

Filozofija i društvo, godište XXXIII, broj 4

izdaje / published by

Institut za filozofiju i društvenu teoriju

Kraljice Natalije 45, Beograd, telefon: +381112646242

Email: institut@instifdt.bg.ac.rs

www.instifdt.bg.ac.rs

IZDAVAČKI SAVET / INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Athena Athanasiou, *Athens*; Petar Bojanić, *Beograd*; Miran Božovič, *Ljubljana*; Igor Chubarov, *Moscow*; Mario de Caro, *Rome*; Ana Dimiškowska, *Skopje*; Eric Fassin, *Paris*; Christoph Hubig, *Darmstadt*; Kornelija Ičin, *Beograd*; Laurent Jeanpierre, *Paris*; Rastko Jovanov, *Beograd*; Dejan Jović, *Zagreb*; Jean François Kervegan, *Paris*; Peter Klepec, *Ljubljana*; Snježana Prijic-Samaržija, *Rijeka*; Gazela Pudar Draško, *Beograd* (President); Luca Taddio, *Udine*; Ilija Vujačić, *Beograd*; Alenka Zupancič, *Ljubljana*; Kenneth R. Westphal, *Istanbul*

REDAKCIJA ČASOPISA / EDITORIAL BOARD

Maurizio Ferraris, *Facoltà di Lettere e Filosofia dell Università degli Studi di Torino*; Philip Golub, *American University of Paris*; Andreas Kaminski, *Universität Stuttgart*; Mark Losoncz, *IFDT*; Sanja Milutinović Bojanić, *Sveučilište u Rijeci*; Đorđe Hristov, *IFDT*; Ivan Mladenović, *Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu*; Ivica Mladenović, *IFDT*; Đorđe Pavićević, *Fakultet političkih nauka, Univerzitet u Beogradu*; Bojana Radovanović, *IFDT*; Michal Sladeček, *IFDT*; Damir Smiljanić, *Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu*; Jelena Vasiljević, *IFDT*; Klaus Wiegeler, *Technische Universität Kaiserslautern*; Adriana Zaharijević, *IFDT*; Vladimir Zorić, *University of Nottingham*

redakcijafid@instifdt.bg.ac.rs

Urednik izdavačke delatnosti / Managing Editor

Miloš Čipranić

Glavni i odgovorni urednici / Editors in Chief

Željko Radinković i Srđan Prodanović

Zamenik urednika / Deputy Editor

Andrej Jeftić

Sekretari redakcije / Secretary

Marko Konjović, Natascha Schmelz

Prilozi objavljeni u *Filozofiji i društvu* indeksirani su u Web of Science (ESCI), Scopus, ERIH PLUS, Philosopher's Index, EBSCO, PhilPapers, ResearchGate, Genamics JournalSeek, Google Scholar, J-Gate, ProQuest, ReadCube, Europeana Collections, Journal Index, Baidu Scholar

Dizajn: Milica Milojević

Lektura: Edvard Đorđević

Grafička obrada: Sanja Tasić

Štampa: Sajnos, Novi Sad

Tiraž: 300. Časopis izlazi četiri puta godišnje.

Cena 350 dinara; godišnja pretplata 1200 dinara.

Objavlivanje časopisa finansijski pomaže Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

Radove objavljene u časopisu nije dozvoljeno preštamovati, u celini ili u delovima, ukoliko nije naveden izvornik.

