

# **славой жижек против прав человека**

**свободное марксистское  
издательство**



*Перевод с англ.: Дмитрий Колесник под редакцией  
Андрея Репы по изданию:*

*Žižek Slavoj, "Against Human Rights", *New Left Review*, 34, July-August 2005, pp. 115–131.*

*Редактура: Иван Аксенов, Вера Акулова, Дмитрий  
Потёмкин*

Славой Жижек (1949) – словенский философ, теоретик культуры, марксист-лаканианец, критик капитализма эпохи «конца идеологии». Принимая общепринятую критику «прав человека» как «прав белого мужчины, владельца частной собственности», он одновременно демонстрирует их необходимость для развития универсалистской эгалитарной политики.

Сайт Свободного марксистского издательства:  
<http://fmpbooks.wordpress.com/>

Столь распространенные в наших либерально-капиталистических обществах обращения к правам человека обычно основываются на трех допущениях. Во-первых, подобные обращения направлены против разных видов фундаментализма, пытающегося натурализовать или эссенциализировать случайные, исторически обусловленные особенности. Во-вторых, двумя основополагающими правами являются свобода выбора и право посвятить собственную жизнь удовольствиям (а не жертвовать ею ради какой-нибудь высшей идеологической цели). И, в-третьих, обращения к правам человека могут создать основу защиты от «избытка власти».

Начнем с фундаментализма. Здесь зло (если перефразировать Гегеля) часто кроется в самом воспринимающем его взгляде. Возьмем Балканы 90-х – там постоянно нарушались права человека. Когда именно Балканы как географический регион юго-восточной Европы стали «балканскими» – со всем тем, что это сегодня означает для европейского идеологического воображаемого? Ответ: в середине XIX века, как только Балканы полностью открылись воздействиям европейской модернизации. Разрыв между более ранним восприятием Балкан в Западной Европе и «современным» их образом поразителен. Еще в XVI веке французский натуралист Пьер Белон обратил внимание на то, что «турки никого не заставляют жить по-мусульмански». Поэтому неудивительно, что так много евреев обрели убежище и религиозную свободу в Турции и других мусульманских странах, будучи изгнанными в 1492 году из Испании Фердинандом и Изабеллой. В ре-

зультате – такова ирония истории – именно западные путешественники были возмущены публичным присутствием евреев в больших турецких городах.

Среди многочисленных примеров можно привести отчет итальянца Н. Бизани, посетившего Стамбул в 1788 году:

«Чужестранец, наблюдавший нетерпимость Лондона и Парижа, был бы сильно удивлен, увидев здесь церковь рядом с мечетью и синагогой, а дервиша рядом с монахом-капуцином. Не понимаю, как правительство допускает у себя под боком присутствие религий, столь противоречащих собственной. Должно быть, упадочность самой магометанской веры порождает этот удачный контраст. Но что еще более поражает, так это дух терпимости, преобладающий среди людей. Здесь можно видеть, как турки, евреи, католики, армяне, греки и протестанты беседуют о делах или о развлечениях с таким благодушием и в такой гармонии, словно они из одной страны и у них общая религия» [1].

Все, что современный Запад считает признаками собственного культурного превосходства, а именно дух и практику мультикультурной толерантности, здесь отвергается как следствие исламской «упадочности». Столь же показательна судьба монахов-траппистов из Этуаль-Мари. Изгнанные из Франции наполеоновским режимом, они поселились

в Германии, но в 1868 году были выдворены и оттуда. И поскольку ни одно христианское государство не приняло бы их, они испросили позволения султана купить землю возле Баня-Луки, в сербской части нынешней Боснии, где и жили счастливо, покуда не оказались втянуты в балканские конфликты между христианами.

Откуда же тогда исходят характерные признаки фундаментализма – религиозная нетерпимость, этническое насилие, фиксация на исторической травме, – которые на Западе сейчас ассоциируются с Балканами? Очевидно, что с самого Запада. В идеальном примере гегелевского «рефлексивного определения» то, что Западная Европа наблюдает и осуждает на Балканах, на деле является результатом ее действий. То, с чем она сражается – ее собственное историческое наследие, вышедшее из-под контроля. Не стоит забывать о том, что два крупнейших этнических преступления XX века, вменяемых туркам – геноцид армян и преследования курдов, – были совершены не исламскими традиционалистами, а военными-модернизаторами, стремившимися освободить Турцию от пережитков прошлого и сделать ее европейским национальным государством. Таким образом, старая шутка Младена Долара (основанная на тщательном изучении упоминаний о Балканах у Фрейда), в которой речь идет о том, что европейское бессознательное структурировано как Балканы, верна в буквальном смысле: под видом Инаковости «Балкан» Европа познает «чужого в себе», собственное вытесненное.

