивидуальное действие должно быть действием, которое, прежде всего, стремится установить равенство так, чтобы действие могло стать плюральным и, таким образом, иметь шанс стать политически эффективным.

Такое понятие человека не определяет априорно особенности или свойства индивида, но фактически определяет отношения равенства среди человеческих существ. Это – своего рода онтологическое требование, и в то же время оно составляет политическое устремление (в качестве онтологического. По этой причине оно не достигаемо). Чтобы вы могли получить представление о том, как «мы» могло бы функционировать в качестве претендента на равенство или на условие равенства, я приведу пример американского государственного гимна, исполняемом на испанском языке. Я приношу свои извинения за то, что я говорю так долго, но у вас, несомненно, еще будет возможность о многом сказать, и я очень надеюсь на это.

СПИВАК. Вы можете продолжать, сколько пожелаете.

БАТЛЕР. За последние несколько лет перспектива получения прав на легальное проживание и, в конечном счете, на гражданство не раз обсуждалась в Конгрессе США, и всякий раз мы, кажется, находимся на грани выработки такого предложения, которое наконец сможет пройти. Весной 2006 года уличные демонстрации нелегальных жителей вспыхнули в различных городах Калифорнии, но самые драматические из них произошли в районе Лос-Анджелеса. При этом американский государственный гимн исполнялся на испанском языке одновременно с мексиканским гимном. Появление «*nuestro himno*» по-новому поставило проблему плюральности нации, «нас» и «нашего»: кому принадлежит этот гимн? Если мы спросим: что дает ненационалисту или антinationалисту форма принадлежности? – тогда мы должны говорить о глобализации, и я надеюсь, что это сделает Гайятри. Это притязание не только заявляет права на гимн и, таким образом, – права на владения, но также и на формы принадлежности, т.е. на то, кто включен в это «мы?». Конечно, «мы», поющее и заявляющее о себе на испанском языке, оказывает воздействие на наше понимание нации и равенства. И дело не только в том, что большое количество людей пели вместе – что является правдой, – но также и в том, что пение – это плюральное действие, артикуляция плюральности. Если, как заявлял в то время Буш, государственный гимн может исполняться только на английском языке, – нация явно сведена к лингвистическому большинству, и язык становится одним из способов утверждения критериального контроля над тем, кто принадлежит к ней, а кто нет. В терминах Арендт это явилось бы моментом, когда национальное большинство стремится определить нацию в своих собственных терминах и даже устанавливает или поддерживает нормы исключения, решая, кто может пользоваться свободой, поскольку это пользование зависит от определенных действий языка. Проблема не только во включении в уже существующую идею нации, но проблема в равенстве, без которого «мы» является непроектируемым. Так,

когда в различных публичных местах мы читаем надписи «мы – Америка» на плакатах в поддержку легализации иллегальных иммигрантов и слышим голоса иллегальных иммигрантов, заявляющих на улицах «*il pueblo unido jamás sera vencido*», мы можем проследить риторические термины, посредством которых нация воспроизводится, но такими способами, которые не разрешены или еще не разрешены. Требование одноязычности нации, конечно, обнаруживается в отказе услышать гимн, спетый на испанском языке, но это не делает гимн менее пригодным для исполнения на этом или любом другом языке.

Конечно, ко всему этому можно относиться с подозрением. В конце концов, разве это не просто выражение нового национализма? Действительно ли это тот самый национализм, который мы ищем, или он фактически разрывает «мы» таким образом, что никакой единый национализм не может удержаться на основании этого разрыва? Это открытый вопрос, на который я не знаю ответа. В определенный момент исполнения этого государственного гимна мы слышим слова «*somos iguales*»: мы равны. Здесь необходимо выдержать паузу и спросить: разве этот речевой акт, который не только смело заявляет о равенстве «мы», но и требует перевода, чтобы быть понятым, не помещает задачу перевода в основание нации? Определенная дистанция или трещина становится условием возможности равенства. Это означает, что равенство не является проблемой расширения или увеличения гомогенности нации. Конечно, это может быть не больше, чем плюрализм, который, как мы знаем, восстанавливает гомогенность только после того, как паства окажется в состоянии принять нечто более сложное. Но, если мы рассмотрим это как плюральное действие одновременно как переведенную речь, тогда, как мне кажется, мы станем свидетелями по крайней мере двух условий, которые присутствуют не только в утверждении равенства, но и в пользовании свободой. Как онтологии либерального индивидуализма, так и идеи общего языка изымаются в пользу коллективности, пользующейся своей свободой в языке или в группе языков, в которых различие и перевод являются нередуцируемыми.

Я хочу высказать предположение, что ни Агамбен, ни Арндт не смогли бы теоретизировать этот специфический акт пения и что мы еще должны развить язык, необходимый для этого теоретического осмысления. Это также предполагает переосмысление определенных идей по поводу чувственности демократии, эстетической артикуляции в политической сфере и отношений между песней и тем, что называется «публичным». Конечно, такое пение происходит на улице, но улица также рассматривается как место, где лишённые свободы собрания, могут собираться свободно. Я хочу предположить, что это именно тот вид перформативного противоречия, который ведет не в тупик, а к различным видам восстания. Поскольку дело не в том, чтобы песня прозвучала на улице, а в том, чтобы представить улицу как место свободного собрания. В этом смысле песню можно рассматривать не только как выражение свободы или стремления к

обретению прав, хотя ясно, что это и то и другое одновременно, но также и как реорганизацию улицы, придание законной силы свободе собрания именно тогда и там, где оно эксплицитно запрещено законом. Это, безусловно, определенная перформативная политика, в которой нелегальным является уже само заявление о нелегальности, и тем не менее такие заявления делаются, и именно вопреки закону, в соответствии с которым требуется признание.

Можем ли мы сделать вывод, что те, кто требуют этого, кто пользуются этими правами, те, кто призывают и начинают устанавливать условия для определенного вида признания, которое основывается на равенстве, действуют напрасно или не могут быть авторизованы или признаны? Или мы отмечаем, что хотя согласно закону, они не имеют никакого права мирных собраний, они тем не менее это делают, потому что это – одно из тех прав, которое они хотели бы иметь как граждане? Они не имеют, согласно закону, никакого права свободы слова, хотя они говорят свободно, именно для того, чтобы потребовать право говорить свободно. Они пользуются этими правами, но это не означает, что они их «получат». Требование – это исходный момент заявления о правах, о пользовании ими, но от этого оно не становится эффективным.

