

Политическое, или что могут дать «гегельянская ересь» и постмарксизм для современных гендерных исследований

София Акимова, Максим Кулаев

Кризис политической мысли, связанный с разъединением мысли и действия, зафиксированный еще 20-30 лет назад такими современными философами как Славой Жижек, Ален Бадью, Жан Рансьер, Эрнесто Лаклау и др., сегодня не преодолен. Он выражается в общей деполитизации общества, уменьшении возможности действия и политического выбора, деградации как мышления, так и действия.

Этот кризис, на наш взгляд, лежит в основе как западного, так и постсоветского дискурса гендерных исследований. В данной статье мы попытаемся проанализировать возможности существования политической мысли, которая не была бы оторвана от практики, – возможности, которые, по нашему мнению, чрезвычайно актуальны и для дискурса гендерных исследований. Одна из этих возможностей связана, на наш взгляд, с левым прочтением гегелевской *Феноменологии духа*, другая – с теоретиками постмарксизма Эрнесто Лаклау и Шанталь Муфф. На наш взгляд, эти два способа мыслить политическое направлены на преодоление разрыва между мышлением и действием и поэтому актуальны и для дискурса современных гендерных исследований. Мы осознаем, что совместное рассмотрение Гегеля и постмарксистов – спорный и рискованный шаг. Тем не менее, мы полагаем, что этот шаг необходим для выработки единого дискурса об эмансипации.

Левый Гегель

Феноменология духа, как признавал Маркс в *Экономико-философских рукописях 1844 года*, является критическим политическим философским произведением. Добавим – не просто критическим, но социально-критическим, имеющим непосредственное отношение к телеологии освобождения. Поэтому абсолютно ошибочно считать Гегеля, особенно раннего, правым, помещая гегелевские противоречия в их конкретности в гетто механистической триады

тезис-антитезис-синтез, жернова которой, словно в тоталитарной мясорубке, способны смешать всё под давлением заранее известного результата, что, на наш взгляд, оскорбляет пафос диалектического мышления, являющегося не только логикой, но и онтологией, а значит, – мышлением, вонзающимся в толщу своего иного. Когда философия Гегеля – особенно *Феноменология духа* – загоняется в рамки диалектической конвертации из тезиса в синтез, закрывается сама возможность попадания в действительную пульсацию ритмов диалектики. Ведь Гегелю важен вовсе не конечный результат и не его предсказуемость: Гегель, на наш взгляд, указывает на бесконечность противоречия, а не на заранее известное. Дух у Гегеля, пройдя через своё иное, не может вернуться к себе – словно из туристического капиталистического турне с заранее купленным билетом в обратную сторону. Вслед за Жаном Ипполитом важно отметить, что *Феноменология духа* – это «не однотонная, повторяющаяся история», а «произведение приключенческо-авантюрное, ... одновременно *Илиада* и *Одиссея духа*»;¹ что путь, начатый из точки некоторой неизвестности в ту же точку с не меньшей неизвестностью, – долгий, и дух не победоносно шествует по оккупированной им территории, но движется по местности, где всё ему противоречит и стремится от него избавиться. Опускаясь в толщу иного, гегелевский дух каждый раз рискует утратить себя, пребывая тем самым в состоянии перманентного, но подвижного онтологического кризиса, продвигаясь (вперёд) через серию травм и убытков. Такое понимание *Феноменологии духа* позволяет заявить Гегеля как левого философа освобождения и сделать предварительный анонс о претензии на интерпретацию абсолютного познавшего себя гегелевского духа как проекта коммунистического самосознания, преодолевшего отчуждение и познавшего себя в качестве универсального, но сохранившего противоречия в их бесконечности.

Вспомнив рансьеровское отличие политики от полиции, *Феноменологию духа* необходимо понимать как политику – то есть самоорганизацию смыслов и низовое, лишённое генеральной линии мышление, которое действует на свой страх и риск и не знает, что его ожидает на следующем историческом этапе. При этом было бы ошибочным упрекать Гегеля в том, что если коммунизм ещё не наступил, то и учение ложно. Дух *Феноменологии* не ищет лёгких путей и не может познать себя в псевдоснятии псевдопротиворечий. Его логика – антиформальная, констатирующая не наличие, но становление, не формулу противоречия *А есть В*, но формулу становления, когда *А становится В*. Кроме того, для духа необходимы реальные противоречия, в которых он мог бы опознать себя как себе неравного, выходящего за собственные пределы, оспариваемые каждым моментом его движения, удерживая при этом логику несчастного сознания – изначальной разорванности и напряжённости между своими неравномерностями, производя себя в отказе от наступающей вещественности. Дух критически остраивает все попытки контактов с удобными формами, в которых можно было

