

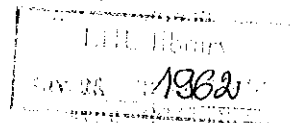
ВВЕДЕНИЕ В ГЕНДЕРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ЧАСТЬ II

Хрестоматия

Под редакцией
Сергея Жеребкина

Харьков
ХЦГи
Санкт-Петербург
Издательство
«АЛЕТЕЙ»
2001



- ¹⁵ На эту тему см. Jonathan Katz, *Gay/Lesbian Almanac: A New Documentary* (New York: Harper & Row, 1983), pp. 147–50.
- ¹⁶ Соответственно, современный либеральный/радикальный феминизм, во всем спектре от NOW [Национальная Организация Женщин в США — Прим. перев.] до любой сепаратистской группы, может считаться исключением из правил, хотя и весьма компромиссным.
- ¹⁷ *Tea and Symapthy* — пьеса Роберта Андерсона, бродвейский блокбастер (1953), и двухчасовой фильм Винсента Минелли по ней (1956). Сюжет: «женственно-му» подростку-старшекласснику, предпочитающему искусство спорту и травимому как школярами, так и собственным отцом, после всех его терзаний предоставляет шанс почувствовать себя истинным гетеросексуалом жена одного из преподавателей. Достаточно популярный в 90-х образчик для queer-анализа. Название пьесы и фильма перепевается вновь и вновь до сих пор. — Прим. ред.
- ¹⁸ См., например, Radicalesbians, «The woman Identified Woman», перепечатанную в Anne Koedt, Ellen Levine, and Anne Rapone, eds., *Radical Feminism* (New York: Quadrangle, 1973), pp. 240–45; и Andrienne Rich, «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence», в Catharine R. Stimpson and Ethel Spector Person, ред., *Women, Sex, and Sexuality* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).
- ¹⁹ Здесь я имею в виду популярность книги Richard Green's *The «Sissy Boy Syndrome» and the Development of Homosexuality* в публикации этого издательства в 1987 году. Ярko выраженный стереотипичный гомофобный журнализм, продемонстрированный в этой публикации, похоже, легитимизирован содержанием книги, которая, в свою очередь, легитимизирована статусом самого издательства.
- ²⁰ Те, кто считают, что эти представления относятся к антигомофобам, должны послушать, например, как футбольный тренер в колледже подвергает ритуалистическим издевательствам и унижениям личные качества командного «слабака» (если не хуже). D. A. Miller в «*Cage aux folles: Sensation and Gender in Wilkie Collins's The Woman in White*» (в своей книге *The Novel and the Police*, pp. 146–91, особ. pp. 186–90) особенно подчеркивает то (разве не должно это быть самоочевидным), что вся система представлений является если не чем-то менее конкретным, то продуктом скорее культурной критики, нежели культурного давления.
- ²¹ Однако когда Уоткинс был восстановлен в армии при полной поддержке того же Апелляционного Суда решением 1989 года, обоснование этого решения было значительно менее широким.
- ²² Christopher Craft, «Kiss Me with Those Red Lips»: Gender and Inversion in Bram Stoker's *Dracula*, *Representations* 8 (Fall 1984): 107–34, особ. 114.
- ²³ Don Mager «Gay Theories of Gender Role Deviance», *SubStance* 46 (1985): 32–48, процитировано по с. 35–36. Его источники здесь — John Lauritsen и David Thorstad *The Early Homosexual Rights Movement* (New York: Times Change Press, 1974) и James D. Steakly, *The Homosexual Emancipation Movement in Germany* (New York: Arno Press, 1975).
- ²⁴ Steakly, *The Homosexual Emancipation Movement in Germany*, p. 54.
- ²⁵ Ibid., p. 68.
- ²⁶ Ibid., pp. 60–61.

Гендерная проблематика в политических науках

I. Гендерная проблематика в политической теории

Андреа Дворкин

Порнография. Мужчины обладают женщинами

Поскольку свобода всегда находится в зависимости от власти, тот род свободы, утверждение которого на настоящий момент является неотложным, зависит от природы власти, которая установлена и преобладает

Р. Х. Тоуни, Равенство

Власть мужчины — это первое метафизическое утверждение самости, *Я есмь*, которое существует как априори, как базовое основание, как абсолют, не требующий ни приукрашиваний, ни извинений, индифферентный как в отношении опровержений, так и в отношении брошенного вызова. Самость выражает внутреннюю власть. Она никогда не перестает существовать — вне зависимости от того, на каких основаниях ее атакуют. Можно даже сказать, что она сильнее физической смерти. Эта самость не просто переживается субъективно. Она защищается и традицией, и законодательством, она провозглашается в искусстве и в литературе, она задокументирована историей, она поддерживается при распределении материальных благ. Эта самость не может быть искоренена или сведена к нулю. Она

© Andrea Dworkin, 1981.

Перевод Яны Бодман выполнен по изданию Andrea Dworkin, *Pornography. Men Possessing Women* (New York: G.P. Putnam's Sons, 1981), pp. 13–24.

существует. Когда субъективное ощущение самости дает сбой, институты, созданные для ее сохранения, поддерживают ее на плаву.

Первый догмат идеологии мужского превосходства состоит в том, что мужчины имеют эту самость и что женщинам, по определению, ее не достаёт. Мужская самость кажется весьма противоречивой. С одной стороны, она подвешена в воздухе и магическим образом является вечной; она не нуждается ни в чем, что подпирало и поддерживало бы ее. С другой стороны, она дает право брать все, что угодно для того, чтобы поддерживать и улучшать себя, иметь все, что ей нужно, любой ценой. Фактически, здесь нет противоречия, лишь обычный простой круг: природа мужской самости в том, что она берет. Таким образом, по определению, абсолютная самость выражается в абсолютном праве брать все, в чем она нуждается для поддержания себя. Вот почему неизменная мужская самость сводится к крайнему дорефлексивному паразитизму. Самость является утверждением (сделанным в обход разума и тщательного анализа), что можно поставить знак равенства между тем, что хочешь, и тем, чем являешься. В стиле Декарта это утверждение может быть выражено так: я хочу и я вправе это иметь, поэтому я существую.

Самость, приращивая свою ширину, подобно паразиту, высасывает все даже из тех, кто не давал ему на это право. Для него — это данность убеждения и действия, известная с рождения. В отношении ее — это нечто, что отрицается и запрещается, опять же, в убеждениях и действиях с самого рождения. Его никогда не является слишком большим, ее же — всегда слишком большая, хоть и маленькая. Во времена детства эта самость высасывает себе пищу из матери — чем бы она не обладала, это все предназначено специально для него. Она выкармливается и родовыми потугами, и женскими достоинствами. Он их использует. Она посвящена этому, в большей или в меньшей степени; но «в большей степени» — так же плохо, как и «в меньшей»; и ничего никогда не достаточно, хотя и всегда слишком много; и все это — вне зависимости от того, чего и сколько в действительности было. По мере того, как мальчик растёт, он вовлекается в процесс поддержания предательских и опустошающих «нормальных суждений», чтобы осуществить перенос своего паразитизма со своей матери на других женщин, которые имеют более сочные «я», которые еще предстоит освоить. В течение своей жизни он проигрывает этот великий перенос столько раз, сколько ему хочется. Особенно охотно он использует женщин для того, чтобы, как описала Вирджиния Вулф в «Собственной комнате», расширить себя. Он всегда находится в состоянии паники, он никогда не является достаточно

широким. Его самость неизменна — как бы он не боялся быть опустошенным в результате продолжения своих захватов, он все равно продолжает захватывать, поскольку и захват, и хватание являются его неизменным правом и его неизменной самостью. Даже когда он удовлетворяет свое желание быть большим и иметь больше, он все равно убежден в том, что его право быть и иметь.

Во-вторых, власть является физической силой, которая используется в отношении и против тех, кто менее силен, причем без санкции использовать силу как власть. Если физическая сила не используется против других — к примеру, если силен раб — это не власть. Право на физическую силу как на власть в системах мужского доминирования вручено мужчинам. Вторая догма идеологии мужского превосходства состоит в том, что мужчины физически более сильные, чем женщины, и что именно поэтому они доминируют. Женская физическая сила, если только она не «запряжена» в «женские» виды деятельности, становится таким образом вызывающей отвращение, а ее использование против мужчин, то есть в качестве власти, предается анафеме, запрещается, подвергается поношениям. Реальность мужской физической силы в холодном высшем смысле не так важна, как идеология, которая сакрализует и чествует ее. Отчасти, физическая сила мужчин по сравнению с женщинами реализуется и посредством того, что мужчины заставляют женщин быть физически неразвитыми. Мужчины выбирают себе в партнерши слабых женщин (хотя и знают, что тяжесть родов ложится на женские плечи); и постоянно в ходе взросления женщины ее физическую силу расшатывают и нивелируют. Женщины тем менее сильны физически, чем выше их экономический класс (как и было заведено мужчинами). Таким образом, чем ближе они к власти, тем более хрупкими они должны быть. Даже женщины, которые являются физически сильными, должны притворяться слабыми, чтобы подчеркнуть не только свою феминность, но также и свои эстетические устремления. Физическая непригодность является разновидностью женской красоты, а заодно и символом благосостояния партнера. Такая женщина как бы говорит: он достаточно богат для того, чтобы оградить меня от работы, сделать бесполезной, украшением. Зачастую женщин даже калечат физически или посредством моды и обычаев таким образом, что какой бы физической силой они не обладали, эта сила не имеет смысла. Мужская физическая сила, вне зависимости от ее абсолютных значений, в то же время наполнена смыслом. Мужская физическая сила выражается как власть, как мужская самость, а не как субъективный феномен, ее значимость не является произвольной.

Законы и традиция защищают ее; искусство и литература воспевают ее; от нее зависит история; о ней заботится и система распределения материальных благ. Ее абсолютное значение мифологизировано и мистифицировано таким образом, что женщины запуганы легендой о ней не меньше, чем ее реальностью. Власть физической силы комбинируется с властью самости таким образом, что он не только существует, он еще и сильнее; он не только берет, но и берет силой.

В-третьих, власть — это способность терроризировать, использовать самость и силу для того, чтобы вызывать страх, страх в целом классе людей и у целого класса людей. Акты террора лежат в широком диапазоне — от изнасилования до оскорбления действием, до сексуальных злоупотреблений, до войны, до убийства, до изувечивания, до пыток, до порабощения, до киднепинга, до словесного оскорбления, до культурного оскорбления, до угрозы смерти, до угрозы боли, до принудительных родов. Символы террора также являются общим местом и исключительно знакомы: пистолет, нож, бомба, кулак и так далее. Но более значимый скрытый символ террора — это пенис. Акты и символы встречаются во всех комбинациях, террор является основной темой и последствием мужской истории и мужской культуры. Тем не менее, умягчая его эвфемизмами, его называют славой или героизмом. Даже когда он является подлым, широкомасштабным и ужасающим. Террор, и теперь порождаемый мужчинами, иллюминирует свою эссенциальную природу и свою основную цель. Именно он выбирает, насколько много следует терроризировать, будет ли террор всего лишь «флиртом» или осадой, будет ли он грубым или утонченным. Но в первую очередь существует легенда о терроре и эта легенда культивируется самими мужчинами с неким возвышенным вниманием. Вне зависимости от того, что это — эпос, драма, трагедия, великая книга или бульварное чтиво, телевидение, кинематограф, история подлинная или альтернативная — мужчины являются гигантами, которые топят землю в крови. В этой легенде мужчины обладают великой удачей, они — носители ценностей. В этой легенде женщины — добыча, наравне с золотом, драгоценностями, землями и сырьем. Легенда о мужском насилии — одна из самых почитаемых легенд человечества, именно из нее выкристаллизовывается роль мужчины: он опасен. С развитием социал-дарвинизма в девятнадцатом веке, да и сейчас, внутри псевдонаучной социал-биологии, Мужчина-Агрессор находится на вершине эволюционной борьбы. Он — царь природы, поскольку он самый агрессивный, самый жестокий. Превозносящая мужчину биология, которая в наши дни захлестнула социальные науки, являет-

ся, на самом деле, эссенциальным элементом в современной легенде террора, согласно которой мужчина может и дальше праздновать свое превосходство: ему биологически предписано (даже до того, как он стал рыцарем Бога), терроризировать женщину и другие живые существа и держать их в подчинении и покорности. Если это не получится, террор исполнит свое обещание: мужчины сотрут с лица земли все неподконтрольное террору. Третьей догмой идеологии мужского превосходства в секулярных обществах, где биология заместила Бога (и используется в качестве подпорки для анахронистических теологических выкладок там, где это нужно) является то, что мужчины биологически агрессивны, что им присущи бойцовские качества, что они неизменно конфликтны, генетически жестоки, что они гормонально запрограммированы на конфликт, что они неизбежно враждебны и воинственны. Для тех, кто остался набожным, картина выглядит так, будто Бог наделил мужчину тем, что в соответствии с любым стандартом может быть рассмотрено как универсально плохой набор качеств, который может обернуться благом только для одной цели — для подчинения женщины. Акты террора, символы террора и легенды террора — все они распространяют террор. Этот террор не является психологическим событием, как это обычно понимается: он не возникает в уме того, кто его воспринимает, хоть и настойчиво резонирует там. Нет, он генерируется теми жестокими акциями, которые повсеместно санкционируются и поощряются. Он также генерируется своей собственной репутацией и в тех изысканных формах, которые мы можем встретить у Гомера, Жене или Кафки, и в тех дьявольских формах, какие создали Гитлер, реальный граф Дракула или Мэнсон. Гниющее мясо воняет; насилие порождает террор. Мужчины опасны; мужчин боятся.

В-четвертых, мужчины имеют власть давать имена, великую и возвышенную власть. Эта власть именовать дает мужчинам возможность определять опыт, артикулировать границы и ценности, обозначать реальность каждой вещи и ее качества, означивать то, что может и что не может быть выражено, контролировать саму перцепцию. Как отмечала Мэри Дэли, которая первой вычленила эту власть, в работе «По ту сторону Бога Отца», «необходимо осознать тот фундаментальный факт, что мы, женщины имели власть именовать, но эта власть была у нас украдена». Мужское превосходство растворено в языке таким образом, что любое предложение провозглашает его и укрепляет его. Мысль, выраженная первично в языке, проникнута лингвистическими и перцептуальными ценностями, которые были выработаны именно для подавления женщин. Мужчины уже опре-

делили параметры каждого субъекта. Все феминистские аргументы, как бы они ни были радикальны в своей интенции или в своих следствиях, являются аргументами «за» или «против» утверждений или посылок, скрытых в мужской системе, которая сделана заслуживающей доверия или недоверия посредством власти мужчин именовать. Никакая трансценденция мужской системы невозможна до тех пор, пока мужчины имеют в своих руках власть именовать. Их имена звучат, в какую область человеческой жизни не посмотри. Так же, как Прометей похитил у богов огонь, феминистки должны забрать власть именовать у мужчин, и, желательно, сделать это более эффективно. Так же, как пламя казалось магическим во времена, когда оно принадлежало богам, магическим кажется искусство именования: он дает имя и имя приживается; она дает имя — и имя утеряно. Но эта магия иллюзорна. Мужская власть именовать поддерживается силой, тупой и элементарной. Сама по себе эта власть, без силы вернуть ее, скроенная вразрез с реальностью — не власть; это всего лишь процесс, вещь более подконтрольная. «Древнее поименование, — писала Мэри Дэли, — не было продуктом диалога — факт, по невниманию признаваемый в Книге Бытия, в истории о том, как Адам давал имена животным и женщине». Это — именование по типу декрета, который дает власть над теми и против тех, кому запрещено выражать в именах их собственный опыт; это декрет, сохраняемый насильем, которое в культурах мужского доминирования пишет несмысленные имена кровью. Мужчина не только называет женщину злом; он также истребляет девять миллионов женщин как ведьм, поскольку он назвал женщину злом. Он не просто называет женщину слабой; он подвергает мучениям женское тело, завязывает и обматывает его одеждой, чтобы она не могла двигаться свободно, использует ее как игрушку или как украшение, держит ее в клетке, затормаживает ее рост, поскольку он назвал женщину слабой. Он говорит, что женщина хочет быть изнасилованной — и он насилует. Она сопротивляется насилию? Тогда он будет бить ее, угрожать ей смертью, силой выбрасывать ее из дому, нападать на нее по ночам, используя нож или кулак, и все равно он будет говорить, что она этого хочет, они все этого хотят. Она говорит «нет», а он утверждает, что это значит «да». Он называет ее невежественной, когда запрещает ей образование. Он не разрешает ей использовать ее ум и ее тело строго и логично, и тогда он называет ее интуитивной и эмоциональной. Он определяет феминность. И когда она не покоряется, он называет ее девиантной, патологической, он выбивает из нее дурь, проводит клинторектомию, отнимая клитор (хранилище патологической маскулин-

ности), вырывает ей матку (источник ее личности), проводит лоботомию или наркотизацию (в чем выражается извращенное понимание того, что женщина может думать, в то время как мышление у женщины названо девиацией). Он называет вражду и насилие, смешанные в разных пропорциях, «сексом», он бьет ее и называет это, в зависимости от ситуации, «доказательством любви» (если она его жена) или «эротикой» (если она его любовница). Если она сексуально желает его, он называет ее шлюхой; если она не желает его, он насилует ее и говорит, что она все-таки желает. Все равно, будет она учиться или рисовать, он называет ее забитой и хвастает, что может вылечить ее патологические интересы при помощи мифического «хорошего траха». Он называет ее домохозяйкой, годной только для дома, он держит ее в бедности и крайней зависимости только для того, чтобы покупать ее за свои деньги, но стоит только ей покинуть дом, как он называет ее потаскухой. Он называет ее так, как ему нравится. Он активно утверждает свою власть именовать посредством силы и он оправдывает силу посредством власти давать имена. Мир принадлежит ему, поскольку он называет в нем все, включая ее. Она использует этот язык против себя, поскольку больше этот язык ни для чего не пригоден. Четвертая догма идеологии мужского превосходства состоит в том, что мужчины, поскольку они более интеллектуальны и креативны, называют вещи подходящими, подлинными именами. Кто бы ни ниспровергал или противоречил мужскому поименованию, он тут же подвергается поношению и клевете; сама по себе власть давать имена в мужской системе является формой силы.

В-пятых, мужчины имеют власть владеть. В исторической ретроспективе эта власть была абсолютной; отрицаясь некоторыми мужчинами в отношении других мужчин в периоды рабства и гонений, она, преимущественно, активно поддерживалась при помощи вооруженной силы и закона во всех остальных случаях. Во многих частях мира мужское право властвовать над женщиной и над всем, что вытекает из этого права (дети, труд), по-прежнему является абсолютным, и никакие признания прав человека, кажется, не приложимы к женской популяции. В Соединенных Штатах в последние 140 лет это право было легально смягчено, однако последние законы, даже те, где нечто в этом смысле проясняется, уже лишены этого духа. Побои жены, сексуальное насилие в браке, распространенные здесь, как и где бы то ни было, основаны на убеждении, что мужчина обладает правом собственности на свою жену, которое дает ему право делать с ней все, что душе угодно: ее тело принадлежит ему и он может использовать его для сексуального удовлетворения, для битья, для

оплодотворения. Мужская власть обладать, благодаря тому центральному положению, которое она занимала в исторической ретроспективе, по-прежнему лишь в малой степени сдерживается теми стыдливими легальными ограничениями, которые наложены на нее. Это правда — замужняя женщина в сегодняшних Соединенных Штатах может владеть своей собственной щеткой для волос и своей одеждой, что было невозможно на протяжении большей части девятнадцатого века. Она не будет публично выпорота, однако в приватной жизни она все так же избивается за свое бесстыдство. И мужская власть обладать, как и все другие виды мужской власти, не встречает препятствий и не ограничена определенной спецификой. Эта власть, как и другие ее виды, гораздо больше, нежели какая-либо из ее традиционных манифестаций. Пятая догма мужского доминирования — это посылка, что мужское право властвовать над женщиной и тем, что с ней связано, является естественным, исторически обусловленным, закрепленным прогрессом. Что бы он ни придумал для того, чтобы закреплять или утверждать свою собственность, все это естественно; это действие, которое коренится в этике, которая, без всяких сомнений, релятивна. Власть обладания исходит из самости, которая определяется как нечто, что берет. Таким образом, захватывание увеличивает свою значимость: он берет, он удерживает; однажды он взял, и теперь это его. Отношение между самостью, которая берет, и обладанием является достаточно точным отражением отношения между изнасилованием и браком. Браком как институцией, которая развилась из практики изнасилования. Изнасилование, первоначально определяемое через похищение, стало браком, связанным с захватом в плен. Брак означал захват, растянутый во времени, подразумевающий не единомоментное, но долгосрочное использование и обладание, то есть владение.

В-шестых, власть денег является определено мужской властью. Деньги говорят. Но говорят они мужским голосом. В руках женщин деньги сохраняют свое буквальное значение; их отсчитывают, они покупают то, что этого стоит или не стоит. В руках мужчин деньги покупают женщин, статус, достоинство, оценку окружающих, признание, лояльность, все, что только возможно. В руках мужчин деньги не только покупают, они приносят с собой достоинства, достижения, честь, уважение. На каждом экономическом уровне значение денег для мужчин и для женщин существенно отличаются. Накопленные мужчиной в достаточном количестве деньги видятся чистыми, даже если они грязные. Женщину, если она становится богатой наследницей, проклинают мужчины, принадлежащие к той же

самой группе родственников. Бедные женщины в целом тратят свои деньги на удовлетворение своих критических жизненных потребностей и на своих детей. Бедные мужчины, в целом, тратят деньги, причем с удивительной настойчивостью, на удовольствия. Богатые женщины особенно охотно тратят свои деньги на украшение себя и на создание привлекательного для мужчин образа: деньги не освобождают их от диктата мужчин. Богатые мужчины тратят деньги на удовольствия и используют их на то, чтобы делать из денег деньги. Деньги в руках мужчины символизируют благополучие и достижения. Деньги в руках женщины являются признаками чего-то бесчестного, неженственных амбиций или алчности. Шестая догма мужского превосходства состоит в том, что деньги правильным образом выражают маскулинность. Мужчины удерживают деньги для себя самих. Они скупно выдают их женщинам и детям. Мужчины удерживают также и пространство рынка только для себя: женщины получают меньше мужчин, делая эквивалентную работу, несмотря на то, что никто не оспаривает тезис о равной оплате за одну и ту же работу; работающие женщины, имеющие диплом колледжа, в среднем получают меньше, чем мужчины с образованием в восемь классов. Сегрегация в работе, равно как и прямое исключение из рядов рабочей силы, скрытая дискриминация при найме, а также дискриминация вследствие беременности держат женщин в бедности, вдали от денег как таковых, делают их неспособными зарабатывать и накапливать.

Деньги как экстремальная составляющая секса. Как отмечали Филлис Чеслер и Эмили Джейн Гудмен в работе «Женщины, деньги и власть», «мужское прикосновение означает экономическое доминирование». Когда бедный мужчина совращает или насилует женщину, которая богаче его, его прикосновение означает экономический бунт. Деньги являются первичными в приобретении секса, также и секс является первичным в делании денег: он вплавлен во все виды индустрии через рекламу (эта машина принесет тебе женщину, посмотри, что за штучка разлеглась на капоте!), каждая порция которой эротизирована прямо пропорционально стоимости рекламируемого товара. В финансовой реальности секс и женщина — это такие же предметы потребления, как и остальные. Благосостояние любого рода и любой величины является выражением мужской сексуальной власти.

Внешне сексуальное значение денег разыгрывается мужчинами в весьма широком диапазоне, но оно также является и интериоризированным, апеллирующим к внутренней функциональности мужского сексуального процесса. Предполагается, что мужчины дол-

жны накапливать сперму точно так же, как они накапливают деньги. Центральным религиозным императивом как в восточных, так и в западных религиях является порицание расхода спермы на любые другие цели, помимо оплодотворения. Логика проста — добро, которое разбазарено, а не инвестировано — это потерянное добро. Выражение «экономия спермы» отображает ту же идею в секулярных реалиях, в особенности применительно к девятнадцатому веку. Представление о том, что когда мужчина тратит сперму, он тратит свой наиболее значительный природный ресурс, представление о том, что он, распыляя своих потенциальных сыновей по простыням, обрекает их на небытие, были следствиями специфических религиозных догм и квази-научного теоретизирования. Одно из значений глагола *to spend* [тратить] — «эякулировать». Одно из значений глагола *to husband* [быть мужем] — «сберегать или сохранять», его архаическое значение — «пахать, ради урожая». Муж в этом смысле — это тот, кто консервирует или сохраняет свою сперму исключительно для половых сношений с целью оплодотворения. В мужской системе контроль над деньгами означает сексуальное возмужание, то есть то же самое, что означает контроль над эякуляцией. Бережливость и накопление денег, использование денег на то, чтобы умножать благосостояние — точно так же как бережливость и накопление в отношении спермы — все это демонстрирует принятие «взрослых» мужских ценностей, сексуальных и экономических. Мальчик тратит свою сперму и свои деньги на женщин. Мужчина использует свою сперму и свою женщину на то, чтобы умножать благосостояние. Мальчик тратит, мужчина — производит. Траты указывают на незрелость ценностей, построенных на немедленном вознаграждении. Производство, напротив, обозначает долгосрочные обязательства в отношении самоконтроля и контроля над другими — и оба они жестоки в вечной ситуации мужского превосходства. Обладание и оплодотворение женщины в браке или в других формах конкубината (хоть и неформального) рассматриваются как господство над тратами без цели, как основное и недвусмысленное доказательство маскулинности, как признак состоявшегося и неопровержимого факта возмужания, которое оставляет мужчину глухим к интенциям юности, которая все еще контаминирует с женским эротизмом, в котором пенис не играет существенной роли. Передача денег как таковых, и это совершенно очевидно, является действием, направленным на то, чтобы продемонстрировать маскулинность как агрессивную и возвеличивающую силу. В то время, как бедный или депривированный мужчина борется за то, чтобы заработать деньги на выживание, все мужчины,

вне зависимости от того, бедны они или богаты, сражаются за деньги потому, что они выражают маскулинность, власть над женщинами. Получать меньше, чем женщина в той же сфере деятельности, является постыдным: это означает, что ты менее маскулинен, чем она. Другие виды мужской власти, такие, как власть террора (насилие) или власть давать имена (диффамация) в этом случае должны выполнять компенсирующие функции.

В-седьмых, мужчины имеют власть секса. Впрочем, они утверждают обратное: что эта власть принадлежит женщинам, которых они воспринимают как синонимы сексуального. Женская чувственность, даже будучи воспринимаемой как монструозная, понимается как определяющее качество женщины. Будучи редуцированной до своей наиболее простой и абсурдной компоненты своими защитниками, наиболее склонными к сексуальному опрощению, она превращается в утверждение о том, что женщина имеет сексуальную власть, поскольку эрекция не является добровольной. Женщина является тем, что ее обуславливает. Поскольку мужчина беспомощен, женщина могущественна. Мужчина реагирует на стимуляцию, за которую он не несет ответственности, это крайне естественно поступать именно так; что бы он ни делал, он делает это в ответ на провокативные действия женщины. Даже на этом крайне редукционистском уровне — она вызывает эрекцию пениса, поэтому она обладает сексуальным могуществом — данный аргумент видится преднамеренно наивным и эгоистичным. Мужчина, каждый мужчина и каждая из мужских институций, принуждают женщину к тому, чтобы соглашаться с этим нелепым определением женщины как сексуального объекта. Он фетишизирует ее тело — и в целом, и по частям. Он изгоняет ее из реальности выражения во внешнем мире в определенную мужчиной реальность сексуального или же в определенную им же реальность материнского. Он заставляет ее стать той самой штучкой, которая вызывает эрекцию, когда он чувствует себя беспомощным и бессильным, поскольку именно она возбудила его. И он очень зол, когда она — не эта самая штучка. Когда она больше, чем штучка или меньше, чем штучка, он становится напряженным и угрожающим.

Будучи изложенным более связно, это утверждение выглядит так — определенная вне границ мужского опыта власть секса, манифестируемая в действиях, отношениях и культуре, является преимущественно мужской сферой деятельности, его королевским доменом, сакрализованным и нерушимым. Мир секса, мир столь потенциально богатый и разнообразный, редуцирован мужчинами до того, что по факту является просто интродукцией пениса. То, что

обычно называют словом «это», то есть секс, на деле сводится к тому, что мужчина делает со своим пенисом. Копуляция — а именно фрикции пениса — вот магическое, скрытое значения слова «это», вот смысл секса, вот он — экспансивный опыт, посредством которого мужчина реализует свою сексуальную власть. На практике копуляция является актом обладания — одновременно и актом владения, и актом захвата, и актом силы. Это — завоевание. Это выражает власть близости одного тела над другим, личности над вещью. «Сексуальный акт» обозначает интромиссию пениса, сопровождаемую фрикциями или, собственно, копуляцию. Женщина — это тот, над кем совершают действия. Эти действия совершает мужчина и посредством них он выражает сексуальную власть, власть маскулинности. Секс требует, чтобы мужчина совершал действия над тем, кто имеет меньше силы. Такая оценка настолько глубоко закрепилась, стала настолько имплицитно присущей сексуальному акту, что любой, кого «имеют», тут же маркируется как «женщина», феминизируется, вне зависимости от того, имеет ли это под собой анатомические основания. В мужской системе секс эквивалентен пенису, а пенис является сексуальной властью, в то время как его использование в половом акте указывает на мужественность.

