

От свободы к освобождению

Славой Жижек

Лондонский университет, Лондон, Великобритания; Нью-Йоркский университет, Нью-Йорк, США; Люблянский университет, Любляна, Словения

ORCID: 0000-0003-4672-6942

Рекомендация для цитирования:

Жижек С. (2024) От свободы к освобождению. *Социология власти*, 36 (1): 8-28. <https://doi.org/10.22394/2074-0492-2024-1-8-28>

For citations:

Žižek S. (2024) From Freedom to Liberation. *Sociology of Power*, 36 (1): 8-28. <https://doi.org/10.22394/2074-0492-2024-1-8-28>

Поступила в редакцию: 18.08.2022; прошла рецензирование: 02.12.2022; принята в печать: 10.02.2023
Received: 18.08.2022; Revised: 02.12.2022; Accepted for publication: 10.02.2023

8



This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Copyright: © 2024 by the author.

Резюме:

Рассматривая парадоксы свободы/освобождения, автор предлагает соотносить freedom и liberty как «абстрактную» и «конкретную свободу» у Гегеля. Первая предполагает способность делать то, что хочешь, независимо от социальных правил и обычаев; вторая — это свобода, ограниченная и одновременно поддерживаемая набором социальных норм. Разрыв между этими понятиями и составляет пространство фактической свободы, создающее напряжение между универсальностью закона и попытками сформулировать исключения из него. Есть запреты, которые, как ожидается, могут быть нарушены только непублично, и даже такие, о существовании которых публично нельзя даже сообщать. Важная функция таких запретов — поддержание видимости, и не обязательно только в недемократических режимах — современный начальник может демонстрировать, что он лишь первый среди равных, но на самом деле он остается нашим начальником. Здесь отношения господства функционируют через их отрицание: мы не только обязаны подчиняться, но и обязаны действовать так, как будто господства не существует. Возможно, сегодня более чем когда-либо механизм цензуры вмешивается преимущественно для повышения эффективности самого дискурса власти. В современном капитализме гегемонистская идеология включает в себя и критическое знание, нейтрализуя тем самым его эффективность: критическая дистанция по отношению к социальному порядку является той самой средой, посредством которой он воспроизводит себя. Так, художественные биеннале, позиционируясь как фор-

Перевод с английского А. А. Смолькина и М. Д. Белова
под редакцией И. В. Напреенко.

Социология
власти
Том 36
№ 1 (2024)

ма сопротивления глобальному капитализму, фактически оборачиваются актом капиталистического самовоспроизводства. Иллюстрируя способ освобождения через отказ от того, что ты желаешь более всего, автор анализирует кейс Малкольма Икса. Выбор X в качестве фамилии — демонстрация новой (отсутствующей) идентичности, этот жест делает доминирование белых бессмысленным, превращает его в игру без партнера, без которого невозможна сама игра. Истинное освобождение, таким образом, по определению предполагает символическое самоубийство.

Ключевые слова: свобода, освобождение, капитализм, идеология, правила нарушения правил

From Freedom to Liberation

Slavoj Žižek

University of London, United Kingdom; New York University, United States;
University of Ljubljana, Slovenia

ORCID: 0000-0003-4672-6942

Abstract:

Considering the paradoxes of freedom/liberty, the author proposes to correlate freedom and liberty as “abstract” and “concrete freedom” in Hegel. The first involves the ability to do what you want, regardless of social rules and customs; the second is freedom, limited and at the same time supported by a set of social norms. The gap between these concepts constitutes the space of actual freedom, creating a tension between the universality of the law and attempts to formulate exceptions to it. There are prohibitions that can only be expected to be violated privately, and even those whose existence cannot even be publicly reported. An important function of such prohibitions is to maintain appearances, and not necessarily only in non-democratic regimes — a modern boss may demonstrate that they are only the first among equals, but in fact they remain our boss. Here relations of domination function through their negation: we are not only obligated to obey, but also obligated to act as if domination does not exist. Perhaps today more than ever, the mechanism of censorship intervenes primarily to enhance the effectiveness of the discourse of power itself. In modern capitalism, hegemonic ideology includes critical knowledge, thereby neutralizing its effectiveness: critical distance in relation to the social order is the very medium through which it reproduces itself. Thus, art biennales, positioned as a form of resistance to global capitalism, actually turn into an act of capitalist self-reproduction. Illustrating the way of liberation through giving up what you desire most, the author analyzes the case of Malcolm X. Choosing X as a surname is a demonstration of a new (lack of) identity, this gesture makes white dominance meaningless, turns it into a game without a partner, without whom the game itself is impossible. True liberation, then, by definition involves symbolic suicide.

Keywords: freedom, liberty, capitalism, ideology, rule of breaking rules

Финал I акта «Дон Жуана» Моцарта начинается с энергичного обращения Дон Жуана ко всем присутствующим «Viva la liberta!», которое все настойчиво повторяют, прерывая мелодический поток, как будто музыка застряла на этом этапе чрезмерной вовлеченности, — но проблема, конечно, в том, что, хотя вся группа с энтузиазмом объединяется вокруг призыва к свободе, каждая подгруппа вкладывает в «liberta» свои собственные мечты и надежды, или, цитируя Этьена Балибара: «Социабельность, таким образом, представляет собой единство реального соглашения и воображаемой амбивалентности, причем и то, и другое имеют реальные последствия» [Balibar 1998: 88]. Представьте себе ситуацию политического единства, когда все стороны объединяются под одним и тем же Главным означающим («свободой»), но каждая отдельная группа проецирует на эту универсальность разный смысл (свобода собственности для одних, анархическая свобода вне государства для других, социальные условия, позволяющие индивидуумам реализовать свой потенциал, для третьих...). Принципиально здесь то, что аффект заложен уже в универсальности понятия: мы страстно участвуем в борьбе за «свободу», хотя наше представление о свободе не такое, как у других, — такая страсть носит абстрактно-всеобщий, а не частный характер. Чего нам здесь следует избегать, так это псевдомарксистского сведения «свободы» к иллюзии, скрывающей конфликт множественных «реальных» смыслов: единство согласия реально, оно обладает перформативной эффективностью.