бы задержаться, став целостным, поплатившись разорванностью. Последняя является для духа краеугольным онтологическим конститутивным моментом. В этом и состоит радикальность духа, его верность самому себе – даже когда он себя еще не знает. Быть радикальным – значит идти до конца противоречий. Невозможность для духа уютной остановки хорошо понимали производственники и ситуационисты. В частности в *Революции повседневной жизни* Рауль Ванейгем писал: «разнообразие идеологий доказывает: существуют сотни способов быть на стороне власти. Есть лишь один способ быть радикальным».²

Политическое у Гегеля. Переформулировка онтологического, или к вопросу о действии

Чтобы выделить у Гегеля политическое, необходимо, на наш взгляд, забыть Маркса и Кожева. Во-первых, забыть марксово указание на гегелевскую логику как «валюту мышления», позволяющую не соприкасаться с материальной действительностью. Во-вторых, отказать гражданину в праве быть политическим субъектом, выросшим из кожевского раба. Вместо старых нам помогут новые постулаты. Во-первых, дух есть насмешка над наличным бытием, простое «есть» его никогда не устраивает. Во-вторых, действие, акт – это онтологическая структура духа и одновременно каркас политического: именно действие априори конституирует дух, обеспечивая саму возможность его движения и действительности. Именно действие, поступок делит субъекта и субстанцию, отличая сферу неизменности божественного закона (форму субстанции) от сферы публичности – человеческого закона как сознающего себя действия. Политическое у Гегеля является историческим и этическим. Диалектика в этом контексте – история как человеческий праксис, в котором этическое является усилием борьбы индивидуального за всеобщее. Историческое есть движение самосознания через конкретику, пройдя которую некто, начавший путь, меняется местами со своим оппонентом. Действие, запустившее это движение, раскачивает равновесие нравственного мира – как это происходит в случае травматичного покидания мира семьи и мира индивидуального и вхождения в мир публичности. Важно, что человек, покидая уютную зону стабильности, рискует не вернуться: ведь деятельность, являясь родовой для субъекта, сопряжена с опасностью, но именно опасность определяет историческое. Более того, насколько политическое связано с действием, настолько оно связано и с виной, понятой как онтологическая причина и как поступок (в форме преступления). В результате можно сказать, что политическое неизменно само себя подрывает, обнаруживая себя как потерю собственной сущности, трансгрессию, переход через обозначенные границы. Способом такого подрыва является диалектика, заставляющая политическое смещаться относительно самого себя.

Дух через негацию политизирует (приводит в движение) самого себя. Превращение субстанции в субъект – это политизация субстанции, её конкретное становление. Порядок субстанции – её недвижимость, столь важная для классиков метафизики – пропитывается нервом диалектики и приходит к различанию внутри себя. Различание и есть исходный политический жест разделения. Отличие от себя вводит исходный пункт действительности, начиная отсчёт неупорядоченного кризисного движения, ставкой в котором является невозможное. Дух начинает шествие с расщепления мира, он поступает и различает, «поступок делит дух на субстанцию и сознание субстанции и делит как субстанцию, так и сознание».³ В результате, на наш взгляд, дух идёт путем эмансипации и преодоления отчуждения, бесконечно отличая от себя то, чем он не является. Разрыв – родовая процедура духа: он движется через ряд формообразований, чтобы постичь себя как абсолютную свободу, постигая предметность – мир отчуждения – как ее преодоление. Предмет даётся сознанию как исчезающий, дух же интересуется нечто, имеющее характер всеобщности – то, что проистекает из его деятельности. Поэтому гегелевское политическое – это своеобразная форма бытия-для-другого и неоценимый опыт всеобщности: дух, втянутый в деятельность на общественном поприще, имеет возможность постигать себя, преодолевая отчуждение на основе собственной сборки, собственного труда, извлечения из себя родовых сил.