Мужская сексуальная власть также выражается как возмужалость — как отношение и как категория. Определенная в первую очередь как сама мужественность, возмужалость в своем вторичном значении означает энергию, динамизм (который в патриархальном словаре также имеет значение «сила»). Витальность, присущая возмужалости как качеству, призвана быть эксклюзивным маскулинным маркером энергичности, в первую очередь понимаемой в сексуальном контексте, и биологической по своему происхождению, которая переносится в том числе на сам пенис. Это он, по факту, является выразителем энергии, силы, амбиции, уверенности. Определенная мужчинами и воспринимаемая женщинами как одна из форм женской сексуальной власти, возмужалость является показателем энергии и самореализации, которые запрещены женщинам.

Мужская сексуальная власть является сущностью культуры. Она звучит повсюду. Чествование насилия в литературе, песнях и в науках является парадигматической артикуляцией мужской сексуальной власти как культурного абсолюта. Завоевание женщины, выражаемое в половом акте, в акте обладания ею, в акте использования ее как вещи, является сценарием, повторенным бесконечное число раз в контексте половых отношений и вне его повсюду в культуре. В половом акте он расширяется. Как писала Вулф, она — его

зеркало. Уменьшая ее посредством ее использования, он вдвое увеличивается в размерах. В культуре он является гигантом, который увеличивается посредством завоевания ее, скрытого или явного. Она остается его зеркалом, поскольку, как утверждала Вулф, «зеркало совершенно необходимо для всякой жестокости или героики». В культуре его сексуальная власть является его темой. В культуре мужское использует женское для того, чтобы развешивать эту тему.

Сексуальная власть также является атрибутом мужчины, чем-то, что присуще ему как тому, кто берет, захватывает желаемое и нужное. Особенно же — как тому, кто использует пенис для того, чтобы «брать» женщину, в более широком контексте — как тому, кто берет землю, деньги. Как атрибут, его сексуальная власть уничтожает сердцевину его природы.

Седьмая догма мужского доминирования состоит в том, что сексуальная власть коренится в пенисе. Маскулинность в действиях, а именно — в сексуальном акте в качестве мужчины, определяет ее. Если посмотреть шире — речь идет о любом акте захвата, его сексуальная власть сама себя подпитывает, будучи верной собственной натуре. Мужское мнение о том, что сексуальная власть принадлежит женщине (которая вызывает эрекцию), призвано защищать мужчину от ответственности за свои действия, в особенности за свои сексуальные завоевания. Большую часть времени использованные тела пытаются выжить. Часто они говорят, кричат или плачут — сегодня крайние проявления этого преследуются и порицаются. Безжалостное обвинение «ты меня спровоцировала» сегодня используется для того, чтобы поощрять то индивидуальное и социальное молчание, что является наиболее благоприятной средой для продолжения завоеваний.

Феминизм, гражданство и радикальная демократическая политика

Постмодернизм и эссенциализм — вот две темы, которые в последнее время образовали эпицентр напряженной дискуссии среди англоамериканских феминисток. Разумеется, они связаны между собой, поскольку так называемые «постмодернисты» являются также и главными критиками эссенциализма, однако для нашего рассмотрения лучше «развести» эти темы, ведь некоторые феминистки, симпатизирующие постмодернизму, в последнее время все чаще становятся на защиту эссенциализма.¹ Я полагаю, что для того, чтобы прояснить предмет дискуссии, необходимо признать, что не существует такого «постмодернизма», который может быть понят как когерентный теоретический подход и что стирание границы между постструктурализмом и постмодернизмом, которое теперь совсем не редкость, приводит исключительно к путанице. Это вовсе не означает, что мы не были свидетелями прогрессивного анализа доминирующих форм рациональности и посылок в модусах мышления, характерных для дискурса Просвещения. Однако эта критика универсализма, гуманизма и рационализма исходила из различных теоретических стратегий, все многообразие которых не может быть сведено к так называемым «постструктуралистским» или «постмодернистским» авторам. К этой точки зрения новаторские течения двадцатого века — Хайдеггер и пост-хайдеггерианская философская герменевтика Гадамера, поздний Витгенштейн и философия языка, которую инспирировали его работы, психоанализ и то прочтение Фрейда, что было предложено Лаканом, американский прагматизм — все они, исходя из различных посылок, критиковали идею универсальности человеческой природы и универсальные каноны рационализма, в которых природа человека может быть познаваема столь же успеш-

но, сколь и традиционная концепция истины. В то же время, если термин «постмодерн» указывает на такую критику универсализма и рационализма Просвещения, следует иметь в виду, что таким образом он отсылает ко всем основным течениям философии двадцатого века и, следовательно, нет никаких оснований для того, чтобы выделять постструктурализм в отдельную отрасль. С другой стороны, если термином «постмодернизм» желают обозначить только одну специфическую форму, то такая критика выражена в работах таких авторов, как Лиотар и Бодрийяр, и в этом случае нет никаких оснований к тому, чтобы добавлять в эту категорию таких ученых, как Деррида, Лакан и Фуко, как это у нас обычно водится. Слишком часто анализ критики и специфичных для Лиотара или Бодрийяра утверждений ведет к высказыванию таких неглубоких выводов, в соответствии с которыми в «постмодернисты» можно записать всех, кто имел хоть какое-нибудь отношение к постструктурализму. Этот тип «сращения» концепций представляется нам совершенно бесполезным, если не вовсе лицемерным.

Когда такое сращение постмодернизма и постструктурализма было развенчано, вопрос об эссенциализме также предстал в совсем ином свете. В самом деле, в прямой связи с критикой эссенциализма находится тот факт, что была выявлена конвергенция чересчур различных течений современной мысли, а черты сходства были найдены в чересчур различных концепциях, принадлежащий таким авторам, как Деррида, Витгенштейн, Хайдеггер, Дьюи, Гадамер, Лакан, Фуко, Фрейд и другие. Это весьма важно, поскольку это значит, что такая критика принимает множество различных форм и что если мы желаем тщательно исследовать ее уместность в отношении феминистских политик, мы должны учитывать все модальности этой критики, все ее подтексты и не должны скоропалительно отбрасывать ее, когда она воплощена в какой-либо из своих версий.

Цель данной работы — выявить те фундаментальные выводы, которыми антиэссенциалистский подход способен обогатить разработку феминистских политик, которые также ориентированы на радикальный демократический проект. В действительности я не разделяю мнения, что эссенциализм со всей необходимостью приводит к консервативной политике и я готова согласиться с тем, что он может быть переформулирован куда более прогрессивным образом. Но я хотела бы доказать, что эссенциализм подразумевает некоторые неизбежные ошибки в построении той демократической альтернативы, чья цель — объединение сопротивления различным формам угнетения. Я прекрасно понимаю, что эссенциализм приводит к та-

кому взгляду на идентичность, который не в ладу с концепцией радикальной и плюралистической демократии и что он не позволяет нам истолковывать новое видение гражданства в соответствии с радикальной демократической политикой.

Вопрос идентичности и феминизм

Одна из догм критики эссенциализма заключалась в отбрасывании категорий субъекта как рациональной, «прозрачной» сущности, которая может выражать гомогенное значение всего поля своего поведения, являясь источником своего действия. Например, психоанализ показал, что будучи по сути организованной вокруг пронизываемого эго, личность структурирована как набор уровней, которые лежат за порогом сознательного, как и за порогом рациональности действующего субъекта. Он также подорвал представление об унифицированном характере субъекта. Центральное утверждение Фрейда состоит в том, что человеческое сознание может быть понято через разделение на две системы, из которых одна не может быть «сознательной». Распирывая фрейдовскую концепцию, Лакан показал, что существует множественность уровней — уровень символического, уровень реального и уровень воображаемого, которые проникают сквозь каждую идентичность, что место субъекта как место нехватки — хотя и репрезентированного в рамках этой структуры — есть пустое место, которое в то же время ниспровергается и является условием существования любой идентичности. История субъекта, таким образом, является историей его/ее идентификаций, и попросту не существует «потайной» идентичности, которой следовало бы доискиваться, разбирая самую «свежую» идентичность. Однако это двойственное движение. С одной стороны, движение на децентрирование, которое предотвращает фиксацию на наборе позиций, расположенных вокруг заданного утверждения. С другой стороны — как результат этой эссенциальной нефиксированности, мы получаем противоположное движение — институционализацию центральных утверждений, фиксированность на частичном, которая ограничивает поток означаемых под означаемыми. Но сама эта диалектика нефиксированности/фиксации возможна только поскольку фиксация не является заблаговременно данной, поскольку никакой центр субъективности не предшествует идентификации субъекта.

В философии языка позднего Витгенштейна мы также можем найти критику рационалистической концепции субъекта, которая

показывает, что субъект не может быть источником лингвистических значений, поскольку он существует посредством участия в различных языковых играх, которые обнажает перед ним мир. Мы берем в расчет также и идею философской герменевтики Гадамера, выраженную в утверждении о том, что существует фундаментальное единство мысли, языка и мира, выраженное в языке, который является горизонтом, внутри которого сконструировано наше настоящее. Сходная критика центрального положения субъекта в современной метафизике и его унитарного характера может быть найдена также в различных формах и у других многочисленных авторов, которых я упоминала выше. Однако моей целью не является детальное рассмотрение этих теорий, я хотела обнаружить лишь наиболее общую конвергенцию. Я не собираюсь также игнорировать тот факт, что между позициями этих очень разных мыслителей существует масса весьма важных различий. Но с точки зрения вывода, который я хочу сделать, важно лишь понять конвергенцию их общекритических позиций в отношении традиционного статуса субъекта и тот подтекст, который существует в этих позициях применительно к феминизму.

Нередко говорят, что деконструкция эссенциальных идентичностей, которая является следствием осознания случайности и не проявленности каждой идентичности, представляет невозможным всякое феминистское политическое действие. Многие феминистки уверены, что без рассмотрения женщины в качестве согласованной идентичности мы не можем обосновать самой возможности феминистского политического движения, в котором женщина может объединяться с другими именно как женщина, чтобы формулировать специфичные феминистские цели и преследовать их. В противоположность этому мнению я утверждаю, что для тех феминисток, кто склоняется к радикальным демократическим политикам, деконструкция эссенциальной идентичности должна рассматриваться как необходимое условие для адекватного понимания многообразия социальных отношений, к которым, собственно, и должны прилагаться принципы равенства и свободы. Только когда мы отбрасываем взгляд на субъект как на рациональный и «проницаемый», когда мы отбрасываем его вместе с представлениями о мнимом единстве и гомогенности ансамбля позиций субъекта, мы и начинаем быть способными теоретизировать на предмет множественности отношений и подчинений. Отдельный индивидуум может быть носителем этого многообразия, доминировать в одних типах отношений и быть подчиненным в других. Мы даже можем представить себе агента социального действия как сконструированного набором таких «позиций субъекта»,

которые не могут быть полностью зафиксированы в замкнутой системе различий, сконструированных посредством разницы дискурсов, среди которых нет необходимого типа отношений, но только постоянное движение переопределений и вытеснений. «Идентичность» такого множественного и противоречивого субъекта является, таким образом, всегда ненадежной и необоснованной, темпорально фиксируемой лишь в местах пересечения этих позиций субъекта и зависимой от специфических форм идентификации. Вот почему невозможно говорить об агенте социального действия, когда мы работаем с унифицированной, гомогенной сущностью. Продуктивнее подходить к вопросу с точки зрения плюральности, зависящей от различных позиций субъекта, посредством которых он конструируется внутри различных дискурсивных образований. И осознавать, что не существует никаких *a priori*, необходимых отношений между дискурсами, которые конструируют различные позиции субъекта. Но из-за соображений, высказанных мною ранее, эта плюральность не включает сосуществования одного и другого, плюральности и позиций субъекта, но подразумевает только постоянное ниспровержение одного другим, переопределение одного через другое, что делает возможным выработку «тотализующих эффектов» внутри поля, которое характеризуется открытостью и неопределенностью границ.

Такой подход является исключительно важным для понимания феминизма, так же как и других современных форм борьбы. Их ведущая характеристика в том, что набор позиций субъекта связывается ими с теми социальными отношениями, которые до недавнего времени рассматривались как аполитические, что стало причиной конфликта и антагонизма, приведших, в свою очередь, к политической мобилизации. Пролиферация этих новых форм борьбы может быть нагружена теоретически только тогда, когда появятся диалектика и децентрирование/рецентрирование, описанные ранее.

В работе «Гегемония и социалистская стратегия»² мы в соавторстве с Эрнесто Лакло предприняли попытку описания последствий такого теоретического подхода применительно к проекту радикальной и плюральной демократии. Мы апеллировали к необходимости установления цепи эквивалентностей среди различных видов теоретической борьбы, а также к созданию эквивалентных «связок» между требованиями женщин, черных, рабочих, геев и других. Наши выводы по этому вопросу отличаются от других неэссенциалистских взглядов, где такие аспекты, как детотализация и децентрирование превалируют, и где дисперсия позиций субъекта трансформирована в эффективную сепарацию, как это имеет место, например, в пози-

ции Лиотара и до некоторой степени — даже в позиции Фуко. Между тем, для нас вопрос объединения, «связывания» является решающим. Чтобы отрицать существование *a priori*, необходимо обнаружить связь между позициями субъекта, а также осознать то, что она не подразумевает положения, при котором не существует постоянных усилий на установление между ними исторической, случайной и варибельной связи. Тот тип связи, который устанавливается между различными позициями субъекта, является случайным, а непредзаданные отношения между ними мы обозначили как «связывание», «объединение». Даже когда нет необходимой связи между различными позициями субъекта, в сфере политики всегда существуют дискурсы, которые пытаются обеспечить объединение, «связку» различных точек зрения. Именно по этой причине каждая позиция субъекта конституируется внутри эссенциально нестабильной дискурсивной структуры — ведь она является принятой в разнообразие объединяющих практик, которые постоянно ниспровергают ее и трансформируют. Вот почему не существует такой позиции субъекта, чьи связи с другими со всей уверенностью могут быть определены, вот почему не существует социальной идентичности, которая была бы полностью и навечно приобретена. Это, однако, не значит, что мы не можем использовать такие понятия, как «рабочий класс», «мужчины», «женщины», «черные» или другие означающие, реферирующие к коллективным субъектам. Однако, поскольку существование общей сущности было нами отброшено, статус этих понятий должен рассматриваться в терминах того, что Витгенштейн назвал «семейным сходством», а их единство должно рассматриваться лишь как результат частичной фиксации идентичностей через создание центрирующих утверждений.

Для тех феминисток, кто принимает такой подход, он имеет весьма существенные последствия, связанные с вопросом о том, как в таком случае следует формулировать нашу политическую борьбу. Если категория «женщина» и впрямь не корреспондирует с некоей унифицированной и унифицирующей сущностью, то вопросы феминизма не следует, пожалуй, и исследовать. Тогда центральными темами исследований становятся такие: каким образом женщина конструируется как категория в рамках различных дискурсов? каким образом сексуальные различия создают имеющие место различия в социальных взаимоотношениях? как отношения подчинения конструируются посредством таких различий? Целиком ошибочная дилемма «равенство против различия» эксплуатируется именно потому, что у нас нет уже гомогенной сущности под названием «жен-

щина», которая предстает другой гомогенной сущности под названием «мужчина», но есть лишь многообразие социальных взаимоотношений, в которых сексуальные различия всегда создаются самыми различными способами и где борьба против подчиненности должна быть визуализирована в специфических и дифференцированных формах. Спрашивать же, «в действительности ли женщины должны стать идентичны мужчинам, чтобы быть признанными как равные, или они должны педалировать свою инаковость как цену равенства?», становится таким образом бессмысленно, поскольку эссенциальные идентичности уже включены в сам вопрос.³

Гражданство и феминистские политики

Как следствие, весьма значительный вопрос о том, чем должна быть феминистская политика, должен быть изложен в совершенно других терминах. Коль скоро так, многих феминисток начинает заботить тот вклад, который феминизм может сделать в демократическую политику посредством поиска тех специфических требований, которые могли бы выразить интересы женщин, или посредством поиска специфических феминных ценностей, которые должны стать моделью демократической политики. Либеральные феминистки сражались за широкий спектр новых прав для женщин, чтобы сделать их равноправными гражданками, но при этом не бросая вызов доминирующей либеральной модели гражданства и политики. Их точка зрения критиковалась другими феминистками, которые полагали, что существующая концепция политического является, по существу, мужской, и что женские интересы не могут быть удовлетворены в рамках такой системы. Следуя Кэрол Гиллиган, они противопоставляли феминистскую «этику заботы» мужской и либеральной «этике справедливости». Выступая против либеральных индивидуалистических ценностей, они защищали набор ценностных установок, базирующихся на опыте женщины как женщины, в то время как женский опыт материнства и заботы был проявлен в частных реалиях семьи. Они отвергали либерализм, поскольку он конструирует современное гражданство как реалию публичную, идентифицированную с мужчинами, поскольку он исключает женщин из рассмотрения посредством изгнания их из общественной жизни в сферу частного. Согласно этой точке зрения, феминистки должны бороться за такой тип политики, который бы позволял актуализировать такие специфические ценности, как любовь, забота, признание нужд других

и добрососедство. Одна из наиболее ярких попыток предложить альтернативу либеральной политике, укорененную в женских ценностях, может быть найдена в «Материнском мышлении» и в «Социальной Руддик и Жан Бетке Элстайн.⁴ Феминистские политики, как они утверждают, должны отдавать привилегию идентичности «женщины как матери» и приватной реальности семьи. Семья рассматривается как нечто, имеющее моральное превосходство над сферой публичной политики, поскольку она конституирует общие очертания нашей гуманности. Для Элстайн «семья остается местом наиболее глубоких и значимых человеческих связей, местом наиболее долгосрочных надежд и наиболее бескомпромиссных конфликтов».⁵ Она полагает, что именно в семье мы должны искать ту новую политическую мораль, которой можно было бы заместить либеральный индивидуализм. Именно в женском опыте частных реалий, где они выступают в качестве матерей, утверждает Элстайн, следует искать новую модель гражданской активности. Матерналистки желают, чтобы мы отбросили мужские либеральные публичные политики, построенные на абстрактной идее справедливости и «обобщенного другого» и адаптировали вместо этого феминистские политики приватного, построенные на таких, специфических для семьи добродетелях, как любовь, интимность и озабоченность судьбой «конкретного другого».

Блестящая критика такого подхода была осуществлена Мэри Дайетц,⁶ которая показала, что Элстайн глубоко ошибается, выдвигая теорию, которая связывает «материнское мышление» и социальные практики материнства с демократическими ценностями и демократическими политиками. Дайетц считает, что материнские добродетели попросту не могут быть политическими, поскольку они связаны с активностью, которая является особой и даже специфической, в которой они, собственно, и коренятся. Эти добродетели являются выражением неравных отношений между матерью и ребенком, которые являются в одно и то же время и интимной, и исключительной, и частной активностью. А демократическое гражданство как раз напротив — должно быть коллективным, не-исключительным и генерализующим. Поскольку демократия подразумевает то, что индивидуумы ставят своей целью индивидуальную свободу, отношения по типу мать-ребенок со всей очевидностью не могут обеспечить адекватную модель гражданства.

Помимо рассмотренной концепции, феминистская критика либерального гражданства была проведена Кэрол Пэйтмен.⁷ Эта кри-

тика является более искусственной, но, тем не менее, имеет немало общего со взглядами, изложенными в «Материнском мышлении». Атмосфера работы Пэйтмен несет следы принятия идей радикального феминизма и акцент в ней сделан не на отношениях мать/ребенок, а на антагонизме мужчина/женщина.

Гражданство, по Пэйтмен, является патриархальной категорией: кто такой «гражданин»? что делает этот гражданин на арене, где он действует, коль скоро она является сконструированной по мужскому типу? Хотя женщины в либеральных демократиях сейчас являются гражданками, это самое гражданство было завоевано в рамках структур патриархальной власти, в которых женские качества и свойства по-прежнему являются малоценными. Более того, призыв интегрировать женские способности в публичный мир гражданства сталкивается с тем, что Пэйтмен называет «уоллстонкрафтовской дилеммой»: требование равенства подразумевает принятие патриархальной концепции гражданства, которая, в свою очередь, подразумевает положение, при котором женщина должна стать такой же, как мужчина, в то время, как настаивать, что женские отличительные признаки, способности и деятельность должны быть внесены в уже имеющуюся концепцию гражданства — значит требовать невозможного, поскольку именно такие в точности качества являются тем, что патриархальное гражданство старательно исключает.

Пэйтмен видит разрешение этой дилеммы в разработке концепции «половой дифференциации» гражданства, которая рассматривала бы женщин как женщин, вместе с их телами, а также вместе с тем, что они символизируют. По Пэйтмен, это должно простимулировать наделение политической значимостью способностей, которых лишены мужчины — способности создавать жизнь, способности к материнству. Она утверждает, что эти способности должны быть воспринимаемы как столь же уместные для определения гражданства, сколь и то, что обычно считается ультимативной проверкой гражданственности — способность мужчины сражаться и умереть за свою страну. Пэйтмен полагает, что традиционный способ выдвижения альтернатив, где и разделение, и сходство полов является предустановленным, необходимо преодолеть посредством выдвижения нового способа постановки вопроса о женщине. Это может быть осуществлено посредством принятия концепции гражданства, которая признает и специфичность женственности, и общую для мужчин и женщин гуманность. Такой взгляд, «который придает должный вес половым различиям в контексте гражданского равенства, требует отказа от унитарной (т. е. маскулинной) концепции индивидуума,

абстрагированной и от нашего телесного существования, и от патриархальных разделений между приватным и публичным».⁸ Таким образом, феминистки должны сделать своей целью разработку дифференцирующей по половому признаку концепции гражданства, которая бы включала «женщину как женщину в контекст гражданского равенства и активного гражданства».⁹

Пэйтмен принадлежит множество весьма интересных наблюдений над патриархальной предвзятостью теоретиков «социального контракта» и над теми способами, при помощи которых либеральный индивидуал конструируется в соответствии с требованиями мужского имиджа. Однако я полагаю предложенное ею решение проблемы неудовлетворительным. Несмотря на оговорки Пэйтмен по поводу исторически сконструированных аспектов половых различий, ее точка зрения все еще утверждает существование особого рода сущности, которая означивала бы женщину как женщину. В самом деле, ее предложение относительно дифференцированного гражданства, которое принимало бы в расчет специфичность женственности, базируется на идентификации женщины как женщины через материнство. Для нее существует два основных типа индивидуальности, которые могут быть выражены в двух различных формах гражданства — мужчина как мужчина и женщина как женщина. Проблема, согласно Пэйтмен, состоит в том, что категория «индивидуального», поскольку она базируется на мужской модели, представляется как универсальная форма индивидуальности. Феминистки должны наконец осознать ложный универсализм акцентуирования существования двух разнящихся по половому признаку форм универсальности; это — единственный путь разрешения «уоллстонкрафтовской дилеммы», единственный способ освобождения от патриархальных альтернатив «инаковости» и «схожести».

Я согласна с Пэйтмен в том, что модерна категория индивидуального была сконструирована как постулирующая универсалистское, гомогенное «публичное», как выталкивающая все особенности и различия в область «приватного», как и с тем, что такое положение имеет весьма негативные последствия в отношении женщин. Однако я совершенно не верю в то, что панацеей в данном случае является замена этих структур на дифференцирующие по половому признаку «бигендерные» концепции индивидуального, это касается и привнесения специфичных женских задач в основные дефиниции гражданского. Мне кажется, что такое решение само по себе остается в той самой проблемной ловушке, которой сама же Пэйтмен желает бросить вызов. Она утверждает, что разделение между публич-

ным и частным является центральным пунктом современного патриархата, поскольку «разделение частного и публичного является отделением мира естественного субъекта, то есть женщины, от мира конвенциональных отношений, то есть мужчин. Феминный, частный мир природы, частностей, различий, неравенства, эмоций, любви и кровных связей изолирован от публичной, универсальной — и маскулинной! — реальности конвенций, гражданского равенства и свободы, разума, согласия и контракта».¹⁰

Именно из этих соображений деторождение и материнство представлялись как антитезисы к гражданственному, именно поэтому они стали символом того естественного, что не может быть частью «публичного», а стало быть, должно оставаться изолированной сферой активности. Делая акцент на политической ценности материнства, Пэйтмен ставит своей целью преодоление такого различия, она предполагает внести свой вклад в деконструкцию патриархальной концепции гражданства как частной и публичной жизни. В результате же своей эссенциалистской позиции Пэйтмен, однако, никогда не деконструирует самую важную оппозицию — мужчина/женщина. Вот почему она останавливается там же, где и материалистки, предлагая неадекватную концепцию того, что должно быть истинно демократической политикой феминизма. Вот почему она признается, что «наиболее глубокой и комплексной проблемой для политической теории и практики теперь является проблема того, каким образом два гуманоидных тела, феминная и маскулинная индивидуальности могут быть полностью инкорпорированы в единую политическую жизнь».¹¹

Моя собственная точка зрения полностью отлична от описанной. Я хотела бы отметить, что ограничения современной концепции гражданства должны быть эмансипированы не посредством создания половых различий, чье определение было бы политически уместным, но посредством конструирования новой концепции гражданства, где половые различия стали бы по-настоящему неуместными. Это, конечно, требует той концепции субъекта социального действия, о которой шла речь выше, то есть такой, где связываются ансамбли позиций субъекта, корреспондирующие с многообразием социальных отношений, в которых они и описываются. Это многообразие конструируется внутри специфических дискурсов, которые не имеют никаких необходимых взаимоотношений между собой, и связи между которыми носят случайный и неявный характер. Нет причин к тому, чтобы половые различия были уместными во всех формах социальных взаимоотношений. Совершенно очевидно, что сегодня

многие различные практики, дискурсы и институты действительно конструируют мужчин и женщин различным образом, а также и то, что маскулинные/феминные разделения существуют как очень даже уместные во многих сферах. Но это вовсе не значит, что это должно оставаться проблемой и что мы можем прекрасно представить себе, как половые различия становятся неуместными во многих социальных отношениях, где они существуют сейчас. В реальности же это — цель значительной части течения феминистской борьбы.

Я вовсе не выступаю с апологетикой тотального исчезновения половых различий как уместного различия; я даже не говорю, что равенство между мужчинами и женщинами требует гендерно-нейтральных социальных отношений, ведь совершенно очевидно, что во многих случаях обращаться с мужчинами и женщинами равным образом в реальности означает обращаться с ними весьма дискриминационно. Моя концепция состоит в том, что в сфере политического, как и в тех, что имеют отношение к гражданству, половые различия не должны оставаться уместным критерием различия. Я согласна с Пэйтмен в ее критике либеральной, мужской концепции современного гражданства, но я верю в то, что проект радикальной и плюралистической демократии нуждается не в дифференцированной по половому признаку модели гражданства, в которой специфические запросы женщин и мужчин будут оцениваться равным образом, а в истинно иной концепции того, что значит быть гражданином и действовать в качестве члена демократического политического сообщества.

Радикальная демократическая концепция гражданства

Проблемы с либеральной концепцией гражданства не ограничиваются теми, что имеют прямое отношение к женщинам. Феминистки, которые присоединяются к проекту радикальной и плюралистической демократии, должны познакомиться со всем их спектром. Либерализм внес вклад в формулирование понятия «универсального гражданства», которое базируется на суждении, что все индивидуумы рождены свободными и равными, но на деле попросту редуцирует гражданство к легальному статусу, служащему индикатором прав, которыми располагает индивидуум в отношении государ-

ства. Способ, каким используются эти права, не является irrelevantным до той поры, пока те, кто обладают этими правами, не нарушают закон или же до тех пор, пока их права не входят в конфликт с правами других. Понятия публичной воодушевленности, гражданской активности и участия в политической жизни сообщества равных являются чуждыми для большинства либеральных философов. Публичные реалии современного гражданства сконструировали универсалистский и рационалистский способ [жизни], который мешает признанию разделения и антагонизма, который низвергает в сферы частного все частности и различия. Разделение публичное/частное является центральным в той же степени, в какой оно было центральным для утверждения индивидуальной свободы, которое действовало как мощный критерий исключения. Посредством идентификации частного и домашнего оно играло действительно важную роль в подчинении женщины. В последнее время многие феминистки и другие критики либерализма искали в гражданской республиканской традиции другую, более действенную концепцию гражданства, которая подчеркивала бы ценность участия личности в политической жизни и понятия о общественном благе, которое было бы приоритетным и независимым от индивидуальных желаний и интересов.

