

Judith Butler

The Force of Nonviolence

An Ethico-Political Bind

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|---|-----|
| БЛАГОДАРНОСТИ | 8 |
| ВВЕДЕНИЕ | 10 |
| ГЛАВА 1. НЕНАСИЛИЕ, ОПЛАКИВАЕМОСТЬ И КРИТИКА ИНДИВИДУАЛИЗМА | 36 |
| ГЛАВА 2. СОХРАНЕНИЕ ЖИЗНИ ДРУГОГО | 76 |
| ГЛАВА 3. ЭТИКА И ПОЛИТИКА НЕНАСИЛИЯ | 113 |
| ГЛАВА 4. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ У ФРЕЙДА: ВОЙНА, РАЗРУШЕНИЕ, МАНИЯ И КРИТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА | 163 |
| ПОСТСКРИПТУМ: ПЕРЕОСМЫСЛЯЯ УЯЗВИМОСТЬ, НАСИЛИЕ, СОПРОТИВЛЕНИЕ | 196 |
| БИБЛИОГРАФИЯ | 216 |

Там, где есть место для применения оружия или физической и грубой силы, гораздо меньше возможностей для душевной силы.

Махатма Ганди

Сегодня стоит выбор не между насилием и ненасилием. А между ненасилием и несуществованием.

Мартин Лютер Кинг

Наследие (ненасилия) — это не индивидуальное наследие, а коллективное наследие множества людей, которые встали в едином порыве, чтобы заявить, что они никогда не подчинятся силам расизма и неравенства.

Анджела Дэвис

БЛАГОДАРНОСТИ

Я БЛАГОДАРНА аудитории и респондентам, которые слушали ранние варианты этих глав в виде Тэннеровских лекций в Йельском университете в 2016 году, Гиффордских лекций в Университете Глазго в 2018 году и Лекций Каминг в Университетском колледже Дублина в 2019-м. Я также благодарю за критическое участие слушателей и коллег из Центра современной культуры Барселоны, Цюрихского университета, Института политических исследований Парижа, Университета Мэйдзи в Токио, Свободного университета в Амстердаме, Института философии и социальной теории при университете Белграда, Института критических социальных исследований при Новой школе социальных исследований, WISER при Витватерсрандском университете, конференции «Психология и другой» в Кембридже в 2015 году и встреч «Ассоциации современного языка» в 2014 году. Я в высшей степени благодарна моим студентам из Калифорнийского университета в Беркли и коллегам по Международному консорциуму программ по критической теории, которые заставляли меня постоянно оттачивать свой ум. Как всегда, я благодарна Венди Браун за то, что составляет мне приятную компанию своим интеллектом и за ее неизменную поддержку. Я посвящаю эту книгу другу и коллеге, незаменимой для сообщества Калифорнийского университета в Беркли, Сабе Махмуд. Конечно, она бы не согласилась с моей аргументацией, а я бы высоко ценила наш обмен мнениями.

Главы 2 и 3 этой книги представляют собой переработанные и дополненные версии Тэннеровских лекций, прочитанных в 2016 году в Центре гуманитарных наук Уитни

при Йельском университете. Глава 4 в более раннем варианте выходила в сборнике: *Gipps R., Lacewing M. (eds.). The Oxford Handbook of Philosophy and Psychoanalysis. Oxford: Oxford University Press, 2019.*

Введение

АРГУМЕНТЫ в пользу ненасилия вызывают скептическую реакцию у представителей всего политического спектра. На левом его фланге одни заявляют, что только насилие способно произвести радикальные социальные и экономические трансформации, тогда как другие, более сдержанно, утверждают, что насилие должно оставаться лишь одной из тактик при осуществлении таких перемен. Можно привести аргументы в пользу ненасилия либо, наоборот, инструментального или стратегического применения насилия, но их можно выдвинуть публично только при условии выработки общего понимания того, что такое насилие и ненасилие. Одна из главных проблем, с которой сталкиваются сторонники ненасилия, состоит в том, что «насилие» и «ненасилие» — оспариваемые термины. Например, одни называют «насилием» причиняющие боль речевые акты, тогда как другие утверждают, что язык, за исключением случаев откровенных угроз, нельзя называть «насильственным». Третьи придерживаются более узкого определения насилия, считая его главным физическим моментом «удар». Четвертые настаивают на том, что экономические и правовые структуры «насильственные», что они воздействуют на тела, даже если не всегда принимают

форму физического насилия. Фигура удара действительно подспудно служила организующим началом некоторых больших дискуссий о насилии, внушая, что насилие — это то, что происходит между двумя сторонами в разгоряченном столкновении. Не оспаривая того, что физический удар несет в себе насилие, мы тем не менее можем настаивать на том, что социальные структуры или системы, включая системный расизм, тоже совершают насилие. Действительно, иногда физический удар по голове или другой части тела является выражением системного насилия, и тогда необходимо разобраться, как этот акт связан со структурой или системой. Для того чтобы понять структурное или системное насилие, необходимо выйти за рамки позитивных объяснений, ограничивающих наше понимание того, как функционирует насилие. И необходимо найти более емкие рамки, чем те, что полагаются всего на две фигуры — того, кто нанес удар, и того, кто его получил. Разумеется, любое описание насилия, которое не может объяснить удар, акт сексуального насилия (включая изнасилование) или то, как насилие работает в интимной диаде либо при столкновении лицом к лицу, не способно дескриптивно и аналитически прояснить, что такое насилие, — то есть о чем мы говорим, когда спорим о насилии и ненасилии¹.