Мы также могли бы проследить, как «фундаменталистская» эссенциализация случайных особенностей сама оказывается свойством либерально-капиталистической демократии. Стало модным жаловаться, что частная жизнь находится под угрозой и может даже исчезнуть из-за способности медиа выставлять на публичное обозрение даже самые интимные подробности нашей жизни. Дело обстоит с точностью до наоборот: в действительности исчезает сама публичная жизнь, публичная сфера, где каждый действует в качестве символического агента, не сводимого к частному индивиду – некоему набору личных свойств, желаний, травм и идиосинкразий. Общие фразы об «обществе риска», согласно которым современный индивид ощущает себя полностью «денатурализованным», воспринимая даже свои самые «естественные» черты – от этнической идентичности до сексуальных предпочтений – как выбранные, исторически случайные, приобретенные, – вводят нас в заблуждение. Сегодня мы являемся свидетелями обратного процесса – беспрецедентной ре-натурализации. Все серьезные «общественные вопросы» переводятся в сферу регуляции «естественных» или «личных» идиосинкразий.

Это объясняет, почему на более общем уровне псевдонатурализованные этно-религиозные конфликты являются формой борьбы, наиболее соответствующей глобальному капитализму. В эпоху «постполитики», когда собственно политика постепенно заменяется экспертным социальным администрированием, единственным легитимным источником конфликта остаются культурные (религиозные)

или естественные (этнические) противоречия. И «оценка» есть именно регуляция продвижения по социальной лестнице, соответствующего этой ренатурализации. Возможно, настало время заново утвердить как истину оценивания извращенную логику, на которую иронично ссылается Маркс в конце первой главы «Капитала» в описании товарного фетишизма, цитируя Догбери, поучающего Сиколя: «Приятная наружность есть дар обстоятельств, а искусство читать и писать даётся природой». Быть экспертом по компьютерам или успешным менеджером – сегодня это дар природы, а красивые губы и глаза – факт культуры.

### ***Несвобода выбора***

Что же касается свободы выбора, то я уже где-то писал о псевдовыборе, предлагаемом подросткам из общины амишей, которым, после строжайшего воспитания, по достижении 17 лет предлагается окунуться во все излишества современной капиталистической культуры – в водоворот из скоростных автомобилей, разнузданного секса, наркотиков, выпивки и т.п. [2]. Через пару лет они вольны выбирать, возвращаться ли им к образу жизни амишей или нет. Будучи воспитанными в полном отрыве от американского общества, молодые люди оказываются не подготовленными к вседозволенности, что в большинстве случаев вызывает у них невыносимое чувство тревоги. Подавляющее большинство добровольно возвращается в свои оторванные от мира общины. Это превосходный пример трудностей, не-

избежно сопутствующих «свободе выбора»: хотя детям амишей формально и предоставляется свобода выбора, сами условия, в которых они должны ей воспользоваться, делают их выбор несвободным.

Проблема псевдовыбора также демонстрирует пределы стандартного подхода либералов в отношении к мусульманкам, носящим хиджаб: это приемлемо, если является их свободным выбором, и неприемлемо, если является требованием мужа или семьи. Однако если женщина по собственной воле надевает хиджаб, то смысл ее выбора радикально меняется – это уже не знак принадлежности к мусульманской общине, а выражение идиосинкратической индивидуальности. Иными словами, выбор всегда является еще и метавыбором, выбором модальности самого выбора. Лишь та женщина, которая выбирает не носить хиджаб, действительно выбирает выбор. Вот почему в наших светских либеральных демократиях люди, придерживающиеся глубоких религиозных убеждений, находятся в подчиненном положении: их веру «терпят», пока она является их личным выбором, но, если они пытаются представить ее публично как то, чем она для них является – выражением сущностной принадлежности, – их обвиняют в «фундаментализме». Собственно, «субъект свободного выбора» в «толерантном», мультикультурном смысле может возникнуть лишь тогда, когда кого-то предельно насильственным образом извлекают из его частного жизненного мира.

Материальную силу идеологического понятия «свобода выбора» в капиталистической демократии хорошо иллюстрирует судьба предельно

скромной программы реформы здравоохранения администрации Клинтона. Медицинскому лобби (которое в два раза сильнее даже пресловутого оборонного лобби) удалось внушить общественности идею о том, что всеобщее здравоохранение будет как-то угрожать свободе выбора в этой области. Против такого обвинения все «реальные факты» оказались бессильны. Здесь мы находимся в самом центре нервной системы либеральной идеологии; этот центр – свобода выбора, основанная на понятии «психологического» субъекта, наделенного стремлениями, которые он или она жаждет реализовать. И это особенно верно сегодня, в эпоху «общества риска», в котором господствующая идеология пытается продать нам саму незащищенность, вызванную демонтажом государства всеобщего благосостояния, под видом возможности новых свобод. Если повышение гибкости труда означает, что ты вынужден каждый год менять работу, почему бы не взглянуть на это как на освобождение от кабалы постоянного места работы, как на возможность вновь переизобрести себя и реализовать скрытый потенциал своей личности? Если вам не хватает денег на стандартную медицинскую страховку и отчисления в пенсионный фонд, то почему бы не представить это как дополнительную возможность выбора: либо более высокий уровень жизни сейчас, либо страховка на будущее? А если такое положение вас тревожит, то идеолог «второго модерна» диагностирует у вас желание «бегства от свободы», незрелость и приверженность старым устойчивым формам. Более того, когда все это вписывается в

идеологию субъекта как «психологического» индивида, обладающего множеством естественных способностей, вы автоматически склонны интерпретировать все эти изменения как следствие реализации вашей личности, а не того, что вы жертва сил рынка.