Здесь нам следует пойти еще дальше: каждая форма свободы сама по себе множественна и полна несоответствий, но что если разрыв, который отделяет универсальное понятие свободы от множественных частных значений свободы, которые она имеет для разных групп, и является пространством (актуальной) свободы? Тот факт, что для меня как политического агента свобода, за которую я борюсь, находится на дистанции от ее конкретного содержания, дает мне возможность свободно изменять мое понимание содержания свободы. В английском языке это напряжение, пронизывающее понятие свободы, обозначается двумя словами: «freedom» и «liberty»¹, которые, по-видимому, относятся к одному и тому же содержанию (в словенском, моем родном языке, также есть два термина: «svoboda» и «prostost»).

1 Термины freedom и liberty часто используются в английском языке взаимозаменяемо, но имеют смысловые нюансы. Свобода-freedom в общем смысле относится к отсутствию внешних ограничений или принуждения, угнетения. Свобода-liberty предполагает наличие законов и общественных правил, защищающих состояние свободы. Таким образом freedom является более общим понятием, а liberty часто ассоциируется с юридическими и политическими рамками, которые позволяют людям действовать свободно, но ответственно в рамках данного общества. — Прим.ред.

Многочисленные попытки провести различие между ними не принесли ясного результата — давайте тогда рискнем и зафиксируем эту оппозицию как оппозицию между тем, что Гегель называл «абстрактной» и «конкретной свободой».

Freedom vs Liberty

Абстрактная свобода — это способность делать то, что хочешь, независимо от социальных правил и обычаев, нарушать их, даже действовать против своей собственной природы во взрыве «радикальной негативности», например, в случае восстания или революционной ситуации. В отличие от таких взрывов, конкретная свобода — это свобода, ограниченная и одновременно поддерживаемая набором социальных правил и норм. Моя свобода актуальна только как свобода внутри определенного социального пространства, регулируемого правилами и запретами. Я могу свободно ходить по оживленной улице, потому что могу быть достаточно уверен, что другие на улице будут вести себя по отношению ко мне цивилизованно, будут наказаны, если нападут на меня, оскорбят и т.д. Конечно, мы можем стремиться изменить правила повседневной жизни — бывают ситуации, когда эти правила можно как смягчить, так и усилить (как это было в условиях пандемии), но область правил необходима как само пространство наших свобод.

11

В этом и заключается гегелевское различие между абстрактной и конкретной свободой: в конкретном жизненном мире абстрактная свобода превращается в свою противоположность, поскольку она сужает наше фактическое осуществление свободы. Давайте возьмем случай свободы общаться с другими: я могу реализовать эту свободу только в том случае, если подчиняюсь общепринятым правилам языка (со всей их двусмысленностью и включая неписанные правила сообщения между строк). Что общество считает неудовлетворительным в своем публичном дискурсе, так это свои специфические подавленные неписанные правила, непристойные дополнения, которые социально не признаются, но необходимы. Таким образом, пространство идеологии и обычаев, регулирующих наши повседневные взаимодействия, является двусмысленным и непоследовательным. Есть запреты, которые, как ожидается, мы нарушим, но незаметно, не на публике. А есть свободы, которые нам даны при условии, что мы ими не воспользуемся — нам дан свободный выбор, если мы сделаем его правильно. (Например, в моей стране, если я обедаю с моим бедным другом, когда приносят счет, он должен предлагать оплатить свою часть, но и я должен настаивать, чтобы заплатил именно я, поэтому он быстро соглашается с тем, что я заплачу.) Но есть и такие запреты, которые сами по себе запре-

щены, т.е. о существовании которых нельзя объявлять публично. Например, при сталинском режиме, конечно, нельзя было открыто критиковать вождя, но запрещалось и публично объявлять о таком запрете. Никто публично не говорил, что критиковать Сталина запрещено, а тот, кто сказал бы об этом прилюдно, исчез бы.

Каждая культура подразумевает свое непристойное подполье, нечто, о чем нельзя говорить публично. Это пространство непристойного действует на многих уровнях: от слухов о темной стороне частной жизни политических лидеров и использования нецензурной лексики и неприличных инсинуаций до дел на первый взгляд более «невинных», но даже более важных. Вот показательный случай запрета публичного высказывания очевидного: в последние годы жизни Дэн Сяопин официально ушел в отставку, но все знали, что он фактически остается серым кардиналом китайской политики. Когда один из высокопоставленных китайских партаппаратчиков в интервью иностранному журналисту назвал Дэна фактическим лидером Китая, его обвинили в публичном разглашении государственной тайны и сурово наказали. Таким образом, государственная тайна — это не обязательно то, что разрешено знать лишь немногим — это может быть и то, что знают все — все, за исключением того, что Лакан называет Большим Другим, т.е. тайна никак не явлена публично... Таким образом, мы нарушаем то, что Кант называл «трансцендентальная формула публичного права»: «Все действия, относящиеся к правам других людей, несправедливы, если их максима не согласуется с публичностью». Тайный закон, неизвестный подданным, узаконил бы произвольный деспотизм тех, кто его применяет, — сравните с этой формулой заголовок недавнего доклада по Китаю: «В Китае секретно даже то, что секретно»¹. Неудобные интеллектуалы, которые сообщают о политических репрессиях, экологических катастрофах, сельской бедности и т.д., попадают в тюрьмы за разглашение государственной тайны. Проблема в том, что многие законы и постановления, определяющие, что именно является государственной тайной, сами по себе засекречены, из-за чего людям трудно понять, что они их нарушают.

Эта засекреченность самого запрета служит двум разным целям, которые не следует путать. Его общепризнанная роль заключается в универсализации вины и страха: если вы не знаете, что запрещено, вы даже не можете знать, когда вы нарушаете запрет, что делает вас потенциально виновным в любой момент времени. Конечно, за исключением кульминации сталинских чисток, когда фактически каждый мог быть признан виновным, обычно люди знают, де-

12

1 См.: Even what's secret is a secret in China. *The Japan Times*, June 16, 2007: 17.

лают ли они что-то, что раздражает власть имущих. Таким образом, функция запрещения запретов состоит не в том, чтобы вызвать «иррациональный» страх, а в том, чтобы дать понять потенциальным диссидентам (которые думают, что им сойдет с рук их критическая деятельность, поскольку они не нарушают никаких формальных запретов, лишь делают то, что им гарантируют законы — используют свободу печати и т.д.), что если они будут слишком сильно раздражать власть имущих, то могут быть наказаны.