Кажется, что легко просто осудить насилие и дать такому высказыванию резюмировать позицию по данному вопросу. Но в публичных дискуссиях мы видим, что «насилие» переменчиво: присвоение его семантики хочется оспорить. Государства и институты иногда называют «насилием» любое выражение политического несогласия или оппозиции авторитету данного государства либо института. Демонстрации, палаточные лагеря, собрания,

¹ См.: The Political Scope of Non-Violence // Merton T. (ed.). Gandhi: On Non-Violence. New York: New Directions, 1965. P. 65–78.

бойкоты и забастовки — все они могут называться «насильственными», даже когда не прибегают к физической борьбе или к формам системного либо структурного насилия, о котором говорилось выше². В этом случае государства и институты стремятся переименовать ненасильственные практики в насильственные, то есть ведут политическую войну на уровне публичной семантики. Если демонстрация в поддержку свободы слова, которая, собственно, осуществляет эту свободу, именуется «насильственной», то только потому, что власть, злоупотребляя языком, стремится обеспечить себе монополию на насилие путем очернения оппозиции, оправдывая применение полиции, армии или сил безопасности против тех, кто пытается таким способом осуществить и защитить свою свободу. Ученый-американист Чандан Редди утверждал, что формы, которые принял либеральный модерн в США, предполагают в государстве гарантию свободы от насилия, которая фундаментальным образом зависит от развязывания насилия против расовых меньшинств и всех народов, считающихся иррациональными и не вписывающихся в национальные нормы³. Государство, согласно его теории, основывается на расовом насилии и продолжает систематически применять насилие против меньшинств. Таким образом, предполагается, что расовое насилие служит самозащите государства. Как часто в США и в других странах полиция, арестовывая либо открывая огонь по людям с черным или смуглым цветом кожи на улице или у них дома, ссылается на «угрозу насилия» с их стороны, даже когда те не вооружены, отходят в сторону или убегают, когда пыта-

² Обзор ненасильственных действий см.: *Sharp G. How Nonviolent Struggle Works*. Boston: The Albert Einstein Institution, 2013.

³ *Chandan R. Freedom with Violence: Race, Sexuality, and the US State*. Durham, NC: Duke University Press, 2011.

ются сами пожаловаться или даже крепко спят?⁴ Одновременно странно и страшно смотреть на то, как в таких условиях функционирует защита насилия, ведь объект должен быть представлен как угроза, носитель реального или действительного насилия, чтобы смертоносные действия полиции выглядели как самозащита. Если человек не совершал никаких демонстративных насильственных действий, то, возможно, он рассматривался как человек, *склонный* к насилию, или как чистое воплощение насилия. Последнее утверждение чаще всего указывает на расизм.

Таким образом, то, что поначалу кажется моральным спором — стоит ли поддерживать насилие, вскоре перерастает в дебаты о том, как определяется насилие, кого называют «совершающим насилие» и с какой целью. Когда группа людей собирается вместе, чтобы протестовать против цензуры или отсутствия демократических свобод, и эту группу называют «сборищем» либо воспринимают как несущую хаос или разрушительную угрозу общественному порядку, тогда ее именуют и рассматривают как потенциально или реально совершающую насилие, после чего государство может в свое оправдание сослаться на необходимость защитить общество от этой угрозы насилия. Когда за этим следует заключение в тюрьму, нанесение телесных повреждений или убийство, насилие предстает в качестве государственного. Мы можем назвать государственное насилие «насилием», несмотря на то, что государство применило собственную власть именовать и представлять «насилием» протест какой-либо группы лиц. Подобным образом мирная де-

⁴ Касательно статистики по «оправданным» убийствам полицией афроамериканцев см.: Black Lives Matter: Race, Policing, and Protest // Wellesley Research Guides. URL: <https://libguides.wellesley.edu/blacklivesmatter/statistics>.

монстрация, как та, что прошла в парке Гези в Стамбуле в 2013 году⁵, или письмо с призывом к миру, подписанное турецкими учеными в 2016 году⁶, могут быть расценены и представлены как акт «насилия», если государство либо имеет свои собственные медиа, либо в достаточной степени контролирует медиа в целом. В таких условиях осуществление права на свободу собраний именуется проявлением «терроризма», что влечет за собой ужесточение государственной цензуры, избивание дубинками и применение полицией слезоточивого газа, увольнения, задержания на неопределенный срок, тюремное заключение или высылку.

Несмотря на то, что четкое и признанное всеми определение насилия значительно упростило бы дело, оно оказывается невозможным в политической ситуации, где право приписывать оппозиции насилие становится инструментом, позволяющим усиливать государственную власть, дискредитировать цели оппозиции или даже оправдывать ее полное поражение в правах, тюремное заключение и убийство. В таких случаях это приписывание должно оспариваться на том основании, что оно лживое и нечестное. Но как этого добиться, если в публичной сфере царит семантическая путаница в вопросе о том, что является насилием, а что нет? Не остались ли мы с противоречивым разбросом мнений о насилии и ненасилии и не вынуждены ли смириться с общим релятивизмом? Или мы все-таки можем найти способ отличить тактические атрибуции насилия, фальсифицирующие и искажающие его направленность, от тех форм насилия,

⁵ См.: Gezi Park Protests 2013: Overview // University of Pennsylvania Libraries Guides. URL: https://web.archive.org/web/20191024232012/guides.library.upenn.edu/Gezi_Park.

⁶ См.: Academics for Peace // Frontline Defenders official website. URL: <https://www.frontlinedefenders.org/>.

зачастую структурных и системных, которые слишком часто ускользают от прямого именованя и остаются неопознанными?