### ***Политика *jouissance****

А что с основополагающим правом на стремление к удовольствию? Современная политика как никогда заинтересована в предложении или контроле *jouissance* [фр. наслаждение]. Противостояние между либерально-толерантным Западом и фундаменталистским исламом зачастую сводится к противостоянию между, с одной стороны, правом женщины на сексуальную свободу, включая свободу демонстрировать себя и провоцировать или волновать противоположный пол, и, с другой стороны, отчаянными попытками мужчин подавлять или контролировать это. (Талибан запретил женщинам носить подкованные каблучки, так как их цоканье, звучащее из-под закрытой паранджи, может иметь непреодолимую эротическую притягательность.)

Разумеется, обе стороны как идеологически, так и морально мистифицируют собственные позиции. Для Запада право женщин демонстрировать себя, чтобы вызвать желание у мужчин, узаконено в качестве их права распоряжаться собственным телом по своему усмотрению. Для ислама контроль над женской сексуальностью узаконен в качестве защиты достоинства женщины и направлен против сведения ее к объекту мужской эксплуата-

ции. Таким образом, когда французское государство запрещает девушкам-мусульманкам носить хиджаб в школе, можно сказать, что так они обретают возможность распоряжаться своим телом, как им захочется. Но также можно утверждать, что подлинно травматичным моментом для критиков исламского «фундаментализма» было существование женщин, не желавших делать свое тело доступным ни для обольщения, ни для связанного с ним социального обмена. Так или иначе, все прочие вопросы – однополые браки, усыновление, аборт, развод, – тоже имеют к этому отношение. Общим для обеих полярных точек зрения является жесткий дисциплинарный подход к проблеме, хотя и направленный в противоположные стороны: «фундаменталисты» регулируют самопрезентацию женщины, чтобы предотвратить сексуальные провокации; политкорректные либералы-феминисты требуют не менее строгого контроля за поведением, нацеленного на ограничение домогательства [harassment] во всех формах.

Либеральное отношение к другому характеризуется открытостью и уважением к инаковости, и вместе с тем навязчивым страхом перед домогательствами [harassment]. Коротко говоря, другой приветствуется лишь до тех пор, пока его присутствие не навязчиво, то есть до тех пор, пока он на самом деле не другой. Таким образом, толерантность совпадает со своей противоположностью. Моя обязанность быть толерантным по отношению к другому на самом деле означает, что мне не следует приближаться к нему или к ней слишком близко, что я не должен вторгаться в их пространство. Иными

словами, я должен уважать его нетолерантность к моей чрезмерной близости. Это становится основным правом человека развитого капиталистического общества: право не подвергаться «домогательствам», т.е. быть от других на безопасном расстоянии. То же относится и к логике гуманитарного или пацифистского милитаризма. Война приемлема постольку, поскольку она стремится нести мир или демократию или создавать условия для распределения гуманитарной помощи. И не относится ли все это даже в большей степени к самой демократии, равно как и к правам человека? Права человека хороши, если «переосмыслены» настолько, что могут включать в себя пытки и перманентное чрезвычайное положение. Демократия хороша, если очищена от популистских излишеств и ограничена теми, кто созрел для нее.

Когда мы попадаем в порочный круг императива *jouissance*, возникает соблазн выбрать то, что оказывается его «естественной» противоположностью, – яростное отрицание *jouissance*. Вот в чем, вероятно, кроется основополагающий мотив так называемых «фундаментализмов» – в попытках сдержать (то, что они воспринимают как) чрезмерный «нарциссический гедонизм» современной светской культуры призывом к восстановлению духа жертвенности. Психоаналитическая перспектива позволяет нам сразу же понять, почему подобные попытки не срабатывают. Сам по себе жест отказа от наслаждений – «Довольно упаднического потакания своим слабостям! Отречение и очищение!» – производит собственное сверх-наслаждение. Разве

не источают все «тоталитарные» миры, требующие от своих объектов истового (само)пожертвования делу, дурной запах упоения смертельно-непристойным *jouissance*? И наоборот, жизнь, нацеленная на погоню за удовольствиями, приводит к жесткой дисциплине «здорового образа жизни» (пробежки, диета, релаксация), необходимой, чтобы наслаждаться ею по максимуму. Налагаемый нашим суперэго запрет на наслаждение имманентно переплетен с логикой жертвенности. Вместе они образуют порочный круг, где каждая крайность поддерживает другую. Выбор никогда не свершается просто между исполнением собственного долга и стремлением к наслаждению. Этот изначальный выбор всегда удваивается еще одним – между возвышением собственного стремления к наслаждениям до уровня высшего долга и исполнением собственного долга не ради самого долга, а ради удовлетворения, приносимого этим исполнением. В первом случае удовольствия являются моим долгом, а «патологическое» стремление к удовольствию формально находится в пространстве долга. Во втором случае долг – это мое удовольствие, и его исполнение формально находится в пространстве «патологического» удовлетворения.