Тем не менее, феминистки должны иметь в виду ограничения такого подхода и ту потенциальную опасность, которую коммуитарный тип политики представляет в отношении множества угнетенных групп. Коммуитаристский акцент на независимом понятии «общественного блага» и на разделенных моральных ценностях является несовместимым с плюрализмом, который конституируется современной демократией и который я полагаю необходимым для углубления демократической революции и интеграции многообразия демократических требований сегодняшнего дня. Проблемы с либеральной конструкцией различения публичное/частное не могут быть решены посредством их отбрасывания, но лишь посредством переформулирования их в более адекватном ключе. Более того, центральное положение понятия «прав» в современной концепции гражданства должно быть также осознано, как и то, что «права» должны быть дополнены более активным участием в политической жизни и реальной принадлежностью к политическому сообществу.¹²

Взгляд на этот вопрос со стороны радикальной и плюралистической демократии, который я хотела бы предложить, видит гражданство формой политической идентичности, которая состоит в идентификации с политическими принципами современной плюралистической демократии, а именно — в утверждении свободы и равен-

ства для всех. Это могла бы быть общая политическая идентичность людей, которые могут быть вовлечены в самые различные по целям предприятия, людей, которые могут разделять самые различные концепции блага, но которые связаны при этом общей идентификацией с данной интерпретацией набора этико-политических ценностей. Гражданство в данном случае не является лишь одной идентичностью среди прочих, как это имеет место в либерализме, но оно не является и доминантной идентичностью, которая попирает все прочие, как это имеет место с гражданским республиканством. Вместо этого гражданство должно быть связующим принципом, который затрагивает различные позиции субъекта социального действия и в то же время поощряет плюральность специфических видов лояльности и уважение к индивидуальной свободе. С этой точки зрения разделение публичное/частное не является отброшенным, но конструируется совершенно иным способом. Это разделение не корреспондирует с дискретными, разделенными сферами опыта; каждая ситуация — это столкновение между «частным» и «публичным», поскольку каждое предприятие является отчасти частным и не обладает иммунитетом против публичных условий, которые задаются принципами гражданства. Желания, выборы и решения являются частными, поскольку они являются сферой ответственности каждого индивидуума, но деятельность является публичной, поскольку подразумевает условия, чья специфичность обусловлена специфическим пониманием этико-политических принципов того режима, который обеспечивает «грамматику» гражданского взаимодействия.¹³

Здесь важно подчеркнуть, что если мы утверждаем, что выработка гражданственности состоит в идентификации с этико-политическими принципами современной демократии, мы должны также осознать, что должно существовать настолько же много форм гражданства, насколько много интерпретаций этих принципов, и что радикальная демократическая интерпретация в этом ряду — лишь одна из многих. Радикальная демократическая интерпретация будет подчеркивать многочисленность социальных взаимоотношений, в которых ситуации доминирования существуют как нечто, чему следует бросить вызов с позиции принципов свободы и равенства. Она является индикатором признания различных групп, борющихся за расширение и радикализацию демократии, которой они все озабочены. Это должно привести к связыванию тех демократических требований, которые можно найти в самых разнообразных движениях — в движениях женщин, рабочих, черных, геев, в экологическом движении, а также и в других «новых социальных движениях». Целью

этой программы является построение «мы» радикальных демократических граждан, коллективных политических идентичностей, связанных посредством принципа демократической эквивалентности. Следует подчеркнуть, что такие отношения эквивалентности вовсе не уничтожают различия — они должны быть включены в ту же идентичность. Демократические различия, таким образом, становятся оппозицией силам или дискурсам, которые их отрицают, в то время как эти различия являются взаимно подчиненными.

Та точка зрения, которую предлагаю я, существенно отличается и от либеральной, и от гражданской республиканской. Это и не гендерная концепция гражданства, и не нейтральная. Она учитывает тот факт, что каждое определение понятия «мы» подразумевает проведение границ и разработку понятия «они». Такое определение понятия «мы» всегда имеет место в случаях различий во взглядах или конфликта. В противоположность либерализму, который убирает из рассмотрения понятие общего блага и в противоположность гражданскому республиканству, которое его конкретизирует, радикальный демократический подход смотрит на него как на горизонт, то есть как на нечто, к чему мы постоянно реферируем, когда совершаем гражданские действия, но что никогда не может быть достигнуто. Общественное благо действует, с одной стороны, как «социальное воображаемое», как нечто, чему невозможность достижения полной его репрезентации придает статус горизонта, который есть условие возможности всякой репрезентации внутри пространства, которое он ограничивает. С другой стороны, оно специфицирует то, что я называла, следуя Витгенштейну, «грамматикой поведения», которая находится в полном согласии с этико-политическими принципами современной демократии — с принципом свободы и равенства для всех. Однако, поскольку эти принципы открыты всему множеству возможных интерпретаций, следует иметь в виду, что такое политическое сообщество, которое полностью соответствовало бы им, не может быть построено. Всегда будет существовать «конституированная оболочка», нечто «внешнее» обществу, что в тоже время будет являться необходимым условием существования самого общества. Вдруг всем стало ясно, что не может быть никакого «мы» без «они» и что все формы консенсуса являются, по необходимости, основанными на актах исключения. Выяснилось, что бессмысленно ставить вопрос о создании такого не-исключающего общества, где антагонизм, разделение и конфликт просто исчезли бы как класс. Однако таким путем мы приходим и к выводу о полной невозможности исчерпывающей реализации демократии.

Такое радикальное демократическое гражданство, разумеется, не в ладах с гражданской концепцией «половых различий» Кэрол Пэйтмен, как, собственно, и с другими попытками феминизма предложить систему, альтернативную либеральному взгляду на гражданина, к числу которых относится, например, концепция «групповых различий», предложенная Айрис Янг.¹⁴ Как и Пэйтмен, Янг утверждает, что современное гражданство построено на разделении «публичного» и «приватного», каковое разделение представляет публичное как реалию гомогенную и универсальную и принижает, исключает приватное. Янг также настаивает, что такое исключение действует не только в отношении женщин, но также и в отношении многих других групп, в тех случаях, когда налицо разница в этничности, расе, возрасте, физических способностях и так далее. Для Янг решающей проблемой является то, что публичная реальность гражданства представлена как выражающая генерализованную волю, как точка зрения, согласно которой граждане держатся вместе и благодаря этому трансцендируют свои различия. Янг отдает предпочтение реполитизации публичной жизни в том направлении, когда она бы не требовала создания таких публичных реалий, в которых граждане оставляли бы в стороне частные предписания своих групп и их нужды с тем, чтобы обсуждать заданную проблематику общественного блага. Вместо этого она предлагает создание «гетерогенного публичного», которое обеспечивало бы механизмы эффективной репрезентации и признания различных голосов и перспектив тех групп, которые угнетены или находятся в невыгодном положении. Чтобы сделать такой проект возможным, Янг выходит на поиски концепции нормативной причины, которая не претендовала бы на то, чтобы быть непредвзятой и в то же время универсальной, и которая бы не противопоставляла разум эмоциональной вовлеченности и желанию. Янг приходит к выводу, что, несмотря на свою ограниченность, коммуникативная этика Хабермаса может быть весьма полезной для решения такой задачи.

Хотя мне и симпатична попытка Янг принять в рассмотрение другие, кроме собственно женского, виды подавления, я, однако, нахожу ее решение по поводу гражданства, основанного на дифференциации групп, крайне проблематичным. Начать с того, что понятие группы, которое она определяет как постигаемую идентичность плюс способ жизни, может быть осмыслено лишь в отношении таких групп, как коренные американцы, но оно совершенно неадекватно, если речь заходит о пожилых или инвалидах. Кроме того, Янг использует насквозь эссенциалистское понятие «группы», где, соб-

ственно, и лежит объяснение того, почему ее собственная позиция не так уж сильно отличается от того «плюрализма групповых интересов», который она подвергает критике, чья позиция состоит в том, что имеется множество групп со своими наперед данными и статuariными идентичностями и интересами, а политика заключается не в том, чтобы конструировать новые идентичности, но в поиске путей удовлетворения запросов различных групп устраивающим всех образом. Фактически, можно сказать, что Янг отстаивает нечто вроде «хабермасовской версии плюрализма заинтересованных групп», в соответствии с которой группы не рассматриваются как борющиеся за свои собственные эгоистические и приватные интересы, но рассматриваются как борющиеся за справедливость и где акцент ставится на необходимости аргументации и публичности. Таким образом, политика в работе Янг все еще рассматривается как процесс оперирования с уже сконструированными интересами и идентичностями, в то время как в том подходе, который отстаиваю я, целью радикального демократического гражданства должно стать конструирование такой общей политической идентичности, которая могла бы создать условия для установления новой гегемонии, составленной посредством эгалитаристских социальных взаимоотношений, практик и институтов нового типа. Этот проект недостижим без трансформации имеющих место сейчас позиций субъекта — вот причина, по которой модель коалиции по типу «радуги», которой отдает предпочтение Янг, может рассматриваться нами лишь как первая стадия движения на пути к имплементации новой радикальной демократической политики. Такой подход может обеспечить множество возможностей для диалога между различными угнетенными группами, но что касается их требований, то для того, чтобы они были сконструированы вокруг принципа демократической эквивалентности, должны быть созданы новые идентичности, поскольку в настоящем положении проблемы многие из этих требований являются антитетичными, противоречащими друг другу, в то время как их сближение и конвергенция могут стать лишь результатами политического процесса гегемонического связывания, а не результатами свободной и неискаженной коммуникации.

Феминистские политики и радикальная демократия

Как я уже отмечала в начале работы, феминистки стали проявлять большую озабоченность возможностью обоснования феминистской политики, когда существование женщины как женщины было поставлено под вопрос. Поговаривали даже о том, чтобы полностью отбросить идею феминного субъекта со специфичной идентичностью, и весьма явной целью этих разговоров было выбить почву из-под ног феминизма как политики. Согласно Кейт Соупер, «феминизм, как и всякая другая политика, всегда исходил из тенденции объединения движения, основанного на солидарности и сестринском чувстве женщины к женщине, которые связаны между собой в основном лишь посредством идеи «одинаковости» и «общей судьбы» женщин как женщин. Если же на основании того, что не существует в природе этой самой «женственности», которая непосредственно выражается термином «женщина», и на основе утверждения, что существуют лишь отдельные женщины в отдельных ситуациях, бросается вызов этой «одинаковости» как таковой, то идея политического сообщества, построенного для женщины — основная вдохновляющая сила на заре феминистского движения — коллапсирует».¹⁵

Я считаю, что Соупер здесь конструирует несколько некорректную оппозицию между крайними альтернативами: или существует предзаданное единение «женского», основанное на *a priori* заданных сущностных качествах, или, если этих качеств нет, то никакие формы единения и никакая феминистская политика не имеют оснований к тому, чтобы существовать. Отсутствие эссенциальной феминной идентичности и предзаданного единения, однако, не мешают созданию многочисленных форм объединения и совместного действия. Как результат конструкции центральных утверждений, частичные фиксации на частных утверждениях также могут иметь место, и случайные формы идентификации могут быть построены вокруг категории «женщина», которая обеспечивает основу для феминистской идентичности и феминистской борьбы. Мы находим у Соупер пример неправильного понимания антиэссенциалистской позиции, которая не столь уж редка в феминистских разработках и которая коренится в убеждении, что отказ от эссенциальной идентичности должен со всей необходимостью приводить к отторжению всякой концепции идентичности, какой бы она не была.¹⁶

В *Гендерной тревоге*¹⁷ Джудит Батлер спрашивает нас: «Какую форму примет политика, когда идентичность как общее основание не будет более сдерживать дискурс феминистской политики?» Мой ответ состоит в том, что визуализация именно такой феминистской политики открывает перед нами гораздо больше возможностей для той демократической политики, которая ставит целью объединение различных форм борьбы против угнетения. Чего следует ожидать в этом случае, так это возможности появления проекта радикальной и плюралистической демократии.

Чтобы адекватно сформулировать такой проект, необходимо отбросить эссенциалистскую идею идентичности женщины как женщины, а также отказаться от попыток обосновывать ими специфические и сугубо феминистские политики. Феминистская политика должна быть понята не как отдельная форма политики, изобретенная для отстаивания интересов женщин как женщин, но как преследующая феминистские цели и задачи в более широком контексте связывания их с другими требованиями. Эти цели и задачи должны состоять в трансформации всех дискурсов, практик и социальных взаимоотношений, где категория «женщина» сконструирована таким образом, который подразумевает подчинение. Феминизм для меня — это борьба за равенство женщин. Эту борьбу не следует понимать как борьбу за реализацию равенства определенной эмпирической группы с общей эссенциальностью и идентичностью под названием «женщины», но как борьбу против многочисленных форм угнетения, в которых категория «женщина» сконструирована как подчиненная. Однако мы должны помнить, что эти феминистские задачи могут быть сформулированы различным образом, согласно существующему многообразию дискурсов, в рамках которых эти формулировки осуществляются — в марксистском, либеральном, консервативном, радикально-сепаратистском, радикально-демократическом и так далее. Существует, и в этом выражается насущная необходимость, множество форм феминизма, и любая попытка найти «истинную» форму феминистской политики должна быть оставлена. Я верю, что феминизм может внести вклад в политическую рефлексию над вопросом об условиях создания реального равенства женщин. Такая рефлексия, разумеется, также находится под влиянием различных политических дискурсов, существующих на сегодняшний день. И вместо того, чтобы пытаться доказать, что данная форма феминистского дискурса корреспондирует с «реальной» сутью женского, следует позаботиться о том, чтобы показать, какие новые возможности для

понимания многообразия форм женского подчинения этот дискурс обеспечивает и каким образом он это делает.

Моей основной целью здесь было предложить феминисткам, которые подключаются к политическому проекту и чья цель — борьба против тех форм подчинения, которые существуют сейчас в различных видах социальных взаимоотношений, и не только в тех, что напрямую связаны с гендером, такой подход, который позволял бы нам понять, как конструируется субъект посредством различных дискурсов и что субъект как сумма позиций субъекта является более адекватной моделью представления, чем та, что редуцирует нашу идентичность к одной-единственной позиции — будь это класс, раса или гендер. Этот тип демократического проекта лучше приспособлен для осуществления тех перспектив, которые позволили бы нам осмыслить различие путей, на которых сконструированы отношения власти, он способен также помочь нам обнаружить те формы исключения, которые присутствуют в любом универсализме и в утверждениях, которые апеллируют к истинной сущности рациональности. Вот почему критика эссенциализма и его различных форм — гуманизма, рационализма и универсализма — вовсе не является препятствием на пути к оформлению феминистского демократического проекта, а на деле является важным условием самой возможности такого оформления.

¹ См. выпуск журнала *differences* 1 (September 1989) под названием «The Essential Difference: Another Look at Essentialism», а также последнюю книгу Дайаны Фусс: Diana Fuss, *Essentially Speaking* (New York: Routledge, 1989).

² Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics* (London: Verso, 1985).

³ Интересную критику дилеммы «равенство против различий», которая исходит из проблематики, сходной с той, из которой исхожу я в этой статье, можно найти в 4 части книги Joan W. Scott *Gender and The Politics of History* (New York: Columbia Univ. Press, 1988). В феминистской среде критика эссенциализма была впервые развернута в журнале *m/f*, который за восемь лет своего существования (1978–1986) внес неоценимый вклад в феминистскую теорию. Я считаю, что журнал так и не обрел достойной замены и что редакторские способности и статьи Парвин Адамс и по сей день являются примерами наиболее мощного выражения антиэссенциалистских позиций. Выборка лучших статей из 12 выпусков журнала *m/f* была напечатана также в книге Parveen Adams and Elisabeth Cowie, eds., *The Woman In Question* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990 and London: Verso, 1990).

⁴ Sara Ruddick, *Maternal Thinking* (London: Verso, 1989); Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman* (Princeton: Princeton University Press, 1981).

⁵ Jean Bethke Elshtain, «On The Family Crisis», *Democracy* 3.1 (Winter 1983): 138.

- ⁶ Mary G. Dietz, «Citizenship with a Feminist Face. The Problem with Maternal Thinking», *Political Theory* 13.1 (February 1985).
- ⁷ Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford: Stanford University Press, 1988), и *The Disorder of Women* (Cambridge: Polity Press, 1989), а также ряд неопубликованных работ, которые я также имею в виду, особенно «Removing Obstacles to Democracy: The Case of Patriarchy»; «Feminism and Participatory Democracy: Some Reflections on Sexual Difference and Citizenship»; «Women's Citizenship: Equality, Difference, Subordination.»
- ⁸ Carole Pateman, «Feminism and Participatory Democracy», неопубликованная статья, представленная на the Meeting of the American Philosophical Association, St. Louis, Missouri, May 1986, p. 24.
- ⁹ *Ibid.*, p. 26.
- ¹⁰ Carole Pateman, «Feminism and Participatory Democracy», pp. 7–8.
- ¹¹ Carole Pateman, *The Disorder of Women*, p. 53.
- ¹² Дебаты между либералами и коммунитаристами я анализирую более детально в статье «American Liberalism and Its Critics: Rawls, Taylor, Sandel and Walzer», *Praxis International* 8.2 (July 1988).
- ¹³ Концепция гражданства, которая представлена мною здесь, была разработана более полно в моей работе «Democratic Citizenship and The Political Community», in *Community at Loose Ends*, edited by the Miami Theory Collective (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1991).
- ¹⁴ Iris Marion Young, «Impartiality and the Civic Public», in *Feminism as Critique*, Seyla Benhabib and Drucilla Cornell, eds. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987) and «Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship», *Ethics* 99 (January 1989).
- ¹⁵ Kate Soper, «Feminism, Humanism and Postmodernism», *Radical Philosophy* 55 (Summer 1990): 11–17.
- ¹⁶ Мы находим аналогичную путаницу у Дайяны Фусс, которая, как отмечает Анна Мария Смит в своем обзоре работы *Essentially Speaking* в *Feminist Review* 38 (Summer 1991), не осознает, что повторение знаков может иметь место и без наличия эссенциалистского обоснования. Именно поэтому она настаивает на том, что конструктивизм является эссенциалистским и, более того, влечет за собой повторение тех же самых означающих в различных контекстах.
- ¹⁷ Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990), p. xi.

II. Политическая теория феминизма: современные дебаты

Джудит Батлер

Случайно сложившиеся основания: феминизм и вопрос о «постмодернизме»

Вопрос о постмодернизме, вот уж действительно вопрос — да есть ли, в конце концов, то нечто, что называют постмодернизмом? Что это — историческая характеристика или определенная теоретическая позиция? и что значит для термина, описывавшего определенную эстетическую практику, теперь применяться в сфере социальной теории и, в частности, феминистской социальной и политической теории? Кто такие эти постмодернисты? Берут ли это имя себе самостоятельно или же этим именем тебя называют другие, если и когда ты проводишь критику субъекта, дискурсивный анализ, или анализируешь целостность или когерентность обобщающих социальных дескрипций?

Мне известен этот термин по способу его употребления, и обычно он возникает в моем поле зрения схваченным в такие критические формулировки, как «если дискурс есть все, что есть...», или «если все есть текст...», или «если субъект мертв...», или «если реальных тел не существует...». Фраза начинается с предупреждения о неминуемом нигилизме, ведь если доказать, что по подразумеваемому смыслу эти придаточные [предложения] условия справедливы, то тогда — и всегда есть *тогда* — это неотвратно влечет за собой некое множество опасных последствий. Итак, кажется, что «постмодернизм» артикулируется в форме угрожающих придаточных ус-

© Taylor and Francis Books, 1992.

Перевод Завена Баблюяна по изданию Judith Butler, «Contingent Foundations: Feminism and the Question of "Postmodernism"», in Judith Butler and Joan W. Scott, eds., *Feminists Theorize the Political* (New York: Routledge, 1992), pp. 3–21.

ловия или иногда в форме патерналистского презрения к чему-то юношескому и иррациональному. И против этого постмодернизма предпринимается попытка укрепить первоначальные предпосылки, установить заранее, что любой политической теории необходим субъект, с самого начала ей необходимо принять как должное свой субъект, референциальность языка, целостность предлагаемых ею институциональных описаний. Ибо политика немислима без основания, без этих предпосылок. Но стремятся ли эти заявления сохранить сложившуюся форму существования политики, требующую, чтобы эти понятия оставались не подвергаемыми проблематизации аспектами ее собственного определения? Тот ли это случай, что все политики, в том числе и феминистские, немислимы без этих бесценных предпосылок? Или же скорее некоторые особые типы политик показываются в их исторической обусловленности, если эти предпосылки ставятся под вопрос?

Заявлять, что политика требует стабильного субъекта значит заявлять, что не может быть политической оппозиции этому заявлению. Действительно, это заявление предполагает, что критика субъекта не может быть политически наполненной, но скорее это акт, подвергающий риску критику как таковую. Требовать субъекта означает замкнуть сферу политического, и такое замыкание, аналитически реализованное как существенный аспект политического, удерживает границы сферы политического таким образом, что это удержание защищено от политического испытующего взгляда. Акт одностороннего установления сферы политического функционирует, таким образом, как авторитарная уловка, в общем порядке замалчивающая политическую борьбу за статус субъекта.¹

Отказываться предполагать, или требовать понятия субъекта с самого начала не то же самое, что отрицание или игнорирование такого понятия вообще; но наоборот — [это значит] вопрошать о процессе его конструирования и его политическом значении и логичности рассмотрения субъекта как требования или необходимой предпосылки теории. Но добрались ли мы уже до понятия постмодернизма?

К постмодернизму приписывают сразу много позиций, как если бы это была вещь, могущая служить носителем набора позиций: дискурс есть все, что есть, как если бы дискурс был такой монистической материей, из которой сделаны все остальные вещи; субъект мертв, я никогда больше не скажу «я»; реальности не существует, только репрезентации. Эти характеристики разнообразно вменяются постмодернизму или постструктурализму, которых смешивают друг с другом, и подчас смешивают с деконструкцией, и подчас по-

нимают как нерасчленимое скопление французского феминизма, деконструкции, лакановского психоанализа, фукианского анализа, конверсационализма Рорти и cultural studies. По нашу сторону Атлантики в современном дискурсе термины «постмодернизм» или «постструктурализм» устраняют различие между этими позициями одним ударом, предоставляя субстантив, существительное, включающее в себя эти позиции как множество своих модальностей и пермутаций. Для многих приверженцев континентальной сцены может быть неожиданностью узнать, что лакановский психоанализ во Франции официально противостоит постструктурализму, что Кристева осуждает постмодернизм,² что фукианцы редко общаются с дерридаистами, что Сиксу и Иригарэ расходятся в самых фундаментальных вещах, и что единственная тоненькая ниточка между французским феминизмом и деконструкцией протянута между Сиксу и Деррида, хотя определенное родство в текстуальных практиках можно обнаружить между Деррида и Иригарэ. Бидди Мартен также права в том, что почти весь французский феминизм верен идеям высокого модернизма и авангарда, что делает проблематичным объединение этих теорий и типов письма просто под категорией постмодернизма.

Я предлагаю вопрос о постмодернизме читать не просто как вопрос, который постмодернизм ставит перед феминизмом, а как вопрос о том, что такое постмодернизм. Каким типом существования он обладает? Этот термин защищает Жан-Франсуа Лиотар, но он сам не может быть превращен в пример того, что делают все остальные подразумеваемые постмодернисты.³ Скажем, работы Лиотара существенно расходятся с работами Деррида, который не поддерживает понятие «постмодерна», и других, представителем которых делают Лиотара. Парадигматичен ли он? Имеют ли все эти теории одну и ту же структуру (удобная идея для критика, что обошелся бы без всех их вместе взятых)? Попытка колонизовать и одомашнить эти теории под знаком тождества, сгруппировать их искусственно и принудительно под одной рубрикой — не просто ли это отказ допустить особенность каждой из них, повод не читать, и не читать внимательно? Раз Лиотар использует этот термин, и раз его можно с удобством сгруппировать с неким набором авторов, и если некая проблематичная цитата оказывается из его текста, то может ли эта цитата послужить «примером» постмодернизма, симптоматичным в целом?

Но если я понимаю часть проекта постмодернизма, она состоит в постановке под вопрос того, как подобные «примеры» и «парадигмы» служат субординации и затиранию того, что они пытаются объяснить. Так «целое», все поле постмодернизма в его предполагае-

мой широте, эффективно «производится» примером, призванным выступать симптомом и образцом целого; вследствие чего, если, опираясь на пример из Лиотара, мы думаем, что получили репрезентацию всего постмодернизма, мы тем самым силой производим замену примером — всего поля, совершая насильственную редукцию всего поля к кусочку текста, который благоволит прочесть критик, кусочку, который как раз очень кстати и содержит термин «постмодерн».

В определенном смысле этот жест концептуального принуждения, группирующий под постмодернизмом множество позиций вместе, заменяющий постмодернизм эпохой или синтетическим целым, и провозглашающий, что некая часть может представлять это искусственно сконструированное целое, действует как определенная уловка власти, уловка самовозвеличения. В лучшем случае парадоксально, что этот акт концептуального принуждения, приводящий к нерасчленимому группированию под постмодернизмом [множества] позиций, нацелен на предотвращение опасности политического авторитаризма. Ибо предполагается, что некая часть текста репрезентативна, что она представляет [весь] феномен, и что структура «этих» позиций может быть адекватно и экономично распознана в структуре одной из них. Что с самого начала санкционирует это предположение? С самого начала мы должны верить в то, что теории выдвигаются в виде неких пучков или организованных единств, и что исторически набор структурно схожих теорий возникает как артикуляция исторически сложившихся условий человеческого сознания. Этот гегельянский троп, продолжаемый Адорно, с самого начала предполагает, что эти теории могут замещать одна другую, ибо они [лишь] по-разному симптоматизируют общую структурную диспозицию. И однако же такое предположение более принимать невозможно, поскольку то гегелевское предположение, что с самого начала возможен синтез, как раз и оспаривается разнообразно некоторыми из тех позиций, что счастливо объединены под знаком постмодернизма. Можно показать, что если — и в той степени, в которой — постмодернизм функционирует как такой объединяющий знак, он несомненно знак «модернистский», того, почему есть вопрос, решающий для выбора позиции за или против этого постмодернизма. Вводить этот термин как такой, что может либо приниматься, либо отвергаться, значит вынуждать его занять одну из позиций в паре и утверждать логику непротиворечивости вопреки некой более производительной схеме или над нею.

Возможно, причина такой унификации позиций кроется в самом анархизме этой сферы, где различия между позициями не могут

быть сведены к уровню отношений симптома, образца или репрезентативности друг для друга или для некой общей структуры, называемой постмодернизмом. Если термин «постмодернизм» имеет определенную силу или смысл в рамках социальной теории, или, в частности, феминистской социальной теории, то таковые, возможно, заключены в некотором упражнении в критике, стремящемся показать, как теория — как философия — всегда включена в отношения власти, и возможно как раз на это симптоматически нацелена попытка одомашнить и отвергнуть набор мощных критических подходов под рубрикой постмодернизма. То, что философский аппарат во всем разнообразии своих концептуальных нюансов всегда вовлечен в осуществление власти, — идея не новая, но тогда опять же не следует смешивать постмодернизм с новым, и вообще — погоня за «новым» относится к диспозиции высокого модернизма, а постмодернизм, если хотите, вселяет сомнение в возможности такого «нового», что в той или иной форме не было бы уже включено в «старое».

Но вот какой момент в последнее время отчетливо артикулируют некоторые критики нормативной политической философии: что обращение к позиции — гипотетической, вне фактов, воображаемой, — помещающей себя вовне игры власти, стремящейся установить метаполитическую основу для согласования властных отношений, — есть, возможно, наиковарнейшая уловка власти. И то, что эта позиция вовне власти претендует на легитимность через обращение к первичному и подразумеваемо универсальному соглашению, нисколько не избавляет от ответственности; для чего проект рационального предназначает то, что полагается соглашением? Какая форма коварного культурного империализма возводит себя здесь в закон под знаком универсального?⁴

Не знаю насчет термина «постмодерн», но если существует такой момент — и особенный момент — что я бы скорее назвала постструктурализмом, то он состоит в том, что власть пронизывает сам концептуальный аппарат, стремящийся согласовать свои термины, включая субъектную позицию критика; и далее, что эта вовлеченность критических терминов в поле власти есть не приход нигилистического релятивизма, неспособного к выработке норм, но, скорее, сама предпосылка политически ангажированной критики. Устанавливать набор норм, находящихся вовне власти или силы, есть сама по себе властная и силовая концептуальная практика, сублимирующая, маскирующая и расширяющая свою собственную властную игру через обращение к тропам нормативной универсальности. И дело здесь не в том, чтобы покончить с основаниями или даже бороться за

позицию, проходящую под именем антифундационализма. Обе эти позиции вполне гармонируют как разные версии фундационализма и порождаемой им скептической проблематики. Скорее задача в том, чтобы спросить, что *санкционирует* устанавливающий основания теоретический ход, и что конкретно он исключает или перекрывает.

Кажется, теория непрерывно постулирует основания, и формирует имплицитные метафизические обязательства как нечто само собой разумеющееся, даже стремясь уберечься от этого; основания функционируют как неподвергавшееся и неподвергаемое сомнению в рамках любой теории. И однако, эти «основания», то есть те предпосылки, что функционируют как санкционирующие опоры, они-то сами разве не основаны на исключениях, которые при рассмотрении раскрывают предпосылку основания как исторически обусловленное и спорное предположение. Даже когда мы утверждаем, что под данным основанием лежит некий предполагаемо универсальный базис, такое предположение и такая универсальность просто составляют новое измерение неусомневаемого.

Как мы могли бы основывать теорию или политику на «универсальной» речевой ситуации или субъектной позиции, если и в самой категории универсального только начала выявляться ее в высокой степени этноцентрическая необъективность? Сколько же существует «универсалий»,⁵ и насколько конфликт культур понимаем как столкновение наборов полагаемых безусловными и непримиримых «универсалий», конфликт, который не может быть улажен через обращение к культурно-империалистическому представлению об «универсальном», или, скорее, может быть разрешен только через такое обращение ценой [применения] насилия? Я думаю, мы были свидетелями как раз такого концептуального и физического насилия в той практике войны Соединенных Штатов против Ирака, когда арабский «другой» понимался радикально «вовне» универсальных структур разума и демократии, и потому вызвал к насильственному помещению вовнутрь их. Важно, что США были вынуждены поступиться демократическими принципами политического суверенитета и свободы слова — среди всего прочего — чтобы насильственно вернуть Ирак в лоно «демократии», и этот силовой прием обнаружил, среди прочего, что подобные понятия демократии вводятся через отступление от тех самых демократических принципов, что должны быть установлены. Говоря более широко, в политическом контексте современной постколониальной системы, возможно, особенно необходимо подчеркивать, что сама категория универсального есть место упорной борьбы и ресигнификации.⁶ В свете спорного характера

этого термина принимать с самого начала процедурное или сущностное понятие универсального безусловно означает внедрять в поле социального понятие-культурный гегемон. Следовательно, провозвещать это понятие как философский инструмент, улаживающий конфликты власти, означает как раз оберегать и воспроизводить позицию гегемонической власти, метаполитически учреждая ее как место предельной нормативности.