Если мы хотим выдвинуть аргументы в пользу ненасилия, потребуется понять и оценить то, как насилие представляется и атрибутируется в поле дискурсивной, социальной и государственной власти; какие инверсии производятся в тактических целях; фантазматический характер самой атрибуции. Кроме того, нам понадобится произвести критику схем, при помощи которых оправдывает себя государственное насилие, и определить связь этих оправдательных схем с попытками сохранить монополию на насилие. Эта монополия зависит от практики именованя, которая часто выдает насилие за законное принуждение или экстернализирует свое насилие, перенося на того, кто является его объектом, переоткрывая насилие как насилие другого.

Для того чтобы приводить аргументы в пользу ненасилия или против него, мы должны провести различие между насилием и ненасилием, если можем это сделать. Но нет быстрого способа провести устойчивое семантическое различие, если оно так часто эксплуатируется для обеспечения сокрытия или расширения насильственных целей и практик. Иными словами, мы не можем приблизиться к самому феномену в обход концептуальных схем, которые управляют употреблением этого термина в самых разных значениях, и без анализа того, как это управление работает. Если те, кого обвиняют в насилии, когда они совершали ненасильственные действия, пытаются оспорить обвинения как несправедливые, им придется продемонстрировать, как используется обвинение в предполагаемом насилии: не только то, «что оно говорит», но и то, «что оно делает при помощи того, что говорит». Что это за эпистема, в которой такое обвинение признается достоверным? Иными словами, почему этим обвинениям

иногда верят, и, главное, что можно сделать для того, чтобы разоблачить и опровергнуть действительный характер речевого акта — эффект его достоверности?

Для того чтобы пойти по этому пути, нам придется для начала признать, что «насилие» и «ненасилие» используются искаженно и по-разному, не скатившись при этом в нигилизм, проникнутый убежденностью, что эти позиции определяются как таковые решением власти. Отчасти задача этой книги состоит в том, чтобы принять тот факт, что определение насилия трудно найти и закрепить, когда оно становится предметом инструментальных определений, служащих тем или иным политическим интересам и временами оправданию собственно государственного насилия. На мой взгляд, эта трудность необязательно предполагает хаотический релятивизм, который бы мешал выполнению задач критического мышления по разоблачению инструментального применения этого различия, одновременно ложного и вредного. В сферу морального и политического анализа и насилия, и ненасилие входят со своими готовыми интерпретациями, проработанными применением этих терминов в прошлом. Невозможно уклониться от требования интерпретации насилия и ненасилия, а также оценки различия между ними, если мы надеемся на то, что сможем противостоять государственному насилию, и продумываем допустимость применения насильственной тактики в левой части спектра. Поскольку здесь мы вступаем в сферу философии морали, мы оказываемся на пересечении двух встречных течений моральной и политической философии, что будет иметь последствия и для того, как мы будем в итоге заниматься политикой, и для того, какой именно мир мы создадим.

Один из наиболее популярных аргументов, выдвигаемых левыми в защиту тактического применения насилия, начинается с утверждения о том, что многие люди

уже живут в его силовом поле. Поскольку насилие уже имеет место, нет реального выбора между тем, чтобы присоединиться или не присоединиться к нему своими собственными действиями: мы уже находимся внутри его поля. Согласно этому взгляду, отстраненность, с которой в моральных рассуждениях рассматривается вопрос о том, можно или нельзя совершать насильственные действия, — привилегия и роскошь, которые кое-что говорят о силе их собственного положения. Этот взгляд предполагает, что нет возможности раздумывать над совершением насилия, поскольку мы уже не по своей воле помещены в его силовое поле. Так как насилие происходит все время (а меньшинства подвергаются ему регулярно), сопротивление — не что иное, как как форма контр-насилия⁷. Помимо традиционного утверждения левых о необходимости «насильственной борьбы» за достижение революционных целей, здесь работают и более специфические стратегии оправдания: мы подвергаемся насилию, поэтому имеем право совершать насильственные действия против тех, кто (а) стал инициатором насилия и (б) направил его на нас. Мы совершаем насилие ради спасения наших собственных жизней и нашего права на выживание.

Утверждение о том, что сопротивление насилию — это контр-насилие, не является бесспорным. Если существует непрерывный круговорот насилия и мы находимся в его силовом поле, то хотим ли мы иметь возможность высказаться о том, должен ли этот круговорот продолжаться? Что будет означать оспаривание неизбежности этого круговорота? Аргумент может быть следующим: «Другие это делают, следовательно, и мы долж-

⁷ Полное обсуждение проблемы сопротивления, включая его парадоксальные формулировки, см.: *Caygill H. On Resistance: A Philosophy of Defiance*. New York: Bloomsbury, 2013.

ны»; или: «Другие делают это с нами, следовательно, мы должны сделать то же самое с ними ради своего самосохранения». Это разные, но одинаково важные утверждения. Первое следует принципу прямой реципрокности, подразумевая, что если другие совершают какие-то действия, то и я имею право их совершать. Эта линия аргументации, однако, обходит стороной вопрос о том, оправданны ли действия, совершаемые другими. Второе утверждение связывает насилие с самозащитой и самосохранением; мы вернемся к этому аргументу в следующих главах. Сейчас же просто зададим себе вопрос: что за «самость» защищает себя во имя самозащиты?⁸ Как эта самость отделяется от других самостей, от истории, территории или других определяющих отношений? Не является ли тот, против кого совершено насилие, также в каком-то смысле частью «самости», защищающей себя через акт насилия? В этом смысле насилие, причиненное другому, — это одновременно насилие, причиненное себе, но только если отношения между ними фундаментальным образом определяют их обоих.