### **Защита от власти?**

Но если права человека как противоположность фундаментализму и погоня за счастьем приводят нас к трудно разрешимым противоречиям, то не являются ли они, прежде всего, защитой от из-

бытка власти? В своем анализе событий 1848 года Маркс сформулировал странную логику власти, «избыточной» по самой своей природе. В «Восемнадцатом брюмера» и «Классовой борьбе во Франции» он поистине диалектическим образом «усложнил» логику социального представительства (политические агенты, представляющие экономические классы и силы). Тем самым он значительно углубил понимание этих «осложнений», согласно которым политическое представительство никогда напрямую не отражает общественную структуру – например, один политический агент может представлять различные общественные группы; или же класс может отказаться от прямого представительства и предоставить иному классу работу по сохранению политико-юридических условий своего правления, как в случае английских капиталистов, позволивших аристократии осуществлять политическую власть. Анализ Маркса указывает на то, что Лакан столетием позже назвал бы «логикой означающего». О Партии порядка, созданной после разгрома июньского восстания, Маркс писал, что лишь после того, как Луи-Наполеон победил на выборах 10 декабря, она смогла «отбросить» клику буржуазных республиканцев и

раскрылась тайна её существования — *коалиция орлеанистов и легитимистов в одну партию*. Буржуазный класс распался на две большие фракции, которые попеременно обладали монополией власти: *крупные землевладельцы* — в период *Рес-*

*таврации, финансовая аристократия и промышленная буржуазия* — в период *Июльской монархии*. *Бурбон* — таково было королевское имя для преобладающего влияния интересов одной фракции; *Орлеан* — королевское имя для преобладающего влияния интересов другой фракции; только в *безымянном царстве республики* обе фракции могли отстаивать свои общие классовые интересы, стоя на равных началах у власти, не прекращая в то же время своего соперничества. [3].

Итак, вот первое осложнение. Когда мы имеем дело с двумя или более общественно-экономическими группами, их общие интересы могут быть представлены лишь под видом отрицания их общей предпосылки: общий знаменатель двух роялистских фракций – не роялизм, а республиканство. (Так же как сегодня единственный политический агент, последовательно представляющий интересы капитала как такового, во всей его всеобщности, невзирая на частные разногласия, – это сторонники «социал-либерального» Третьего пути). Затем, в «Восемнадцатом брюмера» Маркс вскрыл устройство «Общества 10 декабря», за которым стояла частная армия головорезов Луи-Наполеона:

Рядом с промотавшимися кутилами сомнительного происхождения и с подозрительными средствами существования, рядом с авантюристами из развращенных подонков

буржуазии в этом обществе встречались бродяги, отставные солдаты, выпущенные на свободу уголовные преступники, беглые каторжники, мошенники, фигляры, лаццарони, карманные воровы, фокусники, игроки, сводники, держатели публичных домов, носильщики, писаки, шарманщики, тряпичники, точильщики, лудильщики, нищие – словом, вся неопределенная, разношерстная масса, которую обстоятельства бросают из стороны в сторону и которую французы называют *la bohème*. Из этих родственных ему элементов Бонапарт образовал ядро Общества 10 декабря, «благотворительного общества», поскольку все его члены, подобно Бонапарту, чувствовали потребность убогатить себя за счет трудящейся массы нации. Бонапарт, становящийся во главе люмпен-пролетариата, находящийся только в нем массовое отражение своих личных интересов, видящий в этом отребье, в этих отбросах, в этой накипи всех классов единственный класс, на который он безусловно может опереться, – таков подлинный Бонапарт, Бонапарт *sans phrases* [4].

Здесь показан радикальный вывод, к которому приводит логика Партии порядка. Точно так же, как единственным общим знаменателем всех роялистских фракций является республиканство, так единственным общим знаменателем всех классов является экскрементальный излишек, мусор, отбро-



сы всех классов. То есть до тех пор, пока лидер воспринимает себя стоящим над классовыми интересами, его непосредственной классовой базой может быть лишь экскрементальный остаток всех классов, отвергаемый не-класс всех классов. И, как продолжает Маркс в другом пассаже, именно поддержка со стороны «общественных отбросов» позволила Бонапарту менять свою позицию так, как ему было нужно, выступая поочередно от лица каждого класса против всех остальных.

Бонапарт в качестве исполнительной власти, ставшей самостоятельной силой, считает себя призванным обеспечить «буржуазный порядок». Сила же этого буржуазного порядка – в среднем классе. Он считает себя поэтому представителем среднего класса и издает соответственные декреты. Но, с другой стороны, он стал кое-чем лишь потому, что сокрушил и ежедневно снова сокрушает политическое могущество этого среднего класса. Он считает себя поэтому противником политической и литературной силы среднего класса [5].

Но это еще не все. Чтобы эта система функционировала, то есть чтобы лидер стоял над всеми классами и не действовал как прямой представитель лишь одного класса, он также должен действовать как представитель особого класса – того, который еще недостаточно сформировался,

чтобы действовать в качестве единого агента, и требует активного представительства. Это класс людей, которые не могут представлять себя сами и, следовательно, могут быть лишь представлены. Речь идет, конечно же, о классе парцельных крестьян, которые

составляют громадную массу, члены которой живут в одинаковых условиях, не вступая, однако, в разнообразные отношения друг к другу. Их способ производства изолирует их друг от друга, вместо того чтобы вызывать взаимные сношения между ними. (...) Они поэтому неспособны защищать свои классовые интересы от своего собственного имени, будь то через посредство парламента или через посредство конвента. Они не могут представлять себя, их должны представлять другие. Их представитель должен вместе с тем являться их господином, авторитетом, стоящим над ними, неограниченной правительственной властью, защищающей их от других классов и ниспосылающей им свыше дождь и солнечный свет. Политическое влияние парцельного крестьянства в конечном счете выражается, стало быть, в том, что исполнительная власть подчиняет себе общество [6].