Но есть и другая функция запрещения запретов, которая не менее важна: функция *поддержания видимости*. Мы знаем, какую важную роль играла видимость в сталинизме — сталинистский режим впадал в тотальную панику всякий раз, когда возникала угроза нарушения видимости: в советских СМИ не было ни криминальной хроники, ни сообщений о преступлениях и проституции, не говоря уже о забастовках или публичных протестах. Это запрещение запретов не ограничивается коммунистическими режимами: оно действует и в сегодняшнем «разрешительном» капитализме. «Постмодернистский» начальник настаивает на том, что он не начальник, а всего лишь координатор наших совместных творческих усилий, первый среди равных; между нами не должно быть никаких формальностей, мы должны обращаться к нему по прозвищу, он рассказывает нам пошлые анекдоты... но при всем этом он остается нашим начальником. В такой форме социальной связи отношения господства функционируют через их отрицание: мы не только обязаны подчиняться нашим хозяевам, но и обязаны вести себя так, как будто мы свободны и равны, как будто господства нет — что, конечно, делает ситуацию еще более унижительной. Парадоксально, но в такой ситуации первым актом освобождения является требование от начальника, чтобы он действовал консистентно: следует отвергнуть ложную коллегиальность с его стороны и настаивать на том, чтобы он относился к сотрудникам с холодной дистанцией, как и подобает начальнику... Недаром все это смутно напоминает Кафку, который писал, что «чрезвычайно мучительно, когда тобой управляют по законам, которых ты не знаешь» [Kafka 1995: 437], тем самым выявив неявную непристойность Супер-Эго известного юридического принципа, согласно которому «незнание закона не освобождает от ответственности». Таким образом, Деррида совершенно оправданно подчеркивает саморефлексивность запрета по отношению к Закону — Закон не только запрещает, он *сам* запрещен:

«Закон есть запрет: это не значит, что он запрещает, а то, что он сам запрещен, запретное место <...> до закона нельзя дойти, и чтобы иметь с ним уважительные отношения, надо не иметь отношений с законом,

необходимо прервать эти отношения. Вступать в отношения следует только с представителями закона, его примерами, его блюстителями. Это такие же размыкатели, как и посланники. Человек не должен знать, кто или что есть закон, и где он находится» [Derrida 1992: 201].

14

В одном из своих коротких рассказов сам Кафка указал на то, что высшая тайна Закона заключается в том, что его не существует — еще один случай того, что Лакан назвал несуществованием Большого Другого. Это несуществование, конечно, не сводит Закон к воображаемой химере; оно скорее превращает его в невозможную Реальность, в пустоту, которая тем не менее функционирует, оказывает влияние, вызывает последствия, искривляет символическое пространство... Таким образом, в каждой ситуации свобода действует двусмысленным образом. С одной стороны, у нас есть то, что марксисты любят отвергать как простую формальную свободу: равенство с точки зрения закона может прикрывать и узаконивать жестокое подчинение и эксплуатацию. (Тем не менее Маркс полностью осознавал, что форма имеет значение: только декларация формальной свободы открывает путь к требованию действительных прав и свобод.) С другой стороны, субъект, который фактически свободен (в смысле власти принимать решения), может утверждать, что просто выполняет свой долг, избегая таким образом ответственности за свои действия. (Так можно апеллировать к собственной культуре: я действую как расист, но это не моя вина, это часть культуры, в которой я родился...)

Это то, что я называю структурой внутренней трансгрессии: социальное пространство — это не только пространство дозволенного, но и пространство того, что вытесняется, исключается из публичного пространства — и одновременно необходимо для того, чтобы это публичное пространство воспроизводило себя. Вот что означает «*acheronta movebo*» (переезд в подполье) как практика критики идеологии: не прямое изменение явного текста Закона, а скорее, вмешательство в его непристойное виртуальное дополнение. Например, здесь следует задать наивный, но тем не менее принципиальный вопрос: почему армейская среда так сильно сопротивляется публичному принятию геев в свои ряды? Возможен только один последовательный ответ: не потому, что гомосексуальность представляет угрозу предполагаемой «фаллической и патриархальной» либидинальной экономике армейского сообщества, а, наоборот, потому что либидинальная экономика армейского сообщества сама опирается на гомосексуальность как ключевой компонент мужских связей между солдатами.

Я лично помню, как старая печально известная Югославская народная армия была гомофобной до крайности (когда у кого-то обна-

руживались гомосексуальные наклонности, его мгновенно делали изгоем, обращались с ним как с нечеловеком и увольняли из армии), но в то же время армейская повседневность была пронизана атмосферой гомосексуальных намеков. Например, пока солдаты стояли в очереди за едой, распространенной вульгарной шуткой было сунуть палец в задницу идущему впереди, а затем быстро его вытащить, чтобы, когда удивленный человек обернулся, он не знал, кто из солдат за его спиной, обменивающихся глупыми непристойными улыбками, сделал это. Распространенной формой приветствия однополчанина в моем подразделении было не просто сказать «привет!», а «кури мой член!» («puši kuga!» на сербохорватском); это обращение было настолько общепринятым, что совершенно теряло всякую нецензурную окраску и произносилось совершенно нейтрально, как чистый акт вежливости.

Ключевым моментом, который здесь нельзя упустить, является то, как это хрупкое сосуществование радикальной и насильственной гомофобии с прикрытой, публично непризнанной «подпольной» гомосексуальной либидинозной экономикой свидетельствует о том, что дискурс военного сообщества может действовать только через цензуру своей собственной либидозной основы. Не сталкиваемся ли мы со строго гомологичным механизмом самоцензуры и за пределами военной жизни, в современном консервативном популизме с его сексистскими и расистскими уклонами? Вопреки распространенному в культурной критике образу радикального подрывного дискурса или практики, «цензурируемого» Властью, возникает искушение заявить, что сегодня более, чем когда-либо, механизм цензуры задействуется преимущественно для повышения эффективности самого дискурса власти.