Последний тезис указывает на главную тему этой книги. Если тот, кто практикует ненасилие, связан отношениями с тем, против кого замышляется насилие, тогда между ними предполагается первичная социальная связь; они — часть друг друга, одна самость переплетается с другой. Ненасилие в таком случае будет признанием этих социальных отношений, сколь бы обременительными они ни были, и утверждением нормативных устремлений, которые вытекают из этой первичной социальной связанности. Следовательно, этика ненасилия не может основываться на индивидуализме и должна критиковать его как основу для этики и политики. Этика и политика ненаси-

⁸ *Dorlin E. Se défendre: Une philosophie de la violence. Paris: La Découverte, 2017.*

ля должны учитывать то, что самости вплетены в жизнь друг друга, связаны сетью отношений, которые могут быть как деструктивными, так и поддерживающими. Связывающие и определяющие отношения выходят за рамки диадического столкновения людей, поэтому ненасилие касается не только человеческих отношений, но также всех живых и взаимообразующих отношений.

Но для того чтобы заняться изучением этих социальных отношений, нам придется выяснить, что за потенциальная или актуальная связь поддерживается между двумя субъектами в столкновении, приводящем к насилию. Если самость образуется в отношениях с другими, тогда ее сохранение или отрицание частично означает сохранение или отрицание широких социальных связей, определяющих эту самость и ее мир. В пике идее о том, что самость обязана действовать насильственно во имя индивидуального самосохранения, данный анализ исходит из того, что ненасилие требует критики как эгологической этики, так и политического наследия индивидуализма, которая была бы направлена на раскрытие идеи самости как нагруженного поля социальной реляционности. Эта реляционность, разумеется, частично определяется негативностью, то есть конфликтом, гневом и агрессией. Деструктивный потенциал человеческих отношений не отрицает реляционности, и реляционные перспективы не могут обойти стороной сохранение этого потенциала или реальное разрушение социальных связей. Как следствие, реляционность сама по себе не есть что-то хорошее, она не является знаком связанности или этической нормой, которую следует утверждать в противовес деструкции: скорее, реляционность — спорное и амбивалентное поле, в котором вопрос об этических обязательствах должен решаться в свете того деструктивного потенциала, который постоянно сохраняется и играет конститутивную роль. Чем бы ни обернулся «правильный поступок», так или иначе

он зависит от процесса разъединения или борьбы, который в первую очередь и обуславливает этическое решение. Эта задача никогда не является исключительно рефлексивной, то есть никогда не зависит только от моих отношений с самим собой. Когда мир предстает как силовое поле насилия, задача ненасилия — найти способы жить и действовать в этом мире так, чтобы сдерживать это насилие или ослаблять его либо чтобы перенаправлять его именно в те моменты, когда оно, кажется, заполняет собой весь мир и не дает никакого выхода. Вектором этого поворота может быть тело, но им также могут стать дискурс, коллективные практики, инфраструктура и институты. В ответ на возражение о нереалистичности позиции ненасилия приводится аргумент: ненасилие требует критики того, что считается реальностью, а также утверждает силу и необходимость контр-реализма в такие времена, как нынешние. Возможно, ненасилие требует некоторого абстрагирования от реальности в том виде, в каком она в настоящий момент сложилась, абстрагирования, открывающего возможности, принадлежащие новому политическому воображаемому.

Многие левые заявляют, что верят в ненасилие, но делают исключение для самозащиты. Для того чтобы понять это утверждение, нам нужно выяснить, что за «самость» имеется в виду — ее территориальные пределы и границы, образующие ее связи. Если самость, которую я защищаю, — это я, мои родственники, другие члены моего сообщества, нации или религии либо те, кто говорит со мной на одном языке, тогда я — тайный приверженец коммунитаризма, который, по-видимому, будет сохранять жизни тех, кто на меня похож, но не тех, кто не похож. Более того, скорее всего, я живу в мире, в котором эта «самость» признается в качестве таковой. Едва мы замечаем, что одни самости считаются заслуживающими защиты, а другие нет, не следует ли из этого, что оправдание наси-

лия самозащитой указывает на проблему неравенства? Эту форму неравенства, распределяющую разные степени оплакиваемости групп внутри глобального спектра, невозможно объяснить, не принимая во внимание расовые схемы, которые проводят это гротескное различие между ценными (и потенциально оплакиваемыми, в случае если их утратят) и обесцененными жизнями.

Учитывая, что самозащита очень часто рассматривается как оправданное исключение из норм, которыми руководствуются ненасильственные практики, мы должны рассмотреть: (а) кто считается самостью в случае самозащиты и (б) что охватывает эта «самость» (повторюсь, включает ли она семью, сообщество, религию, нацию, традиционную территорию, обычаи?). Для жизней, не считающихся оплакиваемыми (с которыми обращаются так, словно они не могут быть утрачены и по ним не нужно объявлять траур), уже пребывающих в «зоне небытия», как ее называл Франц Фанон, утверждение, что жизнь имеет значение, какое мы видим, например, в движении «Жизни черных имеют значение» (*Black Lives Matter*), может поломать эту схему. Жизни имеют значение в том смысле, что они принимают физическую форму в сфере видимости; жизни имеют значение, потому что должны цениться одинаково высоко. Однако ссылаясь на самозащиту со стороны тех, кто обладает властью, слишком часто оказывается защитой самой власти, ее прерогатив и неравенства, которое она практикует и порождает. В этих случаях защищаемая «самость» отождествляется с другими, которые принадлежат к белой расе, к определенной нации, к определенной стороне в споре о границе; тем самым категории самозащиты способствуют целям войны. Такая «самость» может функционировать как режим, включающий в ее расширенное понимание всех, кто имеет похожий цвет кожи, ту же классовую принадлежность и привилегии, и исключаящий из режима субъек-