Теперь мы можем начать рассмотрение того, что имеет в виду Арендт, когда говорит о праве на права. Это первое право никогда не будет авторизовано ни одним государством, даже при наличии соответствующего ходатайства о такой авторизации. Вторая группа прав – это права, которые авторизируются некоторыми правовыми нормами. Но мне кажется, что право на права, с акцентом на первом, – это право, которое еще не гарантируется законом, но и не является также «естественным» по этой причине. Вне всякой законности оно призывает к юридической защите и гарантии. Таким образом, мы можем сказать, что права существуют как двойственные, поскольку на улице и в песне осуществляется право на права, и первое из этих прав не гарантируется никаким законом, но принадлежит к природе равенства, которое оказывается не природным, а социальным условием. Я бы даже сказала, что это именно состояние социального, которое оформляется в дискурсе и в других способах артикуляции, включая песню. Я не думаю, что было бы очень легко представить Арендт поющей, и я не уверена, что я хотела бы этого. В ней нет этого ницшеанского момента. И я также не уверена, что хотела бы видеть Ницше поющим. В его пении, вероятно, были бы слышны вагнеровские мотивы. Но мне, признаюсь, понравилось пение, которое я услышала на улице. Это было хорошо, это было хорошее исполнение. Я думаю, что оно ставит перед нами вопрос о языке, перформансе и политике. Как только мы отказываемся от точки зрения, что ни одна политическая позиция не может опираться на перформативное противоречие, и позволяем перформативному функционировать как требование и как действие, эффекты которого разворачиваются во времени, мы фактически можем принять противоположный тезис, а именно тезис о том, что никакая радикальная политика изменений

не может осуществляться без перформативного противоречия. Пользоваться свободой и отстаивать равенство именно в отношении к той власти, которая устранила и то и другое, означает показать, как свобода и равенство могут и должны выйти за пределы их позитивных артикуляций. Необходимо довериться этому противоречию, выявить его и работать над ним для того, чтобы перейти к чему-то новому. Другого пути, по-видимому, нет. Я думаю, что мы можем понять его как мобилизацию дискурса с некоторой степенью свободы без юридической легитимации, на основе которой были выдвинуты требования как равенства, так и свободы. Но это также включает деформацию доминирующего языка и изменение власти, поскольку у тех, кто поет, нет прав. Но это не означает, что их жизни не увязли в трясине власти. Очевидно, что люди, которые поют, не поют в ситуации естественного состояния. Они поют на улицах Сан-Франциско и Лос-Анджелеса. И это означает, что они изменяют не только язык нации, но также и ее публичное пространство. И в конечном счете оценивать эту ситуацию по-другому было бы просто оскорблением.

СПИВАК. В конечном счете – чем?

БАТЛЕР. Оскорблением.

СПИВАК. Да, защита, фантазия.

БАТЛЕР. Призыв к пользованию свободой, которая появляется с возникновением гражданства – это пользование свободой в зарождающейся форме: попытка взять то, о чем просишь. Мы должны понять публичное пользование как приведение в действие свободы, которую оно утверждает, и утверждение того, чего там еще нет. Существует разрыв между пользованием и свободой или требуемым равенством, которое является его объектом, т.е. его целью. Суть не в том, чтобы все реализовывалось через язык. Нет, дело обстоит не так, как будто бы «я могу сказать: «я свободен», и это мое перформативное высказывание сделает меня свободным». Нет. Но потребовать свободы уже означает начать ею пользоваться, и сделать запрос о ее легитимации также означает заявить о разрыве между пользованием свободой и ее реализацией и поместить и то, и другое в публичный дискурс так, чтобы этот разрыв был виден, и, таким образом, чтобы этот разрыв мог мобилизовывать.

Даже когда Буш говорит: «нет, государственный гимн можно петь только на английском языке», это означает – он уже знает, что гимн уже поют не на английском языке, и что ситуация уже вышла из-под его контроля. Он, фактически, уже услышал петицию и отказал в ней. И, конечно, вопрос не в том, следует ли петь государственный гимн на испанском языке. Его следует петь на любом языке, на котором его хотят петь, если его действительно хотят его петь. И его решительно не должен петь тот, кто не желает его петь. Вопрос заключается в следующем: все ли это еще гимн нации, и может ли он помочь упразднить национализм? И я думаю, что это открытый вопрос, на который у меня нет ответа.

СПИВАК. Нет, это просто восхитительно. Я цитирую Канта, а вы цитируете

Гегеля. Вот в чем различие.

БАТЛЕР. Хотя в последнее время меня больше интересует Кант.

СПИВАК. А мне все еще интересен Гегель, я – марксистка. На самом деле, мне очень нравится Арндт. Конечно, она несовременна. Но, с другой стороны, она действительно пытается овладеть своей ситуацией. Много из того, о чем она говорит, попадает в точку. Например, она ясно видит существование множества наций в границах одного государства. Наконец, она говорит о евреях, но на самом деле она пишет о Восточной и Центральной Европе. Она много пишет о Чехословакии и различных нациях, живущих в этом государстве. Исследовательница понимает государство как абстрактную структуру. Когда испанский государственный гимн поется на улицах Сан-Франциско, а американский государственный гимн – на испанском языке, она бы, вероятно, сказала о том, что связь между государством США и мнимой американской нацией (тем, что Сэмюэль Хантингтон назвал бы «американской верой») исторически ограничена и имеет ограниченное будущее. О чем она не упоминает, когда говорит о многонациональном государстве, так это об Османской империи. Как я уже писала ранее, Сталин начинал произносить речи о колониализме еще до 1917 года. Выступая перед Бундом\* как раз с речью о различных нациях в границах одного государства, он говорит: «Слушайте, мы дадим вам национальные привилегии в рамках той же самой советской государственной системы». После 1917 года это было уже скорее предложение культурной автономии. Вы [Джудит] очень красноречиво, с такой теоретической страстностью говорили об импликациях безгражданственности в Калифорнии. В Нью-Йорке тоже раздаются призывы покончить с идеей нелегальных иностранцев посредством самого этого призыва. Однако если мы обратимся к прошлому, то увидим, что хотя Арндт упоминает Французскую революцию, она не говорит об Османской империи. Хотя она и вынуждена отметить, что число уничтоженных армян намного превышает любое другое известное ей число жертв. Ее предвидение можно использовать и сегодня для разрешения этнического конфликта на Кавказе. В Восточной Европе память об османах все еще жива. Но в Болгарии, которая находилась 500 лет под османским правлением и ровно 41 год под советской гегемонией, сегодня говорят о постколониальности как о посткоммунизме. Южный Кавказ сегодня несет тяжелое бремя внутреннего перемещения (безгражданственности) и военной интервенции вследствие политической игры между двумя мультиэтническими империями – османской и русской.

Прежде чем я вновь обращусь к Соединенным Штатам, я хотела бы обратить внимание на это белое пятно. Я совершенно согласна с Джудит в том, что вопрос исполнения государственного гимна не несет в себе перформативного

---

\* Всеобщий еврейский рабочий союз в Литве, Польше и России, левая антисионистская еврейская партия, *прим. перев.*



обещания нового мышления о грядущих правах. Гораздо важнее помнить, находясь в более или менее благоприятной ситуации, что государственный гимн, в отличие от Интернационала (или «Мы преодолеем»), является в принципе не переводимым.