15

Язык, на котором мы говорим, конечно, не является идеологически нейтральным, он воплощает в себе множество предрассудков и не дает нам возможности четко формулировать некоторые необычные мысли — как, опять-таки, это знал Гегель, мышление всегда происходит в языке и содержит в себе метафизику здравого смысла (взгляд на реальность), но чтобы мыслить по-настоящему, мы должны мыслить на языке, противостоящем этому языку. Проблема, конечно, в том, что это невозможно сделать, поскольку злоупотребление заложено в самой сердцевине языка — в самом его понятии, как выразился бы Гегель. Языковые правила можно изменить, чтобы открыть новые возможности, но проблемы с политкорректным новоязом ясно показывают, что прямое навязывание новых правил может привести к неоднозначным результатам и породить новые, более тонкие формы расизма и сексизма.

Контуры «конкретной свободы», конечно, исторически изменчивы, что подводит нас к глубокой историчности доминирующего

понимания свободы: если максимально упростить его, то в традиционных обществах свобода не означает равенства — свобода означает, что каждый человек должен быть свободен играть свою конкретную роль в иерархическом порядке. В современных обществах свобода связана с абстрактным юридическим равенством и личной свободой (*liberty*) (бедный работник и его богатый работодатель одинаково свободны); с середины XIX века свобода все больше связана с социальными обстоятельствами, которые позволяют мне ее реализовать (минимальное благосостояние, бесплатное образование, здравоохранение и т.д.). Сегодня акцент делается на «свободе выбора», что означает, что мы игнорируем то, как сама структура выбора навязывается индивидуумам, какой выбор де-факто является привилегированным и т.д. Однако Гегель прекрасно знал, что бывают моменты кризиса, когда абстрактная свобода должна вмешаться. В декабрьском номере *The Atlantic* за 1944 год Сартр писал:

16

«Никогда мы не были более свободными, чем во время немецкой оккупации. Мы потеряли все наши права, и прежде всего право говорить. Они оскорбляли нас в лицо... И именно поэтому Сопротивление было настоящей демократией; и для солдата, и для его командира та же опасность, то же одиночество, та же ответственность, та же абсолютная свобода внутри дисциплины»¹.

Эта ситуация, полная тревог и опасностей, была *freedom*, а не *liberty* — последняя установилась, когда настала послевоенная нормализация. И сегодня те, кто борется с вторжением на их земли, являются свободными и борются за свободу — но можем ли мы по-прежнему четко провести это различие? Не приближаемся ли мы все больше и больше к ситуации, в которой миллионы людей считают, что они должны действовать свободно (нарушать правила), чтобы защитить свою свободу (*liberty*)? Я имею в виду здесь не только левые протесты против истеблишмента, но также — сегодня больше, чем когда-либо — правые популистские бунты. Разве трампистская толпа не вторглась в Капитолий 6 января 2021 года, чтобы защитить свою свободу (*liberty*)? Неудивительно, что в реакции левых либералов на вторжение протестующих в Капитолий присутствовала смесь восхищения и ужаса — «обычные» люди вторглись в священное место власти, устроив карнавал, который на мгновение приостановил наши правила общественной жизни.

1 Paris Alive: Jean-Paul Sartre on World War II. *The Atlantic*. URL: <https://www.theatlantic.com/international/archive/2014/09/paris-alive-jean-paul-sartre-on-world-war-ii/379555/>

В их осуждении этого события была некоторая доля зависти. Означает ли это, что правые популисты украли у левых последнее средство их сопротивления существующей системе — народный поход на власть? Неужели наш единственный выбор — это выбор между парламентским голосованием, контролируемым коррумпированной элитой, и восстаниями, контролируемыми правыми популистами?

Регулирующие нарушения

Смушающий парадокс, который мы вынуждены здесь признать, заключается в том, что с моральной точки зрения наиболее комфортный способ сохранить свое привилегированное положение — это жить в умеренно авторитарном режиме. Можно мягко (по неписаным правилам) противостоять режиму (не представляя ему реальной угрозы), чтобы быть уверенным в своей честной моральной позиции, не рискуя при этом слишком многим. Даже если человек действительно страдает от некоторых ограничений (недоступность некоторых должностей, риск привлечения к ответственности), такие незначительные проблемы лишь создают ему ауру героя. И даже если наказание ужесточается, моральный компас никогда не сбивается: человек четко понимает, в чем его долг, знает, что власть имущие — моральные преступники, ответственные за все беды. Но как только режим становится демократическим, мы вступаем в область дезориентации: выбор уже не так ясен. Например, в Венгрии в середине 1990-х годов бывшим диссидентам-либералам пришлось делать трудный выбор: следует ли им вступить в коалицию с бывшими коммунистами, чтобы помешать правым консерваторам прийти к власти? Это было стратегическое решение, для которого простых моральных рассуждений недостаточно. Вот почему многие политически активные люди в пост-социалистических странах тоскуют по старым временам, когда выбор был ясен, — в отчаянии они пытаются вернуться к прежней ясности, приравнивая своего сегодняшнего противника к старым коммунистам. В Словении правящие консервативные националисты по-прежнему обвиняют бывших коммунистов во всех нынешних бедах — например, они утверждают, что большое количество противников вакцинации является результатом сохраняющегося коммунистического наследия; в то же время леволиберальная оппозиция утверждает, что правящие консервативные националисты правят так же авторитарно, как коммунисты до 1990 года. Таким образом, первым шагом новой политики является полное признание этой дезориентации и принятие на себя ответственности за трудный стратегический выбор.

Здесь мы натываемся на еще один парадокс политической свободы: мы должны быть очень точны в отношении того, чего на самом деле хочет большинство — что, если они на самом деле не хотят быть свободными (в смысле реального электорального выбора), а скорее заботятся лишь о видимости свободы? В «нормальной» демократии большинство хочет поддерживать видимость свободы и достоинства, оно хочет, чтобы избирательная процедура продолжалась так, как будто они действительно делают свободный выбор, но одновременно хочет, чтобы им конфиденциально сообщали (СМИ, эксперты, «общественное мнение»), какой именно выбор сделать. Редкие ситуации, когда людям действительно приходится делать трудный выбор, обычно воспринимаются как моменты «кризиса демократии», моменты тревоги, когда под угрозой находится само воспроизводство порядка.