Сперва может показаться, что я просто ввожу более конкретную и внутренне различную «универсальность», более синтетическое и полное понятие универсального, тем самым подпадающее под то самое фундациональное понятие, что я пытаюсь преодолеть. Но моя задача, думаю, значительно отличается от такой, где артикулировалась бы постижимая универсальность. В первую очередь, подобного тотализующего понятия можно достичь только ценой новых и последующих исключений. Термин «универсальность» необходимо было бы оставить всегда открытым, всегда спорным, для того, чтобы не перекрыть заранее попытки привнесения [иного смысла] в будущем. Как для меня, так и с любой исторически обусловленной точки зрения, любая тотализующая концепция универсального скорее нивелирует, чем санкционирует какие бы то ни было непредвиденные заявления, сделанные под знаком «истинно универсального». В таком смысле я не разделяюсь с этой категорией, но пытаюсь освободить ее от груза фундационализма, чтобы превратить ее в место непрерывной политической борьбы.

Социальной теории, вовлеченной в демократическую борьбу в постколониальном контексте, необходимо найти способ поставить под вопрос те самые основания, которые она вынуждена закладывать. Именно этот ход — перехватывание вопрошанием уловки власти, стремящейся скрыться от борьбы — на мой взгляд, является самой сутью любого радикального политического проекта. Поскольку постструктурализм предлагает способ критики, подвергающий такому оспариванию фундационализм, он может использоваться как часть такого радикального подхода. Заметьте, я сказала «может использоваться»: думаю, такая теория не приводит к неким неизбежным политическим последствиям, но лишь к возможному расширению политического горизонта.

Если один из связываемых с постмодернизмом взглядов есть тот, что эпистемологическая отправная точка для философии неадекватна, то все дело должно быть не в субъектах, выступающих в знании и теории под знаком постмодерна, сраженных с другими субъектами, выступающими в знании и теории под знаком модерна. Ведь это

тот самый вид структурирующей полемики, что оспаривается тем соображением, что артикулируемая субъектом позиция всегда определенным образом выстроена тем, что должно быть вытеснено ради удержания данной позиции, и что субъект, проводящий некую теорию, выстроен как «теоретизирующий субъект» набором процедур исключения и отбора. Ибо, в самом деле, кто же выстроен как теоретик феминизма, и чья встроенность в полемику огласовывается? Не всегда ли в этом случае власть действует заранее, в тех самых процедурах, что устанавливают, кто будет субъектом, говорящим от имени феминизма, и к кому он будет обращаться? И разве также не ясно, что процесс субъекции[-подчинения] входит частью в процесс субъективации, производящий до вас единственного субъекта феминистской полемики? Что говорит, когда «я» говорю с вами? Каковы институциональные истории субъекции и субъективации, что «помещают» меня в определенную позицию здесь и сейчас? Если есть нечто, называемое «позицией Батлер», то ли это, что я придумываю, публикую и защищаю, что принадлежит мне как вид академической собственности? Или же есть грамматика субъекта, просто подталкивающая нас помещать меня в позицию собственника этих теорий?

Как же все-таки позиция становится позицией, если очевидно, что не каждое высказывание квалифицируется как таковая? Очевидно, что дело в очевидной санкционирующей/авторизующей власти, очевидно не производимой самой позицией. Моя позиция является моею в той степени, в которой «я» — и я не уклоняюсь от этого местоимения — переигрываю и переозначаю выстроившие меня позиции, вырабатывая возможности их сходимости, и пытаюсь вести счет возможностям, что они систематически исключают. Но очевидно, что в этом случае «я» не господствую над выстроившими меня позициями, хозяйски-инструментально снуя меж ними, отбрасывая одни, принимая другие, хотя какая-то часть моей деятельности и может принимать такую форму. «Я», могущее выбирать из них, всегда уже выстроено ими. «Я» есть пересадочная станция в этой игре, но сказать, что «я» помещено в эти условия, было бы просто недостаточно сильным высказыванием; «я», это «я» *выстроено* этими позициями, и эти позиции являются не всего лишь теоретическими продуктами, но организующими принципами, полноправно управляющими материальными практиками и институциональными соглашениями, теми матрицами власти и дискурса, что производят меня как жизнеспособного «субъекта». Действительно, это «я» не было бы думающим и говорящим «я», если бы те самые позиции, которым я

противостою, те, для которых характерны те утверждения, что субъект должен быть дан заранее, что дискурс есть инструмент или отражение этого субъекта, — эти позиции уже есть часть того, что выстраивает меня.

Никакой субъект не является собственной отправной точкой; и фантазия, что он таковой является, может быть лишь отказом признать его конститутивные отношения путем разыгрывания их на компенсаторной сцене внешнего. Действительно, можно вспомнить то утверждение Люси Иригарэ, что субъект, понимаемый как фантазия автогенеза, всегда уже маскулинен. Психоаналитически такая версия субъекта выстроена через отказ признать или через первичное вытеснение его зависимости от материнского. И *стать субъектом* по такой модели безусловно не есть феминистская цель.

Критика субъекта — не отрицание и не отказ от субъекта, но скорее способ подвергнуть сомнению его конструкцию предданного или фундаменталистской предпосылки. Вначале войны против Ирака почти все мы видели стратегов, расстилающих перед нами карты Ближнего Востока как объекты для анализа и цели для инструментальных военных действий. Генералы, отставные и при исполнении, призывались масс-медиа взамен воюющих, чьи намерения неизменно реализовывались разрушением различных иракских военных баз. Различные подтверждения быстрого успеха этих операций распространялись с большим энтузиазмом, и казалось, что это поражение цели, эта явственно безупречная реализация намерения через инструментальное действие без особых помех или сопротивления стали поводом не просто уничтожить военные объекты Ирака, но и защитить маскулинизированный западный субъект, чья воля немедленно становилась делом, чье высказывание или приказ материализовывались в действии, уничтожающем саму возможность ответного удара, и чья всепобеждающая сила разом закрепляла непроницаемые контуры собственной субъектности.

В этой связи было бы интересно вспомнить, что Фуко связывал смещение интенционального субъекта с властными отношениями нового времени, которые он сам ассоциировал с войной.⁷ Я думаю, он имел в виду, что предпринимающие действия субъекты сами суть результат предпринятых ранее действий, и что контекст наших действий здесь есть конститутивная возможность самой нашей способности действовать, а не просто или не только внешняя сцена или театр действий. Но что, возможно, более важно, действия, предпринятые через такой субъект, суть звенья в цепи действий, что более не может пониматься как однозначная по направлению или предска-

емая в последствиях. И вот милитарный инструментальный субъект возникает сперва чтобы произносить слова, что материализуются прямо в деструктивных делах. И в ходе всей войны маскулинный западный субъект словно перекупил божественную власть претворять слова в дела; и почти все телеведущие были головокружительно счастливы, демонстрируя, наблюдая, паллиативно разыгрывая точность разрушения. Когда началась война, по телевидению зазвучали слова «эйфории», и один телеведущий назвал оружие США инструментами «ужасной красоты» (CBS), преждевременно и фантазматично радуясь его способности самостоятельно действовать в мире инструментально, уничтожая сопротивление и контролируя последствия этого уничтожения. Но последствия такого действия не может предвидеть инструментальный актер, сейчас радуясь результативности своих интенций. Фуко указывал как раз на то, что такой субъект сам является результатом генеалогии, которая уничтожается в тот момент, когда субъект принимает себя за единственную причину своих действий, и что результаты действия всегда занимают место провозглашенного намерения или цели действия. Да, результаты инструментального действия всегда достаточно сильны для того, чтобы пролиферировать сквозь контроль субъекта, и да, оспорить рациональную прозрачность интенциональности субъекта, и так ниспровергнуть определение самого субъекта. Я хочу сказать, что мы побывали в самой гуще празднования частью правительства Соединенных Штатов и некоторых его союзников фантазматического субъекта, однозначно определяющего свои слова, того, что в некоторой степени был типизирован раздувшимися головами отставных генералов, обрамленными картой Ближнего Востока, где говорящая голова такого субъекта была того же размера, если не больше, что и область, над которой он стремился господствовать. Это было в определенном смысле изображением империалистического субъекта; визуальной аллегорией самого действия.

Здесь вы думаете, что я провела различие между самим действием и чем-то вроде репрезентации, но я хотела бы усилить сказанное. Вы, вероятно, могли заметить, как Колин Пауэлл, генерал объединенного комитета начальников штабов, изобрел, я думаю, новый военный термин для ракетного удара, а именно «the delivery of an ordnance» [доставка снарядов]. Я думаю, эта фраза важна; она изображает насильственное действие как действие законное (военный термин «ordnance» [артиллерийское снаряжение] связан этимологически с юридическим «ordinance» [распоряжение]), и так оборачивает разрушение в видимость законного порядка [orderliness];

но более того, она представляет ракету как род команды, [разнарядки,] приказа [order], которому надо подчиняться, и тем самым сама представляется определенным актом речи, не только доставляющим сообщение — убирайтесь из Кувейта — но и эффективно усиливающим это сообщение страхом смерти и самой смертью. Конечно, это сообщение не может быть получено, поскольку оно убивает адресата, так что это никакое не распоряжение [ordinance], но крах всех распоряжений, отказ от коммуникации. А те, кто остался прочесть сообщение, они не прочтут то, что иногда вполне буквально написано на ракете.

Всю войну мы смотрели на и через гибриды телеэкрана и объектив бомбометателя. В этом смысле видеозапись этой войны не есть *рефлексия* на войну, но узаконение ее фантазматической структуры, и часть тех самых приемов, посредством которых она строится и ведется как война. Так называемая «умная бомба» снимает свою цель, пока летит к ней, — бомба с камерой на носу, эдакий оптический фаллос, — передает запись назад на командный центр, и эта запись потом монтируется на телевидении, эффектно обращая телеэкран и зрителей в огромный довесок к самой бомбе. В этом смысле — глядя на то, что мы бомбардируем — мы идентифицируемся одновременно и с бомбардировщиком, и с бомбой; по воздуху нас доставляют с североамериканского континента в Ирак, оставляя в то же время безопасно всунутыми в кресла в наших собственных гостиницах. Экран умной бомбы, конечно, сам разрушается в тот момент, когда она производит свое разрушение, и можно сказать, что эта запись безусловно разрушительного действия, в которой не фиксируется само разрушение, тем самым порождает фантазматическое разделение между ударом и его последствиями. Итак, как зрители, мы поистине разыгрываем аллерегию военного триумфа: мы сохраняем визуальную дистанцию и телесную безопасность, бестелесно производя убийство — бескровное — и позволяющее нам сохранить нашу радикальную непроницаемость. В этом смысле мы абсолютно приближены к этой зоне разрушения, абсолютно неотъемлемы от нее, и абсолютно дистанцированы, мы — фигура имперской власти, глядящей с воздуха, глобально, бестелесный убийца, которого убить невозможно, снайпер как фигура империалистической военной власти. А телеэкран еще усугубляет этот взгляд с воздуха, поддерживая фантазию трансцендентности, бесплотного инструмента разрушения, бесконечно защищенного от ответного удара электронной дистанцией.

Взгляд с воздуха никогда не приближается, чтобы узреть *результаты* причиненного разрушения, и как только такое приближение

видеокамеры становится все более возможным, экран как нельзя более кстати уничтожается сам. И хотя было сделано возможным увидеть, что это гуманитарные бомбардировки, нацеленные на здания и военные сооружения, это было, наоборот, результатом раскадровки, исключавшей из поля зрения систематическое уничтожения населения, что Фуко называет мечтой государств нового времени [modern].⁸ Или возможно следует сформулировать это иначе: в точности благодаря исключению из поля зрения своих целей под рубрикой доказательств точности прицеливания эта раскадровка эффективно осуществляет истребление, систематически ею дереализуемое.

Полубожество военного субъекта США, эйфорически воплощавшее фантазию легкого достижения своих целей, неспособно понять, что его действия произвели последствия, далеко выходящие за поле его фантазматического зрения; оно полагает, что его цели были достигнуты за считанные недели, и что действия завершены. Но действие продолжает действовать и после того, как интенциональный субъект объявил о его завершении. Последствия этих действий уже внедрились в такие сферы и процессы, где он не только не мог их предвидеть, но и неспособен в итоге их контролировать, последствия, подвергающие массивному и насильственному удару фантазматическое самопостроение западного субъекта.

Если получится, я попытаюсь еще вернуться к этому субъекту. В некотором смысле он выстроен через исключение и дифференциацию, возможно, через вытеснение того, что затем скрывается, перекрывается эффектом автономии. В этом смысле автономия есть логическое следствие отрицаемой зависимости, то есть автономный субъект способен питать иллюзию лишь пока он скрывает [от себя] разрыв, из которого она выстроена. Эта зависимость и этот разрыв уже суть социальные отношения, предшествующие формированию субъекта и его обуславливающие. Следовательно, это не отношение, в котором субъект обретает себя, как одно из тех, что формируют ситуацию [вокруг него]. Субъект выстроен через акты дифференциации, вычленивающие субъект из выстраивающего его окружения, сферы презираемой изменчивости, конвенционально ассоциируемой с женским, но, конечно, не только с ним. Как раз в прошедшей войне мы видели «этого араба», сконфигурированного как презираемый другой, а также как пространство для гомофобного фантазма, что проявился в изобилии плохих шуток, основанных на лингвистическом скольжении от Саддама к Содому.

Не существует онтологически нетронутой рефлексивности субъекта, впоследствии помещаемого в культурный контекст; куль-

турный контекст, так сказать, уже присутствует здесь как неартикулируемый процесс производства субъекта, скрытый каркасом, кадром, стремящимся разместить готовый субъект во внешней паузине культурных отношений.

Наверное, соблазнительно думать, что предполагать субъект заранее необходимо для того, чтобы обеспечить ему *свободу действия*. Но заявлять, что субъект сконструирован, не значит заявлять, что он детерминирован; наоборот, сконструированность субъекта есть предусловие его свободы действия. Ибо что делает возможным целенаправленную и значительную реконфигурацию культурных и политических отношений, если не отношение, которое может быть обращено на себя, переделано, отброшено. Нужно ли нам теоретически предполагать свободного субъекта с самого начала *до того*, как мы сможем артикулировать условия важной социальной и политической задачи трансформации, сопротивления, радикальной демократизации? Если мы не предоставляем заранее теоретической гарантии свободе действия, обречены ли мы оставить трансформационную и политически значимую практику? Я считаю, что такая свобода связана с пониманием личности как инструментального актора, сталкивающегося с внешним ему политическим полем. Но если принять, что политика и власть существуют уже на том уровне, где субъект и его свобода действия артикулируются и делаются возможными, то свободу действия можно *допустить* только ценой отказа от исследования ее построения. Предположим, что «свобода действия» формально не существует, или, если и существует, то не имеет отношения к рассматриваемому вопросу. В некотором смысле эпистемологическая модель, предоставляющая нам предданного или свободного субъекта, отказывается признать, что *свобода действия есть всегда и только политическая прерогатива*. Если так, то решающим будет вопрос об условиях ее возможности, а не принятие ее как не требующей доказательств априорной гарантии. Вместо этого необходимо задаться вопросом, какие возможности мобилизации производятся на базе существующих конфигураций дискурса и власти. Где возможности переделки той самой матрицы власти, которой мы выстроены, реконструкции законности такой выстроенности, и работы против друга регуляционных процессов, что могут дестабилизировать существующие режимы власти? Ибо если субъект выстроен властью, эта власть не исчезает в тот момент, когда субъект выстроен, и такой субъект никогда не выстраивается полностью, но подвергается ее воздействию и производится снова и снова. Такой субъект — не основание и не продукт, но постоянная возможность

определенного процесса ресигнификации, перенаправляемого и торозимого другими механизмами власти, но он же есть и возможность для переделки самой власти. Недостаточно сказать, что субъект постоянно вовлечен в сферу политики; такая феноменологическая формулировка упускает, что субъект есть образование, отрегулированное и произведенное заранее. И как таковой целиком политичен; и возможно *наиболее* политичен, когда заявляется, что он предшествует самой политике. Осуществлять такой тип фукианской критики субъекта значит не отменять субъект или декларировать его смерть, но утверждать лишь, что определенные версии субъекта наделены политическим коварством.

Для субъекта быть преданной отправной точкой политики означает уклоняться от вопроса о политическом конструировании и регуляции самого субъекта; ибо важно помнить, что субъекты выстраиваются путем исключения, то есть путем создания области де-авторизованных, несанкционированных субъектов, пре-субъектов, фигур презрения, населения, вычеркнутого из поля зрения. Это видно, например, в сфере закона, когда сначала нужно пройти определенный ценз для того, чтобы стать, буквально, истцом по делу о дискриминации по признаку пола или об изнасиловании. И здесь крайне необходимо спросить, кто же квалифицируется как «кто», какие систематические структуры рас-полномочивания делают для определенных потерпевших невозможным эффективное использование «я» в суде? Или, не так откровенно, в социальной теории, такой, как *Колонизатор и колонизованное* Альберта Мемми, в других отношениях властного призыва к радикальному освобождению, категория женщин не подпадает ни под одну категорию: ни угнетателя, ни угнетенного.⁹ Как мы теоретически исключаем женщин из категории угнетенного? Здесь конструкция субъектных позиций направлена на исключение женщин из описания угнетения, что является продолжением другого типа угнетения, вызванного тем самым *вычеркиванием*, что обосновывает артикуляцию эмансипаторного субъекта. Как становится ясным исходя из книги Джоан Скотт *Гендер и политики истории*, поняв, что субъект формируется путем операций исключения, далее необходимо проследить операции такого построения и вычеркивания.¹⁰

Приведенное выше — набросок частично фукианского переписывания субъекта, попытка переобозначить субъект как место переобозначений. В результате это не «прощание» с субъектом как таковым, но скорее призыв переработать это понятие вне терминов эпистемологически данного. Но возможно, Фуко не постмодернист; в

конце концов, он анализировал власть *нового* [modern] времени. Здесь безусловно идет речь о смерти субъекта, но *какого именно* субъекта? Каков статус высказывания, объявляющего о его кончине? Что говорит сегодня, что субъект мертв? Что есть речь, кажущаяся ясной, ибо как иначе высказывание может быть услышано? Итак, ясно, что смерть субъекта не есть конец свободы действия, речи, политического спора. Это рефрен, что как раз сегодня, когда женщины начинают осваивать место субъекта, звучит с позиций постмодернизма вместе с утверждением о смерти субъекта (есть разница между постструктуралистскими позициями, когда утверждается, что субъект *никогда* не существовал, и позициями постмодернистскими, когда утверждается, что субъект *некогда* существовал в целостном виде, но больше не существует). Некоторым это кажется заговором против женщин и других раз-освобожденных групп, только начинающих сегодня говорить от самих себя. Но что на самом деле имеется в виду и как мы можем объяснить себе ту мощную теоретическую критику субъекта как инструмента западной империалистской гегемонии, что предпринята Глорией Анзалдуа,¹¹ Гайятри Спивак¹² и различными [другими] теоретиками постколониализма? Здесь безусловно звучит то предостережение, что в самой борьбе за освобождение и демократизацию мы можем перенять те самые модели доминанции, которыми мы были угнетены, не отдавая себе отчет в том, что доминанция осуществляется единственным образом: через регуляцию и производство субъектов. Путем каких исключений сконструирован феминистский субъект, и как эти исключенные области возвращаются к обиталищу «целостности» и «единства» феминистского «мы»? И каким образом та самая категория, субъект, «мы», что, как предполагается, была принята в целях солидаризации, производит ту самую фракционализацию, что она была призвана подавить? Хотят ли женщины становиться субъектами по модели, требующей и производящей предшествующую область унижения и должен ли феминизм стать процессом, самокритичным в отношении процессов производства и дестабилизации категорий идентичности? Рассматривать конструкцию субъекта в качестве политической проблематики не то же самое, что покончить с субъектом; деконструировать субъект не значит отрицать или отбрасывать сам концепт; наоборот, деконструкция предполагает лишь, что мы приостанавливаем все фиксации на том, к чему термин, т. е. «субъект», отсылает, и что мы рассматриваем лингвистические функции, которые он выполняет в [процессах] консолидации и маскировки власти. Деконструировать значит не отрицать или упразднить, но проблематизировать и, что может быть

более важно, открыть термин, такой как субъект, для такого использования и развертывания, что ранее не было санкционировано.

В рамках феминизма, кажется, существует некая политическая необходимость говорить в качестве и от лица *женщин*, и я бы не оспаривала эту необходимость. Действительно, именно таким образом действуют репрезентационные политики, и в этой стране лоббирование никак не возможно без обращения к политикам идентичности. Так что мы соглашаемся, что и для демонстраций, и для законодательных усилий, и для радикального движения необходимо делать заявления от имени женщин.

Но эту необходимость нужно примирить с другой. В ту минуту, когда к категории женщин обращаются для описания «электората», от лица которого говорят феминистки, неизменно возникает внутренний спор о том, каково будет дескриптивное содержание этого термина. Есть те, кто утверждают, что для женщин характерна онтологическая специфика как следствие деторождения, которая формирует основание для специфичного репрезентативного интереса в законе и политике; и потом есть те, кто понимают материнство как социальное отношение, которое в современных социальных обстоятельствах является специфичной и кросс-культурной ситуацией для женщин. И есть те, кто пытаются обратиться к Гиллиган и другим, чтобы основать специфику женского, проявляющуюся в женских сообществах или способах познания. Но каждый раз, когда эта специфика артикулируется, возникает сопротивление и фракционализация внутри того самого «электората», который предполагалось объединить артикуляцией общего для всех элемента. В начале 80-х феминистское «мы» подверглось справедливым атакам цветных женщин, утверждавшим, что «мы» всегда белое, и что это «мы», предназначенное для солидаризации движения, само становится источником болезненной фракционализации. Попытка характеризовать специфику женского через обращение к материнству, биологическому или социальному, производит такую же фракционализацию или даже отречение от феминизма в целом. Ибо безусловно не все женщины суть матери; некоторые не могут ими быть, некоторые слишком молоды или слишком стары для этого, некоторые решили не быть матерями, а для некоторых матерей это не обязательно повод для политической солидаризации в феминизме.

Я могу доказать, что любая попытка дать универсальное или специфическое содержание категории женщин, где предполагается, что этот гарант солидарности требуется *заранее*, обязательно производит фракционализацию, и такая «идентичность» как отправная

точка никогда не удержится в качестве основы для феминистского политического движения. Категории идентичности никогда не являются только дескриптивными, они всегда нормативны и в таком качестве задействуют операции исключения. Я не говорю, что не следовало бы употреблять термин «женщины» или что следовало бы объявить о гибели этой категории. Наоборот, если в феминизме предполагается, что «женщины» обозначает умопостигаемое поле различий, которое невозможно обобщить или резюмировать дескриптивной категорией идентичности, сам термин становится местом постоянной открытости и возможности переобозначения. Я могу показать, что разногласия среди женщин по поводу содержания этого термина следовало бы беречь и ценить, ибо эти непрекращающиеся разногласия следовало бы провозгласить необоснованным основанием феминистской теории. Т. о. деконструкция субъекта феминизма означает не цензурирование его употребления, но наоборот, высвобождение его для будущего множественных сигнификаций, избавление его от онтологий про-материнских или про-расовых, за которыми он закреплен, введение его в игру как место, где могут возникнуть самые непредвиденные значения.

Парадоксально, но, может быть, только через освобождение категории женщин от фиксированного референта нечто вроде «свободы действия» становится возможным. Ибо если термин допускает ресигнификацию, если его референт не фиксирован, тогда возможности для новых конфигураций термина становятся возможными. В некотором смысле то, что обозначают женщины, слишком долго полагалось само собой разумеющимся, и то, что было зафиксировано как «референт» термина, было «зафиксировано», нормализовано, обездвижено, парализовано на позициях субординации. В результате означаемое слилось с референтом, посредством чего набор значений был принят как нечто присущее реальной природе самих женщин. Выделить референт из означаемого, санкционировать или сохранить категорию женщин как место возможных ресигнификаций — это расширить возможности того, что значит быть женщиной, и в этом смысле — обусловить и дать жизнь укрепленному смыслу свободы действия.

И можно было бы спросить: но разве не должен тогда быть набор норм, проводящих различие между теми дескрипциями, которые вроде бы соответствуют категории женщин, и теми, что нет? Единственным ответом на этот вопрос будет контр-вопрос: кто устанавливает эти нормы и какую борьбу они порождают? Создать нормативное основание для решения вопроса о том, что следовало бы

включить в дескрипцию женщин, всегда значило бы только произвести новую зону политического спора. Такое основание ничего бы не разрешало, но по своим же внутренним законам напоролось бы на собственную авторитарную уловку. Я не говорю, что не бывает оснований, нет, но говорю, что где бы основание не возникало, всегда будет и потеря им устойчивости, и борьба. Что судьба оснований — всегда лишь ставиться под вопрос, в этом как бы постоянный риск демократизационного процесса. Отказываться от этой борьбы значит жертвовать радикальным демократическим импульсом феминистской политики. Что категория выходит из подчинения, и даже служит антифеминистским целям, будет частью риска этой процедуры. Но этот риск произведен тем фундационализмом, что стремится охранить феминизм от него. В некотором смысле риск и есть основание — а значит и нет — любой феминистской практики.

В конце этой статьи я хочу обратиться еще к одному вопросу данной темы, о том, может ли феминистская теория разворачиваться без предположения материальности женских тел, материальности пола. Как тянет антипостмодернистская песнь, если все есть дискурс, то значит, тела не обладают реальностью? Как тогда понимать физическое насилие, от которого страдают женщины? В ответ на эту критику я хотела бы показать, что такая формулировка превратно истолковывает нашу критическую позицию.

Я не знаю, что такое постмодернизм, но зато имею определенное представление о том, что значит подвергать понятия тела и материальности деконструирующей критике. Деконструировать концепцию материального или телесного не значит отрицать или отвергать эти термины. Деконструировать их значит скорее продолжать их использовать, повторять их, и повторять против них самих, смещая их из контекста, в котором они были развернуты как инструменты подавляющей власти. Здесь, безусловно, необходимо достаточно внятно сказать, что для теории возможности не исчерпываются либо *принятием* материальности, либо ее *отрицанием*. Моя цель как раз не делать ни того, ни другого. Проблематизировать предпосылку не то же самое, что разделяться с ней; скорее это значит высвободить ее из метафизического обиталища, чтобы заняться совершенно другими политическими целями и служить им. Проблематизация материальности тел влечет за собой в первую очередь потерю эпистемологической определенности, но эта потеря не обязательно в результате влечет за собой политический нигилизм.¹³

Если деконструкция материальности тел приостанавливает и проблематизирует традиционный онтологический референт терми-

на, она не замораживает, не отменяет, не делает бесполезным и не лишает смысла использование термина; наоборот, она обеспечивает условия *мобилизации* означающего в интересах альтернативного производства.

Рассмотрим самый материальный из концептов, «пол», который Моник Виттиг называет целиком политической категорией, а Мишель Фуко — регуляторным и «фиктивным единством». Для обоих теоретиков пол не *описывает* исходную материальность, но производит и регулирует *интеллигибельность материальности* тел. Для обоих, но по-разному, категория пола налагает дуализм и единообразие на тела в целях поддержания репродуктивной сексуальности как принудительного порядка. В другом месте я показывала более подробно, как это работает, а здесь для наших целей я бы хотела обозначить такой тип категоризации как насильственный, силовой, а такое дискурсивное упорядочивание и производство тел соответственно такой категории пола — самим по себе физическим насилием.

Насилие буквы, насилие знака, устанавливающего, что будет и что не будет означающим, что будет и что не будет считаться интеллигибельным, обретает политическую значимость, когда буква есть закон или авторитативное узаконивание того, что будет материальностью пола.

Итак что же этот тип постструктуралистского анализа может сказать нам о насилии и страдании? Возможно, то, что формы насилия должны пониматься как более всеобъемлющие, более конститутивные, более коварные, чем то нам позволяли видеть предшествующие модели? Частично как раз об этом мы говорили ранее в дискуссии о войне, но теперь позвольте мне сделать это иначе и уже в другом контексте.

Рассмотрим законодательные ограничения, регулирующие, что расценивается, а что не расценивается как насилие: здесь политики насилия действуют через регулирование того, что сможет, а что не сможет проявиться как последствие насилия.¹⁴ Вот это уже и есть насилие в действии, в этом ограничении прав, в этом обозначении заранее, что будет, а что не будет подпадать под термины «изнасилование» или «государственное насилие», — или возьмем случай тех штатов, где для установления «изнасилования» необходимо двенадцать независимых улик, что уже можно назвать изнасилованием с содействием государства.