та/самости всех, кто маркирован в этой экономике как носитель различия. Хотя мы мыслим самозащиту как ответ на удар, исходящий извне, привилегированная самость не нуждается в таком стимуле, чтобы обозначить свои границы и охранять их от исключений. «Любой возможной угрозы», то есть любой воображаемой и фантастической, достаточно, чтобы развязать самоуполномоченное насилие. Как указывает философ Эльза Дорлен, лишь некоторые самости считаются имеющими право на самозащиту⁹. Например, чьим ссылкам на самозащиту скорее поверят в суде, а чьи будут отклонены и отвергнуты? Иными словами, кто является носителем самости, за которой признается право на защиту; кто ведет существование, которое может предстать в юридических рамках власти как ценная жизнь, стоящая того, чтобы ее защищать, жизнь, которая не должна быть утрачена?¹⁰

Один из самых веских аргументов в пользу насилия, выдвигаемый слева: насилие тактически необходимо для борьбы со структурным или системным насилием или для свержения творящего насилие режима — апартеида, диктатуры или тоталитаризма¹¹. Возможно, это так, и я этого не оспариваю. Но для того чтобы этот аргумент работал, нам потребуется разобраться, что отличает насилие режи-

⁹ *Dorlin E. Se défendre...*

¹⁰ Противоположный взгляд см.: *Crow S. (ed.). Setting Sights: Histories and Reflections on Community Armed Self-Defense. Oakland: PM Press, 2018.*

¹¹ См.: *Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1961. Т. 20; Balibar É. Reflections on Gewalt // Historical Materialism. 2009. Vol. 17. No. 1; Winter Y. Debating Violence on the Desert Island: Engels, Dühring and Robinson Crusoe // Contemporary Political Theory. 2014. Vol. 13. No. 4; Hewlett N. Marx, Engels, and the Ethics of Violence in Revolt // The European Legacy: Toward New Paradigms. 2012. Vol. 17. No. 7; Hewlett N. Blood and Progress: Violence in Pursuit of Emancipation. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.*

ма от насилия, направленного на его свержение. Всегда ли можно провести это различие? Не приходится ли порой мириться с тем, что подобное различие между одним и другим режимами может стереться? Иными словами, заботится ли насилие об этом различии и вообще о любой из наших классификаций? Не удваивается ли насилие применением насилия, да так, что его не всегда возможно сдержать заранее?

Иногда приводится аргумент о том, что насилие — единственное средство достижения определенной цели. Поэтому встает вопрос: может ли насилие оставаться только инструментом или средством для устранения насилия — его структур, режимов, — не становясь целью? Инструменталистская защита насилия зависит от того, можно ли показать, что насилие может ограничиваться статутом инструмента, средства, не становясь при этом целью. Применение инструмента для реализации подобных целей предполагает, что им пользуются с чистыми намерениями, которые остаются таковыми в течение всего периода действия. Оно также зависит от знания того, когда насильственное действие подойдет к концу. Что произойдет, если насилие выйдет из-под контроля, если оно будет использовано для целей, для которых никогда не предназначалось, выйдя за рамки управлявшего им намерения и отрицая его? Что, если насилие как раз то, что все время «выходит из-под контроля»? И последнее: что, если применение насилия как средства достижения цели санкционирует, имплицитно или фактически, более широкое применение насилия, привнося в мир еще больше насилия? Не приведет ли это к ситуации, в которой другие, те, у кого были противоположные намерения, воспользуются санкцией, получившей новую жизнь, для того чтобы осуществлять свои собственные намерения, преследовать деструктивные цели, противоположные целям, ограниченным инструментальным применением насилия, — для

осуществления целей, которые вообще могут не иметь никакого ясного намерения или могут в дальнейшем оказаться деструктивными, нечеткими и случайными?

Мы можем видеть, что в начале любой дискуссии о насилии и ненасилии мы сталкиваемся с иной проблематикой. Во-первых, тот факт, что слово «насилие» употребляется стратегически для описания ситуаций, которые толкуются совершенно по-разному, указывает на то, что *насилие всегда предмет толкования*. Этот тезис не означает, что насилие есть не что иное, как интерпретация, понимаемая при этом как субъективный и произвольный модус обозначения. Скорее, насилие толкуется в том смысле, что оно являет себя в рамках, порой оказывающихся конфликтующими или несоизмеримыми друг с другом, а значит, оно являет себя по-разному — или же оказывается совершенно не в состоянии себя явить — в зависимости от того, как оно прорабатывается той или иной конкретной рамкой(ами). Устойчивое определение насилия зависит не столько от перечисления его примеров, сколько от концептуализации, способной учесть колебания внутри конфликтующих друг с другом политических рамок. Построение новой рамки, предназначенной для достижения этой цели, — одна из задач данного проекта.

Во-вторых, ненасилие очень часто понимается как моральная позиция, вопрос индивидуальной совести или причин, обуславливающих индивидуальное решение не ввязываться в насильственные действия. Однако, возможно, самые убедительные причины для практики ненасилия повлекут за собой критику индивидуализма и потребуют от нас переосмыслить социальные связи, образующие нас как живых существ. Дело не только в том, что индивид поступает своей совестью или глубокими принципами, когда совершает насилие, но и в том, что некоторые «связи», необходимые для социальной жизни, то есть

для жизни социального существа, подвергаются опасности из-за насилия. Точно так же аргумент, который оправдывает насилие, ссылаясь на самозащиту, кажется, подразумевает заранее, что это за «самость», кто имеет право на такую самость и где проходят ее границы. Однако если «самость» понимается как реляционная, то поборники самозащиты должны надлежащим образом объяснить, что связывает эту самость. Если одна самость в жизни связана с группой других самостей и немыслима без них, то когда и где начинается и заканчивается эта единичная самость? Аргумент против насилия в таком случае подразумевает не только критику индивидуализма, но и проработку тех социальных связей или отношений, которые требуют ненасилия. В таком случае ненасилие как вопрос индивидуальной морали уступает место социальной философии живых и устойчивых связей.