Дух противостоит любым полицейским, в терминах Рансьера, сборкам. Как политический субъект он бесконечно оспаривает статичность любого порядка, выполняя функции путаницы во всех культурных кодах и паролях. Его речь – это негация самой возможности речи как упорядоченной структурной формы, превращающаяся в поэзис «сумасшедшего музыканта», который заставляет звучать все ноты сразу, смешивая все традиции и жанры в одно. Дух ангажирован эмансипацией, так как деятельность духа политична так же, как политична деятельность актуального художника, задачей которого является предложение альтернативных взглядов на известные феномены. Поэтому мы можем утверждать, что дух обнаруживает себя в крайностях, в реальных противоречиях, показываясь в местах наибольших изломов и изгибов, обнаруживая себя тотальным извращенцем тем, что выворачивает наизнанку все понятия и реальности. Но именно поэтому гегелевский дух есть истина. Практикуя крайности, гегелевский дух заставляет звучать бесконечные различия, преодолевать предметности, снимая отчуждение сериями присвоений и переприсвоений. При этом любое содержание становится негативностью – так дух насмехается над наличным бытием, приближаясь с неумолимостью к тому моменту, когда его революционно-подрывная деятельность будет названа Гегелем «фурией уничтожения».

Политическое как антагонизм в постмарксизме

Грамшианское понятие антагонизма играет важную роль в теории постмарксизма Лаклау и Муффа (в этом смысле их, по нашему мнению, можно назвать неограмшианцами), при этом антагонизм отличается от противоречия. Если, по мнению Лаклау, противоречия всегда снимаются, то лакланианский антагонизм следует понимать, на наш взгляд, таким образом, что в ситуации антагонизма один из антагонистов насильственно подавляется и даже уничтожается. Наша интерпретация антагонизма в теории постмарксизма состоит в принципиальном для нас тезисе, что победившая сила ничего не вбирает в себя от своего противника (как это происходит при снятии). Другими словами, в нашей интерпретации постмарксистского понимания антагонизма мы подчеркиваем не операцию преодоления, а именно акты подавления и уничтожения,⁴ вспоминая при этом маоистскую и бадьюанскую максиму «Единица делится надвое». Эту максиму мы предлагаем интерпретировать таким образом, что активистская и революционная позиция заключается в стремлении к делению Единицы на два непримиримых лагеря.⁵ По Лаклау, производственные отношения противоречивы, но не антагонистичны: идентичность рабочего класса и идентичность буржуазии, если они остаются лишь экономическими агентами, не отрицают друг друга, хотя и находятся в состоянии противоборства. Антагонизм привносится политической интервенцией; соответственно, классовая борьба, ведущая к революции, – не социально-экономическая, а политическая.⁶

Постоянное введение антагонизма в социальные отношения делает невозможным замкнутое общество. В этом смысле отрицается сама возможность существования некоей внутренней рациональности, объективных законов общественного развития.⁷ Поэтому большую роль в постмарксизме имеет концепт случайности – в частности, случайности любых социальных отношений, являющихся результатом борьбы между антагонистическими силами, исход которой никогда не предрешен.⁸ И хотя случайность в постмарксизме понимается не как полное отрицание необходимости, а как ее постоянная субверсия,⁹ история общественного развития мыслится как открытый и случайный процесс, управляемый политической интервенцией субъекта: любое социальное отношение и, следовательно, всякий закон общественного развития устанавливается через политическое требование и выбор субъекта, который только в этом случае является политическим.¹⁰

В постмарксизме утверждается примат политического над социальным, обеспечивающий свободное скольжение означающих над означаемыми.¹¹ Социальные институты определяются как седиментированные. Задача нового политического субъекта, стремящегося установить новые социальные отношения, заключается в том, чтобы показать их насильственный характер и предложить альтернативу устоявшемуся порядку.

В современных политических условиях мы наблюдаем как отсутствие какого-либо единства, необходимого для осуществления нового политического проекта, так и возможность для конструирования этого единства. Как пишет Лаклау, ссылаясь на Сореля и Грамши, единство пролетариата как субъекта политики никогда не дано изначально, напротив, оно является результатом политического действия.¹² Пролетариат, который долгое время представлялся гомогенным, оказался гораздо более проблематичным феноменом. В последнее время стало принято полностью отрицать его существование. Однако в постмарксизме утверждается, что пролетариат должен быть сформирован посредством гегемонных практик.