Сходная линия аргументации действует в дискурсах о насилии, где «пол» женщины объявляется ответственным за преступления

против нее самой. Защитник на слушании дела о групповом изнасиловании в Нью-Бедфорде спросил истцу: «Если Вы живете с мужчиной, что Вы делали, шатаясь по улицам и подвергаясь насилию?»^{15, 16} «Шатаясь» в этой фразе вступает в грамматическое противоречие с «подвергаясь насилию»: это «подвергаясь» звучит как «подставляясь», «нарываясь» или «набиваясь», как будто это некий дар, рассчитывая на который, она шаталась по улицам, однако «подвергаясь насилию» ведь означает пассивный залог. Буквально, разумеется, было бы трудно что-либо делать, «шатаясь» и в то же время «подвергаясь насилию», что наводит на мысль, что здесь пропущен некий оборот, возможно, связывающий прошедшее с последующим. Если смысл предложения сводится к «шатаясь по улицам {с целью подвергнуться} насилию», что кажется единственным логически оправданным способом соединения этих двух частей фразы, то тогда изнасилование как пассивное претерпевание как раз и есть объект ее активного поиска. Первое же подчиненное предложение [условия] означает, что она «относится» к дому, своему мужчине, что дом есть место, где она — домашняя собственность этого мужчины, а «улицы» превращают ее в движущуюся мишень. Если она стремилась подвергнуться насилию, она стремилась стать собственностью кого-то другого, и это стремление заключено в ее желании, понимаемом здесь как совершенно неистовое в своих поисках. Она «бродила» означает здесь, что она бродила, заглядывая под каждый камень в поисках насильника, который бы удовлетворил ее. Важно, что эта фраза строится как структурирующий принцип ее желания «подвергнуться насилию», где «изнасилование» изображено как акт добровольной само-экспроприации. Поскольку становиться собственностью мужчины есть цель ее «пола», артикулированная в ее сексуальном желании и через него, и изнасилование есть способ реализации этой апроприации «на улице» (логика, по которой изнасилование это брак, если улицы это дом, то есть «изнасилование» есть уличный брак, брак без дома, брак для бездомной, и что брак есть одомашненное изнасилование), то «изнасилование» есть логическое следствие осуществления ее пола и ее сексуальности вне дома. Неважно, что изнасилование произошло в баре, поскольку «бар» в рамках такого воображаемого есть не что иное, как продолжение «улицы», или, возможно, типичный для нее момент, ибо нет ограждения, то есть нет защиты иной чем дом как домашнее брачное пространство. В любом случае, единственной причиной нанесенного ей ущерба изображается здесь ее «пол», который — рассматриваемый здесь в его естественном стремлении к экспроприации — будучи вынесен за пределы домаш-

ней собственности, естественным образом влечет за собой изнасилование, и потому он и ответственен за него.

Здесь категория пола функционирует как принцип и производства, и регуляции одновременно, причина нанесенного ущерба, введенная как формативный принцип тела, есть сексуальность. Пол здесь — категория, но не только репрезентация; это принцип производства, интеллигибельности и регуляции, реализующий насилие и рационализирующий его после факта [его осуществления]. Сами термины, с помощью которых насилие объясняют, *осуществляют* насилие, и допускают действие насилия еще до того, как оно примет эмпирическую форму криминального акта. Такое риторическое осуществление *показывает*, что насилие производится через усечение возможностей в результате такого анализа, через вычеркивание и отрицание, детерминирующее поле совершения и интеллигибельности преступлений виновностью. Как категория, эффективно производящая политическое значение того, что она описывает, «пол» отработывает здесь свое немое «насилие», регулируя [вопрос о том], что может и что не может быть обозначенным.

Я помещаю термины «пол» и «насилие» в кавычки: знак ли это некой деконструкции, конец всяких политик? Или же я подчеркиваю основанную на повторении структуру этих терминов, то, как они уступают повторению, исполняясь неоднозначности, и делаю я это как раз для последующего политического анализа? Я помещаю их в кавычки, показывая, что они спорны, открыты к захватам, чтобы инициировать спор, проблематизацию их традиционного развертывания, и требуя иного [развертывания]. Кавычки не подвергают сомнению актуальность или достоверность пола или насилия как политических проблем, но скорее показывают, что пределы и рамки их материальности определяются целиком политически. Эффектом кавычек является денатурализация терминов, обозначение этих знаков как зон политической борьбы.

И если появляется страх, что без принятия за должное субъекта, его пола, его гендера или его материальности феминизм затонет, было бы мудро уделить внимание политическим последствиям сохранения на их местах тех предпосылок, что с самого начала пытались закрепить наше подчиненное положение:

¹ Здесь стоит отметить, что в рамках некоторых новых политических теорий, особенно в работах Эрнесто Лакло и Шанталь Муфф *Hegemony and Socialist Strategy* (London: Verso, 1996), Уильяма Коннолли *Political Theory and Modernity* (Madison: University of Wisconsin Press, 1988), а также Жан-Люка Нанси и Фи-

липпа Лаку-Лабарта («Le retrait du politique», in *Le Retrait du politique*, Paris: Editions galilée, 1983) мы наблюдаем настоятельное указание на то, что поле политики с необходимостью выстраивается через производство детерминирующего внешнего. Другими словами, сама сфера политики выстраивает себя через производство и натурализацию «до-» и «не-» политического. В терминах Деррида, это производство «конститутивного внешнего». Здесь я хотела бы ввести разграничение между выстраиванием поля политики, что производит и натурализует это конститутивное внешнее, и полем политики, что производит и расценивает как сложившиеся исторически специфические параметры этого конститутивного внешнего. Хотя я не считаю, что дифференциальные отношения, через которые выстраивается само поле политики, могут быть продуманы до конца (как раз потому, что статус такого продумывания должен быть продуман в свою очередь и так до бесконечности), я нахожу очень полезным введенное Уильямом Коннолли понятие конститутивных антагонизмов, понятие, находящее параллельное выражение у Лакло и Муфф, относящееся к форме политической борьбы, подвергающей сомнению параметры самого политического. Это особенно важно для феминизма, поскольку основания политики («универсальность», «равенство», «правовой субъект») выстроены через акты немаркированных расовых и гендерных исключений и путем слияния политики с публичной жизнью, где приватное (репродукция, сфера «фемининного») расценивается как до-политическое.

² Julia Kristeva, *Black Sun: Depression and Melancholy* (New York: Columbia University Press, 1989), pp. 258–59.

³ Смыкание Лиотара со всем массивом ученых, общим числом помещаемых под рубрику «постмодернизма», осуществляется в заглавии и тексте эссе Шейлы Бенхабиб «Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder of Jean-François Lyotard», in Linda Nicholson, ed., *Feminism/Postmodernism* (New York: Routledge, 1989).

⁴ В изобилии указания на это мы находим в феминистской критике на Юргена Хабермаса и Кэтрин МакКиннон. См. Iris Young, «Impartiality and the Civil Public: Some Implications of Feminist Criticisms of Modern Political Theory», in Seyla Benhabib and Drucilla Cornell, eds., *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalism* (Oxford: Basil Blackwell, 1987); Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power and Gender in Contemporary Social Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989); и в особенности «What's Critical about Critical Theory: The Case of Habermas and Gender», Wendy Brown, «Razing Consciousness», *The Nation* 250 (January 8/15, 1990): 2.

⁵ См. Ашис Нанди о понятии альтернативных универсалий в предисловии к *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism* (New Delhi: Oxford University Press, 1983).

⁶ В этом контексте важно помнить о понятии «гибридности», введенном Хомы Бхабха.

⁷ Michel Foucault, *The History of Sexuality, Vol. I: An Introduction*, trans. by Robert Hurley (New York: Random House, 1980), p. 102.

⁸ «Войны более не ведут во имя суверена, которого нужно защитить; их ведут ради выживания каждого; населения [стран] целиком мобилизуются для резни во имя жизненной необходимости: бойни, — пишет он, — стали жизненно важными». Позже он добавляет, что «основополагающий принцип битвы — что необходимо быть способным убить, чтобы выжить — стал принципом, определяющим стратегию государств. Но речь более не идет о юридическом существова-

нии суверенитета; биологическое существование населения страны ставится на карту. Если геноцид действительно мечта власти нового времени, то не вследствие возврата к древнему праву убивать; но потому, что власть располагается и осуществляется на уровне жизни, биологического вида, расы, огромных массивов населения». Foucault, *The History of Sexuality*, p. 137.

⁹ «В разгаре мятежа, — пишет Мемми, — колонизованное все еще несет следы и воспроизводит уроки длительного сожительства (так улыбка или жесты жены, даже во время бракоразводного процесса, странно напоминают жесты ее мужа)». Здесь Мемми строит аналогию, предполагающую, что колонизатор и колонизованное существуют в параллельном и отдельном отношении разводящихся мужа и жены. Аналогия одновременно и парадоксально изображает и феминизацию колонизованного, когда колонизованное подразумевается находящимся в подчинении у мужчин, и исключение женщин из категории колонизованного субъекта. Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized* (Boston: Beacon Press, 1965), p. 129.

¹⁰ Joan W. Scott, *Gender and the Politics of History* (New York: Columbia University Press), 1988, introduction.

¹¹ Gloria Anzaldua, *La Frontera/Borderlands* (San Francisco: Spinster's Ink, 1988).

¹² Gayatri Spivak, «Can the Subaltern Speak?», in Nelson and Grossberg, eds., *Marxism and the Interpretation of Culture* (Chicago: University of Illinois Press, 1988).

¹³ Тело, постулируемое до знака, всегда *постулируется* или *обозначается* как *предшествующее* ему. Такая сигнификация действует, производя эффект самой процедуры, тело, которое она в то же время и тем не менее претендует ис- следовать как то, что *предшествует* сигнификации. Если тело, обозначаемое как предшествующее сигнификации, само есть эффект сигнификации, то язык по своему статусу — миметическому или репрезентативному, когда утверждается, что знаки следуют за телами как их по необходимости отображения, — вообще не является миметическим; наоборот, он продуктивен, конститутивен, и даже можно показать что *перформативен*, поскольку акт сигнификации производит то тело, что затем им объявляется предшествующим всякой и каждой сигнификации.

¹⁴ Развернутый анализ отношений между языком и изнасилованием см. в Sharon Marcus, «Fighting Bodies, Fighting Words: A Theory and Politics of Rape Prevention», in J. Butler and J.W. Scott, eds., *Feminists Theorize the Political* (New York: Routledge, 1992), pp. 341–68.

¹⁵ «If you're living with a man, what are you doing running around the streets getting raped?» — Батлер в этой фразе на разговорном американском английском смущает не только соседство двух «длительных» глагольных форм, совмещенных по времени («running around» и «getting raped»), но и странный *буквальный* смысл «getting raped»: «get raped» означает «быть изнасилованной», но «ингование», «активирование», в грамматическом смысле служебного здесь глагола to get как бы возвращает ему часть его буквальных значений, т. е. не только «получать», но и «добывать», «доставать» («getting» is procuring (доставая), acquiring (приобретая), having (ну, скажем, обретая)); «get raped» это то же, что и «Be raped», пассив, но «getting raped» — уже некий почти «активный пассив», что-то вроде «насилюясь», хотя бы по стандартному «активному» употреблению формы «getting». Адекватно непереводимо. — *Прим. перев.*

¹⁶ Цит. по Catharine MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State* (Boston: Harvard University Press, 1989), p. 171.

От перераспределения к признанию? Дилеммы справедливости в «пост-социалистскую» эпоху

В конце двадцатого века «борьба за признание» быстро становится парадигмальной формой политического конфликта. Борьбу групп, сплотившихся под знаменами национальности, этничности, «расы», гендера и сексуальности, питают требования «признать различие». В этих «пост-социалистских» конфликтах классовый интерес как основное средство политического сплочения заменяется групповой идентичностью, а эксплуатация как фундаментальная несправедливость — культурным доминированием. И культурное признание замещает социоэкономическое перераспределение в качестве защиты от несправедливости и цели политической борьбы.

Но это, конечно, не вся история. Борьба за признание разворачивается в мире обострившегося материального неравенства — неравенства в прибыли и владении собственностью; в доступности оплачиваемой работы, образования, здравоохранения и досуга; но также и более разительно — в потреблении калорий и открытости токсичной окружающей среде, а значит и в продолжительности жизни и уровнях заболеваемости и смертности. Материальное неравенство усугубляется в большинстве стран мира — в Соединенных Штатах и на Гаити, в Швеции и в Индии, в России и в Бразилии. Оно также растет глобально, и наиболее разительный скачок отмечен линией, отделяющей Север от Юга. Как же тогда мы должны относиться к помрачению социалистского воображаемого, центрированного на таких терминах, как «интересы», «эксплуатация» и «перераспределение»? И что нам делать с ростом нового политического воображаемого, центрированного на понятиях «идентичности», «различия», «культурного доминирования» и «признания»? Не означает ли этот сдвиг собой провал в «ложное сознание»? Или это скорее компенса-

ция культурной слепоты материалистской парадигмы, заслуженно дискредитированной крахом советского коммунизма?

На мой взгляд, ни одна из этих двух установок не адекватна [ситуации]. Обе они чересчур обобщены и лишены нюансов. Не принимая или отвергая *безоглядно* все виды политик идентичности, мы должны понять стоящую перед нами новую интеллектуальную и практическую задачу: задачу развития *критической* теории признания, определяющей и защищающей только такие типы культурных политик различия, что могут непротиворечиво стыковаться с социальными политиками равенства.

Формулируя свой проект, я предполагаю, что справедливость сегодня требует *как* перераспределения, *так и* признания. И я предполагаю проанализировать отношение между ними. В частности, это подразумевает исследование вопроса о том, как можно концептуализовать культурное признание и социальное равенство в формах, что поддерживали бы, а не расшатывали друг друга (ведь существует столько соперничающих концепций и того, и другого!). Это также подразумевает теоретический анализ того, каким образом экономическая и культурная дискриминации сегодня переплетаются и поддерживают друг друга. И затем мой проект также требует прояснения политических дилемм, возникающих тогда, когда мы пытаемся сражаться с двумя этими типами несправедливости одновременно.

Моя сверхзадача — соединить две политических проблематики, что сегодня существуют независимо друг от друга. Поскольку только артикулируя признание и перераспределение мы можем достичь такой критико-теоретической структуры, что была бы адекватна запросам нашей эпохи. Этого, однако, вряд ли можно достичь прямо сейчас. Потому далее я рассмотрю только один аспект проблемы. При каких условиях политики признания могут сомкнуться с политиками перераспределения? И когда наиболее вероятно их взаимное расшатывание? Какие именно из всего многообразия политики идентичности наилучшим образом подключаются к фронтам борьбы за социальное равенство? И какие склонны мешать таковой?

Эти вопросы я буду относить к тем аспектам несправедливости, что являются одновременно культурными и социоэкономическими, а парадигмально относятся к гендеру [...] (и наоборот, я мало буду говорить об этничности и национальности).¹ И еще я должна сделать одно важное предварительное замечание: предлагая оценивать требования признания с точки зрения социального равенства, я полагаю, что весь набор политик признания, пренебрегающих правами

человека, категорически неприемлем — даже когда такие политики проводят в жизнь социальное равенство.²

И наконец, два слова о методе: в этом тексте я придерживаюсь определенной системы аналитических разграничений, как то: культурная несправедливость\экономическая несправедливость; признание\перераспределение и т. д. В реальной жизни, разумеется, культура и политическая экономия всегда переплетены; и в сущности любая борьба против несправедливости — правильно понятая — предполагает требования как перераспределения, так и признания. Тем не менее для эвристических целей аналитические разграничения просто необходимы. Только абстрагируясь от всей сложности реальной жизни, мы можем изобретать концептуальные схемы, что позволяют ее понять. Таким образом, аналитически разграничивая перераспределение и признание, демонстрируя их различительную логику, я стараюсь прояснить некоторые центральные дилеммы нашей эпохи — и предложить для них решения.

Все обсуждение я разделила на четыре части. В первой я концептуализую перераспределение и признание как две аналитически раздельные парадигмы справедливости и формулирую «дилемму перераспределения-признания». Во второй я выделяю три идеал-типических модуса социального коллективизма с целью определить те, что пасуют перед этой дилеммой. В части третьей я ввожу разграничение между «утвердительными» и «преобразовательными» методами устранения\компенсации несправедливости, и исследую соответствующие им логики коллективности. Наконец, я использую эти разграничения в части четвертой, предлагая политическую стратегию, интегрирующую требования признания с требованиями перераспределения — и позволяющую свести к минимуму их несовместимость.

1. Дилемма перераспределения-признания

Давайте начнем с описания определенных сложностей современной «пост-социалистской» политической жизни. При децентрации класса различные социальные движения сплываются на пересечении осей различия. Направленные на целый спектр несправедливостей, их требования во многом совпадают — и временами конфликтуют. Требования культурных изменений смешиваются с требованиями экономических изменений, как внутри социальных движений, так и между ними. Все более заметно, однако, доминируют запросы, базирующиеся на идентичности, тогда как проекты перераспреде-

ния явно идут на убыль. В результате возникает сложное политическое поле, где почти отсутствует программная согласованность.

Чтобы прояснить ситуацию и наличествующие политические проекты, я предлагаю различать два широко понимаемых и аналитически раздельных типа несправедливости. Первый тип — несправедливость социоэкономическая, что коренится в политико-экономической структуре общества. Примеры включают в себя эксплуатацию (когда плоды труда одного человека апроприируются в пользу другого); экономическую маргинализацию (когда трудовая деятельность ограничивается плохой или плохооплачиваемой работой или вообще перекрыт доступ к приносящей доход работе); депривацию\бедность (препятствование адекватному материальному стандарту жизни).

Теоретики эгалитарности долго стремились концептуализовать природу этих социоэкономических несправедливостей. В числе таких подходов — теория капиталистической эксплуатации Маркса, подход Джона Роулза к справедливости как к честному распределению «первичных благ» [«primary goods»], подход Амартии Сена — что справедливость требует гарантии того, что все люди имеют одинаковые «возможности деятельности» [«capabilities to function»], и подход Рональда Дворкина — что для справедливости необходимо «равенство ресурсов» [«equality of resources»].³ Для моих целей, однако, не требуется, чтобы мы посвящали себя целиком какому-то одному частному теоретическому подходу, — нам нужно только в общем и целом принять понимание социоэкономической несправедливости, базирующееся на приверженности к эгалитаризму.

Второй тип — несправедливость культурная или символическая. Она укоренена в социальных паттернах репрезентации, интерпретации и коммуникации. Примеры включают в себя культурное доминирование (когда человек подпадает под паттерны интерпретации и коммуникации, что ассоциированы с другой культурой и чужды и\ли враждебны его собственной); непризнание (когда человек невидим в значимых репрезентационных, коммуникативных и интерпретативных практиках культуры); и неуважение (когда человек постоянно опорочивается или унижается в стереотипных публичных культурных репрезентациях и\ли в повседневных взаимодействиях).

Некоторые политические теоретики в последнее время стремились концептуализовать природу этих культурных или символических несправедливостей. Чарльз Тэйлор, например, использовал гегелевские понятия, показывая, что:

«Непризнание или недопризнание... может быть формой подавления, заключая человека в неверный, искаженный, реду-

цированный модус бытия. Помимо отсутствия уважения, оно может причинять болезненные раны, взваливая на плечи человека деформирующую ненависть к себе. Должное признание — это не просто этикет, но жизненная необходимость для человека». ⁴

Подобным образом Эксель Хоннет показал, что:

«наша целостность зависит... от получения подтверждения или признания от других людей. {Такие негативные понятия, как «оскорбление» или «унижение»} соответствуют формам неуважения, отказа в признании. {Они} используются для того, чтобы характеризовать формы поведения, что не являются несправедливостью только потому, что ограничивают свободу действия субъектов или наносят им ущерб. Скорее такое поведение несправедливо потому, что снижает позитивное восприятие людьми самих себя — восприятие, что достигается интерсубъективно». ⁵

Подобные концепции наполняют работы многих других критических теоретиков, что не пользуются термином «признание». ⁶ Однако опять же — нам не нужно останавливаться на какой-то конкретной теоретической позиции. Нужно только в общем и целом принять понимание культурной несправедливости как отличной от несправедливости социоэкономической.

Несмотря на различия между ними, как социоэкономическая несправедливость, так и культурная несправедливость пронизывают все современные общества. Обе коренятся в процессах и практиках, что систематически дискриминируют определенные группы людей по отношению к другим. И обе, соответственно, должны компенсироваться. ⁷

Конечно, это всего лишь аналитическое разграничение между несправедливостью экономической и культурной. На практике они взаимосвязаны. Даже наиболее материальные экономические институты обладают конститутивным нередуцируемым культурным измерением; они пронизаны сигнификациями и нормами. И наоборот, даже самые дискурсивные культурные практики обладают конститутивным нередуцируемым политико-экономическим измерением; они опираются на материальную поддержку. Так что, вовсе не являясь отдельными герметичными сферами, несправедливость экономическая и культурная обычно сплетены таким образом, что диалектически они усиливают друг друга. Культурные нормы, что незаслуженно дискриминируют кого-то, институционализированы в государстве

и экономике; в то же время экономическое неравенство препятствует равному участию в созидании культуры, в публичных сферах и в повседневной жизни. Результатом же часто становится порочный круг культурного и экономического угнетения. ⁸

Несмотря на такую их взаимопереплетенность, я настаиваю на аналитическом различении экономической и культурной несправедливости. И кроме того я буду различать два соответственно отдельных типа компенсации. Компенсацией или исправлением экономической несправедливости является некоторое политико-экономическое реструктурирование. Сюда может входить перераспределение дохода, реорганизация разделения труда, демократические процедуры принятия решений по инвестициям — или трансформация других базовых экономических структур. Хотя разные способы такой компенсации существенно отличаются друг от друга, я все же впредь буду обозначать всю эту группу обобщающим термином «перераспределение». ⁹ Компенсацией или исправлением культурной несправедливости, наоборот, являются определенные культурные или символические изменения. Сюда может входить переоценка в лучшую сторону лишенных доселе уважения идентичностей и культурных продуктов опороченных групп. Сюда может относиться признание культурного разнообразия и позитивная его оценка. Если подойти к делу еще радикальней, сюда может входить глобальная трансформация социальных паттернов репрезентации, интерпретации и коммуникации — таким образом, чтобы ощущение «я» изменилось у каждого. ¹⁰ Хотя разные способы такой компенсации существенно отличаются друг от друга, я все же впредь буду обозначать всю эту группу обобщающим термином «признание».

Опять же, разграничение между компенсаторным перераспределением и компенсаторным признанием — чисто аналитическое. Компенсаторное перераспределение в общем смысле предполагает лежащую в его основе концепцию признания. Например, некоторые сторонники эгалитаристского социоэкономического перераспределения обосновывают свои требования «одинаковой моральной ценностью персон»; следовательно, они трактуют перераспределение как выражение признания. ¹¹ И обратно, компенсаторное признание иногда предполагает лежащую в его основе концепцию перераспределения. Например, некоторые сторонники мультикультурного признания обосновывают свои требования императивом справедливого распределения «первичного блага» «нетронутой культурной структуры»; тем самым они трактуют культурное признание как некую разновидность перераспределения. ¹² Несмотря на такую концептуаль-

ную переплетенность, я оставляю в стороне вопросы следующего типа: составляют ли перераспределение и признание две отдельных, несводимых друг к другу, уникальных концепции справедливости, или наоборот, каждая из них может быть сведена к другой.¹³ Вместо этого я полагаю, что как бы мы ни объясняли это метатеоретически, полезно удерживать рабочее, действующее в первом приближении разделение на социоэкономическую несправедливость и способы ее устранения с одной стороны, и культурную несправедливость и способы ее устранения с другой.¹⁴

Принимая во внимание эти разграничения, теперь я могу поставить следующие вопросы: Каково отношение между требованиями признания, нацеленными на устранение культурной несправедливости, и требованиями перераспределения, нацеленными на исправление экономической несправедливости? И какого сорта взаимные помехи могут возникнуть, когда оба типа требований выдвигаются одновременно?

Есть достаточно причин беспокоиться о таких взаимных помехах. Требования признания часто принимают форму привлечения внимания к предполагаемой специфике некоторой группы — если не перформативного создания такой специфики — и затем утверждения ценности этой специфики. Т. о. они стремятся способствовать различению групп. Требования перераспределения, наоборот, часто призывают устранить экономические механизмы, поддерживающие специфику группы. (Примером могут служить феминистские требования устранить гендерное разделение труда). Т. о. они стремятся способствовать раз-различению групп. В итоге же начинает казаться, что политики признания и политики перераспределения имеют взаимно противоречащие цели. В то время как первые стремятся способствовать различению групп, вторые стремятся его подорвать. Таким образом возникает напряжение между этими двумя типами требований; они могут мешать и даже напрямую вредить друг другу.

Так возникает трудная дилемма. В дальнейшем я буду называть ее дилеммой перераспределения-признания. Люди, страдающие как от культурной, так и от экономической несправедливости, нуждаются как в признании, так и в перераспределении. Значит, они должны как провозглашать, так и отрицать свою специфику. Как это возможно — и возможно ли вообще?

Прежде чем браться за этот вопрос, рассмотрим более подробно, кто сталкивается с дилеммой перераспределения-признания.

2. Эксплуатируемые классы, презируемые сексуальности и бивалентные сообщества

Представим себе концептуальный спектр различных типов социальных сообществ. На одном краю его — модусы коллективности, что соответствует перераспределительной модели справедливости. На другом краю — модусы коллективности, что соответствует модели признания. Между ними — те варианты, что доказывают сложность [ситуации], поскольку они соответствуют обоим моделям одновременно.

Рассмотрим сначала тот край спектра, на котором действует перераспределение. На этом краю давайте разместим идеал типичский модус сообщества, чье существование коренится целиком в политической экономии. Оно будет вычленяться как сообщество, иными словами, благодаря экономической структуре — но не культурному порядку — общества. Потому любая структурная несправедливость, от которой страдают его члены, будет сводиться в конечном счете к политической экономии. Корнем несправедливости, так же как и ее ядром, будет неправильное социоэкономическое распределение, а любая сопутствующая культурная несправедливость будет происходить в конечном счете от этого экономического корня. По сути, таким образом, компенсацией, устраняющей несправедливость, будет политико-экономическое перераспределение — в противовес культурному признанию.

В реальной жизни, разумеется, политическая экономия и культура взаимно переплетены, так же как несправедливости распределения и признания. Так что можно усомниться в существовании подобного рода чистых сообществ. В эвристических целях, однако, будет полезно исследовать их свойства. Для этого рассмотрим знакомый пример, что можно считать близким к идеальному типу: марксистскую концепцию эксплуатируемого класса, понимаемую в теоретическом смысле и ортодоксально.¹⁵ И давайте опустим вопрос о том, адекватно ли такое воззрение на класс тем реальным историческим сообществам, что боролись за справедливость в реальной жизни от имени рабочего класса.¹⁶

В принимаемой здесь концепции класс есть модус социального различения, коренящийся в социально-экономической структуре общества. Класс как сообщество существует только благодаря своему положению в этой структуре и своему отношению к другим классам. Таким образом, марксов рабочий класс есть совокупность лю-

дей, живущих в капиталистическом обществе, что вынуждены продавать свою рабочую силу в условиях, что позволяют классу капиталистов присваивать прибавочный продукт в свою пользу. Более того, несправедливость в таких условиях связана по самой своей сути с распределением. В капиталистической схеме социального воспроизводства пролетариату достается несправедливо большая часть тягот и несправедливо малая часть вознаграждения. Конечно, представители рабочего класса страдают также от серьезной культурной несправедливости, «скрытого (и не столь уж скрытого) классового унижения». Причина таковой коренится отнюдь не в самой по себе несправедливой культурной структуре, но в политической экономии, поскольку причина распространения идеологий классовой иерархии — оправдание эксплуатации.¹⁷ Компенсацией несправедливости, следовательно, является перераспределение, а не признание. Для преодоления классовой эксплуатации необходимо реструктурирование политической экономии, изменяющее классовое распределение социальных тягот и социальных благ. В концепции Маркса такое реструктурирование принимает форму разрушения классовой структуры как таковой. Задача пролетариата, таким образом, не просто отхватить себе кусок получше, но «ликвидировать себя как класс». Признание его различия/особенности ему нужно менее всего. Наоборот, единственный способ устранить несправедливость — это ликвидация пролетариата как группы.

Теперь рассмотрим другой край концептуального спектра. На этом краю мы можем разместить идеал-типический модус коллективности, что соответствует модели признания. Сообщество такого типа укоренено целиком в культуре — как противоположности политической экономии. Оно существует как сообщество только благодаря царящим социальным шаблонам интерпретации и оценки, но не благодаря разделению труда. Потому любая структурная несправедливость, от которой страдают его члены, будет сводиться в конечном счете к структуре культурных оценок. Корнем несправедливости, так же как и ее ядром, будет недопризнание, а любая сопутствующая экономическая несправедливость будет происходить в конечном счете от этого культурного корня. По сути, таким образом, компенсацией, устраняющей несправедливость, будет культурное признание — в противовес политико-экономическому перераспределению.

И опять можно усомниться в существовании подобного рода чистых сообществ, однако будет полезно исследовать их свойства в эвристических целях. Примером, что можно считать близким к идеальному типу, является концепция презируемой сексуальности, по-

нимаемая теоретическим и специфически стилизованным образом.¹⁸ Давайте рассмотрим эту концепцию, не затрагивая вопрос о том, адекватен ли такой подход к сексуальности тем реальным историческим гомосексуальным сообществам, что добиваются справедливости в реальном мире.