Вместе эти три аспекта формируют парадоксальную структуру популистско-бонапартистского представительства: положение над всеми клас-

сами, перемена позиции среди них предполагает непосредственную опору на мерзость/отбросы всех классов и, в конце концов, обращение к классу, который не может действовать как коллективный агент, требуя политического представительства. Этот парадокс основывается на конститутивном избытке представительства над представляемыми. На уровне закона государственная власть просто представляет интересы своих подчиненных, служит им, несет за них ответственность и сама является объектом их контроля. Однако на уровне изнаночной стороны суперэго публичное сообщение ответственности дополняется непристойным сообщением безусловного исполнения власти. «На самом деле законы меня не стесняют, я могу сделать с тобой все, что захочу, могу обращаться с тобой как с виновным, если решу сделать так, могу уничтожить тебя по собственной прихоти». Этот непристойный избыток власти является неотъемлемой частью понятия суверенитета. Асимметрия здесь задана структурно: закон может поддерживать авторитет, лишь если его подданные слышат в нем отголосок непристойного, безоговорочного самоутверждения власти.

Этот избыток власти подводит нас к основному аргументу против «крупных» политических интервенций, нацеленных на глобальные изменения, — страшному опыту XX века, серии катастроф, вызвавших чудовищное насилие в беспрецедентных масштабах. Есть три основных способа теоретизации этих катастроф. Первый олицетворяется Хабермасом: Просвещение само по себе есть положи-

тельный, эмансипирующий процесс, свободный от внутреннего «тоталитарного» потенциала; произошедшие катастрофы свидетельствуют лишь о незаконности этого процесса, и нашей задачей должно стать его завершение. Второй способ связан с «Диалектикой Просвещения» Адорно и Хоркхаймера, а сейчас и с Агамбенем. «Тоталитарный» уклон Просвещения является для него внутренним и определяющим, его прямое следствие — «управляемый мир», а концлагеря и геноцид — нечто вроде негативно-телеологического результата всей истории Запада. Третий способ получил развитие, среди прочих, в работах Этьена Балибара: современность открывает пространство для новых свобод, но одновременно и для новых опасностей, и не существует четких телеологических гарантий относительно того, чем все закончится. Исход поединка остается открытым и нерешенным.

Отправной пункт текста Балибара о насилии — недостаточность стандартного гегелевско-марксистского представления о «преобразовании» насилия в инструмент исторического Разума, в силу, порождающую новую общественную формацию [7]. «Иррациональная» грубость насилия таким образом *aufgehoben*, «снята» в строго гегельянском смысле, сведена к некоему «пятну», вносящему свой вклад в общую гармонию исторического прогресса. XX век столкнул нас с катастрофами, направленными против марксистских политических сил или вызванными деятельностью самих марксистов, — которые невозможно «рационализировать» подобным образом. Их инструментализация как орудий «хитрости разума

является не только этически неприемлемой, но и теоретически ошибочной, идеологической в самом сильном смысле этого слова. Тем не менее, внимательно читая Маркса, Балибар различает колебание между этой телеологической «теорией преобразования» насилия и более интересным понятием истории как нескончаемого процесса антагонистической борьбы, финальный «позитивный» исход которой не гарантирован никакой всеобъемлющей исторической необходимостью.

Балибар доказывает, что по структурно-необходимым причинам марксизм не способен помыслить избыток насилия, который не может быть интегрирован в нарратив исторического Прогресса. Точнее, он не может предложить адекватную теорию фашизма и сталинизма с их «чрезвычайными» последствиями – Шоа и Гулагом. Таким образом, перед нами стоит двойная задача: развить теорию исторического насилия как такого, которое не может быть инструментализировано никаким политическим агентом, угрожая втянуть этого агента в порочный круг самоуничтожения, а также поставить вопрос, как преобразовать сам революционный процесс в цивилизирующую силу. В качестве контрпримера возьмем процесс, приведший к резне в Варфоломеевскую ночь. Цель Екатерины Медичи была ясной и ограниченной: это ей принадлежал макиавеллический замысел убить адмирала де Колиньи, влиятельного протестанта, подталкивавшего Францию к войне с Испанией в Нидерландах, и переложить вину за это на могущественное католическое семейство де Гизов. Таким образом Екатерина Медичи

хотела спровоцировать падение обоих семейств, угрожавших единству французского государства. Но ее попытка сравнить своих врагов друг с другом вылилась в неконтролируемое исступленное кровопролитие. Действуя жестко и прагматично, Медичи была слепа к страстности цеплявшихся за свою веру людей.