Государственный гимн Индии был написан на бенгальском языке, который по стечению обстоятельств является и моим родным языком, и одним из главных языков Индии. Его нужно петь на хинди без каких-либо грамматических или лексических изменений. Его нужно петь на хинди, поскольку, как утверждает и Буш, государственный гимн должен исполняться на национальном языке. Без каких-либо переводов. Когда исполняется индийский государственный гимн, некоторые бенгальцы поют его громко с бенгальским произношением и акцентом, который сильно отличается от произношения и акцента хинди, но гимн остается на хинди, хотя и является бенгальским. Нации-государству необходим национальный язык.

В гимне упоминается много территорий с различными нациями, с различными языками и иногда, с различными алфавитами. Две различные языковые семьи, некоторые из языков – индоевропейские, некоторые дравидские, со структурой, похожей на финно-угорские агглютинативные языки. Гимн также упоминает семь религий. Не забывайте, это не ситуация постколониальных перемещений, как в Европе, или иммиграции после эпохи просвещения, как в Соединенных Штатах. Это более древние формирования. И все же язык гимна не является предметом обсуждения. Арендт теоретизировала безгражданственность, но не смогла теоретизировать желание гражданства.

Когда Арендт говорит об этих восточно-европейских и центрально-европейских территориях, деятельности российской и габсбургской империй, она постоянно пытается сказать, что меньшинства рассматривались таким образом, как будто бы они были колонизированы. Это хорошая, сильная мысль в контексте сегодняшних глобальных государств. Если вы ретерриторизируете Ханну Арендт, исходя из ситуации 1951 года и прав человека, вы увидите, что эксперимент по созданию нации-государства – предполагая, что именно нация организует современное государство – длится немногим больше одного столетия и является не слишком удачным. Она говорит о том, что его распад парадоксальным образом начался в тот момент, когда право на национальное самоопределение было признано во всей Европе и приоритет воли к нации над всеми юридическими и абстрактными институтами, которые и составляют государство, был общепризнан. Нация как бы победила государство.

Сегодня, во времена глобализации, мы являемся свидетелями упадка нации-государства. Но важно отметить, что его генеалогическая сила еще слишком велика. В целом упадок – результат экономического и политического реструктурирования государства в интересах глобального капитала. Но Арендт позволяет нам понять, что это может быть также следствием того, что нация-

государство как форма была изначально с изъяном. В то время как повсюду вокруг нас рушатся унифицирующие программы в стиле нации-государства, возрождается старая мультиэтническая смесь. С одной стороны, есть восточно- и центральноевропейские государства, Балканы и Кавказ. Также на стадии становления Индия и Китай. Огромные государства с множеством «национальностей», которые не могут быть поняты как нации-государства в смысле Арендт. Все же, несмотря на постнациональный характер глобального капитала, абстрактная политическая структура все еще содержится в государстве. Соединенные Штаты породили некую постнациональную воинственную структуру, которая усложняет ситуацию.

В таком мире глобальный феминизм мог бы стремиться переоткрыть государство как абстрактную структуру с постоянными усилиями по его очищению от национализмов и фашизмов. Действительно, когда вы поете государственный гимн на испанском языке, вы предъявляете права именно этим абстрактным структурам. Как настаивала Джудит, форма этого требования перформативна и утопична. Но какую утопию оно призывает? Главное здесь – противостоять нерегулируемому капитализму, а не находить черты утопии в непроанализированном членстве в капиталистическом государстве. Воссоздание государства выходит за пределы нации-государства в критический регионализм. Эти полиглотические области и эти большие государства принадлежат к разным моделям. Ханна Арендт, говоря о них после Второй мировой войны, могла размышлять об этом только как о проблеме. Мы, находясь в других обстоятельствах, можем, по крайней мере, думать о решениях. По-видимому, возможно переделать достаточно недавние национальные границы и подумать о транснациональной юрисдикции. Решение конфликта без международного миротворчества требует именно этого, чтобы бороться с тем, что произошло в процессе глобализации. Мы думаем об упадке национального государства как о смещении в абстрактные структуры социального обеспечения по направлению к критическому регионализму, сражающемуся с глобальным капитализмом. Ханна Арендт думает о капитализме скорее в терминах класса, чем капитала. Нам нужно понимание определяющей роли того, что не является национальным и не определяется государством. Это – капитал, а Арендт о нем не думает.

Давайте попытаемся ответить на вопрос, в чем в действительности заключается деятельность глобализованного капитала? В то же время давайте будем помнить: капитал движется к глобализации, что является врожденной особенностью капитала, и теперь это может происходить по технологическим причинам, а не быть связанным с нациями-государствами или с плохой политикой. Из-за этой тенденции устраняются барьеры между хрупкими государственными экономическими системами и международным капиталом. И поэтому государство теряет свою редистрибутивную власть. Приоритеты становятся глобальными и перестают быть связанными с государством. Теперь у нас есть менеджерское

государство, основанное на модели свободного рынка. У Голбрейта хватило ума давным-давно указать людям на то, что так называемый свободный рынок искусно регулируется интересом капитала. Когда в дело вступают эти менеджерские государства с глобально регулируемыми приоритетами, некоторые виды потребностей никогда не всплывают. Рынок никогда не уступит требованиям чистой питьевой воды для бедных. Необходимы институты другого типа, способные изъять у государства и взять на себя исполнение требований такого рода. Данное обсуждение может привести нас в сферу международного гражданского общества и уводит от проблематики Арендт. В настоящий момент я пытаюсь очертить связи между глобальным государством и провидческими размышлениями Арендт о нации-государстве, чтобы мы смогли перейти к вопросу о том, какая часть государства может рассматриваться в качестве полезной. Тексты исследовательницы написаны в давние времена начала глобализации, и в них не говорится о капитале. Однако события, приведшие к строительству нового мира, в котором безгражданственность становится эпидемией, очень тесно связаны с капиталом. Идеологически это явилось началом разрушения государства социального обеспечения на севере и развивающегося государства на юге. Международный банк и Международный валютный фонд предложили международную миссию социалистического типа, не опирающуюся на преимущества структуры социалистического государства. Если вспомнить о таких ранних проектах, как, например, *Долина Инда*, то можно отметить, что они являлись даже региональными по своей структуре. Однако данная стратегия была очень быстро упразднена. Развитие также быстро превратилось в своего рода алиби для устойчивой эксплуатации. Ханна Арендт интерпретирует безгражданственность как симптом ограниченности нации-государства. Это прочтение – вполне в традиции *Восемнадцатого Брюмера*, в котором Маркс интерпретирует буржуазную революцию как условие дальнейшей консолидации исполнительной власти. Джудит показала нам, что Арендт представляет безгражданственность как вынесение проблематики прав за пределы нации. Как известно, Маркс показывает, что хотя буржуазная революция создала видимость возможности парламентарной демократии и гражданского участия, она в действительности осуществила консолидацию сил исполнительной власти. Джудит говорит о праве, присутствующем в перформативном противоречии. Моя позиция заключается в том, что эти права, заявляемые скорее в форме универсальной декларации, чем в форме перформативного противоречия, основаны на несостоятельности как государства (Арендт), так и революции (Маркс). Я уже писала об этом ранее более подробно. Итак, подведем итоги: империализм упорядочил администрацию колоний до такой степени, что они стали продолжением средств устойчивой эксплуатации. Коммунистические революции осуществили то же самое в другом секторе. Политика так же, как и экономика, приводит к упадку нации-государства. Одной из характеристик этого процесса были старые социальные движения,

экстрагосударственные коллективы, деятельность которых была направлена на спасение гражданского общества от его истребления государством. Все то, что остается от этого старого импульса, является, по-видимому, все более и более заинтересованным в переосмыслении государства.