В этой концепции сексуальность есть модус социального различия, корнящийся отнюдь не в политической экономии, поскольку гомосексуалы распределены по всей классовой структуре капиталистического общества, не занимая четко ограниченной позиции в разделении труда и не составляя эксплуатируемого класса. Скорее их модус коллективности — это модус презируемой сексуальности, что коренится в общественной структуре культурных оценок. С этой точки зрения, несправедливость, от которой они страдают, по самой своей сути связана с признанием. Геи и лесбиянки страдают от гетеросексизма: жесткой совокупности норм, дающей приоритет гетеросексуальности. Рядом с этим располагается гомофобия: негативная культурная оценка гомосексуальности. Их сексуальность таким образом дискредитируется, их стыдят, домогаются, дискриминируют, подвергают насилию, отказывая им в равных правах и равной защите — полностью отказывая им в признании. Конечно, геи и лесбиянки страдают также от серьезной экономической несправедливости; их легко увольняют и отказывают в рассчитанных на семью благах социального обеспечения. Но причина таковой коренится отнюдь не в экономической структуре, а в несправедливой структуре культурных оценок.¹⁹ Компенсацией несправедливости, следовательно, является признание, а не перераспределение. Для преодоления гомофобии и гетеросексизма необходимы изменения в культурных оценках (так же, как в их юридических и практических проявлениях), что дают приоритет гетеросексуальности, отказывая геям и лесбиянкам в равном уважении и отказываясь признать гомосексуальность как легитимный способ существования сексуальности. Это значит — вернуть положительную оценку презируемой сексуальности, придать позитивное признание сексуальной специфике геев и лесбиянок.

Все достаточно прямолинейно в отношении краев нашего концептуального спектра. Когда мы имеем дело с сообществами, приближающимися к идеальному типу эксплуатируемого рабочего класса, мы обнаруживаем несправедливости в распределении, что требуют компенсаторного перераспределения. Когда мы имеем дело с сообществами, что приближаются к идеальному типу презируемой сексуальности, наоборот, мы обнаруживаем несправедливости недопризнания, что требуют компенсаторного признания. В первом случае ло-

гика компенсации приводит к ликвидации группы как собственно группы. Во втором случае, наоборот, к укреплению «групповости» группы через признание ее специфики.

И все куда менее понятно при некотором отдалении от краев спектра. Рассматривая сообщества, расположенные в средней части концептуального спектра, мы находим гибридные модусы, что сочетают особенности эксплуатируемого класса с особенностями презираемой сексуальности. Такие сообщества «бивалентны». Они вычлениаются как сообщества благодаря как политико-экономической структуре, так и структуре культурных оценок в обществе. Будучи дискриминированными, т. о., они могут страдать от несправедливостей, что являются следствиями и политической экономии, и культуры разом. Бивалентные сообщества, говоря в целом, могут страдать как от неадекватного социоэкономического распределения, так и от культурного недопризнания, принимающих такие формы, что ни одна из этих несправедливостей не является косвенным эффектом другой; но обе они первичны и равнонезависимы. В этом случае недостаточно ни компенсаторного перераспределения самого по себе, ни компенсаторного признания самого по себе. Бивалентные сообщества нуждаются и в том, и в другом.

Парадигмально бивалентной коллективностью является [...] гендер, обладающий как политико-экономическими, так и культурно-оценочными измерениями. [...] Следовательно, гендер подразумевает как перераспределение, так и признание.

Гендер, например, обладает политико-экономическими измерениями. Он является базовым структурирующим принципом политической экономии. С одной стороны, гендер структурирует фундаментальное разделение между оплачиваемым «продуктивным» трудом и неоплачиваемым «репродуктивным» и домашним трудом, назначая женщин ответственными за последний. С другой стороны, гендер также структурирует разделение в рамках оплачиваемого труда между высокооплачиваемыми, «мужскими» профессиями в сфере производства и/ли требующими высокой квалификации, и низкооплачиваемыми, «женскими» профессиями в непроизводственной сфере и сфере обслуживания. Результатом является политико-экономическая структура, что формирует гендерно-специфические модусы эксплуатации, маргинализации и депривации, или бедности. Эта структура конструирует гендер как политико-экономическое различие, наделенное характеристиками, подобными классовым. Рассматриваемая в таком аспекте, гендерная несправедливость выглядит как разновидность несправедливости в распределении, что

вопиет о компенсаторном перераспределении. Подобно классовой, гендерная справедливость требует такой трансформации политической экономии, что ликвидировала бы ее внутреннюю гендерную структуру. Ликвидация гендерно-специфической эксплуатации, маргинализации и депривации требует устранения гендерного разделения труда — как обусловленное гендером разделение между оплачиваемым и неоплачиваемым трудом, так и гендерное разделение в рамках труда оплачиваемого. Логика компенсации тут подобна логике в отношении класса: вывести из игры гендер как таковой. Суммируем: если бы гендер был ничем иным, как политико-экономическим различием, то справедливость требовала бы его ликвидации.

Это, однако, только половина истории. Фактически гендер не только политико-экономическое различие, но также и различие в культурных оценках. В таком качестве он включает в себе также элементы, более напоминающие сексуальность, чем класс, что поворачивают его лицом к проблематике признания. Безусловно, основной особенностью гендерной несправедливости является андроцентризм: властная система норм, в рамках которой приоритет имеют черты, ассоциируемые с маскулинностью. С этим связан и культурный сексизм: вездесущее обесценивание и дискредитация всего, что кодируется как «феминное», парадигматически — женщин (но не только их).²⁰ Это обесценивание выражается во множестве зол, от которых страдают женщины, включая сексуальную агрессию, сексуальную эксплуатацию, вездесущее домашнее насилие; опошляющие, лишающие человеческого достоинства и унижительные стереотипные изображения в масс-медиа; притеснения и дискредитацию в повседневной жизни; применение к ним андроцентричных норм, по отношению к которым женщины выглядят недееспособными или девиантными, и которые работают против них даже в отсутствии стремления их дискриминировать; намеренная дискриминация; исключение или маргинализация их в публичной сфере и органах власти; отказ в полноте всех законных прав и равной защите. Все это — несправедливости признания. Они относительно независимы от политической экономии и не являются всего лишь «надстроечными». Так что они не могут компенсироваться одним лишь политико-экономическим перераспределением, но кроме того требуют дополнительно независимого компенсаторного признания. Для преодоления андроцентризма и сексизма необходимы изменения в тех культурных оценках (так же, как в их юридическом и практическом выражении), что дают приоритет маскулинности и отказывают женщи-

нам в равном уважении. Необходима децентрация андроцентричных норм и переоценка презируемого гендера. Логика компенсации тут подобна логике в отношении сексуальности: придать позитивное признание обесцененной специфике группы.

Суммируем: гендер является бивалентным модусом коллективности. Он обладает политико-экономическим «лицом», что обращено в сторону перераспределения, но также и «лицом» культурных оценок, что в это же время обращено в сторону признания. Конечно, эти два лица не отделены отчетливо одно от другого. Скорее они сливаются в одно, диалектически упрочивая друг друга: сексистские и андроцентрические культурные нормы институционализированы в государстве и экономике, тогда как экономическая дискриминация женщин приглушает их «голос», мешая их равному участию в создании культуры, в публичной сфере, в повседневной жизни. Результатом же является порочный круг культурного и экономического угнетения. Для устранения гендерной несправедливости, таким образом, необходимы изменения как в политической экономике, так и в культуре.

Но бивалентный характер гендера и является источником дилеммы. Поскольку женщины страдают как минимум от двух аналитически различных типов несправедливости, они нуждаются как минимум в двух типах компенсации — в перераспределении и в признании. Но эти два типа компенсации направлены в разные стороны. Их нелегко добиваться одновременно. Тогда как логика перераспределения выводит гендер из игры, логика признания приводит к позитивной оценке гендерной специфики.²¹ Здесь и возникает феминистский вариант дилеммы перераспределения-признания: как феминистки могут сражаться за ликвидацию гендерного различия и за позитивную оценку гендерной специфики одновременно?

[...]

Итак, суммируем: гендер [...] является дилемным модусом коллективности. В отличие от класса, что занимает один край концептуального спектра, и сексуальности, расположившейся на другом крае, гендер [...] бивалентен и подразумевает одновременно как политики перераспределения, так и политики признания — сталкиваясь при этом с дилеммой перераспределения-признания. Феминистки должны добиваться компенсаций в политико-экономической сфере, что разрушали бы гендерное различие, одновременно добиваясь компенсаций в сфере культурных оценок, что укрепляли бы позитивную значимость специфики презируемого сообщества. Как же возможно заниматься и тем, и этим сразу?

3. Утверждение или преобразование? Пересмотр вопроса о компенсации

До сих пор я формулировала дилемму перераспределения-признания в таком виде, в котором она выглядит весьма неподатливой. Я предположила, что компенсаторное перераспределение при политико-экономической несправедливости всегда снимает различие между социальными группами. В том же ключе я предположила, что компенсаторное признание при несправедливости в культурных оценках всегда усиливает дифференциацию социальных групп. При таких предположениях затруднительно усмотреть возможность для феминисток [...] добиваться одновременно перераспределения и признания.

Сейчас, однако, я хочу усложнить свои допущения. В этой части я исследую альтернативные концепции перераспределения, с одной стороны, и альтернативные концепции признания, с другой. Моя цель — выделить два широких подхода к устранению несправедливости, что не подпадают под разделение на перераспределение и признание. Я назову их соответственно «утверждение» и «преобразование». Обрисовав каждый из этих подходов в целом, я покажу, как каждый из них соотносится с перераспределением и признанием. На этом основании в итоге я переформулирую дилемму перераспределения-признания так, чтобы она лучше поддавалась решению.

Начнем с того, что бегло вычленим утверждение и преобразование. Под компенсаторным утверждением для устранения несправедливости я подразумеваю действия, направленные на корректировку неравноценных [для разных групп] последствий социального устройства, но не затрагивающие порождающие их базовые структуры. Под компенсаторным же преобразованием я подразумеваю действия, направленные на корректировку неравноценных последствий социального устройства как раз через перестройку порождающих их базовых структур. Суть контраста здесь — в направленности на конечные последствия или же на продуцирующие их процессы, но не в противопоставлении перемен постепенных переменам апокалиптическим.

Применим это разграничение сначала к компенсациям культурной несправедливости. Компенсаторное утверждение здесь для ликвидации такой несправедливости сегодня связано с основным течением мультикультурализма, что предполагает устранение неуважения путем положительной переоценки несправедливо обесцененных

групповых идентичностей, не затрагивая при этом ни содержания этих идентичностей, ни лежащие в их основе групповые различия. Компенсаторное же преобразование сегодня связано с деконструкцией. Оно должно устранять неуважение, трансформируя базовую структуру культурных оценок. Дестабилизируя существующие групповые идентичности и различия, оно должно не только повысить самооценку членов групп, которым сегодня отказано в уважении. Оно должно изменить у каждого ощущение принадлежности, вхождения в ту или иную группу, ощущение «я».

Для иллюстрации этого разграничения рассмотрим опять случай презируемой сексуальности.²² Компенсаторное утверждение, устраняющее гомофобию и гетеросексизм, сегодня связано с политиками гей-идентичности, нацеленными на придание позитивной оценки лесбийской и гей-идентичности. Компенсаторное же преобразование включает в себя подход «теории ненормальности» [queer theory], что призвана деконструировать дихотомию гомо-гетеро. Политики гей-идентичности трактуют гомосексуальность как самостоятельную, культурную, идентификаторную позитивность, подобно этничности.²³ Предполагается, что такая позитивность способна существовать сама по себе и нуждается только в добавочном признании. «Теория ненормальности» же трактует гомосексуальность как сконструированный и обесцененный коррелят гетеросексуальности; обе суть разрешения сексуальной неопределенности и со-определяются они только посредством друг друга. Цель преобразования — не укрепить гей-идентичность, но деконструировать дихотомию гомо-гетеро для дестабилизации всех устоявшихся сексуальных идентичностей. Ставится задача не растворить всё сексуальное различие в единой, универсальной человеческой идентичности, но поддерживать существование поля множественных, дебинаризованных, текущих и подвижных сексуальных различий.

Оба этих подхода представляют определенный интерес в качестве средств устранения недопризнания. Но между ними существует одно решающее различие. В то время как политики гей-идентичности стремятся укрепить существующее различие сексуальных групп, политики теории ненормальности стремятся дестабилизировать его — хотя бы когда-нибудь, хотя бы по видимости.²⁴ Эти особенности накладываются на признание и в более общем смысле. Тогда как признание через утверждение стремится развить существующие групповые различия, признание через преобразование стремится в конечном счете дестабилизировать их, чтобы освободить место для будущих перегруппировок. Я вскоре вернусь к этому вопросу.

Аналогичное разграничение применимо к средствам устранения экономической несправедливости. Компенсаторное утверждение для ликвидации такой несправедливости исторически ассоциируется с либеральным государством социального обеспечения.²⁵ Оно направлено на устранение конечных последствий неправильного распределения, оставляя практически нетронутой лежащую в его основе политико-экономическую структуру, то есть нацелено на увеличение доли потребления экономически дискриминированными группами, не реструктурируя при этом систему производства. Компенсаторное же преобразование исторически связано с социализмом. Оно стремится устранить несправедливое распределение, преобразуя лежащую в его основе политико-экономическую структуру. Реструктурируя производственные отношения, такая компенсация должна изменить не только конечное распределение долей потребления, но также и общественное разделение труда и, следовательно, условия существования каждого.²⁶

Давайте рассмотрим еще раз случай эксплуатируемого класса.²⁷ Компенсаторное утвердительное перераспределение при классовой несправедливости обычно включает в себя два типа государственного вмешательства: программы социального страхования берут на себя некоторые расходы по социальному воспроизводству тех, кто имеет постоянную работу (так называемые «первичные» секторы рабочего класса); программы социальной помощи обеспечивают минимальную, «целенаправленную» поддержку «резервной армии» полностью или частично безработных. Нимало не затрагивая саму классовую дифференциацию как таковую, подобные компенсации через утверждение ей содействуют и придают ей конкретные формы. Их общий результат — перенос внимания с разделения на классы рабочих и капиталистов на разделение рабочего класса на фракции имеющих работу и безработных. Программы социальной помощи «нацелены» на бедных, не только оказывая им поддержку, но и окружая их враждебностью. Компенсация такого типа, конечно, обеспечивает остро необходимую материальную поддержку! Но она также создает насыщенную эмоциями, антагонистическую групповую дифференциацию.

Эта логика применима и к утвердительному перераспределению в целом. Хотя такой подход стремится искоренить экономическую несправедливость, он оставляет нетронутой ту глубинную структуру, что порождает классовую дискриминацию. Потому в этом случае снова и снова необходимы поверхностные переадресации. В результате наиболее дискриминируемый класс маркируется как по-прежнему дефективный и ненасытимый, постоянно требующий все

больше и больше [вливаний]. В итоге такой класс даже начинает выглядеть привилегированным: к нему — отношение особое, на него изливается незаслуженная благодать. Подход, нацеленный на ликвидацию несправедливого распределения, может таким образом привести к возникновению несправедливости в признании.

В известном смысле этот подход содержит внутренние противоречия. Утвердительное перераспределение в целом предполагает универалистскую концепцию признания, равную моральную ценность каждого. Назовем это «официальной приверженностью признанию». Однако практика утвердительного перераспределения раз за разом приводит к стимулированию второй — стигматизирующей — динамики признания, что противостоит универсализму. Эту вторую динамику можно понимать как «практический эффект признания» утвердительного перераспределения.²⁸ И этот эффект конфликтует с его официальной приверженностью признанию.²⁹

Теперь сравним эту логику с компенсаторным преобразованием при распределительной классовой несправедливости. Компенсаторное преобразование обычно сочетает в себе универалистские программы социального обеспечения, ярко выраженное прогрессивное налогообложение, макроэкономические политики, направленные на обеспечение всеобщей занятости, обширный вне-рыночный общественный сектор, значительную общественную и/ли коллективную собственность и демократическое принятие решений об основных социоэкономических приоритетах. Оно стремится гарантировать доступ к занятости для всех, одновременно пытаясь отвязать основные доли потребления от занятости. Так что здесь очевидна тенденция подрыва классовой дифференциации. Компенсаторное преобразование снижает социальную несправедливость, не создавая при этом стигматизированные классы незащищенных, воспринимающихся как получатели особой благодати.³⁰ Таким образом, оно стремится развивать взаимное сотрудничество и солидарность в отношениях с признанием. Именно так подход, нацеленный на устранение несправедливости в распределении, может также помочь (в некоторой степени) устранить несправедливость в признании.³¹

Этот подход не содержит внутренних противоречий. Подобно утвердительному перераспределению, преобразовательное перераспределение в целом предполагает универалистскую концепцию признания, равную моральную ценность каждого. В отличие от утвердительного перераспределения, однако, его практика не направлена на подрыв этой концепции. Таким образом, эти два подхода порождают разные логики группового различия. В то время как компен-

саторное утверждение может иметь обратный эффект развития классового различия, компенсаторное преобразование стремится ее размывать. Вдобавок эти два подхода порождают различную подспудную динамику признания. Утвердительное перераспределение может стигматизировать дискриминированных, добавляя оскорбительное недопризнание к тяготам бедности. Преобразовательное же перераспределение может развивать солидарность, помогающую преодолеть определенные формы недопризнания.

Какие выводы мы должны сделать из этого рассмотрения? В этой части мы рассмотрели только два «чистых» идеал-типических случая на двух противоположных краях концептуального спектра. Мы сравнили разнонаправленные эффекты компенсаторного утверждения и преобразования при экономически укорененной классовой несправедливости в распределении, с одной стороны, и культурно укорененной несправедливости в признании в отношении сексуальности, с другой. Мы видели, что компенсаторное утверждение стремится в целом развивать групповое различие, в то время как компенсаторное перераспределение стремится его дестабилизировать или размыть. Также мы видели, что утвердительное перераспределение провоцирует отдачу недопризнания, в то время как компенсаторное преобразовательное перераспределение может помочь в устранении некоторых форм недопризнания.

Все это подсказывает способ реформулирования дилеммы перераспределения-признания. Можно задать следующий вопрос: для тех групп, что испытывают несправедливость обоих типов, какие сочетания компенсаторных ходов наилучшим образом минимизируют, если не устраняют вообще, те взаимные помехи, что возникают при одновременном следовании [стратегиям] как перераспределения, так и признания?

4. Как обойти дилемму: преодоление гендерной несправедливости

Представим себе таблицу из четырех ячеек. По горизонтальной оси — те два общих типа компенсации, что мы только что исследовали, а именно утверждение и преобразование. По вертикальной оси — два аспекта справедливости, что мы рассматриваем, а именно перераспределение и признание. В этой таблице мы разместим четыре обсуждавшихся политических ориентации. В первой ячейке, где

пересекаются перераспределение и утверждение, находится проект либерального государства социального обеспечения; будучи центрированным на поверхностных перенаправлениях долей распределения среди существующих групп, он стремится поддержать групповое различие; кроме того, он порождает отдачу в виде недопризнания. Во второй ячейке, где пересекаются перераспределение и трансформация, находится проект социализма; будучи направленным на глубокое реструктурирование производственных отношений, он стремится размыть групповое различие; кроме того, он способен помочь в искоренении определенных форм недопризнания. В третьей ячейке, где пересекаются признание и утверждение, находится проект основных течений мультикультурализма; будучи сфокусированным на поверхностных перенаправлениях уважения среди существующих групп, он стремится поддержать групповое различие. В четвертой ячейке, где пересекаются признание и преобразование, расположен проект деконструкции; будучи нацелен на глубокое реструктурирование отношений признания, он стремится дестабилизировать групповое различие.

В этой таблице основное течение мультикультурализма трактуется как культурный аналог либерального государства социального обеспечения, а деконструкция — как культурный аналог социализма. Таким образом она позволяет нам произвести предварительные оценки взаимной сочетаемости различных компенсаторных стратегий. Мы можем предсказать степень расхождения целей компенсаторных пар, реализуемых одновременно. Мы можем определить пары, которые скорее всего приведут нас прямо к развилке дилеммы перераспределения-признания. Мы можем также определить пары, что дают надежду эту дилемму обойти.

С первого взгляда две компенсаторные пары выглядят наиболее малообещающими. Политика утвердительного перераспределения либерального государства социального обеспечения явно не согласуется с политикой преобразующего признания деконструкции; тогда как первая стремится проводить групповое различие, вторая стремится скорее дестабилизировать его. Сходным образом политика преобразующего перераспределения социализма явно не согласуется с политикой утвердительного признания основного течения мультикультурализма; тогда как первая стремится подорвать групповое различие, вторая стремится скорее продвигать его.

И наоборот, две компенсаторные пары выглядят сравнительно многообещающими. Политика утвердительного перераспределения либерального государства социального обеспечения кажется сопос-

	Утверждение	Преобразование
Перераспределение	либеральное государство социального обеспечения поверхностные перенаправления существующих благ между существующими группами; поддерживает групповое различие; провоцирует недопризнание	социализм глубокое реструктурирование производственных отношений; размывает групповое различие; может помочь компенсировать определенные формы недопризнания
Признание	основное направление мультикультурализма поверхностные перенаправления уважения к существующим идентичностям существующих групп; поддерживает групповое различие	деконструкция глубокое реструктурирование отношений признания; размывает групповое различие

тавимой с политикой утвердительного признания главного течения мультикультурализма; обе стремятся развивать групповое различие. Сходным образом политика преобразующего перераспределения социализма кажется сопоставимой с политикой преобразующего признания деконструкции; обе стремятся подорвать существующие групповые различия.

Чтобы проверить эти гипотезы, вернемся к гендерной несправедливости [...]. Вспомним, что гендер — бивалентное различие, отражающее как экономическую, так и культурную несправедливость. Таким образом люди, страдающие от гендерной несправедливости, нуждаются как в перераспределении, так и в признании. Они являются парадигматическими субъектами дилеммы перераспределения-признания. Что же происходит, когда различные пары стратегий компенсации несправедливости вводятся в действие одновременно? Существуют ли такие компенсаторные пары, что позволяют феминисткам обойти, если не рассеять вообще, дилемму перераспределения-признания?

Итак, гендерная несправедливость.³² Вспомним, что искоренение гендерной несправедливости требует перемен как в политической экономике, так и в культуре для того, чтобы разомкнуть пороч-

ный круг экономического и культурного угнетения. Как мы видели, эти изменения могут принять любую из двух форм, утверждения либо преобразования.³³ Рассмотрим вначале тот на первый взгляд многообещающий случай, когда утвердительное перераспределение сочетается с утвердительным признанием. Как следует из названия, утвердительное перераспределение в целях искоренения гендерной несправедливости в экономике включает в себя «утверждение действием»,³⁴ попытку обеспечить женщинам принадлежащую им по праву долю существующих рабочих мест и возможностей получения образования, оставляя неизменной природу и количество таких мест и возможностей. Утвердительное признание в целях искоренения гендерной несправедливости в культуре включает в себя культурный феминизм, попытку обеспечить женщинам уважение через положительную оценку феминности, оставляя неизменным бинарный гендерный код, придающий смысл последней. Таким образом рассматриваемый сценарий сочетает социоэкономическую политику, либерального феминизма с культурной политикой культурного феминизма. Действительно ли такое сочетание избегает дилеммы перераспределения-признания?

Несмотря на наши надежды поначалу, этот сценарий проблематичен. Утвердительное перераспределение не способно затронуть тот глубинный уровень, на котором возникает гендерное измерение политической экономики. Нацеленное исходно на преодоление позиционной дискриминации, оно не подвергает атаке ни гендерное деление на оплачиваемый и неоплачиваемый труда, ни гендерное деление на мужские и женские профессии в рамках труда оплачиваемого. Оставляя незатронутой глубинные структуры, порождающие гендерную дискриминацию, оно вынуждено производить поверхностные перенаправления снова и снова. Результатом становится не только подчеркивание гендерного различия. Но также и маркирование женщин как дефективных и ненасытимых, постоянно требующих все большего и большего. В итоге женщины даже начинают выглядеть привилегированной группой: к ним — отношение особое, на них изливается незаслуженная благодать. Подход, нацеленный на ликвидацию несправедливого распределения, может давать пищу для реактивной несправедливости в признании.

Эта проблема усугубляется, если мы добавим сюда стратегию утвердительного признания культурного феминизма. Этот подход настойчиво привлекает внимание к предполагаемой культурной специфике или различию женщин — если не создает ее перформативно. В определенных контекстах такой подход может обеспечивать

прогресс в отношении децентрирования андроцентрических норм. В нашем же контексте это скорее всего подольет масла в огонь возмущения «утверждением действием». Через такую призму культурная политика утверждения женского различия выглядит оскорблением официальной приверженности либерального государства социального обеспечения к признанию равной моральной ценности каждого человека.

Другой путь, что выглядел многообещающим с первого же взгляда, — это сочетание преобразовательного перераспределения с преобразовательным признанием. Преобразовательное перераспределение в целях искоренения гендерной несправедливости в экономике заключается в определенной форме социалистского феминизма или феминистской социальной демократии. И преобразовательное признание в целях искоренения гендерной несправедливости в культуре заключается в феминистской деконструкции, нацеленной на разгром андроцентризма путем дестабилизации гендерных дихотомий. Таким образом, данный сценарий сочетает социоэкономическую политику социалистского феминизма с культурной политикой феминизма деконструктивистского. Действительно ли такое сочетание избегает дилеммы перераспределения-признания?

Этот сценарий гораздо менее проблематичен. Долгосрочной целью деконструктивистского феминизма является культура, в которой иерархические гендерные дихотомии заменены сетью множественных пересекающихся различий, разрозненных и подвижных. Эта цель согласуется с преобразовательным перераспределением социалистского феминизма. Деконструкция противостоит закреплению или застывшему гендерному различию того типа, что возникает в несправедливой в гендерном отношении политической экономике. Свойственный ей утопический образ культуры, в которой каждая новая конструкция идентичности или различия разрабатывается свободно и независимо и затем быстро деконструируется, возможен, между прочим, только на основе неполного социального равенства.

Более того, как промежуточная стратегия, такое сочетание уходит от раздувания пламени возмущения.³⁵ Если и есть у него недостаток, так это скорее то, что как культурная политика деконструктивистского феминизма, так экономическая политика феминизма социалистского далеки от непосредственных интересов и идентичностей большинства женщин, как они культурно сконструированы в настоящем.

[...]

Итак, какие выводы должны мы сделать из этого рассмотрения? Для гендерной несправедливости [...] тем сценарием, что наилучшим образом обходит дилемму перераспределения-признания, является социализм в экономике плюс деконструкция в культуре.³⁶ Но чтобы этот сценарий стал психологически и политически возможным, необходимо отучить людей от их привязанности к современным культурным конструктам их интересов и идентичностей.³⁷

5. Заключение

Дилемма перераспределения-признания — это реальность. И не существует подходящего теоретического хода, с помощью которого она была бы целиком устранена или преодолена. Лучшее, что мы можем предпринять — это пытаться смягчить дилемму, находя такие подходы, что минимизировали бы конфликты между перераспределением и признанием в тех случаях, когда они должны внедряться одновременно.

Я показала здесь, что социалистская экономика в сочетании с деконструктивистской культурной политикой наилучшим образом обходят дилемму в случае такой бивалентной коллективности, как гендер [...]. Следующим шагом должна быть демонстрация того, что это сочетание работает и на глобальную социокультурную конфигурацию. Ведь бивалентные сообщества не отделены отчетливо друг от друга. Не отграничены они также от сексуального и классового деления. Отнюдь, и все эти оси несправедливости пересекаются друг с другом таким образом, что это касается интересов и идентичностей всех и каждого. Никто не входит только в одно такое сообщество. И люди, угнетаемые по одной оси социального разделения, могут сами стать угнетателями по другой.³⁸

Таким образом, ставится задача выяснить, как обходить дилемму перераспределения-признания, когда наша проблема рассматривается в обширном поле множественных и взаимосвязанных направлений борьбы против множественных и взаимосвязанных направлений несправедливости. Хотя я не могу предоставить здесь исчерпывающую аргументацию, рискну предложить три причины, согласно которым мы можем ожидать, что сочетание социализма и деконструктивизма опять докажет свое превосходство перед другими альтернативами.

Во-первых, аргументы, прилагавшиеся здесь в отношении гендера [...], сохраняют свою силу для всех бивалентных сообществ.

Таким образом, когда те сообщества в реальной жизни, что сплочены под знаменами сексуальности и класса, оказываются более бивалентными, чем те идеал-типические конструкты, что описаны выше, им тоже следует предпочесть социализм плюс деконструкцию. И такой дважды преобразовательный подход должен стать ориентиром для выбора для всего широкого спектра дискриминированных групп.

Во-вторых, дилемма перераспределения-признания не возникает только, так сказать, эндогенно внутри единичного бивалентного сообщества. Она возникает как бы экзогенно для всех взаимосвязанных сообществ. Таким образом, любой, кто, скажем, является геем и принадлежит к рабочему классу, столкнется с некоторым вариантом дилеммы независимо от того, будем мы интерпретировать сексуальность и класс как бивалентные [коллективности] или нет. И тот, чей пол — женский, а цвет — черный, также столкнется с ней в острой форме и на многих уровнях. Говоря в целом, как только мы признаем, что оси несправедливости пересекаются, мы должны признать и характерные для этих взаимопересечений формы дилеммы перераспределения-признания. И эти формы, пожалуй, еще сильнее сопротивляются разрешению с помощью сочетаний утвердительных компенсаторных стратегий, чем те, что рассмотрены выше. Таким образом, пересечение класса, «расы», гендера и сексуальности усиливает потребность в преобразовательных решениях, делая сочетание социализма и деконструкции еще более притягательным.