Гегемония и трансформизм: возможность солидарных действий

Концепцию гегемонии Лаклау и Муфф заимствуют у Грамши (поэтому их можно, как было сказано выше, назвать неограмшианцами) и, в какой-то степени, у Ленина, который, по их мнению, совершил «коперниковскую революцию в марксизме», впервые утвердив примат политического над социальным.¹³

Гегемония в постмарксизме понимается предельно широко, что вызывает упреки в формализме и неспособности помыслить конкретную освободительную политику. Например, Артемий Магун подчеркивает, что левая гегемония неотличима от фашистской. «Этот формализм – следствие отказа от марксистской политической и теоретической программы»,¹⁴ – утверждает Магун. Данную критику можно признать лишь отчасти справедливой. В текстах Лаклау мы можем отыскать противопоставление левой и правой гегемонии, но для этого необходима существенная ревизия. На наш взгляд, избавить постмарксистскую концепцию гегемонии от формализма может переопределение самого понятия гегемонии, его сужение. Гегемония у Лаклау понимается предельно широко. Она определяется и как власть, опирающаяся на частичное согласие угнетенных, и как представление партикулярных интересов универсальными, и как практики конструирования «цепи эквивалентностей» различных социальных групп. В таком случае сложно установить разницу между консервативной и революционной гегемонией. Мы же видим в гегемонии политическую практику, обеспечивающую возможность солидарных действий, и утверждаем, что консервативная гегемония в принципе невозможна. В связи с этим необходимо обратить внимание на жесткую оппозицию между гегемонией и трансформизмом у Лаклау. Немногие исследователи учитывают это различие. Большинство его просто игнорирует. Тем не менее, лаклаунианское противопоставление гегемонии и трансформизма может быть весьма продуктивно.

Связано оно с различием двух логик, управляющих политическим процессом: логики эквиваленции и логики различия. Логика эквиваленции,

короллариум которой является гегемония, не только устанавливает связи между разрозненными социальными группами, но и разрушает сложившееся сообщество, делит его на антагонистические группы. Логика различия, короллариум которой является трансформизм, напротив, переопределяет связи между элементами уже имеющегося сообщества, не изменяя его, а, наоборот, поддерживая. Таким образом, трансформизм – это консервативная практика, поддерживающая единство уже существующей общности, препятствующая низкой солидарности разрозненных и угнетенных социальных групп, в то время как гегемония – это революционная практика, формирующая новое единство с целью изменения имеющихся социальных отношений.

Социальные отношения не могут быть стабильными без поддержки политического субъекта, выполняющего операцию трансформизма. Консервативный субъект, которого субъектом можно назвать с большой натяжкой, стремится к седиментации общественных отношений и их воспроизводству. В результате политика консервативных сил означает деполитизацию, превращение всей социальной сферы, пронизанной антагонизмами, в единую неантагонистическую сферу. Трансформизм – имитация изменений, нужная для того, чтобы изменений не произошло.

Напротив, гегемонная (революционная) практика подразумевает не только внедрение антагонизма в социальное, но и единство между разрозненными участками антисистемной борьбы, объединенный фронт различных социальных движений против господствующего дискурса и практик.¹⁵ По мнению Лаклау и Муффа, социальный антагонизм является необходимым условием борьбы за свободу.¹⁶ Такая борьба мыслится как тотальная; отсюда цитирование Лаклау известного феминистского тезиса: «Личное – это политическое».¹⁷

Борьба против седиментированных дискурсивных структур, воспроизводства существующих отношений является борьбой против отчуждения. Как избежать того, чтобы гегемония превратилась из революционной практики в консервативную, воспроизводящую седиментацию, отчуждение и угнетение? На наш взгляд, Лаклау и Муфф призывает искать решения в постоянной революционной активности. Перманентная активность, утверждение возможности свободной деятельности, убежденность в ее безграничной силе – это то, что, на наш взгляд, является одной из их основных идей. В то же время гегемония подразумевает постоянный «огонь по штабам», вопрошание самих себя и самопроблематизацию учреждаемой формации. На это указывал Лаклау в книге *О популистском разуме*, где критикует модернизационный проект Ататюрка, утверждая, что он не являлся радикальным, осуществляясь не через низовую мобилизацию, а через авторитарные практики сверху.¹⁸ Левый эмансипаторный проект должен базироваться на массовой мобилизации, на объединении конкретных требований.