Еще одна разновидность экстрагосударственного коллективного действия вступает на глобальную сцену после 1989 года преимущественно в интересах устойчивой эксплуатации. Мировая торговая организация является его экономическим, Организация Объединенных Наций – политическим, а Всемирная декларация прав человека – юридическим законодательным орудием. Эта разветвленная структура всемирного управления совсем не обязательно действует в интересах государств глобального юга.

Глобальный юг уже располагает своими региональными организациями, такими, как Ассоциация государств юго-восточной Азии и Южно-азиатская ассоциация регионального сотрудничества. Они представляют в своей основе конкурентные экономические союзы.

Но я говорю немного о другом. Вопрос заключается в следующем: какие политические изменения необходимы для того, чтобы устранить конституционный дисбаланс, избегнув этно-националистических конфликтов? Первое усилие по установлению такого сотрудничества, по-видимому, было сделано в Бандунге в 1955 году от имени Третьего мира. Сегодня болгарская группа размышляет о структурных изменениях, необходимых для критического регионализма. Особенно интересной мне кажется работа Пети Кабакчевой.

БАТЛЕР. Можем ли мы продолжить наше обсуждение, вернувшись немного назад? Я только хочу задать вам пару вопросов. Спасибо, Гайятри, что напомнили нам о нескольких вещах. Конечно, я хотела бы узнать чуть больше о том, что такое критический регионализм. И что мы, по-видимому, могли бы сделать вместе, так это немного поразмышлять о попытках Хабермаса установить демократическую политику вне рамок нации-государства. Я хочу обратить внимание на многочисленные работы, которые он продолжает публиковать в поддержку Европейского союза, высказывая предположение о том, что такого типа структуры могут функционировать демократически и выступать моделями самоуправления, разрушающими национализмы и являющимися постнациональными. Я бы не сказала, что они транснациональны. Хабермас отдает себе отчет в том, что разрушение нации-государства влечет за собой неолиберализм и глобализацию и неравенства нового порядка, и в то же время он апеллирует к понятию демократического процесса. Не случайно он предполагает, что демократические процессы могут произойти в Европе, поскольку Европа, как он считает, накопила некую особую способность ясно артикулировать демократические принципы, которая включает не националистическую, а определенную культурную предпосылку, являющуюся, как отмечаете вы, фактически евроцентричной. И я бы хотела знать, можем ли мы думать о Европейском союзе

как об установлении самости самоуправления [the self of the self-governance], то есть как о «мы», которое управляет собой посредством установления границ и иммиграционной политики. Возьмем, например, одно из предложений, которое Европейский союз сделал различным странам: «Присоединяйтесь к нам, и мы поможем вам защитить ваши границы от незваных работников. При этом мы также обеспечим вас дешевой рабочей силой, статус которой не будет достигать правового и которая будет использоваться в соответствии с краткосрочными контрактами, так что вам не придется переживать по поводу перманентного изменения состава населения ваших стран». Или такое предложение: «Мы можем произвести для вас перманентно обеспеченный работой класс». Но здесь не идет речь о предоставлении больших прав; здесь идет речь об образовании «мы», которое имеет внутренние пористые и все более жесткие внешние границы, которые, конечно же, поддерживаются политикой. Мне просто интересно, что это за понятие самоуправления, которое может быть размещено в структуре, представленное Хабермасом таким образом. И я думаю, что было бы интересно сопоставить его предложение с тем, что вы называете критическим регионализмом. Как бы вы подошли к этим вопросам?

СПИВАК. Трудность понимания критического регионализма обусловлена, с одной стороны, могуществом национализма, и даже этнического субнационализма, а с другой стороны, – тем, что транснациональные агентства движутся от одного нации-государства к другому. Но прежде – о Хабермаса и европейской конституции. Европейская конституция – это экономический документ. Для ее внедрения была привлечена определенная культурная память, возможно с целью занять место простого национализма. Соглашение о европейской конституции не проходило, потому что Франция и Нидерланды проголосовали «против». Документ начинается с того, что Европа как бы существовала всегда, даже тогда, когда люди в ней еще только появились. Как известно, конституции всегда должны осуществлять перформативные акты противоречия, разновидности которых описывает Джудит. Однако между различными перформативными противоречиями существует асимметрия. Поэтому акт самосоздания Европы посредством вызывания из прошлого ее изначального присутствия с целью консолидировать экономическое единство на новом глобальном рынке и обеспечить доступ к космополитии не может рассматриваться как акт, тождественный ситуации беспаспортных калифорнийских рабочих, требующих прав вне структуры нации и таким образом претворяющих эти права в жизнь просто посредством того, что они переживают различные перформативные противоречия. Когда Хабермас говорит о защитниках «космополитической демократии», базирующейся в Европе, и создании нового политического статуса «граждан мира», рассмотрите это в контексте вышеприведенного аргумента.

Частично европейское доминирующее значение глобального также связано с иммиграцией. Здесь я хотела бы процитировать Хуана Мосавиа, бывшего ди-