В-третьих, такое сочетание наилучшим образом поддерживает задачу построения коалиций. Эта задача особенно актуальна сегодня, в условиях разнообразия форм социального антагонизма, раскола социальных движений и растущей привлекательности правых в Соединенных Штатах. В таком контексте проект преобразования глубинных структур как политической экономики, так и культуры кажется единственной программной ориентацией, способной добиться справедливости по *всем* направлениям ведущейся сегодня борьбы против несправедливости. Только этот проект не предполагает нулевого результата заранее.

Если все сказанное выше справедливо, то в этом свете нынешняя ситуация на политической сцене США начинает выглядеть весьма плачевно. Сегодня мы завязли в порочных кругах взаимно усиливающих друг друга культурного и экономического угнетения. Наши наиболее основательные попытки искоренить несправедливость с помощью сочетания либерального государства социального обеспечения и основного течения мультикультурализма порождают обратные эффекты. Только обратившись к альтернативным концепциям

перераспределения и признания, мы можем добиться справедливости для всех и каждого.

¹ Что продиктовано нехваткой места. Но я убеждена, что разрабатываемые здесь концепции могут результативно применяться и в отношении этничности и национальности. Поскольку группы, спланивающиеся на этих основаниях, не считают себя испытывающими социальноэкономическую дискриминацию и не выдвигают требований перераспределения, их можно трактовать как добивающихся главным образом признания. Специфика национальной борьбы состоит, однако, в стремлении к определенной форме признания — политической автономии, что может выражаться либо в виде собственного суверенного государства (чего добиваются палестинцы), либо в виде более ограниченного суверенитета провинции внутри многонационального государства (к чему склонно большинство населения Квебека). Борьба же за этническое признание часто заключается в завоевании прав на культурное самовыражение в многоэтнических национальных государствах. Это разграничение глубоко и подробно рассматривается в работе Will Kymlicka, «Three Forms of Group-Differentiated Citizenship in Canada» (доклад, представленный на конференции «Демократия и различие», Йельский Университет, 1993).

² Область моего принципиального интереса в этой статье — отношение между признанием культурного различия и социальным равенством. Не столь непосредственно меня интересует, т. о., отношение между признанием культурного различия и либерализмом. Однако же я полагаю, что неприемлема любая политика, пренебрегающая фундаментальными правами человека, — а именно такого типа политики обычно особенно дороги левым либералам.

³ Karl Marx, *Capital*, Vol. 1; John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971) и последовавшие статьи; Amartya Sen, *Commodities and Capabilities* (Amsterdam: North-Holland, 1985); Ronald Dworkin, «What is Equality? Part 2: Equality of Resources», *Philosophy and Public Affairs* 10.4 (fall 1981). Хотя здесь я определяю всех этих исследователей как теоретиков распределительной экономической справедливости, справедливо также то, что почти все они обладают определенными ресурсами для рассмотрения проблем и культурной справедливости также. Роулз, например, трактует «социальную базу самоуважения» [«the social bases of self-respect»] как первичное благо, что должно распределяться честно, в то время как Сен трактует «ощущение я» [«sense of self»] как относящееся к возможности действовать. (Этим наблюдением я обязана Майке Манти). Тем не менее, как отметила Айрис Марион Янг, исходный импульс этих соображений лежит в направлении распределительной экономической справедливости. (См. ее *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990)).

⁴ Charles Taylor, *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»* (Princeton: Princeton University Press, 1992), p. 25.

⁵ Axel Honneth, «Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition», *Political Theory* 20.2 (May 1992): 188–9. См. также его *Kampf um Anerkennung* (Frankfurt 1992); английский перевод выходит в издательстве The MIT Press под названием *Struggle for Recognition*. Неслучайно, что оба основных современных теоретика признания, Хоннет и Тейлор, — оба гегельянцы.

⁶ См., например, Patricia J. Williams, *The Academy of Race and Rights* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991); and Young, *Justice and the Politics of Difference*.

⁷ Откликаясь на черновой вариант этой статьи, Майка Манти поставила вопрос о том, как может (и может ли) схема, сфокусированная на классификации проблем справедливости как либо культурных, либо политико-экономических, учитывать такие «первичные политические реалии», как гражданство и политическое участие («Комментарии к Фрейджер», неопубликованная рукопись, представленная на Мичиганском симпозиуме по политическому либерализму). Я склонна следовать здесь Юргену Хабермасу и рассматривать такие вещи с двух точек зрения одновременно. Во-первых, политические институты (в капиталистических обществах с государственным регулированием) связаны с экономикой как часть «системы», продуцирующей распределительную социальноэкономическую несправедливость; в терминах Роулза, они являются частью «базисной структуры» общества. Однако — и во-вторых — такие институты связаны с «жизненным миром» как часть культурной структуры, что продуцирует несправедливости признания; например, иерархия гражданских титулов и прав участия переносит чрезвычайно значимую имплицитную и эксплицитную информацию об относительной моральной ценности тех или иных персон. Таким образом, «первичные политические реалии» можно трактовать как относящиеся либо к экономической, либо к культурной справедливости, в зависимости от контекста и выбранной точки зрения.

⁸ О переплетенности культуры и политической экономики см. мои работы: «What's Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender» in Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989); «Rethinking the Public Sphere» in Fraser, *Justice Interruptus*; Fraser, «Pragmatism, Feminism and the Linguistic Turn», in Benhabib, Butler, Cornell and Fraser, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange* (New York, 1995). См. также Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge, 1977). Критика культурных значений, имплицитных современной политической экономии США в области рынка труда и социального обеспечения, изложена в двух последних главах *Unruly Practices* и в материалах третьей части *Justice Interruptus*.

⁹ Фактически такие способы компенсации несколько конфликтуют друг с другом — об этой проблеме я буду говорить в следующей части статьи.

¹⁰ Вышеописанные способы компенсации в некоторой степени конфликтуют друг с другом. Одно дело добиться признания существующих идентичностей, в настоящее время оцениваемых негативно; и другое дело — трансформировать символические структуры и таким образом изменить идентичность у всех. Я займусь расхождениями в различных способах компенсации в следующей части статьи.

¹¹ Хороший пример такого подхода представляет собой работа Рональда Дворкина «Либерализм» в его книге *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).

¹² Хороший пример такого подхода представляет собой книга Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1989). Исследования Кимличка показывают, что разграничение социальноэкономической справедливости и культурной справедливости не всегда должно точно накладываться на разграничение дистрибутивной справедливости и справедливости реляционной или коммуникативной.

- ¹³ В книге *Kampf um Anerkennung* Акселя Хоннета предпринята наиболее тщательная и хитроумная попытка такой редукции. Хоннет показывает, что признание есть фундаментальное понятие справедливости и может направлять распределение.
- ¹⁴ Вне такого разделения мы упускаем возможность исследовать конфликты между ними. Мы теряем шанс высветить их взаимные помехи, что могут возникнуть, когда требования перераспределения и требования признания выдвигаются одновременно.
- ¹⁵ В дальнейшем я буду понимать класс в предельно стилизованной, ортодоксальной и затеоретизированной манере, чтобы заострить контраст с другими идеал-типическими видами коллективности, обсуждаемыми ниже. Конечно, это никак не единственная интерпретация марксистской концепции класса. В других контекстах и для других целей я сама предпочла бы менее «экономистскую» интерпретацию, что придает больший вес культурному, историческому и дискурсивному измерениям класса, подчеркиваемым такими авторами, как Э. П. Томпсон и Джоан Улейк Скотт. См. Thompson, *The Making of the English Working Class* (New York: Random House, 1963); Scott, *Gender and the Politics of History* (New York: Columbia University Press, 1988).
- ¹⁶ Сомнительно, чтобы какие бы то ни было сообщества, существующие сегодня в реальном мире, соответствовали представленному ниже понятию о классе. Конечно, история социальных движений, сплотившихся под знаменем класса, куда сложнее, чем то может предложить такая концепция. Эти движения воплотили класс не только как структурную категорию политической экономики, но также и как культурно-оценочную категорию идентичности — часто в формах, проблематичных для женщин и для черных. Так, социализм в большинстве вариантов провозглашал почет труду и трудящимся, смешивая требования перераспределения с требованиями признания. Более того, иногда, не в силах побороть капитализм, классовые движения принимали феминистские стратегии достижения признания их «различия» внутри системы, чтобы собрать силы и выдвинуть требования того, что я назову ниже «утвердительным перераспределением». Итак, в целом, исторические движения на классовой почве, возможно, ближе к тому, что я ниже называю «двойным модусом коллективности», чем к представленному здесь наброску интерпретации класса.
- ¹⁷ Такое допущение не вынуждает нас отвергнуть то соображение, что дефицит распределения часто (а может даже всегда) сопровождается дефицитом признания. Оно, однако, означает, что причина дефицита признания класса (в рассматриваемом здесь смысле) кроется в политической экономике. Позже я рассмотрю другие типы случаев, когда сообщества испытывают дефицит признания, что не настолько напрямую обусловлено политико-экономическими причинами.
- ¹⁸ В дальнейшем я буду понимать сексуальность в предельно стилизованной теоретической манере, чтобы заострить контраст с другими обсуждаемыми здесь идеал-типическими видами коллективности. Я считаю сексуальное различие коренящимся целиком в культурной структуре — в противовес политической экономике. Конечно, это не единственная интерпретация сексуальности. Джудит Батлер (в неформальной дискуссии) высказала предположение, что можно было бы утверждать, что сексуальность вообще трудно отделить от гендера, который, как я показываю ниже, гораздо более связан с разделением труда, чем со структурой культурных оценок. В таком случае сама сексуальность может восприниматься как «бивалентная» коллективность, укорененная одновременно в культуре и политической экономике. Тогда экономические препятствия, с ко-

- торыми сталкиваются гомосексуалы, могут выглядеть скорее укорененными в экономике, чем в культуре, как в моем подходе. Хотя такой бивалентный анализ определенно возможен, на мой взгляд, он имеет серьезные недостатки. Слишком тесно сопрягая сексуальность и гендер, мы перекрываем важное отличие между группой, что занимает четкую позицию в разделении труда (и своим существованием по большей части обязана этому факту), с одной стороны, и группой, что не занимает такой четкой позиции, с другой стороны. Я вернусь к этому отличию позднее.
- ¹⁹ Примером экономической несправедливости, укорененной напрямую в экономической структуре, было бы разделение труда, при котором гомосексуалы вытеснялись бы на назначенную им проигрышную позицию и эксплуатировались как гомосексуалы. Отрицать, что ситуация с гомосексуалами сегодня именно такова не значит отрицать, что они сталкиваются с экономической несправедливостью — но значит выводить ее из другого источника. В целом, я полагаю, что дефицит признания часто (возможно даже всегда) сопровождается дефицитом распределения. Но тем не менее я считаю, что дефицит распределения по отношению к сексуальности (в рассматриваемом здесь смысле) является в итоге следствием культурной структуры. В дальнейшем я рассмотрю другие типы случаев, когда сообщества испытывают дефицит распределения, что обусловлен не настолько прямо (и не только) культурными причинами. [...]
- ²⁰ Гендерная дискредитация, безусловно, может принимать множество форм, включая консервативные стереотипы, что по видимости чествуют, а не унижают «женственность».
- ²¹ Что помогает понять, почему история женского движения фиксирует постоянные колебания между интеграционистскими версиями феминизма равных прав и ориентированными на «различие» версиями «культурного» и «социального» феминизма. Было бы полезным точно описать временную логику, вынуждающую бивалентные сообщества перемещать основное внимание туда и обратно между перераспределением и признанием. Первую такую попытку можно найти в главе «Переосмысливая различие» моей книги *Justice Interruptus*.
- ²² При этом следует помнить, что сексуальность здесь полагается коллективностью, целиком коренящейся в структуре культурных оценок в обществе; так что эти проблемы не затаиваются проблемами политико-экономической структуры, и для решения требуют признания, не перераспределения.
- ²³ Критическое обсуждение тенденции со стороны политик гей-идентичности недавно трактовать сексуальность по шаблону этничности см. в Steven Epstein, «Gay Politics, Ethnic Identity: The Limits of Social Constructionism», *Socialist Review* 93/94 (May-August 1987).
- ²⁴ Несмотря на открыто заявленные долгосрочные деконструктивные намерения теории ненормальности, ее практические последствия могут быть более неоднозначными. Как и политики гей-идентичности, она, похоже, также поддерживает групповую солидарность здесь и сейчас, хотя ее устремления и направлены к обетованной земле деконструкции. Возможно, нам следует отделять то, что я называю ниже ее «в рамках признания официальной приверженностью» к различению группы, от ее «в рамках признания практического эффекта» (временной) групповой солидарности и даже ужесточения границ группы. Стратегия признания теории ненормальности т. о. содержит внутреннее напряжение: для того, чтобы дестабилизовать дихотомию гомо-гетеро, она должна сначала сплотить «ненормальных» [«queers»]. Будет это напряжение плодотворным

или разлагающим, зависит от факторов, слишком сложных для того, чтобы обсуждать их здесь. В обоих случаях, однако, политики признания теории ненормальности остаются отличными от политик гей-идентичности. В то время как политики гей-идентичности просто и прямолинейно подчеркивают групповое различие, теория ненормальности делает это исключительно косвенно, подспудно противореча своему основному импульсу раз-различения. Соответственно, эти два подхода конструируют два качественно различных вида групп. В то время как политики гей-идентичности сплавляют гомосексуалов, определяющих себя таковыми, в качестве именно гомосексуалов, чтобы отстоять как будто определенную сексуальность, теория ненормальности сплавляет «ненормальных», требуя освобождения от определенной сексуальной идентичности. «Ненормальные» — это, конечно, не группа по [признаку] идентичности в том смысле, что геи; их лучше понимать как группу по анти-идентичности, что охватывает весь спектр сексуального поведения: от гомосексуального через нормальное и до бисексуального. (Искрометную — и проницательную — трактовку различия, а также изощренное толкование теории ненормальности см. в Lisa Duggan, «Queering the State», *Social Text* 39 (Summer 1994)). Оставив в стороне все эти нюансы, мы, тем не менее, можем и должны отделять (прямые) последствия утвердительного признания геев, а именно различие, от (весьма сложных) последствий преобразовательного признания ненормальных, а именно (значительного) раз-различения.

²⁵ Под «либеральным государством социального обеспечения» я подразумеваю режим того типа, что установился в США как результат политики «Нового Курса» [New Deal — система экономических реформ президента Ф. Рузвельта, направленная на преодоление Великой Депрессии — *Прим. перев.*]. См. весьма плодотворное отличие этого типа от социал-демократического государства социального обеспечения и консервативно-корпоратистского государства социального обеспечения в: Gsta Esping-Andersen, *The Three Worlds of Welfare Capitalism* (Princeton: Princeton University Press, 1990).

²⁶ Сегодня, конечно, многие характерные особенности социализма — как он «реально существует» — выглядят довольно проблематичными. Фактически никто больше не защищает «командную» экономику, в которой почти нет места рынку. Также нет согласия и в вопросе о месте и степени [распространенности] общественной собственности в демократическом социалистическом обществе. Однако для моих целей здесь не требуется наполнять точным содержанием идею социализма. Вполне достаточно держать в поле зрения общую концепцию устранения несправедливого распределения путем глубокого политико-экономического реструктурирования, а не поверхностных перенаправлений. В этом свете, кстати, социальная демократия выглядит гибридным случаем, сочетающим компенсаторное утверждение и преобразование; ее можно также рассматривать как «золотую середину», когда экономическое реструктурирование выражено умеренно, больше, чем в либеральном государстве социального обеспечения, но меньше, чем при социализме.

²⁷ При этом следует помнить, что класс здесь полагается коллективностью, целиком коренящейся в политико-экономической структуре общества; так что эти проблемы не затеваются проблемами структуры культурных оценок, и для решения требуют перераспределения, не признания.

²⁸ В определенных контекстах (например, современная ситуация в Соединенных Штатах) практический эффект признания утвердительного распределения совершенно перекрывает его официальную приверженность признанию.

²⁹ Здесь моя терминология опирается на введенное Пьером Бурдьё в *Наброске теории практики* разграничение между «официальным родством» и «практическим родством».

³⁰ Я намеренно обрисовала здесь ситуацию, находящуюся где-то между социализмом и крепкой социальной демократией. Классической интерпретацией последней остается работа Т. Н. Маршалл «Citizenship and Social Class», in Martin Lipset, ed., *Class, Citizenship, and Social Development: Essays by T. H. Marshall* (Chicago: University of Chicago Press, 1964). В ней Маршалл показывает, что универсалистский социал-демократический режим «социального гражданства» подрывает классовую дифференциацию даже в отсутствие полномасштабного социализма.

³¹ Более точно: преобразовательное перераспределение может помочь устранению тех форм недопризнания, что порождаются политико-экономической структурой. Устранение недопризнания, коренящегося в культурной структуре, наоборот, требует дополнительного и независимого компенсаторного признания.

³² Вспомним, что гендер, как политико-экономическое различие, структурирует разделение труда таким образом, что возникают гендерно-специфические формы эксплуатации, маргинализации и депривации/бедности. Далее вспомним, что как различие в культурных оценках, гендер также структурирует отношения признания таким образом, что возникают андроцентризм и культурный сексизм. Вспомним также, что в случае гендера как бивалентного различия экономическая несправедливость и несправедливость культурная не отделены отчетливо одна от другой; скорее они переплетаются и усиливают одна другую, поскольку андроцентрические и культурные нормы институционализированы в экономике, тогда как экономическая дискриминация препятствует равному участию в создании культуры, как в повседневной жизни, так и в публичной сфере.

³³ Я оставляю без внимания те случаи, что выглядят малообещающими с первого же взгляда. Хочу только оговорить, что политику признания культурного феминизма, нацеленную на возвращение феминности положительной оценки, трудно сочетать с политикой перераспределения социалистского феминизма, нацеленной на удаление гендерного измерения из политической экономики. Эта несочетаемость совершенно очевидна, когда мы трактуем признание «женского различия» как долгосрочную цель феминизма. Разумеется, некоторые феминистки понимают борьбу за такое признание не как предел стремлений, но как этап в том процессе, что, по их мнению, в итоге приведет к устранению гендерного измерения. Здесь, возможно, нет формального противоречия с социализмом. В то же время, однако, остается практическое противоречие, или хотя бы практическое затруднение: может ли акцент на женском различии здесь и сейчас действительно завершиться исчезновением гендерного различия в будущем? Обратный аргумент приложим в случае сочетания либерально-феминистского государства социального обеспечения и деконструктивистского феминизма. «Утверждение действием» для женщин обычно видится промежуточной компенсацией, нацеленной на достижение долгосрочной цели — «не различающего пол общества». Здесь, возможно, опять-таки нет формального противоречия с деконструкцией. Но тем не менее остается практическое противоречие, или хотя бы практическое затруднение: может ли либерально-феминистское «утверждение действием» здесь и сейчас действительно привести нас к деконструкции гендера в дальнейшем?

- ³⁴ Affirmative action — американский термин, возникший в 60-е годы и обозначающий политику роста и расширения возможностей участия в общественной сфере для женщин и других дискриминированных групп, особенно в области трудоустройства. — *Прим. перев.*
- ³⁵ Здесь я предполагаю, что внутренние сложности компенсаторного преобразовательного признания (что обсуждалось в сноске 24) не приводят к эффектам, обратным намерениям. Если все же практический эффект признания культурной политики деконструктивистского феминизма — это ярко выраженное гендерное различие, несмотря на официальную приверженность признания такого феминизма к раз-различению, подобные обращенные эффекты все же могут возникать. В этом случае могут наблюдаться взаимные помехи со стороны перераспределения социалистского феминизма и признания деконструктивистского феминизма. Но, вероятно, он оказывает не столь парализующее действие, как тот, что связан с другим сценарием, рассмотренным выше.
- ³⁶ Вопрос о том, справедлив ли этот вывод в отношении этничности и национальности, остается открытым. Бивалентные сообщества коренного (или одно-коренного) населения определенно не стремятся вывести себя из игры в качестве групп.
- ³⁷ Это всегда было проблемой в отношении социализма. Хотя для ума он заманчив, на практике — труднодостижим. Подключение сюда деконструкции, по-видимому, усугубляет проблему. Стратегия может оказаться слишком негативной и реактивной, т. е. *чересчур деконструктивной*, чтобы вдохновлять на борьбу от лица угнетенных сообществ, привязанных к своим уже существующим идентичностям.
- ³⁸ В последнее время объектом внимания исследователей стало «пересечение» тех различных осей угнетения, что я в этой статье в эвристических целях рассматривала по отдельности. Большинство таких работ касаются измерения признания; они направлены на доказательство того, что различные групповые идентификации и категории идентичностей сконструированы и сформированы во взаимосвязи. Например, Джоан Скотт показала (*Gender and the Politics of History*), что идентичности рабочего класса во Франции дискурсивно выстроены через символизацию в гендерном коде; Дэвид Р. Редигер показал (*The Wages of Witness: Race and the Making of the American Working Class* (London: Verso, 1991)), что идентичности рабочего класса в США кодированы в расовом ключе. В то же время многие исследовательницы, занимающиеся цветным феминизмом, показали, что как гендерные идентичности кодированы в расовом ключе, так и расовые — в гендерном. И наконец, мы с Линдой Гордон продемонстрировали, что гендерные, «расовые» и классовые идеологии вместе участвуют в конструировании сегодня в США понятий «взлётной зависимости» [зависимости от социальной помощи] и «низших слоев общества». (См. Fraser and Gordon, «A Genealogy of «Dependency»: Tracing a Keyword of the U.S. Welfare State», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 19.2 (winter 1994)).

Джудит Батлер

Чисто культурное

Я предлагаю рассмотреть два вида формулировок, ныне весьма популярных, что представляют собой своего рода выход на поверхность ощущения, последнее время культивируемого.¹ Один вид касается эксплицитно марксистского протеста против редуцирования марксистской науки и активизма к изучению культуры, что иногда понимается как редукция марксизма к культурологии. Другой — тенденции относить новые социальные движения к сфере культуры, и фактически — отделяться от них как от одержимых тем, что называется «чисто» культурным, и значит — трактовать такую культурную политику как фракционную, идентитарную и замкнутую на частностях. И если я не назову имен тех, кто, как я считаю, придерживается этих взглядов — надеюсь, меня простят. Активной культурной предпосылкой для этого очерка служит то, что мы высказываем и воспринимаем эти взгляды, что они формируют некоторую часть дебатов, что населяют интеллектуальный ландшафт прогрессивных интеллектуальных кругов. Я также считаю, что связывать конкретные личности с этими взглядами значит рисковать отвлекать внимание от значения и последствий этих взглядов и направить его на мелочные пересуды о том, кто что сказал, и кто что ответил — а это та форма культурной политики, которой я в данный момент намерена противостоять.

Вот некоторые формы, в которых выражался этот тип аргументации за последний год: что сконцентрированность левой политики на культуре означает отказ от материалистического проекта марксизма, что такая политика неспособна ставить вопросы об экономическом равенстве и перераспределении, что она также неспособна трактовать культуру в терминах систематического понимания общественных и экономических способов производства; что сконцентрированность левой политики на культуре расщепляет левых на иден-

© Duke University Press, 1997.

Перевод Завена Баблояна выполнен по изданию «Merely Cultural», *New Left Review* 227 (January/February 1998): 33–44.

титарные секты, что мы утратили набор общих идеалов и целей, ощущение общей истории, набор общих ценностей, общий язык и даже объективный и универсальный модус рациональности; что сконцентрированность левой политики на культуре подменяет замкнутую на себе и банализованной формой политики, сконцентрированной на преходящих событиях, практиках и объектах, предложение более здорового, серьезного и полного видения систематической взаимосвязности социальных и экономических условий.

Понятно, что одной более или менее имплицитной предпосылкой некоторых из этих доводов является представление о том, что постструктурализм воспрепятствовал марксизму, и что любым попыткам предложить *системный* подход к общественной жизни или утвердить нормы рациональности — объективной или же универсальной, или же и той, и другой вместе взятых — теперь серьезно мешает постструктурализм, который вступил в сферу культурной политики, где он истолковывается как деструктивный, релятивистский и политически парализующий.

Пародия как форма идентификации

Возможно, вы уже задаетесь вопросом, как это я могу тратить столько времени, проговаривая эти доводы таким вот образом, как бы предоставляя им эфир, и возможно, вы также задаетесь вопросом, не пародирую ли я уже эти взгляды. Считаю ли я, что они не стоят внимания, или же я считаю, что они существенны и заслуживают ответа? Если я пародировала эти взгляды, то это могло бы значить, что я считаю их нелепыми, бессодержательными, шаблонными, что как дискурс они распространены повсеместно и изобильно, что позволяет им влагать в уста почти кого угодно и выглядеть убедительно, даже исходя от персонажа совершенно невообразимого.

Но что если я проговариваю их потому, что временно идентифицируюсь с ними, несмотря на то, что причастна к политике, на которую нападают? Не является ли осуществляемая мной временная идентификация, что вызывает вопрос о том, а не пародирую ли я эти взгляды, как раз тем моментом, когда они, к добру или к худу, становятся и моей позицией?

Я хочу сказать, что невозможно разыграть убедительную пародию на интеллектуальную позицию, не слившись сначала с тем, что ты пародируешь, не имея и не желая близости с позицией, что ты принимаешь или занимаешь как объект пародии. Пародия требует

определенной способности к идентификации, приближению, уподоблению; она задействует такую близость к апроприруемой позиции, что настолько нарушает звучание голоса, поведение, всю перформативность субъекта, что аудитория или читатель уже не уверены, где же твоя точка зрения, переходишь ли ты на ту сторону или остаешься при своем, и не становишься ли ты жертвой этой другой позиции, пока разыгрываешь свою принадлежность к ней. Да она вообще все это не всерьез, можете сказать вы, это просто какая-то деконструктивная игра, и можете решить обратиться к другим источникам в поисках серьезного обсуждения. Но я бы все же пригласила вас следовать за мной по извилистому пути, если вы захотите, конечно, потому что я верю, что он ведет к преодолению ненужного раскола в среде левых — а именно такова одна из моих целей.

На мой взгляд, не было бы недавних попыток спародировать культурных левых, если бы не было этого первичного слияния и близости, и решиться на пародию — значит вступить в отношение одновременно желания и амбивалентности. На примере мистификации последнего года мы наблюдали особую форму идентификации в работе, когда тот, кто разыгрывает пародию, стремится, вполне буквально, занять место того, что пародируется, не только ради демонстрации икон культурных левых, но и ради овладения самой сутью этих икон и ради ее апроприации, чтобы удачно продемонстрировать себя на публике в качестве того, кто проводит демонстрацию, тем самым занимая обе позиции в пародии, разом захватывая позицию своего другого и обретая временную культурную славу.² Так что можно сказать, что целью пародии являются не обвинения в адрес того, как политика левых сфокусировалась на масс-медиа и манипулируется ими, деградировав в культурном смысле и потеряв популярность, но скорее как раз вхождение в сами масс-медиа, манипуляция ими, обретение популярности, успех в тех самых культурных терминах, что принадлежали высмеиваемой стороне, то есть — вновь утверждение и воплощение тех самых ценностей популярности и славы в масс-медиа, что и спровоцировали развернувшуюся критику. Примите во внимание захватывающий садизм, реализацию сдерживаемого возмущения в момент восхождения в зенит популярности, что мнимо порицается как объект анализа; и тогда победу одерживает противник, и та самая идеализация, что подвергалась разоблачению, укрепляется еще больше.

Итак, результат пародии парадоксален: ликование триумфа, коим упиваются аватары марксизма якобы более серьезного в момент их выхода на культурную сцену, иллюстрирует и симптоматизирует

как раз тот подвергаемый критике культурный объект, которому они противостоят; и чувство триумфа над врагом, что невозможно испытать, не заняв неким сверхъестественным образом место этого врага, вызывает следующий вопрос: а не вытеснены ли цели и задачи этого более серьезного марксизма необратимо в область культурного, производя тем самым *преходящий* объект внимания масс-медиа вместо более систематического анализа экономических и общественных отношений. Это чувство триумфа возвращает *фракционализацию* в ряды левых в тот самый момент, когда права на социальное обеспечение аннулируются по всей их стране, когда классовые различия интенсифицируются по всему миру, а правые в их стране успешно занимают место «центра», эффективно устраняя левых из зоны видимости масс-медиа. Когда они возникают на первой полосе *New York Times*? — исключая тот редкий случай, когда одни левые набрасываются на других, разыгрывая спектакль про левых на потребу либерально-центристской и консервативной прессы, что так счастлива пренебречь всякой и каждой фракцией левых в культурном процессе, и куда менее — признать левых какого бы то ни было толка реальной силой на службе радикальных перемен.

Не является ли попытка отделить марксизм от изучения культуры и уберечь критическое знание от подводных камней культурной специфики попросту борьбой за сферу влияния между левыми исследованиями культуры и более ортодоксальными формами марксизма? Как это усиленно проводимое разделение относится к тому заявлению, что новые социальные движения раздробили левых, изолировав нас от общих идеалов, фракционализировав поле знания и политического активизма, редуцируя активизм всего лишь к утверждению и закреплению культурной идентичности? Тот лозунг, что новые социальные движения — это движения «чисто культурные», что объединенный и прогрессивный марксизм должен вернуться к материализму, основанному на объективном анализе класса, предполагает сам по себе, что разграничение между материальной и культурной жизнью стабильно. И это обращение к якобы стабильному разграничению между материальной и культурной жизнью со всей очевидностью есть реанимация теоретического анахронизма, что пренебрегает развитием марксистской теории со времени пересмотра Альтюссером модели «базис-надстройка», а также разнообразными формами культурного материализма — например, разработанными Реймондом Уильямсом, Стюартом Холлом и Гайятри Чакраворти Спивак. Нелепая же реанимация этого разграничения призвана помогать той тактике, что стремится идентифицировать новые со-

циальные движения как «чисто культурные», а саму культуру — как нечто производное и вторичное, поднимая анахронический материализм на щит новой ортодоксии.