Более того, описание обязательных социальных связей должно осмысляться с учетом социального неравенства в способах, которыми в политическом поле артикулируются «самости», заслуживающие защиты¹². Описание социальных связей, без которых жизнь окажется в опасности, происходит на уровне социальной онтологии, которая должна пониматься скорее как социальное воображаемое, чем как метафизика социальности. Иными словами, мы можем утверждать в общем, что жизнь характеризуется социальной взаимозависимостью, после чего переходить к объяснению насилия как атаки на эту взаимозависимость, атаки на людей — все верно. Но, возможно, в более фундаментальном смысле оно является атакой на «связи». А кроме того, взаимозависимость, хотя она и объясняет разницу в степени зависимости и независимости, подразумевает социальное равенство: каждый человек зависим или формируется и поддерживается от-

¹² Dorlin E. *Se défendre...* P. 41–64.

ношениями зависимости от других и зависимости других от него. Каждый человек зависит от разного, и от каждого зависит разное, поскольку это могут быть не только человеческие жизни, но и другие наделенные чувствами существа, среды и инфраструктуры; мы зависим от них, а они, в свою очередь, зависят от нас — для сохранения мира, пригодного для жизни. Говорить о равенстве в таком контексте — не значит говорить о равенстве всех людей, если под этим мы подразумеваем отдельного единичного индивида, определяемого своей границей. Единичность и отдельность, как и границы, существуют, но они образуют отличительные характеристики существ, которые определяются и поддерживаются самой их взаимосвязанностью. Без этого всеобщего чувства взаимосвязанности мы принимаем телесную границу за то, где человек заканчивается, а не за порог, место перехода и проницаемости, свидетельство открытости к инаковости, которые являются определяющими для самого тела. Порог тела, тело как порог подрывают идею тела как отдельной единицы. Таким образом, равенство не может быть сведено к расчету, в котором каждому абстрактному человеку приписывается одна и та же ценность, потому что равенство людей теперь должно мыслиться в категориях социальной взаимозависимости. Поэтому хотя тезис о том, что с каждым человеком следует обращаться как с равным, верен, равное обращение невозможно вне социальной организации жизни, в которой использование материальных ресурсов, распределение пищи, жилья, работы и инфраструктуры устроены так, чтобы обеспечивать равные условия сносной жизни. Следовательно, при выработке определения «равенства» в любом существенном смысле этого слова крайне важно учитывать эти равные условия сносной жизни.

Кроме того, когда мы спрашиваем, чьи жизни считаются «самостями», заслуживающими защиты, а имен-

но имеющими право на самозащиту, этот вопрос имеет смысл, только если мы признаем существование повсеместных форм неравенства, из-за которых одни жизни признаются несоразмерно более ценными и заслуживающими оплакивания, чем другие. Они устанавливают это неравенство внутри конкретной рамки, но это историческое неравенство, и оно оспаривается конкурирующими рамками. Оно ничего не говорит о внутренней ценности любой жизни. Кроме того, когда мы задумываемся о превалирующих различных способах ценить и обесценивать население, защищать его и бросать на произвол судьбы, мы наталкиваемся на формы власти, которые не признают за жизнью равной ценности, потому что не признают их в равной мере заслуживающими оплакивания. Здесь я не хочу рассматривать «население» как социологическую данность, потому что оно до некоторой степени производится общей экспонированностью травме и уничтожению, тому, что оно в разной степени считается заслуживающим оплакивания (и сохранения) или не заслуживающим его (то есть уже потерянными, легкоуничтожимым или не защищенным от действия сил уничтожения).

Обсуждение социальных связей и демографии неравенства в оплакиваемости может показаться не имеющим отношения к открывающему книгу обсуждению аргументов, применяемых для оправдания насилия или поддержки ненасилия. Однако все эти аргументы заранее предполагают идеи о том, что считается насилием, поскольку в такой дискуссии насилие всегда является предметом толкования. Они также заранее предполагают определенные взгляды на индивидуализм и социальную реляционность, взаимозависимость, демографию и равенство. Если мы спрашиваем, что разрушает насилие или какие основания у нас есть для того, чтобы называть что-то насилием и бороться с ним во имя ненасилия, тогда нам придется рас-

смагивать насильственные практики (а также институты, структуры и системы) в свете условий жизни, которые они разрушают. Без понимания условий жизни и их пригодности для жизни, а также соответствующего различия между ними мы не сможем понять, ни что разрушает насилие, ни что мы должны оберегать.

В-третьих, как объяснил Вальтер Беньямин в своей работе 1920 года «К критике насилия», в основе господствующих способов оправдания насилия лежала инструменталистская логика¹³. Один из первых вопросов, который он ставит в этой сложной работе: почему в качестве необходимой для осмысления насилия была принята инструменталистская рамка? Вместо того чтобы спрашивать, каких целей может добиться насилие, почему бы не перевернуть вопрос и не спросить: чем оправдывается сама инструменталистская рамка, в которой ведется обсуждение оправданности насилия, иными словами, рамка, опирающаяся на различие средств и целей? На самом деле у Беньямина несколько иная мысль: если мы осмысляем насилие только в рамках его возможного оправдания или отсутствия такового, не определяет ли заранее эта рамка феномен насилия? Анализ Беньямина не только обращает наше внимание на то, как инструменталистская рамка обусловливает феномен, но и подводит к следующему вопросу: *могут ли насилие и ненасилие осмысляться вне инструменталистской рамки, а также какие новые возможности это открывает для этического и политического критического мышления?*

Работа Беньямина вызывает тревогу у многих читателей именно потому, что они не хотят откладывать вопрос о том, что оправдывает или не оправдывает насилие. По всей видимости, это страх того, что если мы от-

¹³ Беньямин В. К критике насилия // Беньямин В. Учение о подобии: медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. С. 66–99.