18 Между двумя крайностями *liberty* и *freedom* существует напряжение между универсальностью Закона и его видами в том смысле, что отдельные виды функционируют как попытки сформулировать исключение из универсального закона — это исключение также можно понимать как пространство свободы. Давайте возьмем случай ислама: Мансур Тайфури¹ выявил глубокую двусмысленность суры Аль-Анфаль (или «харама»), которая характеризует всю историю ислама, от времен Мухаммеда до наших дней. Аль-Анфаль означает набор вещей и действий, которые являются «священными» и как таковые должны оставаться вне нашей досягаемости; главным образом речь идет о том, чего воинам не следует делать на захваченной территории: насиловать или захватывать чужих женщин, грабить и т.д. Но, как это всегда бывает с религиозными запретами, они запрещают именно то, чего больше всего желают воины-победители, так что де-факто воздержаться от нарушения Аль-Анфала невозможно. Тайфури показывает, что создание халифата (института управления территорией по правилам ислама) было способом решения этой напряженности. Лидер халифата (халиф) имеет право предоставить своим (избранным) подданным право нарушать некоторые правила харама (например, захватывать женщин в качестве личных рабынь — право, которое недавно практиковалось в ИГИЛ* — и т.д.). Благодаря этому способу сделать незаконное

1 См. интервью с Мансуром Тайфури, курдским исследователем («Интервью с Мансуром Тайфури о курдском исходе 1979 года в Мариване — Раведже, воскресенье, 20 ноября 2016 г.» на Vimeo) о его магистерской диссертации о сопротивлении жителей Маривана «Последняя баррикада революции. Формы сопротивления в Курдистане после иранской революции 1979 года», которую он защитил в Университете Париж VIII в Сен-Дени в сентябре 2014 года.

* Запрещена в Российской Федерации.

законным в качестве «услуги», зарезервированной для мусульман, халифат конструирует себя, проецируя на Бога свое собственное желание добычи.

Таким образом, Тайфури раскрывает то, что мы могли бы называть «политической экономией ислама» — нечто, что имеет решающее значение для любой религиозной доктрины, которая, как только она становится реальной доктриной власти, должна каким-то образом узаконить нарушение своих собственных священных запретов. Сразу после смерти Будды даже буддизм нашел способы узаконить убийство на войне (например, как способ предотвратить большее зло). Задача религии состоит уже не в том, чтобы просто обеспечивать соблюдение своих запретов, а в первую очередь в том, чтобы узаконить обширную область исключений из Закона, которая только и делает власть Закона приемлемой. В христианстве такую систематизацию исключений осуществили св. Августин и Фома Аквинский; в индуизме это сделали Законы Ману, один из самых образцовых идеологических текстов за всю историю человечества. Хотя его идеология охватывает всю вселенную, включая ее мифическое происхождение, фокусируются они в основном на повседневных практиках как непосредственной материальности идеологии: как (что, где, с кем, когда...) мы едим, испражняемся, занимаемся сексом, гуляем, строим, работаем, воюем и т.д. Здесь в тексте используется сложный арсенал уловок, смещений и компромиссов, основная формула которых — универсальность с исключениями: в принципе да, но... Выполняя эту задачу, Законы Ману демонстрируют поразительную изобретательность, порой почти доходя до нелепости. Например, священники должны изучать Веды, а не торговать; в крайнем случае, однако, священник может заниматься торговлей, но ему не разрешается торговать некоторыми вещами, например кунжутom; если он это сделает, то сможет сделать это только при определенных обстоятельствах; наконец, если он все же сделает это при неправильных обстоятельствах, то переродится червем в собачьих экскрементах... Общая логика этой процедуры состоит в том, чтобы констатировать одно общее правило, по отношению к которому весь последующий трактат представляет собой не что иное, как ряд все более детализированных исключений. Конкретное предписание важнее общего. Другими словами, великий урок Законов Ману состоит в том, что истинная регулирующая сила закона заключается не в его прямых запретах, разделяя наши действия на разрешенные и запрещенные, а в регулировании самих нарушений запретов: закон молчаливо признает, что основные запреты можно нарушать (или даже сам незаметно призывает их нарушить), а затем, как только мы оказываемся в положении провинившегося,

подсказывает нам, как примирить нарушение с законом путем нарушения запрета в регламентированном порядке... Весь смысл права в том, чтобы регулировать его нарушения: без нарушений не было бы необходимости в законе.

Таким образом, анализ Тайфури актуален не только для нашего подхода к исламу — наша социальная реальность здесь и сейчас полна случаев предоставления исключений в качестве особой милости: войны легитимны, если они провозглашаются «гуманитарными действиями по защите мира», нарушения прав женщин и гомосексуалов терпимы, если они провозглашаются компонентом определенного «образа жизни» и т.д. Поэтому, когда вы читаете книгу Тайфури, не думайте только об ИГИЛ или «Талибанах»*, подумайте обо всех тех моментах, когда наши собственные «развитые» общества делают то же самое.

Свобода, знание, необходимость

20

Очевидный контраргумент здесь таков: не ограничиваются ли эти случаи свободы во всем ее многообразии нашей социосимволической вселенной? Разве не существует области фактов, которые мы не свободны выбирать, которые просто существуют самым нелепым образом? Наука открывает (а не изобретает и не создает) законы природы — мы, люди, можем познать некоторые из этих законов, но не можем их изменить... Здесь возникает вопрос о соотношении свободы, необходимости и знания. Спинозистско-марксистская традиция, к сожалению, находилась под знаком определения свободы как осознанной необходимости, данного Фридрихом Энгельсом (он приписывает его Гегелю): я свободен, когда осознаю необходимость и действую в соответствии с ней, например, когда я знаю законы природы и могу использовать их для изменения объектов в своих целях... Но тогда возникает новый вопрос: а не определяются ли мои цели также необходимостью? Если я осознаю необходимость, влияет ли это каким-либо образом на нее саму, или мое знание есть лишь эпифеномен и необходимость реализуется независимо от него? Или само мое знание определяется естественной необходимостью? Имеет ли значение то, что я это знаю? Энгельс опирается на модель того, что Гегель называл «внешней телеологией»: промышленная эксплуатация природы для наших целей, которые не имеют ничего общего с эксплуатируемыми объектами (если, зная физические законы, я направляю воду для производства электричества, это использование не имманентно потоку воды). Ге-

* Запрещена в Российской Федерации.