ректора Международной организации труда, на которого также ссылается Ханна Арендт. В 2006 году Хуан Мосавиа был в Давосе на Всемирном экономическом форуме, где много и очень эмоционально говорилось о проблеме мигрантов в Европе. В своем интервью он сделал небольшое, но очень важное замечание о другом: он согласился с тем, что мы должны быть более толерантны, менее евроцентричны, что мы должны приветствовать этих иммигрантов как граждан и т.д., соглашаясь с политиками ассимиляции, в поддержку которых выступали все присутствовавшие, вплоть до утверждений, что они с уважением будут относиться к национализмам иммигрантов. Однако он отметил, что мы также можем пожелать изменить политику нашей экономики. Помните, *Критика политической экономики* – это же подзаголовок известной книги. Он улыбался, он знал, что этого не будет. Но если бы, с другой стороны, мы действительно это сделали и сфокусировались на небольшом местном капитале в той же степени, в которой мы фокусируемся на глобальном капитале, то люди, возможно, и не пожелали бы перемещаться в таком количестве. Он не говорил о беженцах, он говорил об экономике. Давайте запомним это. Даже усиливающиеся государства на глобальном юге ограничивают гражданам доступ к публичной сфере просто потому, что государственная публичная сфера сокращается за счет увеличения глобальной экономической сферы. Нет никакого прочного гражданства для людей из низов. Эти глобальные менеджерские государства свободного рынка являются безгражданственными в своих собственных государствах, если вы рассматриваете государство как абстрактную структуру. Это – та структура редистрибуции, социального обеспечения и конституциональности внутри государства, которая разъедается ржавчиной. Когда Хабермас и другие европейские мыслители говорят о космополитии, они говорят о Канте. Из-за отсутствия времени я только вскользь обращаюсь к *Хулигану* Деррида, где он уделяет внимание всей кантианской архитектонике в целом и показывает, что кантовское «как будто» в размышлениях о мире и свободе и связи между космополитией и войной делает его непригодным для размышлений о глобальной грядущей демократии. И, как я уже говорила ранее, очень важно снова вернуться к Ханне Арендт, поскольку в контексте проблематики безгражданственности она рассматривает нацию и государство раздельно. Позже в *Политиках дружбы* Деррида назовет это устранение связи между рождением и гражданством деконструкцией генеалогии. И именно здесь начинается критический регионализм.

В моей новой книге *Другие Азии (Other Asias)* я признаю так же, как все, что Китай, Тайвань, Гонконг, Индонезия и другие юго-восточные азиатские страны – это регион. Индия и Пакистан вместе с Шри-Ланка, Бангладеш, Сикким и Непалом составляют Южную Азию. У этого региона имеются односторонние связи с Китаем, а у Пакистана – с Западной Азией. Япония, состоящая из восьми штатов, находится со всеми ними в отношениях иного типа. Война в Ираке спровоцировала еще одну связь между ними. Могут ли эти региональ-

ные перекрестные связи возникать менее беспорядочно, чтобы произвести нечто отличное от национальной государственности, связанной национальным суверенитетом, чтобы подвергнуть испытанию многолетнюю мечту Европы и США об универсализме, возникшую с окончанием холодной войны? Недавно вместе с двумя радикальными художниками, женщиной и мужчиной, из Ирана и Ливана я участвовала в выставке, проходившей в Музее современного искусства в Нью-Йорке. Они оба открыто заявили перед аудиторией: «нет, мы не можем представить себе африканский Ислам». Она говорила об Иране, он – о Ливане. Их художественные техники настолько различны, что они на самом деле не могут общаться друг с другом. (Ливанский художник мог говорить о своем городе, но не о возможных связях между Ираном и Хизбаллахом; иранка вообще не могла об этом говорить.) Ислам долгое время был дерегионализован, а сейчас – вследствие ведущейся глобальной Войны с Террором – в особенности. С другой стороны – западно-азиатский национализм. Иран может исторически войти в другое западно-азиатское, теперь евразийское, региональное пространство – Кавказ и Транскавказ. Теперь это важный и фрагментарный регион, включающий, наряду с другими государствами, Грузию, Армению, Азербайджан и Чечню. Старинная вражда, предшествующая возникновению наций-государств, проявляется здесь в сочетании с более новыми видами вражды. Приближается НАТО. Охраняются нефтяные линии. Российские и транснациональные миротворческие армии меряются силами своей техники. «Европа», весьма отличная от Европы Хабермаса, заявляет себя здесь как Евразия. Наши глобальные социальные движения отняты у нас. Нам «помогают» на каждом повороте. Позиции не ясны. Но вы ведь понимаете, почему термин «критический» присутствует в этих размышлениях о регионализме. В газетах Индия и Пакистан – все еще враги, хотя премьер-министры нормально общаются. Китай и Индия предположительно конкурируют за благосклонность Соединенных Штатов. И так далее. Выжили ли старые позиции, предшествующие Бандунгу, между панафриканизмом и антиколониализмом? Такие герои человечества, как Анийдохо, Ндебеле, Нгуги и Сойинка, позволяют нам надеяться, что да. Способна ли Новая Латинская Америка остановить евроамериканскую манию универсализма? Эво Моралес позволяет нам надеяться на то, что она способна. Следовательно, почему «критический» и почему «регионализм». Он проходит под и поверх национализмов, но сохраняет абстрактные структуры, такие как государство. Это предусматривает конституционные поправки в противоположность правозащитной бдительности и деятельности по сбору данных, а также оспариванию публичного интереса во имя интереса той публики, которая не может действовать от своего имени.

ВОПРОС. У меня два вопроса к Спивак. Первый вопрос: Пол Джилрой написал книгу под названием *После империи*, в которой он выдвигает ту же самую идею, которую вы здесь представили, – идею космополитического мульт-

тикультурализма, находящегося по ту сторону дифференциаций расы и класса в современном европейском обществе. Вы также представили идею глобального действия и мышления. Не могли бы вы развить вашу идею и сравнить ее с идеей Пола Джилроя? Это мой первый вопрос. Мой второй вопрос имеет непосредственное отношение к Азии. Мы в Азии можем сказать, что Индия, Китай, Тайвань, Гонконг и Япония – различные нации-государства. Конечно же, как вы сейчас уточнили, государства – это абстрактные образования. В пределах границ нации-государства есть различные виды конфликтов и различные виды стремлений, а вне них – другие различные идеализации. Это всего лишь один аспект, но, с другой стороны, мы можем сказать, что исторически в восточной Азии всегда было нечто консолидирующее в перечисленных мной нациях-государствах. Во-первых, – конфуцианство. Многие исследователи пытались обосновать этический импульс модерности в Азии, ссылаясь на влияние конфуцианства. Во-вторых, – буддизм. Исторически буддизм пришел из Индии в Китай и распространился далее в Восточную Азию, включая Сингапур, Малайзию, Гонконг, Тайвань и даже Японию. Вы призывали нас мыслить и действовать глобально. Нечто исторически конкретизированное, действительно, выходит за пределы того, что уже определено регионально и национально. Если сегодня мы рассматриваем мир как своего рода единство, то можем ли мы выделить нечто этически возможное, универсальное в современном контексте глобализации? Спасибо.

СПИВАК. Я думаю, что профессор Батлер может рассказать об этическом универсализме гораздо лучше меня. В контексте глобального государства я говорю о политическом регионализме. Я еще не читала книгу Пола Джилроя, но, на самом деле, я не говорила о космополитизме. Я указывала на то, что Хабермас и европейцы говорят о космополитической демократии, которую Деррида ставит под вопрос, и что Деррида повлиял на меня. Я согласна с Деррида в том, что идея космополитии не приведет к глобальному демократическому будущему. Я не говорила о расе и классе. Я говорила об абстрактных структурах государства, как если бы всеми редистрибутивными структурами можно было бы управлять так же, как получать водительские права. Получение водительских прав – это не эпистемологический проект.

БАТЛЕР. Это – как если бы вы были нелегальным иммигрантом.