ставим в сторону вопрос об оправданности насилия, то любое насилие окажется оправданным. Однако этот вывод, возвращающий проблему к схеме оправдания, не объясняет того, какой потенциал открывает проблематизация инструменталистской логики. Хотя Беньямин не дает ответов, которые требуются для такого размышления, проблематизация рамки средств и целей позволяет нам рассмотреть дебаты не в категориях техне (*technē*). Один из способов поставить под сомнение позицию тех, кто утверждает, что насилие всего лишь временная тактика или инструмент, — это задать следующий вопрос. Если инструменты могут сами пользоваться теми, кто их использует, то не следует ли отсюда, что насилие может использовать того, кто к нему прибегнет? Насилие как инструмент действует в мире еще до того, как им кто-то воспользуется: этот факт сам по себе не оправдывает и не дискредитирует использование инструмента. Однако важнее то, что инструмент — часть практики, которая предполагает существование мира, подталкивающего к его использованию; что использование инструмента строит или перестраивает определенный тип мира, активируя сложившееся наследие применения¹⁴. Когда любой из нас совершает акты насилия, посредством этих актов мы строим мир, в котором насилия становится больше. То, что поначалу кажется лишь инструментом (техне), который будет отброшен по достижении цели, оказывается праксисом — средством, которое постулирует цель в момент своей актуализации, то есть там, где оно предполагает и воплощает цель в ходе своей актуализации. Инструменталистская рамка не годится для понимания этого процесса. Несмотря на усердные усилия по ограниче-

¹⁴ См.: Butler J. Protest, Violent, Nonviolent // Public Books. October 13, 2017. URL: <https://www.publicbooks.org/the-big-picture-protest-violent-and-nonviolent/>.

нию насилия применением его в качестве средства, а не цели, актуализация насилия, выступающего средством, может без всякого умысла стать самоцелью, порождая новое насилие снова и снова, подтверждая санкцию и санкционируя дальнейшее насилие. Насилие не исчерпывает себя достижением справедливой цели; скорее, оно самовозобновляется в направлениях, превосходящих умысел и инструментальные схемы. Иными словами, когда мы действуем так, словно применение насилия может быть средством для достижения ненасильственной цели, мы воображаем, что практика насилия в своем акте не постулирует насилие как собственную цель. Праксис подрывает техне, и применение насилия приносит в мир еще больше насилия. Прочтение Бенямина Жаком Деррида вращается вокруг того, что справедливость превосходит закон¹⁵. Но не может ли божественное насилие открыть возможность для использования методов управления, превосходящих закон, тем самым спровоцировав споры об интерпретации того, что считать оправданием и как рамка оправдания частично обуславливает то, что мы называем «насилием»? Мы рассмотрим этот вопрос в главе 3 «Этика и политика ненасилия».

В этой работе я надеюсь оспорить некоторые важные допущения, касающиеся ненасилия. Во-первых, насилие сейчас должно пониматься не столько как моральная позиция, занимаемая индивидами по отношению к полю возможного действия, сколько как социально-политическая практика, осуществляемая совместно. Кульминацией этой практики становится некоторая форма сопротивления системным формам разрушения, наравне с готовностью строить мир, где чувствуется глобальная взаимозависимость того рода, что воплощает идеа-

¹⁵ *Derrida J. Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority' // Derrida J. Acts of Religion / Anidjar G. (ed.). New York: Routledge, 2010.*

лы экономической, социальной и политической свободы и равенства. Во-вторых, ненасилие необязательно возникает в миролюбивой или спокойной части души. Очень часто оно становится выражением ярости, негодования и агрессии¹⁶. Хотя некоторые люди путают агрессию с насилием, центральное место в аргументации данной книги занимает тот факт, что ненасильственные формы сопротивления могут и должны практиковаться агрессивно. Практика агрессивного ненасилия — это не противоречие в терминах. Махатма Ганди настаивал, что *сатьяграха*, или «душевная сила», как он называл практику и политику ненасилия, — это ненасильственная сила, заключенная в «упорствовании в истине... которое вооружает ее приверженца силой, не имеющей себе равных». Для понимания этой силы нельзя просто свести ее к физической. В то же время «душевная сила» принимает телесную форму. Практика «обмякания» перед политической властью — это, с одной стороны, пассивная поза, которая считается принадлежащей к традиции пассивно-

¹⁶ См. выступление Махатмы Ганди в защиту ненасилия движения сатьяграха перед Комитетом по расследованию беспорядков в 1920 году, за два года до его тюремного заключения: «Сатьяграха отличается от пассивного сопротивления, как Северный полюс от Южного. Пассивное сопротивление было задумано как оружие слабых и не исключает применения физической силы или насилия ради достижения собственной цели, тогда как сатьяграха задумывалась как оружие сильнейших и исключает применение насилия в любой форме или виде» (*Gandhi M. Selected Political Writings*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1996. P. 6). См. также: «Дорогу к свободе» Мартина Лютера Кинга, где ненасилие описывается как «метод», «оружие» и способ «сопротивления», полагающийся на твердую веру в будущее. Кинг, испытавший влияние Ганди, также черпал вдохновение в «Гражданском неповиновении» Торо. См. также: *Fernandes L. Beyond Retribution: The Transformative Possibilities of Nonviolence // Fernandes L. Transforming Feminist Practice*. San Francisco, CA: Aunt Lute Press, 2003.