гель говорит другое: для него свобода есть «истина» необходимости, снятая (aufgehobene) необходимость. Это означает, по крайней мере, что познание необходимости, ее осознание имеет перформативное измерение: сам акт признания необходимости актуализирует ее — самый чистый констатив (просто признание того, что есть) является самым сильным перформативом. Разве это не так, особенно когда организация, которая фиксирует нечто «реально происходящее», является фигурой Большого Другого, такой как бюрократическая государственная структура? Подруга из Словении рассказала мне о трагическом конце молодой женщины, которая хотела сменить пол на мужской; она прошла все процедуры и в тот день, когда получила по почте официальное подтверждение того, что теперь она мужчина, покончила с собой... Слишком легко строить догадки о причинах, подтолкнувших ее к этому (не оказалась ли для нее реализация ее сокровенного желания чрезмерной? и т.д.) — но что мы должны отметить, так это вес символического акта, регистрации ее выбранной идентичности официальным Большим Другим. К самоубийству ее привело не какое-либо изменение в ее телесной или межличностной реальности (родители и друзья поддержали ее решение), а всего лишь последний шаг государственного органа, зарегистрировавшего ее новую идентичность.

21

Минимальный разрыв между «тем, что происходит на самом деле» и его символическим оформлением открывает пространство для противоположного, не менее парадоксального случая: а что насчет необходимости как Судьбы, реализующей себя *только* через познание? Этот парадокс открывает неожиданное пространство свободы: не свободы внутри пространства судьбы (в том смысле, что судьба нас предопределяет, но не полностью, и мы сохраняем некоторое пространство свободы), а более радикальной свободы изменить саму судьбу. Вспомним арабскую историю о «свидании в Самарре», пересказанную У. Сомерсетом Моэмом¹: слуга одного человека на оживленном рынке Багдада встречает Смерть; испуганный ее взглядом, он бежит домой к своему хозяину и просит дать ему лошадь, чтобы он смог к вечеру добраться до Самарры, где Смерть не найдет его. Добрый хозяин не только дает слуге лошадь, но и сам идет на рынок, ищет Смерть и упрекает ее в том, что она напугала его верного слугу. Смерть отвечает: «Да я не хотела пугать твоего слугу. Я была просто удивлена тем, что он здесь, хотя у меня сегодня вечером назначена встреча с ним в Самарре...» Что, если смысл этой истории не в том, что смерти человека невозможно

1 Агата Кристи также упоминает эту историю в своем романе «Свидание со смертью» (1938).

избежать, а попытка вырваться только усугубляет положение, но скорее совсем наоборот, а именно: если человек принимает судьбу как неизбежную, то может вырваться из ее хватки? Родителям Эдипа было предсказано, что их сын убьет отца и женится на своей матери, и те действия, которые они предприняли, чтобы избежать этой участи (оставив его умирать в глухом лесу), гарантировали, что пророчество сбудется — без этой попытки избежать судьбы она не смогла бы реализоваться. Дэниел Гилберт писал: «Тот факт, что мы можем принимать катастрофические решения, даже предвидя их последствия, является великой, неразгаданной загадкой человеческого поведения». Вместо того чтобы пытаться разрешить эту загадку с помощью психоаналитических представлений о влечении к смерти и удовольствии от боли, мы можем рассмотреть возможность того, что сам факт предвидения катастрофических последствий и попыток их избежать приводит к катастрофе. В этом заключается важный урок, как идеология функционирует сегодня. Экономические или социальные детерминисты любят подчеркивать, что социальные процессы представляют собой объективные тенденции, которые реализуются независимо от нашего осознания или незнания о них: наши знания — всего лишь второстепенный эпифеномен. Мой гегелевский контрапункт состоит, что некоторые из этих процессов могут продолжаться только в том случае, если люди, вовлеченные в них, имеют о них неправильное представление: «осознание» необходимо, но это должно быть «неправильное осознание».

Нам следует добавить еще одну особенность в эту сложную взаимосвязь фактической необходимости, знания и свободы: знание само по себе не гарантирует, что я буду действовать соответствующим образом. Я не просто могу действовать, отрицая то, что знаю — само знание может служить фетишем, позволяющим мне отрицать известную мне реальность. Сегодня идеология все меньше действует как симптом и все больше как фетиш. Симптоматическое функционирование делает идеологию уязвимой для идеологически-критической процедуры: в классическом стиле Просвещения, когда человек, попавший в идеологию, понимает скрытый механизм идеологического обмана, симптом исчезает и чары идеологии разрушаются. В фетишистском функционировании идеологии работает циничным образом, она включает в себя дистанцию по отношению к себе — или, повторяя старую формулу циничного разума Слотердайка: «Я знаю, что делаю, но тем не менее я это делаю». Как цинично писала Аленка Зупанчич, фетишистское отрицание «Я очень хорошо знаю, но... (я в это не очень верю)» поднимается на более высокий рефлексивный уровень: фетиш — это не тот элемент, за который я держусь, чтобы я мог действовать, игнорируя

то, что знаю — фетиш и есть само это знание. Циничное рассуждение таково: «Я очень хорошо знаю, что делаю, поэтому вы не можете упрекнуть меня в том, что я не знаю, что делаю».

Именно так в современном капитализме гегемонистская идеология включает критическое знание (и тем самым нейтрализует его эффективность): критическая дистанция по отношению к социальному порядку является той самой средой, посредством которой этот порядок воспроизводит себя. Просто подумайте о сегодняшнем взрывном росте художественных биеннале (Венеция, Кассель...): хотя они обычно организованы как форма сопротивления глобальному капитализму с его превращением всего в товар, по своему способу организации они представляют собой высшую форму искусства как акт капиталистического самовоспроизводства. Но такое включение критического самодистанцирования — лишь один из случаев того, как свобода выбора может действовать как фактор, препятствующий тому, чтобы действительно что-то изменить. В замечательном комментарии к книге Итало Свейо «Сознание Зенона» Аленка Зупанчич¹ показывает, как сама ссылка на постоянную свободу выбора (мое осознание того, что я могу бросить курить в любой момент, когда захочу, гарантирует, что я никогда на самом деле этого не сделаю — возможность бросить курить есть то, что блокирует фактическое изменение) позволяет мне без угрызений совести принять мою привычку курить, так что сама возможность бросить курить работает как основной ресурс для сохранения этой привычки.