СПИВАК. Это – проблема, но не эпистемологический проект. Это – юридическо-политический выпад против нелегальных иммигрантов, злоупотребление национализмом. Мы хотим, чтобы абстрактные структуры государств были свободны от предубеждений национализма. Это – абстрактное действие, а не эпистемологический проект. Национализм – это предположение, что эпистемологическое функционирование национального заключается, прежде всего, в том, чтобы идти в ногу с деятельностью государства и, благодаря этому, больше от него получать. Это не эпистемологический проект, каким является, например, толерантность. Государство – это минимальная абстрактная структура,

которую мы должны защищать, потому что оно – наш союзник. Оно должно быть инструментом редистрибуции. Эта определяющая функция была изъята в глобальном государстве.

Понятия «азиатские ценности» или «конфуцианство» обычно упоминаются в уважительном тоне, при этом без детального обсуждения текстов и без элементарного знания языка исключительно в целях защиты от определенного вида судебных исков, предъявляемых Организацией по защите прав человека (Human Rights Watch) и т.д. В это я не буду углубляться. Но если вы обратитесь к истории классической поэзии в Китае, то увидите, как упорно апокрифическое «конфуцианство» пыталось обуздать свободу поэтического выражения, навязывая моральную аллегорию. Капитализм плюс конфуцианство представляется похожей комбинацией. В истории буддизма Гаутама Будда выступал *против* коррупции институционального индуизма и имел неслыханную храбрость за 500 лет до рождения Христа создавать священные писания на Пали – креольском санскрите. Он был принцем и имел право на благородный санскрит. В течение ста лет буддизм находился на пути к становлению имперской религии. Первоначальный креольский буддизм был определен как буддизм Хинаяна, или малая колесница, и все тексты были переведены на китайский или санскрит. В Индии буддизм был убежищем угнетаемых каст, в Мьянмаре – средством религиозного притеснения. Фантазматический «основной» буддизм, прославляемый Европой и США, – полезная часть культурной истории. Ислам, будучи наиболее интернациональным, – от Марокко до Индонезии и за их пределами – заражен реактивной гендерной политикой и «террором». Примечательно, что это интернациональные явления; понятие «универсальный» является дискриптивно неправильным, оно просто отражает конкурирующие по понятным причинам желания. Поэтому я бы вообще не говорила об этическом универсализме. В работе «*Религия в пределах* только разума» Кант пишет, что этическое *государство* как таковое невозможно помыслить. Его анализ кажется мне убедительным. Кант многократно использует слова *gemeines Wesen* (общность) вместо *Staat* (государство), чтобы провести различие. На английский язык это словосочетание было переведено как «государство» (state), и в результате мы теряем это важное различие. (В связи с этим кто-то писал, что, обращаясь к немецкому оригиналу, я «приватизировала» текст. Но мы должны помнить, что английский язык не является единственным публичным языком в мире.) Я полагаю, что невозможно установить этическое государство. Этика прерывает абстракции государственной структуры. Эти структуры легальны. Они не могут установить правосудие, но они служат правосудию, и мы должны их защищать.

ВОПРОС. Я работаю на факультете политики, а точнее в сфере международных отношений. Поэтому у меня в некотором роде стратегический вопрос к вам обоим. Видите ли вы какую-то перспективу в том, что Деррида относит к стратегическому потенциалу в рамках суверенных институций. Противопо-

ставяете ли вы их друг другу? И в случае критического регионализма, какие возможности вы видите, учитывая, что Китай, в частности, становится более открытым, в организациях, наподобие Международного уголовного суда, которые криминализируют само понятие суверенитета? Как исчерпали себя эти напряженные отношения и изначальные сопротивления? Какие возможности существуют в них для политик, являющихся постсуверенными и подающих надежду на нечто административное за пределами государства, которое не будет столь ограничивающим?

БАТЛЕР. Я думаю, что здесь нам не стоит слишком спешить, поскольку я не уверена в том, что все хотят быть *пост*суверенными. Единственное, что я должна была сказать о суверенитете, это то, что, как мне кажется, было бы ошибкой использовать тональность Шмитта для прочтения Агамбена как единственную оптику, посредством которой можно понять операцию власти. Я пытаюсь раскрыть аналитику власти, которая бы включала суверенитет как одну из своих характеристик, но также была бы в состоянии говорить о видах мобилизаций и сдерживаний населения, которые не концептуализируются как действия суверена и которые проходят через различные операции государственной власти. Но мы могли бы также говорить и о многих других видах аналитики. Весьма интересно, что, по мысли Арндт, *показательным моментом суверенитета является акт высылки*. Для нас сейчас очень важна эта мысль, учитывая то, как работает суверенная власть в США. Давайте также не забывать, что Буш в известной степени постсуверен. В том смысле, что когда встал вопрос о том, на каком основании США могли вторгнуться в Ирак, который независимо от его проблем является суверенным государством, стало ясно, что независимо от того, какой там у них был суверенитет, он являлся нелегитимным: Буш не считал, что иракское правительство было избрано демократическим путем, а даже если бы оно и было избрано демократическим путем, оно не обязательно было бы легитимным по причине его деспотических или тиранических действий. И, конечно, это все очень усложнено; в тот момент, когда данное государство принимает решение, что оно может вторгнуться в другое государство, оно пользуется суверенитетом, который является экстерриториальным. Поэтому в нашей новой аналитике власти мы предполагаем переосмыслить как понятие территориальности, так и понятие суверенитета. Утверждая этот суверенитет для того, чтобы отвергнуть *тот* суверенитет. В этом случае Гуантанамо, а также различные центры заключения, расположенные в Европе и Средней Азии, – осуществляющие определенного рода аутсорсинг допросов, заключений, пыток – должны быть, по моему мнению, поняты как осуществление суверенитета вне территориальных границ США именно для того, чтобы уклониться от ограничений судебных требований о передаче арестованного в суд, а также, чтобы расширить действие суверенитета настолько, чтобы он стал синонимом Империи. Мне кажется, что сегодня мы наблюдаем, как по-новому используется



суверенитет, а также нелегитимность суверенного характера других государств как следствие итогового контроля над американской государственной властью. Я не думаю, что Международный уголовный суд криминализировал суверенитет, но он, очевидно, стремится разработать систему мер международной безопасности, которая не будет сформулирована на основе наций-государств, что и осуществило Женевское соглашение. Поэтому он обещает, в частности, представить постнациональное понимание того, какими должны быть права человека. Это отнюдь не гарантирует, что данный механизм не будет удерживаться некоторыми государствами, управляемыми определенными гегемонными интересами, которые будут избирательно решать, какие виды преступных действий они будут преследовать, а какие нет, и использовать все виды национальных и, я бы даже сказала, неолиберальных критериев в процессе отбора. Поэтому дело не в том, выступать за суверенитет или против него, а в том, чтобы следить, как суверенитет устанавливается, расширяется, детерриторизируется, аккумулируется, отменяется во имя суверенитета так же, как и против суверенитета. Складывающаяся здесь карта, по-видимому, очень важна.