Ортодоксальное единство

Реанимация левой ортодоксии вызывает к тому «единству», что парадоксальным образом может произвести в среде левых тот самый раздел, о коем ортодоксия якобы сокрушается. И действительно, один из способов проведения этого раздела становится понятным, когда мы спрашиваем, какие движения и по каким причинам определяются как относящиеся к сфере чисто культурного, и как это самое разделение между материальным и культурным тактически актуализируется в целях маргинализации определенных форм политического активизма. И еще — каким образом новая левая ортодоксия составляет тандем с социальным и сексуальным консерватизмом, что ставит вопросы о расе и сексуальности на второе место в «настоящем» политическом бизнесе, производя новую и зловещую формацию нео-консервативных марксистских течений.

На каких принципах исключения и подчинения воздвигнуто это мнимое единство? Насколько быстро мы забываем, что новые социальные движения, основанные на демократических принципах, проявлялись в противостоянии доминирующим левым, так же, как во многом замешанному либеральному центру и по-настоящему опасному правому крылу? Принимались ли хоть сколько-нибудь исторические причины развития полуавтономных новых социальных движений в расчет теми, кто теперь сокрушается об их возникновении и ставит им в вину узкие идентитарные интересы? Не воспроизводится ли попросту эта ситуация в недавних попытках восстановить универсальное своим указом, будь то воображаемая уловка хабермасовой рациональности или понятия об общем благе, что дают приоритет расово очищенному представлению о классе? Не является ли сутью новых риторик единства попросту «поглощение» через одомашнивание и подчинение как раз тех движений, что сформировались частично как оппозиция такому одомашниванию и подчинению, что демонстрирует неспособность лоборников «общего блага» воспринять историю, что сделала этот конфликт возможным?

Что может возмущать возрождающуюся ортодоксию в новых социальных движениях, так это как раз их переполняющая их жизненность. Парадоксальным образом те самые движения, что поддержи-

вают жизнь левого фронта, и обвиняются в его параличе. Хотя я и согласилась бы с тем, что узко идентитарная конструкция таких движений приводит к сужению области политического, *нет причин полагать, что эти движения целиком сводятся к их идентитарным формациям*. Проблему единства, или, [говоря] более скромно, солидарности, невозможно решить трансценденцией или забвением этой области, и тем более невозможно — пустым обещанием удержать единство, выкованное исключением и восстанавливающее подчинение как условие своего существования. Единственно возможное единство будет не синтезом множества конфликтов, *но модусом удержания конфликта в политически продуктивном статусе*, практикой полемики, что требует от этих движений артикуляции их целей под давлением друг друга — но так, чтобы при этом они друг в друга не превращались.

Это не вполне та цепь эквивалентности, что предложена Лакло и Муфф, хотя здесь налицо некоторые важные соответствия с такой схемой.³ Новые политические формации не находятся в отношении аналогии друг с другом, как если бы они были дискретными и раздельными сущностями. На самом деле это пересекающиеся, взаимно определяющие друг друга, сходящиеся области политизации. Фактически, наиболее многообещающими являются те моменты, когда одно социальное движение находит другое условием своего существования. Здесь различие — не просто *внешнее* различие между движениями, понятое как то, что разделяет их друг от друга, но скорее *внутреннее различие самого движения*, конститутивный разрыв, что делает движения возможными на не-идентитарных основаниях, что устанавливает определенный мобилизующий конфликт как основу политизации. Фракционализация, понятая как процесс, посредством которого одна идентичность исключает другую для укрепления собственного единства и когерентности, ошибочна в том, что рассматривает проблему различия как того, что возникает *между* идентичностями; но различие есть условие возможности идентичности, или скорее ее конститутивный предел: то, что делает возможной ее артикуляцию — так же, как любую завершенную или же завершенную артикуляцию.

В рамках академии стремление отделить расовую проблематику от сексуальной и гендерной отмечает разнообразные потребности в автономной артикуляции, но также неизбежно производит множество важных, болезненных и многообещающих конфронтаций, раскрывающих крайние пределы каждой из таких автономий: это политики сексуальности в рамках афро-американской тематики, расовые политики в рамках тематики «ненормальности» [queer] и клас-

совой, а также феминистской тематики, это вопрос о мизогинии в рамках каждой из вышеперечисленных тематик, вопрос о гомофобии в рамках феминизма — и так далее, и тому подобное. Все это может выглядеть в точности как утомительная вражда идентичностей, что новые, более терпимые левые надеются превзойти. Однако же, если политики терпимости, «включения» значат нечто отличное от нового витка одомашнивания и подчинения подобных различий, они должны развивать некоторое чувство альянса в становлении новой формы конфликтного столкновения. Когда новые социальные движения трактуются как столь многие «партикуляризмы» в поисках всеобъемлющего универсального, необходимо задать вопрос о том, каким образом категория универсального становится возможной только при затирании предшествующей ей работы социальной власти. Я говорю не о том, что универсалии невозможны, а о том, что они возможны только при условии абстрагирования от их места во власти, что всегда связано с фальсификацией и захватом территории и вызывает сопротивление на всех уровнях. Каким бы образом ни оказывалось возможным универсальное — и я вполне допускаю, что универсалии становятся возможными лишь на время, как «вспышки» в беняминовском смысле — это всегда результат тяжелого труда преобразования, в процессе которого социальные движения достигают точек схождения на фоне продолжающегося несогласия.

Ставить в вину новым социальным движениям их жизненность, как делают некоторые, значит отказываться понимать, что будущее левого фронта может строиться только на основе движений, что проводят демократические модели участия, и что любая попытка навязать единство таким движениям извне будет отвергаться вновь и вновь как форма лидерства, посвященная производству иерархии и разлада, что производит ту самую фракционализацию, что, как утверждается, сама привносится извне.

Политики ненормальности и пренебрежение культурным

Ностальгия по фальшивому и построенному на исключении единству связана с пренебрежением культурным, сопровождаемым обновленным сексуальным и социальным консерватизмом левых. Иногда это принимает форму попыток подчинить категорию расы категории класса, оставляя без внимания то, что показали Поль Гилрой и Стюарт Холл, а именно что раса может быть модальностью су-

ществования класса. В этом случае раса и класс трактуются как аналитически раздельные только для того, чтобы выяснить, что анализ одного [концепта] не может быть проведен без анализа другого. Другая динамика действует в отношении сексуальности, и я собираюсь посвятить оставшуюся часть своей статьи этой теме. Рассматриваемые как нечто несущественное по сравнению с наиболее весомыми обстоятельствами жизни материальной, *политики ненормальности постоянно оцениваются ортодоксией как культурная крайность политизации.*

Тогда как классовая и расовая борьба воспринимаются как следующие цели экономические, а борьба феминистская — цели иногда экономические, иногда культурные, борьба «ненормальных» воспринимается не только как борьба за культурные интересы, но и как типичный пример «чисто культурной» формы, что приняли современные социальные движения. Рассмотрим последние достижения моей коллеги, Нэнси Фрейджер, чьи взгляды ни в малейшей степени не ортодоксальны; как раз наоборот, она стремилась к тому, чтобы предложить всесторонний подход к пониманию взаимосвязанных отношений различных видов эмансипаторной борьбы. Я обращаюсь к ее работам частично потому, что в них можно обнаружить беспокоящую меня предпосылку, а также потому, что у нас с ней общая история дружественной дискуссии, что, я верю, будет продолжена здесь как продуктивный обмен — и поэтому, кстати, она остается единственной, чье имя я называю в данной статье.⁴

В последней книге Фрейджер, *Justice Interruptus*, она справедливо замечает, что «сегодня в Соединенных Штатах выражение «политики идентичности» становится ругательным термином, обозначающим феминизм, анти-расизм и анти-гетеросексизм».⁵ Она утверждает, что эти движения непосредственно связаны с социальной справедливостью, и доказывает, что любое левое движение должно отвечать на их вызов. Тем не менее она воспроизводит различие, что обуславливает определенные виды угнетения как часть политической экономии, а остальные относит к сфере исключительно культурной. Она вводит понятие политического спектра, что простирается от политической экономии и до культуры, и размещает борьбу лесбиянок и геев на культурном его крае. Гомофобия, говорит она, не укоренена в политической экономии, поскольку гомосексуалы не занимают отдельной позиции в разделении труда, распределены по всей классовой структуре и не составляют эксплуатируемого класса: «несправедливость, от которой они страдают, по сути своей связана с признанием»; тем самым их борьбу она переводит в термины культурного признания, но не в термины материального угнетения.⁶

Но почему же движение, заинтересованное в критике и трансформации способов социальной регуляции сексуальности, нельзя понимать как одно из главных по отношению к функционированию политической экономии? Ведь то, что такая критика и трансформация занимает центральное место в проекте материализма, было одной из опорных точек для феминисток-социалисток и тех, кто был заинтересован в слиянии марксизма и психоанализа в 1970-х и 1980-х, и достаточно ясно впервые было выражено тем утверждением самих Маркса и Энгельса, что [понятие] «способа производства» должно включать в себя формы социальной ассоциации. В «Немецкой идеологии» (1846) Маркс замечательно написал: «люди, ежедневно заново производящие свою собственную жизнь, начинают производить других людей, размножаться: это — отношения между мужчиной и женщиной [в русском переводе — «между мужем и женой» — *Прим. перев.*], родителями и детьми, *семья*»⁷. Хотя Маркс колебался, оценивать ли производство жизни как природное или как социальное [общественное] отношение, он сделал достаточно ясным не только то, что способ производства всегда связан со способом совместной деятельности, но и то, что — и это очень важно — «самый этот способ производства [...] есть «производительная сила»».⁸ Энгельс разъясняет и развивает эту аргументацию в «Происхождении семьи, частной собственности и государства» (1884), предлагая формулировку, что стала на некоторое время, вероятно, самой распространенной цитатой в работах феминисток-социалисток:

«Согласно материалистическому пониманию, определяющим моментом в истории является в конечном счете производство и воспроизводство непосредственной жизни. Но само оно, опять-таки, бывает двоякого рода. С одной стороны — производство средств к жизни: предметов питания, одежды, жилища и необходимых для этого орудий; с другой — производство самого человека, продолжение рода».⁹

Действительно, многое в феминистской аргументации того времени было направлено не только на то, чтобы определить семью в качестве одного из средств производства, но также и на то, чтобы показать, как само производство гендера должно пониматься как задействованное в «производстве человеческих существ как таковых», согласно тем нормам, что воспроизводят гетеросексуально нормативную семью. Тогда и психоанализ вступил в игру как один из способов показать, как работают [отношения] родства на воспроизводство индивидов в социальных формах, что служат интересом капитала. Хотя некоторые участники этих дебатов сдали территорию [отношений] родства Леви-Строссу и лакановцам — последователям

леви-стрессовой теории, другие продолжали считать, что при специфически социальном подходе к семье необходимо объяснить разделение труда между полами и воспроизводство гендерной модели трудящегося. Существенным для позиции социалистского феминизма того времени был как раз тот взгляд, что семья не дана от природы, и что как специфически социальная регуляция функций родства она обусловлена исторически и в принципе поддается трансформациям. Наука 70-х и 80-х стремилась утвердить сферу сексуального воспроизводства как часть материальных условий жизни, что относится к политической экономии и является одной из ее определяющих особенностей. Она также стремилась показать, как воспроизводство индивидов по гендерной схеме, «мужчин» и «женщин», зависело от социального регулирования семьи и, конкретно, от воспроизводства гетеросексуальной семьи как области воспроизводства гетеросексуальных индивидов, что пригодны для вхождения в семью как социальную форму. И в работах Гейл Рубин и других была принята та установка, что нормативное воспроизводство гендера существенно для воспроизводства гетеросексуальности и семьи. Таким образом, разделение труда между полами не могло восприниматься отдельно от воспроизводства индивидов по гендерной схеме, и психоанализ обычно привлекался как способ отслеживания влияния этой социальной организации на психику, и того, как эта регуляция проявляется в сексуальных желаниях. Так за регуляцией сексуальности стал систематически закрепляться статус *способа производства*, относящегося к функционированию политической экономии.

Материальное исключение

Заметьте, что и «гендер», и «сексуальность» становятся частью «материальной жизни» не только благодаря тому, как они служат разделению труда между полами, но и потому, что нормативный гендер служит воспроизводству нормативной семьи. Важно здесь то — и это не согласуется со взглядами Фрейджер — что борьба за преобразование социального поля сексуальности оказывается в центре политической экономии не только в той степени, в которой она напрямую связывается с проблемами неоплачиваемого и эксплуатируемого труда, но также и потому, что ее нельзя воспринимать без расширения самой «экономической» сферы настолько, чтобы она включала как воспроизводство товаров, так и социальное воспроизводство индивидов.

Учитывая стремление социалист-феминисток понять, как воспроизводство индивидов и социальная регуляция сексуальности мо-

гут стать частью самого процесса производства, и, следовательно, частью «материалистской концепции» политической экономии, как так внезапно получилось, что когда фокус критического анализа сместился с вопроса о том, как воспроизводится нормативная сексуальность, к «ненормальному» [queer] вопросу о том, как сама нормативность нарушается не-нормативными сексуальностями, что таятся в ее собственных терминах — так же как сексуальностями, что расцветают и чахнут вне этих терминов — тогда связь между таким анализом и [концепцией] способа производства была внезапно утеряна? Является ли маргинализация и обесценивание не-нормативных сексуальностей проблемой только культурного признания? И возможно ли разграничивать, даже исключительно аналитически, нехватку культурного признания и материальное угнетение, тогда как само определение легальной «индивидуности» жестко описывается культурными нормами, что неотделимы от их материальных последствий? Например, в тех случаях, когда лесбиянок и геев исключают из признаваемых государством понятий о семье (которая, согласно правилам налогообложения и законам о собственности, есть также экономическая единица); когда им не предоставляют гражданства — их гражданство мыслится недопустимым; когда им избирательно — то есть конкретно им — отказывают в свободе слова и свободе собраний; отказывают в праве (когда они входят в вооруженные силы) проговаривать свое [сексуальное] желание; или когда закон не позволяет одной или одному из них — принимать решения в случае критической ситуации со здоровьем, наследовать собственность, взять из больницы тело — своей любимой или своего любимого; разве все эти примеры не определяют еще и еще раз «святое семейство» как то, что ограничивает способы и пути регуляции и распределения имущественных интересов? Или это просто обращение в обществе негативных культурных оценок? Или такое лишение гражданских прав отмечает [лишь] специфическую операцию гендерного и сексуального распределения юридических и экономических правомочностей?

Если мы продолжаем считать способ производства определяющей структурой политической экономии, тогда определенно не имеет смысла феминисткам терять тяжело добытое понимание того, что сексуальность должна полагаться в способ производства включенной. Но даже если считать, вслед за Фрейджер, «перераспределение» прав и благ определяющим моментом политической экономии, как можно не признавать, что описанные проявления гомофобии вклиниваются в самый центр функционирования политической экономии? Учитывая распределительные особенности системы здравоохране-

ния, можно ли серьезно утверждать, что гомосексуалисты не составляют отдельный «класс» — принимая во внимание то, сколь избирательно коммерческие здравоохранительные и фармацевтические организации относятся к зараженным ВИЧ и больным СПИДом? Как мы должны относиться к производству ВИЧ-инфицированного населения в форме класса постоянных должников? И разве уровень бедности среди лесбиянок не вызывает к осмыслению в связи с нормативной гетеросексуальностью экономики?

Способ сексуального производства

В *Justice Interruptus*, хотя Фрейджер и признает, что «гендер» является «базовым структурирующим принципом политической экономики», ее основной довод в пользу этого суждения — что гендер структурирует неоплачиваемую работу по воспроизводству.¹⁰ Хотя она совершенно отчетливо поддерживает эмансипаторную борьбу лесбиянок и геев, и столь же отчетливо противостоит гомофобии, она не до конца прослеживает последствия такой поддержки в терминах предлагаемой ею концептуализации. Она не спрашивает, каким образом сфера воспроизводства, что обеспечивает «гендеру» место в политической экономике, вписана в рамки сексуальной регуляции, то есть благодаря каким процедурам принудительного исключения обрисовывается и натурализуется репродуктивная сфера. Можно ли на самом деле анализировать то, как в репродуктивной сфере производится нормативная гетеросексуальность и ее «гендеры», не отмечая при этом насильственный характер *производства* гомосексуальности, бисексуальности и трансгендеризма в качестве сексуального «abject»-а¹¹, не расширяя [понятие] способа производства настолько, чтобы учитывать как раз этот социальный механизм регуляции? Было бы ошибкой воспринимать такое производство как «чисто культурное», так как оно весьма существенно для функционирования сексуального порядка политической экономики, а именно составляет фундаментальную угрозу самой ее работоспособности. Экономика, связанная с репродукцией, необходимым образом оказывается связанной и с воспроизводством гетеросексуальности. Это не значит, что не-гетеросексуальные формы сексуальности попросту исключаются; это значит, что их подавление существенно для действия указанной первичной нормативности. Речь идет не просто об определенных людях, страдающих от нехватки культурного признания со стороны других, но о специфическом способе сексуального производства и

обмена, что направлен на поддержание стабильности гендера, гетеросексуальности желания и натурализации семьи.¹²

Почему же тогда, принимая во внимание фундаментальную роль сексуальности в размышлениях о производстве и распределении, сексуальность становится показательным примером «культурного» в современных формах марксистской и нео-марксистской аргументации?¹³ Как быстро — и подчас непреднамеренно — переинвентаризируется разграничение между материальным и культурным, когда оно помогает провести линии, что выводят сексуальность из сферы фундаментальной политической структуры! Это заставляет предположить, что описанное разделение не является концептуальной основой, поскольку оно базируется на избирательной амнезии в отношении истории самого марксизма. В конце концов, после всех структуралистских добавлений к Марксу, мы обнаруживаем разделение между культурной и материальной жизнью в кризисе, что провоцируется с самых разных сторон. Сам Маркс указывал на то, что докапиталистические экономические формации невозможно полностью абстрагировать от тех культурных и символических миров, в которые они встроены, и этот тезис дал начало важной работе в области экономической антропологии, что провели Маршалл Салинс, Карл Полаңи, Генри Пирсон. Их исследования расширяют и уточняют основной марксов тезис в «Формах, предшествующих капиталистическому производству»,¹⁴ где предпринята попытка объяснить, как сами по себе экономическое и культурное утверждаются как отдельные друг от друга сферы — то есть каким образом становление экономического как отдельной сферы есть следствие операции абстрагирования, что запускается капиталом. Сам Маркс осознавал, что подобные разграничения суть эффект и кульминация разделения труда, и не могут, таким образом, исключаться из его структуры: например, в «Немецкой идеологии» он пишет, что «разделение труда становится действительно разделением только с того момента, когда появляется разделение материального и духовного труда».¹⁵ Это является одной из причин, побудивших Альтюссера переосмыслить в «Идеологии и идеологических государственных аппаратах» разделение труда в терминах воспроизводства рабочей силы и, что выделено особо, «форм идеологического подчинения, что обеспечивают воспроизводство навыков рабочей силы».¹⁶ Это выделение идеологического в воспроизводстве индивидов достигает своей кульминации в том решающем утверждении Альтюссера, что «идеология всегда присутствует в аппарате и в его практике или практиках. И это присутствие материально».¹⁷ Итак, даже если гомофобия восприни-

мается только как культурная установка, эта установка не может восприниматься вне аппарата и практики его институционализации.

Культурные и материальные дары

В рамках феминистской теории поворот к Леви-Строссу импортировал в марксистскую критику семьи анализ обмена женщинами, и на определенное время получил статус парадигмы в отношении как гендера, так и сексуальности. Более того, это был важный и ставящий проблему ход, что расшатывал стабильность разграничения между культурной и материальной жизнью. Если женщины, согласно Леви-Строссу, это дар, то они вступают в процесс обмена таким образом, что не может быть редуцирован ни к культурной, ни к материальной сфере. Согласно Марселю Моссу, чья теория дара была апроприирована Леви-Строссом, дар кладёт пределы материализму. По Моссу, экономическое есть только одна часть обмена, что принимает разнообразные культурные формы, и отношение между экономической и культурной сферами не столь раздельно, сколь они стали раздельны сами. Мосс не приписывает капитализму разделение между культурной и материальной жизнью, но зато он предлагает такой тип анализа, что расценивает современные формы обмена как вульгарно материальные: *«res [«имущество»] вначале не должна была быть грубой и только осязаемой вещью, простым и пассивным объектом передачи, которым она стала»*.¹⁸ Наоборот, *res* понимается как область схождения множества отношений. Сходным образом «индивид» не является исходно отдельным от его или ее «объектов»: обмен скрепляет или расшатывает социальные связи.

Леви-Стросс показал, что отношение обмена не только является одновременно и культурным, и экономическим, но и само это разграничение делает неуместным и нестабильным: обмен продуцирует набор социальных отношений, сообщает культурную или символическую ценность — сцепление которых становится значимым в лакановском развитии идей Леви-Стросса — и закрепляет пути распределения и потребления. Если регуляция сексуального обмена делает затруднительным — если вообще возможным — проведение разграничения между культурным и экономическим, то каковы последствия радикальной трансформации линий такого обмена, когда они перекрывают и расстраивают как будто элементарные структуры родства? Будет ли легче провести такое разграничение между культурным и экономическим, если не-нормативный и контр-норматив-

ный сексуальный обмен запустит в действие схему избыточного дара по отношению к родству? Вопрос не в том, относятся ли сексуальные политики к культурной сфере или же к экономической, но в том, каким образом сами практики сексуального обмена разрушают разграничение между двумя этими сферами.

Действительно, исследования «ненормальности» и лесбийские / гей исследования в своих во многом общих усилиях смогли оспорить предполагавшуюся несомненной связь между родством и сексуальным воспроизводством, так же как и связь между сексуальным воспроизводством и сексуальностью. Исследования «ненормальности» можно считать важным возвращением к марксистской критике семьи, основанном на мобилизующем понимании родства как *социально обусловленном и социально изменяемом*, понимании, что сохраняет дистанцию по отношению универализующему пафосу леви-строссовских и лакановских схем, что стали парадигмами для некоторых форм феминистской теории. Хотя теория Леви-Стросса помогла показать, как гетеросексуальная нормативность производит гендер в целях обеспечения собственного прироста, она не может снабдить нас критическими инструментами для выхода из тупиков. Принудительная модель сексуального обмена воспроизводит не только ограниченную воспроизводством сексуальность, но и натурализованное понятие о сексе — «поле», для которого роль воспроизводства центральна. В той степени, в которой натурализованные полы обеспечивают сохранение гетеросексуальной диады как святой структуры сексуальности, они продолжают расписывать правомочность в области родства, закона и экономики, и те практики, что определяют, кто будет социально признаваемым индивидом. Настаивать на том, что социальные формы сексуальности могут не просто превосходить, но и расстраивать гетеросексуальные схемы родства, а также воспроизводство, означает говорить о том, что то, что определяет индивида и пол, может быть радикально изменено — аргумент, что не является чисто культурным, но подтверждает роль сексуальной регуляции как способа производства субъекта.

Возможно, мы становимся свидетелями попытки ученых усилить политическое напряжение борьбы «ненормальных» через их отказ увидеть фундаментальный сдвиг в концептуализации и институционализации социальных отношений, что являются предметом этой борьбы? Не есть ли привязка сексуального к культурному и соответствующая попытка трактовать культурную сферу как сферу автономную и пренебречь ею — не есть ли это бездумный отклик на то, что воспринимается как деградация сексуального в культурной

сфере, попытка колонизации и удержания гомосексуальности в рамках и в качестве культурного как такового?

Неоконсерватизм среди левых, что стремится обесценить культурное, не может быть ничем иным кроме как культурной политикой, чем бы еще он ни был. И еще — тактическая манипуляция разделением на культурное и экономическое в целях укрепить дискредитированное понятие о вторичном угнетении будет лишь вновь и вновь провоцировать сопротивление навязываемому единству, укрепляя то подозрение, что единство обретается только ценой насильственного «отсечения лишнего». И кроме того я добавила бы, что именно понимание этой насильственности вызвало союз левых с постструктурализмом, то есть такой теоретический подход, что позволяет понять, что нужно исключить из концепции единства, чтобы она стала выглядеть необходимой и когерентной, и сохранила то утверждение, что различие является определяющим фактором в любой борьбе. Этот отказ вновь подчиниться единству, что карикатурно искажает, принижает и одомашнивает различие, становится основой более мощного и активного политического импульса. Вот в этом-то сопротивлении «единству» и содержится в некоем закодированном виде демократическая интенция левых.

¹ В основу статьи лег доклад, представленный на пленарной панели «Дислокация власти» на конференции «Переосмысливая марксизм» (Амхерст, штат Массачусетс, декабрь 1996).

² Мистификация, о которой идет речь, это статья Alan D. Sokal, «Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity», *Social Text* 46–7 (Spring/Summer 1996): 217–52.

³ См. мой диалог о равенстве с Эрнесто Лакло в: *Diacritics* 27 (Spring 1997): 3–12.

⁴ См. Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell and Nancy Fraser, eds., *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange* (New York, 1994).

⁵ Nancy Fraser, *Justice Interruptus* (London, 1997).

⁶ Ibid., pp. 17–18; еще раз эти взгляды представлены в: Fraser, «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age», *NLR* 212 (July–August 1995): 68–93. [Русский перевод см. в настоящем издании — Прим. перев.].

⁷ Robert C. Tucker, ed., *The Marx-Engels Reader* (New York, 1978), p. 157. [Немецкая идеология, в: К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, том 3, Москва 1955, стр. 27.]

⁸ Ibid. [Id., стр. 28].

⁹ Frederick Engels, «Preface to the First Edition», in *The Origins of the Family, Private Property and the State* (New York, 1981), pp. 71–2. [Предисловие к первому изданию. Происхождение семьи, частной собственности и государства, в: К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, том 21, Москва 1961, стр. 25–26]. Далее этот абзац посвящен тому, как происходит развитие обществ со стадии, когда

они управляются через [отношения] родства, и до стадий, когда они управляются государством, и как на этих более поздних стадиях родство поглощается государством. Интересно отметить близость этих выкладок к тому, что пишет Фуко в «Истории сексуальности. Том 1» (trans. Robert Hurley, New York, 1978) [Русский перевод: Мишель Фуко, Воля к знанию, в: Мишель Фуко, Воля к истине (пер. С. Табачниковой, Москва, 1996)]: «Современные западные общества изобрели и развернули, особенно начиная с XVII века, некий новый аппарат, который накладывается на предыдущий» [русский перевод изменен для согласования с английским: для термина *dispositif* английский переводчик использует слово *deployment* «развертывание», а иногда и другие, как в данном случае — *apparatus* «аппарат»; русская переводчица оставляет этот термин без перевода, см. комментарий на стр. 367–368. — Прим. перев.] (106/208). Родство определяет сексуальность в той якобы более ранней форме, что Фуко характеризует как «систему брачного союза» (стр. 107 [в доступном нам английском тексте нет слова *system*, как в приводимой Батлер цитате, английский переводчик пишет *deployment* — Прим. перев.]), и продолжает поддерживать новую организацию «сексуальности», несмотря на то, что эта последняя относительно автономна от более ранней. Развернутое обсуждение этого см. в моем интервью с Гейл Рубин: «Sexual Traffic», in *differences* 1. 6, nos 2–3 (Summer–Fall 1994): 62–97.

¹⁰ Fraser, *Justice Interruptus*, p. 19.

¹¹ Отвратительное, отторгаемое — термин Юлии Кристевой. — Прим. перев.

¹² Более того, хотя Фрейджер и разделяет сферу культурного признания и политическую экономию, важно помнить, что только вступая в отношения обмена, можно стать «признаваемым», и что само признание есть форма и предусловие обмена.

¹³ На роли сексуальности в «обмене» фокусировались многие работы, что стремились примирить леви-строссово понятие родства, основанное на нормативных оценках гетеросексуального обмена в экзогамной социальной структуре, с марксистскими понятиями обмена.

¹⁴ Часть чернового наброска к *Капиталу*, посвященная проблемам, практически не отраженным в «каноне 4-х томов»: К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, том 46, часть 1, Москва 1968, стр. 461–508 (506 — в английском тексте отсутствуют две последние страницы, приводимые по другому архивному источнику). Весь комплекс черновики, в русском варианте называемых «Критика политической экономии», а в немецком *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (оба названия редакционные), был впервые опубликован на языке оригинала в Москве в 39–41 гг.; традиция публикации вышеупомянутого фрагмента отдельным изданием была заложена там же и тогда же (в русском переводе он увидел свет в 1939 году в №3 журнала «Пролетарская революция», в 1940 году — вышел отдельной брошюрой; немецкое отдельное издание вышло в 1952, английское — в 1964). — Прим. перев.

¹⁵ Tucker, ed., *The Marx-Engels Reader*, p. 51. [Немецкая идеология, в: К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, том 3, Москва 1955, стр. 30.]

¹⁶ Lois Althusser, *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, trans. Ben Brewster (New York, 1971), p. 133.

¹⁷ Ibid., p. 166.

¹⁸ Marcel Mauss, *An Essay on the Gift*, trans. W. D. Halls (New York, 1990), p. 50. [Марсель Мосс, «Очерк о даре» в: М. Мосс, *Общества. Обмен. Личность*, пер. А. Б. Гофмана, Москва 1996, стр. 175].