23

Свобода сказать *нет*

Чтобы разъяснить этот момент, позвольте мне еще раз упомянуть анекдот «Кофе без сливок» из «Ниночки» Любича, в котором официант отвечает клиенту, заказавшему кофе без сливок: «Извините, у нас кончились сливки, поэтому вместо кофе без сливок я могу принести вам только кофе без молока». Но продолжим анекдот: как отреагирует клиент на объяснение официанта? Ему следует отказаться от этого предложения, потому что он хочет кофе именно без сливок — представим, что сливки слишком соблазнительны для него, и в качестве навязчивого жертвенного жеста он хочет быть лишенным именно сливок, а не молока, поэтому объектом его желания является только кофе без сливок; он хочет, чтобы отказ от сливок был вписан в то, что он получает, короче говоря: больше, чем он хочет сам кофе, он хочет при этом отказаться от сливок. Поэтому,

¹ См.: Zupančič A. *The End* (рукопись).

если вместо кофе без сливок покупатель получит кофе без молока, он потеряет не сливки, а отказ от сливок. Так работает дифференциация в символической вселенной: лишь в этой вселенной мы можем не только грустить о том, что сказали что-то, но и о том, что не сказали чего-то — или, как говорит один из героев в сериале BBC о жизни геев в 1980-е годы «Это грех»: «Мы скучаем по тому, как ты об этом не говоришь». Вот почему, как утверждал Бенджамин Либет несколько десятилетий назад, основным способом свободы является *нет*, блокирование того, что я спонтанно хочу сделать, а не позитивное решение сделать что-то [Libet 1985; Libet 1999].

Урок этой путаницы заключается в том, что, как выразился Либет, свобода основана на «*нет*», что в конечном итоге означает, что высшим актом свободы является отказ от того, чего человек желает больше всего. И здесь нам следует идти до конца, до самого радикального самоотрицания: самоубийства. Можем ли мы представить себе самоубийство как освободительный политический акт? Первой ассоциацией здесь, конечно, являются публичные самоубийства в знак протеста против иностранной оккупации, от Вьетнама до Польши в 1980-х годах. Однако в последние годы подобное предложение самоубийства вызвало широкую дискуссию в Южной Африке. Дерек Хук¹ рассказывает, как в марте 2016 года Тербланш Дельпорт, молодой белый ученый, спровоцировал скандал на конференции в Йоханнесбурге в Университете Витватерсранда, когда призвал белых людей в Южной Африке «совершить самоубийство как этический поступок» — я приведу собственные слова Дельпорта:

«Реальность [в Южной Африке] такова, что большинство белых людей проводят всю свою жизнь, привлекая чернокожих только к подчиненным должностям — в качестве уборщиков, садовников и т.д. Тогда мой вопрос заключается в том, как человек может не быть расистом, если он привык так жить? Единственный способ для белых людей стать частью Африки — это перестать существовать как белые люди. Если цель состоит в том, чтобы разрушить превосходство белых, а превосходство белых — это белая культура, и наоборот, то целью должна быть ликвидация белой культуры и в конечном итоге самих белых людей. Полная интеграция белых людей в Африку также автоматически будет означать смерть белых людей, белокожести как концепции больше не будет существовать» [Hook 2020].

Как конкретно мы должны представить себе символическое самоубийство белых южноафриканцев? Дональд Мосс предложил

1 Этимися ссылками на Дельпорта, Хука и Мосса я обязан Стивену Фрошу (Биркбек-колледж, Лондонский университет).

простое, но проблематичное (по крайней мере для меня) решение: расистская белокожесть — это паразит, который паразитирует на самих белых:

«Белокожесть — это заболевание, которое, будучи подхваченным однажды, становится хроническим, — злокачественное, паразитическое состояние, к которому “белые” люди имеют особую восприимчивость. Это состояние является основополагающим, порождая характерные способы существования в теле, сознании и мире. Паразитическая белокожесть делает желания (appetites) своих хозяев ненасытными и извращенными. Эти деформированные желания нацелены в первую очередь на цветное население. Однажды сложившиеся желания практически невозможно устранить» [Moss 2021: 356].

Чтобы избавиться от своих расистских установок, белые должны избавиться от паразитической белокожести, которая не является частью их субстанциальной природы, а просто паразитирует на них, а это означает, что, избавляясь от своего расизма, они не теряют сути своего бытия — они даже восстанавливают его, сглаживая его искажения... Я предпочитаю этому простому выходу комментарий Хука, вдохновленный теорией Лакана:

25

«Риторическое и намеренно провокационное предложение Дельпорта, возможно, не так уж нелогично или безумно, как кажется на первый взгляд. Возможно, именно жест отказа от того, чем вы являетесь — отказ от нарциссических инвестиций, символических и фантазматических идентичностей — обосновывает необходимость первого шага к тому, чтобы стать тем, кем вы еще не являетесь, но можете стать. Это преобразующий потенциал тревоги, над которым так усердно работают психоаналитики и который, я думаю, также можно уловить — хотя и мимолетно — в рассмотренных выше случаях белой тревоги. Потенциал того, что новая — и до сих пор немислимая — форма идентификации становится предметом бессознательного обдумывания и внутренних переговоров» [Hook 2020].

Тем не менее, что я нахожу в этом проблематичным, так это оптимистический поворот: самоубийство не означает фактическое коллективное самоубийство белых южноафриканцев, оно означает символическое стирание их идентичности, что уже указывает на новые формы идентичности... Я считаю гораздо более продуктивным установить связь между этой идеей коллективного самоубийства белых и идеей так называемого афропессимизма. Вспомним заявление Фанона о том, что «негры — это зона небытия, чрезвычайно бесплодный и засушливый регион, склон, переходящий в обрыв»: разве опыт, лежащий в основе сегодняшнего «афропессимизма», не является аналогичным? Утверждение афропессимистов о том, что подчинение черных гораздо более радикально, чем подчинение других

обездоленных групп (азиатов, ЛГБТ⁺, женщин...), иными словами, что чернокожих не следует ставить в один ряд с другими формами «колонизации» — не обосновано ли это предположением о своей принадлежности к такой «зоне небытия»? Вот почему Фредрик Джеймсон прав, утверждая, что невозможно понять классовую борьбу в США, не принимая во внимание античерный расизм: любые разговоры, уравнивающие белых и черных пролетариев, являются фейком. (Здесь следует отметить, что, когда молодой Ганди протестовал против правления белых в Южной Африке, он проигнорировал тяжелое положение черного большинства и просто требовал включения индийцев в привилегированное сообщество белых.)