БАТЛЕР. Я не знаю, смогу ли я ответить на ваш вопрос о критических возможностях суверенитета. Мне действительно кажется, что дебаты о самоопределении важны. Мне, например, интересна Палестина. Но мы бы ничего не узнали о дебатах между теми, кто выступает за самоопределение и теми, кто поддерживает нацию-государство, существующее в Палестине. Несмотря на то, что мы информированы о фракционных спорах в Палестине между Фатхом и Хамасом, внутренние политические дебаты между палестинцами вряд ли остаются для нас открытыми. Например, дебаты по вопросу об альтернативе одного или двух государств, о роли насилия в политической борьбе, о споре за территории, о доверии к неправительственным организациям или международным правозащитным организациям, о потребности в образовательных и медицинских инфраструктурах, о том, как их лучше всего сохранить, как рассказать о прошлом, в частности о Накба, и о конкурирующих идеях, например о самоуправлении, самоопределении и др. И данная ситуация не является простым следствием того факта, что здесь не хватает телекамер и репортеров. Мы изначально привержены монолитной идее о Палестине, а их «бои» скорее подтверждают, чем оспаривают монолитную публичную идею о том, кто или что есть Палестина.

СПИВАК. Имена собственные. Когда я слышу «депортация», я думаю и о Чечне – об ужасной депортации 1943 года, – и обо всех различных регионализмах, практиковавшихся в России в 90-ых, пока суверенитет в самом грубом его понимании не привел к невыразимому насилию. Я слышу «суверенитет» и думаю о конфуцианстве и буддизме, о которых мы говорили во время обсуждения предыдущего вопроса.

**БАТЛЕР.** Невероятно. Я думаю, что самоопределение – это понятие, отличное от национализма, от нации-государства. Самоопределение может иногда принимать форму требования не государства, а других видов региональной власти, которые денационализировали бы эту территорию, т.е. бывают совершенно разные предложения. Самоопределение может быть разновидностью суверенитета; региональное законодательство может быть разновидностью суверенитета, что отличается от функционирования суверенитета, который когда он захочет – депортирует, а когда не захочет – отказывает в правах. По-видимому, мы должны внутренним образом разбирать это понятие несколько более внимательно.

**СПИВАК.** Я считаю, что мы не можем провести четкую границу между самоопределением и национализмом, регионализмом и национализмом. Должна быть постоянная критика, которая работает внутри и за пределами рациональных образований. Это регионалистский императив – дисконтинуальный по отношению к политико-рациональному. Поскольку национальный суверенитет так часто используется неправильно, а идея суверенитета Агамбена так далека от всего, что происходит сегодня, нам нужно подчеркнуть: то, о чем мы говорим – это суверенитет как предмет переговоров. Это то, к чему призывают, поскольку, строго говоря, сегодня трудно практиковать суверенитет. (Но и не невозможно: я работаю редактором в отдаленной сельской местности, где распределение изменений осуществляется наследником предположительно отмененной лати-фундистской системы, действующим с неизменным и неоспоримым идеологическим авторитетом. Вопросы к прессе: он закрыл мои школы, потому что учащиеся выпускных классов выразили робкие сомнения по поводу политики властей. С его точки зрения, это представляло угрозу возможному застою суверенитета.) Национальный суверенитет, действительно, иногда используется односторонне, но когда он используется в противоположном направлении, мы выступаем против него. Таким образом, обращение к суверенитету стало договорной ситуацией, которая входит в зону риска. Македония голосовала против Международного уголовного суда, потому что Буш пообещал Македонии признание в качестве суверенной республики. Я хотела бы продемонстрировать идею обращения к суверенитету как договорному моменту.

**ВОПРОС.** Я полностью согласен с вашей интерпретацией пения государственного гимна на испанском языке, но я также хочу отметить, что преобладание американских флагов на этих демонстрациях служит предметом гордости для американцев. Это связано с возрождающимся повсюду национализмом. В качестве примера я бы мог привести недавнюю европейскую избирательную политику, новые фашизмы, связанные с либеральным свободным рынком в Европе. В случае Ливана например, во время так называемой Кедровой революции, когда звучали призывы к национальной сети СМИ, к ливанскому национализму и солидарности, народ был крайне разделен. Каким же образом мы можем осуществлять тот анализ в поддержку критического регионализма,

за который, как я понимаю, вы обе выступаете? И что значит проявлять внимание к укреплению или декларированию грядущего общественного строя, или грядущих прав, или прав, осуществляемых и признаваемых? Как нам соотнести эти различные подходы к анализу власти вне теории суверенитета Агамбена с некоторыми не поддающимися контролю практиками, которые вновь создаются из этих национальных означающих?

БАТЛЕР. Да, здесь есть риск, говоря словами Шварценеггера. Но я думаю, что здесь присутствует несколько большая степень случайности [contingency], чем представляется вам. И я не знаю, до какой степени аналогия, которую вы предлагаете, предопределяет ваше суждение о том, что все описанное вами является исключительно возрождающимся национализмом. Вполне возможно. И на самом деле одним из наиболее пугающих аспектов в движении за предоставление прав в том виде, в котором оно сейчас артикулируется, является то, что оно может произвести 12 миллионов республиканцев. Я не считаю, что именно это и произойдет. Однако ничего этому и не препятствует. Нет никаких гарантий. Я думаю, мы должны спросить: почему существует националистическая оппозиция по отношению к этому конкретному виду апроприации государственного гимна и его национализма? Мы можем сказать, что здесь уже имеется некоторый разрыв. Может быть, прямая ассимиляция – это и есть все, чего они хотят. Но мне кажется, что здесь критикуется лингвистическое большинство или идея, что лингвистическое большинство сохраняется или должно сохраняться, и это понятие мультикультурализма очень отличается от понятия нации как сингулярности. И я не знаю, в какой степени это пение было тактическим. Я ничего не знаю о людях, которые не поют, но делают что-то другое, и, конечно, невозможно знать заранее, ассимилируется ли все это в то, что вы называете возрождающимся национализмом, не станет ли это чем-то другим, или все это будет как-то смешано. Я предполагаю, что возникнет некий сложный сплав, какая-то смесь. И, насколько я понимаю, эта смесь уже существует. Некоторые люди выбрали этот гимн как путь для себя; и есть другие люди, которые выбрали совсем другие пути. Дискурс равенства или дискурс труда: мы – это труд, который вам нужен, мы – труд, от которого вы зависите; посмотрите, что происходит с вашими магазинами, если мы не выходим на работу; мы – часть системы производства, обращения и распределения, и ваша экономика не функционирует без нас, и это дает нам определенный вид власти – это звучит для меня совершенно иначе, чем момент исполнения национального гимна, и это вполне может выступать как другой вид «мы». Мы – это невидимый бесправный дешевый труд, который позволяет вашей экономике работать. Таким образом, это такие напевы в движении, которые представляются мне обладающими потенциалом движения в различных направлениях.