Здесь принципиальное значение имеют наблюдения Ханны Арендт, подчеркивающей различие между политической властью и простым применением насилия. Организации, управляемые прямым не-политическим авторитетом (армия, церковь, школа) представляют собой примеры насилия (*Gewalt*), а не политической власти в строгом смысле этого слова [8]. В связи с этим, однако, необходимо вспомнить о различии между общественным, символическим законом и его непристойным. Понятие непристойного дополнения власти предполагает, что нет власти без насилия. Политическое пространство никогда не бывает «чистым», но всегда содержит какую-то форму опоры на до-политическое насилие. Разумеется, отношения между политической властью и до-политическим насилием предполагают взаимообусловленность. Не только насилие является обязательным дополнением власти, но и сама власть всегда-уже лежит в основе всякого «не-политического» отношения насилия. Допустимое насилие и прямая субординация в армии, церкви, семье и прочих «неполитических» общественных формах сами по себе являются материализацией определенной этико-политической борьбы. Задача критического анализа – различать скрытый полити-

ческий процесс, поддерживающий все эти «не-» или «до»-политические отношения. В человеческом обществе политическое есть всеобъемлющий структурный принцип, так что любая нейтрализация какой-либо части содержания как «неполитической» является политическим жестом *par excellence*.

### **Гуманитарная чистота**

Внутри этого контекста мы можем рассмотреть наиболее серьезные проблемы, связанные с правами человека: права тех, кто голодает или подвергается смертельному насилию. Рони Брауман, координировавший оказание помощи Сараево, показал, как сама подача тамошнего кризиса в качестве «гуманитарного», сам перевод военно-политического конфликта в гуманитарные термины, поддерживался в высшей степени политическим выбором – стремлением втянуть сербскую сторону в конфликт. Восхваление «гуманитарной интервенции» в Югославию подменило собой политический дискурс, говорит Брауман, тем самым заведомо исключив любые дискуссии по существу [9].

Исходя из этого наблюдения, можно на общем уровне проблематизировать якобы деполитизированную политику прав человека как идеологию военного вмешательства, служащую определенным экономико-политическим целям. Как Венди Браун предположила относительно Майкла Игнатьева, подобный гуманитаризм

представляет себя как нечто вроде антиполитики, чистую защиту невинных и безвластных от власти, чистую защиту индивида от огромных, потенциально деспотичных и жестоких механизмов культуры, государства, войны, этнических конфликтов, трайбализма, патриархата и других форм коллективной власти, направленной против индивидов [10].

Тем не менее, вопрос в следующем: какого рода политизацию те, кто осуществляет интервенции от имени прав человека, вводят против властей, им противостоящих? Выступают ли они за иное понимание правосудия, или же против коллективных проектов правосудия? Совершенно ясно, например, что свержение Соединенными Штатами Саддама Хусейна, легитимированное под предлогом прекращения страданий иракского народа, было не только мотивировано практическими политико-экономическими интересами, но также основывалось на определенном предствлении о политических и экономических условиях, на которых свобода могла бы быть дарована иракскому народу: либеральный капитализм, включение в экономику глобального рынка и т.д. Чисто гуманитарная, антиполитическая политика предотвращения страданий становится, таким образом, безоговорочным запретом на разработку позитивного коллективного проекта общественно-политической трансформации.

На еще более общем уровне мы могли бы проблематизировать оппозицию всеобщих (дополитических) прав человека, которыми обладает вся-

кое человеческое существо «как таковое», и специфических политических прав гражданина или члена определенного политического сообщества. В этом смысле Балибар отстаивает «переворачивание исторического и теоретического отношения между "человеком" и "гражданином"» через «объяснение того, как человек создается гражданством, но гражданство не создается человеком» [11]. Здесь Балибар отсылает к наблюдениям Ханны Арентс о положении беженцев:

Идея прав человека, основанная на допущении существования человека как такового, рухнула в тот самый момент, когда те, кто исповедовал ее, впервые столкнулись с людьми, которые действительно потеряли все другие качества и специфические отношения, за исключением того, что они все еще оставались людьми. [12]

Это напрямую подводит нас к понятию Агамбена *homo sacer*, человека, сведенного к «голой жизни». В чисто гегельянской диалектике всеобщего и частного именно тогда, когда человек лишается частной социально-политической идентичности, отвечающей за его определенное гражданство, он – в одно и то же время – лишается и признания себя как человека, и отношения к себе как к таковому [13]. Парадоксальным образом, я лишасяюсь прав человека в тот самый момент, когда оказываюсь сведенным к человеку «в общем», становясь, таким образом, идеальным носителем тех «всеоб-

щих прав человека», принадлежащих мне вне зависимости от пола, гражданства, религии, рода занятий, этнической принадлежности и т.п.

Что же происходит с правами человека, когда они являются правами *homo sacer*, исключительно из политического сообщества, то есть когда они бесполезны, поскольку являются правами именно тех, кто не имеет никаких прав и к кому относятся как к не-людям? Жак Рансьер предлагает яркую диалектическую инверсию: «Когда они бесполезны, с ними поступают так, как люди, занимающиеся благотворительностью, поступают со своей старой одеждой. Ее отдают бедным. Права, оказавшиеся бесполезными на родине, отправляют за границу, вместе с медикаментами и одеждой, людям, лишенным медикаментов, одежды и прав». Тем не менее, они не становятся пустотой, так как «политические имена и политические места никогда не бывают пустыми». Вместо этого пустота заполняется кем-то или чем-то иным:

если те, кто испытывает бесчеловечное угнетение, неспособны утвердить права человека, являющиеся их последним убежищем, тогда кто-то другой должен унаследовать их права и сделать это за них. Это и называется «правом на гуманитарное вмешательство» – право, которое некоторые нации присваивают себе во имя предположительного блага виктимизированного населения и довольно часто вопреки советам самих гуманитарных организаций. «Право

на гуманитарное вмешательство» можно описать как некий «возврат отправителю»: вышедшие из употребления, отправленные бесправным, права возвращаются назад к отправителям [14].