26 А что, если мы перевернем предложение Дельпорта, каким бы радикальным оно ни казалось, и предложим, чтобы именно чернокожие в Южной Африке совершили коллективное символическое самоубийство, чтобы отказаться от своей социально-символической идентичности, которая сильно искажена белым доминированием и сопротивлением ему и содержит свои собственные фантазии и даже нарциссические виктимизации. (В США черные справедливо используют термин «жертва!», чтобы оскорбить своих черных оппонентов.) Следовательно, можно повторить те же слова: черным необходимо совершить «жест отказа от того, чем вы являетесь — отказ от нарциссических инвестиций, символических и фантазматических идентичностей — [который] обосновывает необходимость первого шага к тому, чтобы стать тем, кем вы еще не являетесь, но можете стать». Таким образом, я рассматриваю афропессимизм не только как признание мрачной социальной реальности, но и, прежде всего, как нечто, что объявляет о потенциале того, что новая — и до сих пор немыслимая — форма идентификации становится предметом бессознательного обдумывания и внутренних переговоров». Грубо говоря, давайте представим, что так или иначе все белые исчезнут из Южной Африки — неэффективность и коррупция Африканского национального конгресса останутся, а бедное черное большинство окажется еще более дезорганизованным, не осознавая причин своей бедности... Революция системы никогда не равна простому устранению одной из ее частей, точно так же, как исчезновение евреев как тревожащего элемента никогда не восстанавливало социальную гармонию.

Ключевой шаг должны сделать сами чернокожие — разве Малкольм Икс не реализовал эту логику, когда выбрал X в качестве своей фамилии? Этот выбор — своего рода сообщение, что работорговцы, которые вывезли порабощенных африканцев с их роди-

* Запрещена в Российской Федерации.

ны, лишили их семьи и этнических корней, всего их жизненного мира, — заключался не в том, чтобы мобилизовать чернокожих на борьбу за возвращение к неким исконным африканским корням, а именно в том, чтобы воспользоваться возможностью, предоставляемой Х, неизвестной новой (отсутствующей) идентичностью, порожденной самим состоянием рабства, из-за которого африканские корни были навсегда потеряны. Идея состоит в том, что этот Х, который лишает чернокожих их традиций, дает уникальный шанс переопределить, заново изобрести себя, самостоятельно сформировать новую идентичность, более универсальную, чем универсальность, которую провозглашают белые люди. Выражаясь словами Хука, Малкольм Икс предлагает самим чернокожим завершить искоренение своих норм жестом символического самоубийства, проходом через нулевую точку, чтобы освободить пространство для новой идентичности. Подобный жест сделал бы доминирование белых просто бессмысленным, солипсистской фантазией, игрой, в которой отсутствует партнер, без которого сама игра невозможна. Не по этой ли причине Малкольм Икс рассматривался как враг обеими сторонами конфликта:

«В тот момент, когда Малкольм выступал в бальном зале Одюбона 21 февраля 1965 года, он уже был заметной личностью — его искренне любили и ненавидели, за ним шпионило ФБР и полиция, руководство страны объявило его предателем. Г-н Фаррахан объявил его “достойным смерти”. За неделю до убийства его дом в Квинсе взорвали зажигательной бомбой, пока он, его жена и четыре дочери спали внутри»¹.

27

Нельзя не отметить жестокую иронию того факта, что — хотя, как известно, Малкольм Икс нашел эту новую идентичность в универсализме ислама — он был (по всей вероятности) убит по приказу организации под названием «Нация ислама», которая использовала ислам для обслуживания интересов своей узко понимаемой этнической идентичности:

«Был ли Малькольм вашим предателем или нашим? И если мы поступили с ним так, как нация обращается с предателем, какое вам до этого дело? Просто закройте рот и держитесь подальше. Потому что в будущем мы станем нацией. А нация должна иметь возможность решить вопросы с предателями, головорезами и перебежчиками. Белые люди разбираются со своими, евреи разбираются со своими»².

1 Who Really Killed Malcolm X? *The New York Times*. URL: <https://www.nytimes.com/2020/02/06/nyregion/malcolm-x-assassination-case-reopened.html>

2 Assassination of Malcolm X. Wikipedia. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Assassination_of_Malcolm_X

Короче говоря, Малкольма убили потому, что он размыл границу, отделяющую «наших» от «ваших», — его убили, чтобы помешать черным совершить символическое самоубийство, которое открыло бы путь к (не только) их эмансипации. И даже сегодня мы продолжаем жить в тени этого неудавшегося самоубийства, которое удерживает черных в подчиненном положении. И это касается любого истинного освобождения: оно по определению предполагает символическое самоубийство.

Библиография / References

Balibar E. (1998) *Spinoza and Politics*, New York: Verso.

Derrida J. (1992) *Acts of Literature*, New York: Routledge.

Hook D. W. (2020) White anxiety in (post)apartheid South Africa. *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society*, 25(4): 612-631. <https://doi.org/10.1057/s41282-020-00178-1>

Kafka F. (1995) The Problem of Our Laws. *The Complete Stories*, New York: Schocken Books.

28

Libet B. (1985) Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action. *Behavioral and Brain Sciences*, 8(4): 529-539. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00044903>

Libet B. W. (1999) Do we have free will? *Journal of Consciousness Studies*, 6 (8-9): 47-57. <http://pacherie.free.fr/COURS/MSCLibet-JCS1999.pdf>

Moss D. (2021) On Having Whiteness. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 69(2): 355-371. <https://doi.org/10.1177/00030651211008507>

Славой Жижек — словенский философ. Лондонский университет, Лондон, Великобритания; Нью-Йоркский университет, Нью-Йорк, США; Люблянский университет, Любляна, Словения. ORCID: 0000-0003-4672-6942

Slavoj Žižek — slovenian philosopher. University of London, United Kingdom; New York University, United States; University of Ljubljana, Slovenia. ORCID: 0000-0003-4672-6942