ВОПРОС. Мой вопрос о мессианизме у Арндт и мифопоэтике...

СПИВАК. Мне кажется интересным: вам показалось, что Джудит была

философской, а я – практической. Я бы сказала, Диана, что критический регионализм не является анализом. Это, действительно, своего рода не оперившийся проект. У него есть история, и для нас он возникает из опыта, связанного, например, с торговлей женщинами и с женщинами, живущими с ВИЧ и СПИДом. Для Джудит он возникает из опыта Палестины. Последовательная критика могла бы ввести понятие интеллектуала Грамши как осуществляющего функцию убеждения. Это не анализ. Очевидно, что здесь присутствует аналитический момент. В терминах мифопоэтики я позволю Джудит ответить на вопрос об Арндт, но позвольте мне сказать нечто, о чем я думаю постоянно. Я думаю о таких людях, как Саймон Гиканди. Один из тезисов Гиканди заключается в том, что геноцид часто основывается на нарративе. Подумайте об Израиле, который использовал древний религиозный нарратив. Гиканди предлагает: из-за разрушительного потенциала мифопоэтического понимания истории можно уважать письменную историю как нечто безопасное. Он говорит, что в устной культуре возможно показать, что в самих нарративах есть моменты, которые изменяют геноцидальной версии, но именно сами люди в рамках так называемой конфигурации должны принять активное участие в признании активного мифопоэтического потенциала исторического нарратива. Не только посредством цитирования Геродота, но и рассматривая эту ситуацию как актуальную практическую задачу. Мифопоэтическое понятие истории существует там, где история находится в процессе становления. И, таким образом, как мне кажется, действительно можно думать об истории как мифопоэзисе в терминах практической политики, а не просто как о философских спекуляциях, вне зависимости от того, какой могла бы быть эта бинарная оппозиция. Я думаю, что в нашем мире опасно разделять эти оппозиции таким способом. Поскольку вы говорите о Просвещении, позвольте мне упомянуть, что Арндт в этом эссе иронизирует по поводу Канта. В начале «Что такое Просвещение?» Канта концептуальная метафора вырастания из детства всегда почему-то переводится как «несовершеннолетие». «Независимо от привилегий, которыми история одарила определенные слои общества, – пишет Арндт, – или определенные нации, Декларация [Независимости] провозгласила освобождение человека от всякой опеки и, так сказать, его совершеннолетие».<sup>6</sup> В этом, действительно, заключается проект Просвещения – произвести мужчин из мальчиков. Здесь она иронизирует. Она не предполагает, что Декларация исполнила проект Просвещения. Она упоминает немногих, кто получил преимущества. Арндт бросает все свои силы, чтобы начать новое Просвещение. Просвещение – это не что-то такое, что случается. Вестфальское соглашение, возможно, «случилось», но Просвещение как часть этого мифопоэзиса всегда запаздывает. Поэтому мы должны помнить, что, если мы воспринимаем историю как мифопоэзис, мы должны вновь и вновь уничтожать оппозицию между философией и практическим. Вы не можете, глядя на меня, сказать, что это не практическая, а философская цель, и указать на профессора Батлер. Я

очень серьезно отношусь к этому. Поскольку это...

БАТЛЕР. Но я – очень практическая...

СПИВАК. А я грубо, вульгарно, против своей воли не могу перестать быть текстом по философии. Я действительно хотела бы побудить вас это переосмыслить. Я сейчас немного груба, немного невоспитанна. И я не хочу разрушить этот момент. Мир слишком много страдает от бинарной оппозиции между философией и практическим, от изгнания истории как мифопоэзиса в философское или дополитическое. Всё страдает.

БАТЛЕР. Я бы хотела только добавить, что (возможно это и очевидно), конечно, идея критического регионализма выходит из очень глубокой и, я думаю, весьма подробной критики карты *area studies* и программы холодной войны, которая и породила карту *area studies*. Таким образом, мне кажется, что вы рекартографируете карту. Я бы даже хотела сказать, что такой тип инноваций не возникает из ниоткуда. Он возникает из истории, которая фактически осуществила свое насилие. Проблема с Арндт теперь, когда я предложила ее обсудить, состоит в том, что когда вы смотрите, скажем, на первые страницы ее работ по революции, вы видите, что она как бы воображает своего рода начало *ex nihilo*. Это ничем не обусловленное объединение людей, которые начинают заниматься строительством. И вы знаете, что они приезжают отовсюду! Как они сюда добрались? Я думаю, одна из причин, по которой я люблю это эссе, – это то, что в нем показано, что никто не занимает некую онтологическую позицию вне истории и власти. Если какие-то из этих народов объединяются, чтобы сделать революцию, они объединяются потому, что они страдали, и потому, что они критиковали, и потому, что они связаны вместе множеством различных причин, и они достигли солидарности на основе анализа и истории. Мне иногда кажется, что когда Арндт использует понятие самосозидания как того, что разрывает историю, она делает это, вводя необусловленное понятие свободы, которая, я думаю, не является на самом деле свободой. Я признаю, что существует случайность, что Просвещение приводит к последствиям, которых мы не ожидали. Что в ходе истории возможны движения вспять или непредвиденные последствия, которые могут быть чрезвычайно удачными, но я думаю, что это отличается от движения к понятию радикального начала *ex nihilo* и, наверное, мы должны быть по этому поводу несколько более подозрительными.

СПИВАК. У Маркса революционный момент – это момент ложных обещаний. Теперь, когда молодые люди Европы и США снова хотят универсализма, я думаю об этом с большей осторожностью. Пусть это останется кульминацией. Единственное, что я еще хотела бы сказать, – это то, что если Арндт возникает из ниоткуда, *ex nihilo*, то Маркс – это абсолютная противоположность.

БАТЛЕР. Сорел признавал это в отношении Маркса, и поэтому он сказал, что нам нужны ложные картины будущего, чтобы мобилизовать радикальные забастовки, и – это верно – мы не хотим, чтобы они были реализованы.



Таким образом, мы завершаем на этом наше обсуждение – на обещании нереализуемого?

- 
- 1 Hannah Arendt, *The Origin of Totalitarianism* (San Diego, New York & London: Harcourt, 1994), p. 297. (Ханна Арендт, *Истоки тоталитаризма* (М.: ЦентрКом, 1996), с. 397.)
  - 2 Bonnie Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics* (Ithaca: Cornell University Press, 1993), pp. 96–97, 102–107.
  - 3 Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, tr. Daniel Heller-Rozen (Palo Alto: Stanford University Press, 1998), pp. 8–10, 148–53.
  - 4 Hannah Arendt, *The Origin of Totalitarianism*, pp. 289–90 (Ханна Арендт, *Истоки тоталитаризма*, с. 388.)
  - 5 *Ibid.*, p. 301 (Там же., с. 403.)
  - 6 *Ibid.*, 290 (Там же., с. 389.)