го сопротивления; в то же самое время это способ умышленно подставить тело полицейской власти, способ войти в поле насилия и выразить политическую агентность в непреклонной, телесной форме. Да, это требует страданий, но страданий во имя трансформации себя самого и социальной реальности. В-третьих, ненасилие — это идеал, который не всегда может быть полностью соблюден на практике. Когда практикующие ненасилие своим телом преграждают путь внешней власти, они вступают в физический контакт, в процессе которого противопоставляют силу другой силе. Ненасилие не подразумевает отсутствия силы или агрессии. Это, если угодно, этическая стилизация телесного воплощения, состоящая из множества жестов и модусов недеяния, способов создания из себя препятствия, использования плотности тела и его проприоцептивного объектного поля для того, чтобы заблокировать и свести на нет дальнейшее отправление насилия. Когда, например, тела образуют живой барьер, мы можем задаться вопросом: что они делают — блокируют силу или сами в нее включаются?¹⁷ Здесь мы снова должны задуматься о направлении силы и попытаться провести рабочее различие между телесной силой и насилием. Иногда может показаться, что обструкция *и есть* насилие, — в конце концов, мы говорим о насильственной обструкции. Поэтому важно рассмотреть вопрос о том, включают ли телесные акты сопротивления осознание переломного момента, точки, в которой сила сопротивления может перерасти в акт насилия или практику, которая сама вершит новую несправедливость.

¹⁷ См.: Ertür B. Barricades: Resources and Residues of Resistance // Butler J., Gambetti Z., Sabsay L. (eds.) Vulnerability in Resistance. Durham, NC: Duke University Press, 2016. P. 97–121; см. также: Bargu B. The Silent Exception: Hunger Striking and Lip-Sewing // Law, Culture, and the Humanities. May 2017.

Возможность такого рода двусмысленности не должна компрометировать в наших глазах ценность этой практики. В-четвертых, не бывает практики ненасилия, которая бы не имела дела с фундаментальными этическими и политическими двусмысленностями. Это означает, что «ненасилие» — не абсолютный принцип, а название непрекращающейся борьбы.

Если ненасилие кажется «слабой» позицией, нам следует спросить: что считать силой? Как часто мы видим, что сила приравнивается к совершению насилия или к указанию на готовность его совершить? Если в ненасилии есть сила, возникающая из этой предположительной «слабости», она может быть связана со способностями слабого. Они включают в себя социальную и политическую силы, способные обустроить существование для тех, кто концептуально был превращен в ничто; добиться оплакиваемости и признания ценности тех, кого, как считается, можно бросить; настаивать на возможности суждения и справедливости в условиях современных медиа и публичной политики, в которых слово «насилие» используется то правильно, то неправильно, исходя из сбивающих с толку и подчас ангажированных соображений.

Тот факт, что на попытки политического несогласия и критики часто навешивается ярлык «насилия» теми же органами власти, которым эти попытки угрожают, — еще не причина в отчаянии махнуть рукой на словоупотребление. Он означает только то, что нам придется расширить и усовершенствовать политический лексикон для осмысления насилия и сопротивления ему, приняв во внимание то, как этот лексикон извращается и используется властью, чинящей насилие, чтобы заслониться от критики и оппозиции. Когда критика непрекращающегося колониального насилия сама считается насилием (Па-

лестина), петиция с требованием мира выдается за акт войны (Турция), борьба за равенство и свободу толкуется как насильственная угроза государственной безопасности («Жизни черных имеют значение»), а «гендер» изображается так, словно это ядерное оружие, направленное против семьи (антигендерная идеология), тогда мы оказываемся в самом центре фантазмагории, имеющей важные политические последствия. Для того чтобы разоблачить лукавство и стратегию этих позиций, мы должны проследить то, как насилие воспроизводится на уровне оборонительной мотивации, пропитанной паранойей и ненавистью.

Ненасилие — это не неспособность действовать, это физическое утверждение притязаний жизни. Это живое утверждение, притязание, заявленное через речь, жест и действие, через сети, палаточные лагеря и собрания. Все они стремятся заново показать, что живые имеют ценность, что они потенциально заслуживают того, чтобы их оплакивали, как раз тогда, когда их стирают из виду или обрекают на необратимо прекарное существование. Когда обреченные на прекарность демонстрируют власти, угрожающей их жизни, свой статус живых существ, они включаются в форму выживания, обладающую потенциальной способностью подорвать главные цели насильственной власти. Например, цель представить маргинализированных как тех, кого можно бросить на произвол судьбы, подтолкнуть еще дальше в зону небытия, говоря словами Фанона. Когда ненасильственные движения действуют, руководствуясь идеалами радикального равенства, именно требование равного права на жизнь, пригодную для жизни и заслуживающую оплакивания, служит путеводным общественным идеалом, имеющим фундаментальное значение для этики и политики ненасилия, которые выходят за рамки индивидуалистической

традиции. Это требование дает возможность осмыслить социальную свободу по-новому — как частично определяемую нашей конститутивной взаимозависимостью. Для такой борьбы требуется эгалитарное воображаемое, учитывающее потенциал разрушения, заложенный в каждой живой связи. Насилие над другим в этом смысле является насилием над собой: это становится ясно, когда мы признаем, что насилие наносит удар по живой взаимозависимости, которая образует или должна образовывать наш мир.