Итак, выражаясь по-ленински: сегодня в господствующем дискурсе «права человека страдающих жертв третьего мира» по сути означают право Запада политически, экономически, культурно и военно вмешиваться в дела стран третьего мира по собственному усмотрению, но во имя защиты прав человека. Здесь весьма уместно сослаться на формулу коммуникации у Лакана (согласно которой отправитель получает назад от адресата свое же послание в перевернутой, то есть истинной, форме). В господствующем дискурсе гуманитарного интервенционизма развитой Запад получает обратно от виктимизированного третьего мира собственное послание в его истинной форме.

Как только права человека становятся настолько деполитизированными, использующий их дискурс должен измениться: необходимо вновь задействовать до-политическое противопоставление Добра и Зла. Нынешнее «новое царство этики», к которому обращается, скажем, Игнатьев в своей работе, таким образом базируется на насильственном жесте деполитизации, лишаящем виктимизированного другого какой-либо политической субъективизации. И, как замечает Рансьер, либеральный гуманизм а-ля Игнатьев неожиданно созвучен

«радикальной» позиции Фуко и Агамбена в отношении этой деполитизации: их понятие «биополитики» как кульминации западной мысли, в результате приводит в своего рода «онтологическую ловушку», где концлагеря представляются онтологической судьбой: «каждый из нас может оказаться в ситуации беженца в лагере. Всякие различия блекнут перед различием между тоталитаризмом и демократией, и любая политическая практика оказывается уже пойманной в биополитическую ловушку» [15].

Таким образом, мы подходим к стандартной «антиэссенциалистской» позиции, некоей политической версии теории Фуко о поле как порождении множества практик сексуальности. «Человек», носитель прав человека, порождается определенным набором политических практик, материализующих гражданство; «права человека» как таковые являются ложной идеологической всеобщностью, маскирующей и легитимирующей конкретную политику западного империализма, военных интервенций и неоколониализма. Но достаточно ли этого?

### ***Возвращение универсальности***

Марксистское симптомное чтение может убедительно показать содержание, придающее понятию прав человека специфический буржуазно-идеологический характер: универсальные права человека – это, по сути, право белого мужчины, владельца частной собственности, на свободный рыночный обмен, эксплуатацию рабочих и женщин и на политическое доминирование. Однако эта иденти-

фикация частного содержания, гегемонизирующего всеобщую форму, – только половина дела. Его вторая, ключевая половина состоит в постановке дополнительного, более сложного вопроса – о происхождении самой формы всеобщности. Каким образом – в каких особых исторических условиях – абстрактная всеобщность становится «фактом (общественной) жизни»? В каких условиях индивиды ощущают себя субъектами всеобщих прав человека? В этом заключается суть анализа «товарного фетишизма» у Маркса: в обществе, где преобладает товарный обмен, индивиды в своей повседневной жизни относятся к себе и к окружающим объектам как к случайным воплощениям абстрактно-всеобщих понятий. То, что я есть, – как обладатель моего социального и культурного багажа – воспринимается как случайное, поскольку в конечном счете меня определяет «абстрактная» универсальная способность мыслить или работать. Аналогичным образом всякий объект, который может удовлетворить мое желание, воспринимается как случайный, поскольку мое желание понимается как «абстрактная» формальная способность, не зависящая от множества частных объектов, которые могли бы удовлетворить его, но никогда полностью не удовлетворяют.

Или рассмотрим в качестве примера понятие «профессии»: современное понятие профессии предполагает, что я воспринимаю себя в качестве индивида, не «рожденного» непосредственно для исполнения своей социальной роли. Кем я стану, зависит от взаимного влияния между случайными социальными обстоятельствами и моим свободным

выбором. В этом смысле современный индивид имеет профессию электрика, официанта, лектора, в то время как было бы бессмысленно утверждать, что средневековый крепостной был крестьянином по профессии. В специфических общественных условиях товарного обмена и глобальной рыночной экономики «абстракция» становится непосредственной характеристикой реальной общественной жизни, тем, как конкретные индивиды ведут себя и относятся к своей судьбе и своему общественному окружению. В этом отношении Маркс разделяет гегелевскую точку зрения, согласно которой всеобщность становится «для себя» лишь при условии, что индивиды более не идентифицируют ядро своего существования лишь со своей частной общественной ситуацией; они делают это лишь постольку, поскольку ощущают себя вечно “out of joint” (выбитыми) из нее. Следовательно, конкретное существование всеобщности – это индивид, лишенный собственного места в социальной структуре. Таким образом, способ явления всеобщности, ее вхождение в действительное существование является насильственным актом разрыва предшествующего органического равновесия.