Поскольку теория постмарксизма пытается найти возможность солидарных действий в условиях современного капитализма через объединение различных антисистемных движений (антирасистское, антисексистское и т.д.) вокруг нескольких центров антикапиталистической борьбы, придав этим движениям социалистическое измерение, зададим вопрос о том, какова роль гендерного субъекта в этой борьбе?

Гендерная идентичность и ее место в современном политическом проекте

В дополнение к вышеприведенному тезису о том, что гегемония подразумевает постоянный «огонь по штабам» и самопроблематизацию учреждаемой гегемонной политической формации, в вопросе о роли гендера в современном политическом процессе мы предлагаем отталкиваться от мысли Рансьера о том, что процесс субъективации означает процесс деидентификации.¹⁹ Другими словами, наш тезис состоит в том, что отказ от существующих идентичностей – неотъемлемая часть эмансипации как борьбы против существующих властных отношений, потому что любая идентичность есть продукт насилия.

Новый политический проект, который нуждается в субъекте родовой эмансипации, имеет своим неперемным условием отказ от седиментированных идентичностей. Вспомним здесь вновь о пролетариате как политическом субъекте, лишенном идентичностей (ничего не имеет, кроме своих цепей).

Гендерная идентичность в современных либеральных или неолиберальных трактовках может считаться одной из наиболее седиментированных. В господствующих дискурсах она предстает как естественная, основанная на биологических особенностях, которые не может изменить никакое политическое действие. Так же обстоят дела с национальной или расовой идентичностями. Попытки сохранять и защищать седиментированные гендерные идентичности мы могли бы назвать практиками апартеида. В то же время гендерные различия в современных обществах усиливают и оформляют современные формы антагонизмов. Исходя из этого факта и вслед за постмарксистскими теоретиками, мы должны повторить, что вхождение гендерных политик в общий гегемонный блок означает расширение политического поля и преодоление узких, корпоративных интересов. Гегемония призвана подрывать любые устойчивые социальные отношения, в том числе – гендерные, понимая, что всякая седиментированная идентичность есть не просто социальный конструкт, но форма собственности, которая может и должна быть разрушена интервенцией со стороны политического. Только тогда в гендерных отношениях может появиться активистский заряд, стремящийся не к затушевыванию и изгнанию гендерных антагонизмов, а, напротив, к их обострению в общей политической стратегии. Постмарксизм

и левое гегельянство усматривают возможность эмансипаторных практик в политизации всех сфер общественной жизни, в организации через политическое действие всех антисистемных сил, способных служить общему освободительному проекту, включая гендерный, в единый лагерь, осуществляющий политическую интервенцию в существующие дискурсы и практики. Только так станет возможным единое направление политической мысли, обеспечивающее также и возможность освободительной практики сегодня.

-
- 1 Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit* (Evanston: Northwestern University Press, 1974), p. 150.
 - 2 Р. Ванейгем, *Революция повседневной жизни* (М.: Гилея, 2005), с.55.
 - 3 Г.В.Ф Гегель, *Феноменология духа* (СПб.: Канон-Пресс-Ц, 2002), с. 235.
 - 4 E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time* (London, New York: Verso, 1990), p. 6 – 8.
 - 5 A. Badiou, «One Divides into Two», <http://www.lacan.com/divide.htm>
 - 6 E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, p. 15.
 - 7 Ibid, p. 17; E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (London, New York: Verso, 1985), p. 96.
 - 8 E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, p. 20.
 - 9 Ibid, p. 26 –27.
 - 10 Ibid, p. 61.
 - 11 E. Laclau, «Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics» in J. Butler, E. Laclau, S. Žižek. *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left* (London, New York: Verso, 2000), p. 71.
 - 12 E. Laclau, *Emancipation(s)* (London, New York: Verso, 2007), p. 81.
 - 13 E. Laclau, C. Mouffe, «Socialist Strategy: Where Next?», *Marxism Today*, № 1 (1981), p. 17.
 - 14 А.В. Магун, «В чем состоит фашизм и откуда он берется», *Острая необходимость борьбы. Приложение к газете «Что делать?» в сотрудничестве со Свободным Марксистским Издательством, Комитетом 19 января и Paperworks Verlag*, 2010, с. 4.

15 E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 182.

16 Ibid, p. 184.

17 E. Laclau, *Emancipation(s)*, p. 120.

18 E. Laclau, *On Populist Reason* (London, New York: Verso, 2005), p. 212.

19 Ж. Рансьер, *На краю политического* (М.: Паркис, 2006), с. 104.