Недостаточно будет повторить избитое марксистское замечание о разрыве между идеологической видимостью всеобщей правовой формы и частными интересами, которые на самом деле поддерживают ее. На этом уровне совершенно справедлив контраргумент (приводимый в том числе Лефором и Рансьером), что форма никогда не является «просто» формой, но предполагает собствен-

ную динамику, сказывающуюся на материальности общественной жизни. Именно буржуазная «формальная свобода» привела в движение «материальные» политические требования и практики феминизма и тред-юнионизма. Рансьер делает основной акцент на радикальной двусмысленности марксистской теории «разрыва» между формальной демократией (правами человека, политическими свободами) и экономической реальностью эксплуатации и господства. Этот разрыв может быть прочитан обычным «симптоматическим» способом: формальная демократия является необходимым, но в то же время иллюзорным выражением конкретной общественной реальности эксплуатации и классового господства. Но он может быть также прочитан и в более субверсивном смысле – как напряжение, в котором «явление» *égalité* [фр. равенствобода] является не «просто видимостью», но обладает собственной действенностью, позволяющей ему привести в движение реартикуляцию действительных общественно-экономических отношений посредством их постепенной «политизации». Почему бы не позволить голосовать и женщинам? Почему бы не сделать условия работы предметом общественной дискуссии?

Здесь мы могли бы применить старый левистроссовский термин «символической эффективности»: явление *égalité* является символической фикцией, которая как таковая обладает собственной действительной эффективностью; необходимо воспротивиться абсолютно циничному соблазну сведения ее к простой иллюзии, скрывающей другую дей-

ствительность. Недостаточно просто постулировать некую подлинную артикуляцию опыта жизненного мира, так как он впоследствии присваивается властью, чтобы служить их частным интересам или превращать ее подчиненных в послушные винтики общественной машины. Гораздо более интересен обратный процесс, в ходе которого то, что изначально было идеологической конструкцией, навязанной колонизаторами, внезапно берется на вооружение ее подчиненными как средство артикуляции их «подлинных» требований. Классическим примером будет здесь Дева Мария Гваделупская в только что колонизированной Мексике – с ее явлением простому индейцу христианство, доселе бывшее навязанной испанскими колонизаторами идеологией, было присвоено туземным населением как символ их ужасного положения.

Рансьер предложил весьма изящное разрешение антиномии между правами человека, принадлежащими «человеку как таковому», и политизацией граждан. Так же как права человека нельзя постулировать как некое неисторическое «эссенциалистское» Внешнее, безотносительно контингентной сферы политической борьбы, как универсальные «естественные права человека» вне исторического контекста, так же они не могут быть отвергнуты как материализованный фетиш, продукт конкретных исторических процессов политизации граждан. Разрыв между всеобщностью прав человека и политическими правами граждан, таким образом, не является разрывом между всеобщностью человека и определенной политической сферой. Он,



скорее, «отделяет целое сообщества от самого себя» [16]. Будучи вовсе не до-политическими, «всеобщие права человека» обозначают четкое пространство собственно политизации; то, чему они равносильны, – это право на всеобщность как таковую, право политического агента утверждать собственное радикальное несовпадение с самим собой (в своей частной идентичности), определять себя как «лишнего», не имеющего определенного места в социальной конструкции и являющегося таким образом агентом всеобщности социального как такового. Следовательно, парадокс вполне конкретен и симметричен парадоксу всеобщих прав человека как прав тех, кто сведен к нечеловеческому. В тот самый момент, когда мы пытаемся помыслить политические права граждан без ссылки на всеобщие «мета-политические» права человека, мы теряем саму политику, то есть сводим ее к «пост-политической» игре согласования частных интересов.

[1] Цит. по Bozidar Jezemik, *Wild Europe: The Balkans in the Gaze of Western Travellers*, London 2004, p. 233.

[2] «The constitution is dead. Long live proper politics», *Guardian*, 4, June 2005.

[3] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 7. М.: ГИПЛ, 1956. С. 58.

[4] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 8. М.: ГИПЛ, 1957. С. 167-168.

[5] Там же, С. 214.

[6] Там же, С. 207.

[7] Étienne Balibar, “Gewalt”: введение к *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, vol. 5, ed. Wolfgang Fritz Haug, Hamburg 2002.

[8] Hanna Arendt, *On Violence*, New York 1970.

[9] Rony Brauman, “From Philanthropy to Humanitarianism”, *South Atlantic Quarterly*, vol. 103, no. 2–3, Spring-Summer 2004, pp. 398–9 and 416.

[10] Wendy Brown, “Human Rights as the Politics of Fatalism”, *South Atlantic Quarterly*, vol. 103, no. 2–3, p. 453.

[11] Étienne Balibar, “Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible?”, *South Atlantic Quarterly*, vol. 103, no. 2–3, p. 320–1.

[12] Арендт Х. Истоки тоталитаризма. М.: ЦентрКом, 1996. С. 400.

[13] См.: Giorgio Agamben, *Homo sacer*, Stanford 1998.

[14] Jacques Rancière, “Who is the Subject of the Rights of Man?”, *South Atlantic Quarterly*, vol. 103, no. 2–3, pp. 307–9.

[15] Rancière, “Who is the Subject of the Rights of Man?”, p. 301.

[16] Rancière, “Who is the Subject of the Rights of Man?”, p. 305.