Univerzitet u Beogradu
Institut za filozofiju i društvenu teoriju

FILOZOFIJA I DRUŠTVO
PHILOSOPHY AND SOCIETY

broj 4 2022.
godište XXXIII

Beograd 2022.
YU ISSN 0353-5738 UDK 1+316+32
3

НАСИЛИЕ ВОЙНОЙ

NASILJE RATA

- 673 Игорь Смирнов
Наказанная смерть
Kažnjena smrt
- 695 Александр Бродский
Последний враг. О некоторых рецепциях диалога Платона 'Федон' в философии и литературе XVIII–XX веков
Poslednji neprijatelj. O pojedinim recepcijama Platonovog dijaloga „Fedon“ u filosofiji i književnosti XVIII–XX veka
- 715 Олег Николаевич Ноговицин
Кантовское обоснование либерализма как социальная теория: война, право, мораль
Kantova argumentacija liberalizma kao socijalne teorije: rat, pravo, moral, uzvišeno, savest
- 749 Олег Никифоров
Что сдерживает высказывание об актуальном событии... (на I-II.-III.)
Šta sprečava iskazivanje o aktuelnom događaju... (na I-II-III)
- 765 Игорь Чубаров
Историю пишут непобежденные, или еще раз о партизанах
Istoriju pišu nepobedeđeni, ili još jednom o partizanu
- 777 Андрей Меньшиков
Этос военачальника в современных войнах (по воспоминаниям командующих ограниченным контингентом советских войск в Афганистане и объединенной группировкой войск в Чечне)
Etos komandanta u savremenim ratovima (prema uspomenama komandanata ograničenog kontigenta sovjetskih trupa u Avganistanu i ujedinjene vojne grupacije u Čečeniji)
- 799 Ксения Голубович
В итоге... Быть странником
Naposletku... Biti skitnica
- 826 Георгий Чернавин
Совесть в газовом свете
Savest u plinskom svetlu
- 834 Василиса Шливар
Мертвое тело (в) поэзии Геннадия Гора
Mrtvo telo poezije/u poeziji Genadija Gora
- 849 Корнелия Ичин
Поэзией против насилия: стихи Сергея Завьялова
Poezijom protiv nasilja: pesme Sergeja Zavjalova
- 860 Олег Аронсон
Политика и перверсия (де Сад Пьера Паоло Пазолини сегодня)
Politika i perverzija (de Sad Pjera Paola Pazolinija danas)



GLOBAL ETHICS AND POLITICS OF CARE: TRACING GENDERED VULNERABILITIES
GLOBALNE ETIKE I POLITIKE BRIGE: PRATEĆI RODNU RANJIVOST

- 879 Marko Konjović, Jelena Čeriman, Ljiljana Pantović and Zona Zarić
Editor's Note
Reč urednika
- 881 Ljiljana Pantović and Zona Zarić
Care in the Anthropocene: Acting with Compassion
Briga u vreme antropocena: delovanje sa saosećanjem
- 895 Jelena Čeriman, Jelena Hrnjak and Andrijana Radoičić Nedeljković
Institutional Ethics of Care in Serbia during the COVID-19 Pandemic: A Case Study on the Effects of the Lockdown Measures on Girls and Women Trafficking Survivors
Institucionalna etika brige u Srbiji tokom pandemije COVID-19: Studija slučaja o efektima mera karantina na devojčice i žene koje su preživle trgovinu ljudima
- 910 Larisa Orlov Vilimonović
The Ethics of Care in the Late Antique Christian Discourse: (Trans)historical Perspectives on the Social, Political and Philosophical Value of Care
Etika brige u kasno-antičkom hrišćanskom diskursu: (trans)istorijske perspektive o društvenoj, političkoj i filozofskoj vrednosti brige
- 934 Sarah Clark Miller, Estelle Ferrarese, Guillaume Le Blanc, Fiona Robinson, Marko Konjović and Zona Zarić
Discussion: The Ethics and Politics of Care in Times of Crises
Diskusija: Etike i politike brige u vremenima krize

STUDIES AND ARTICLES

STUDIJE I ČLANCI

- 949 Petar Bojanić
'Unjust Enemy' or 'Monster Dilemma' Revisited. On the Conditions and the Paradox of a Theological Fiction
'Nepavedni neprijatelj' ili revidirana 'Dilema o monstrumu'. O uslovima i paradoksu jedne teološke fikcije
- 961 Alpar Lošonc, Pavle Milenković and Mark Losonc
Return to Structural Criticism: Is the Synthesis of Criticism and Crisis Possible again in 'Late' Capitalism?
Povratak strukturalnoj kritici: da li je sinteza kritike i krize ponovo moguća u 'kasnom' kapitalizmu?
- 982 Đorđe Hristov
Political and World-historical Courage in Hegel's Philosophy
Politička i svetsko-istorijska hrabrost u Hegelovoj filozofiji
- 1004 Milica Mađanović
'Building for the Age' According to the Principles of Holism, Individuality, and Development: Historicism and Architecture
'Gradeći za doba' prema principima holizma, individualnosti i razvoja: istorizam i arhitektura
- 1022 Aleksandar Fatić and Behzad Hadžić
Forfeiting the Paradigm of Victimhood
Odricanje od paradigme žrtve

- 1037 Milivoj Bešlin, Petar Žarković and Srđan Milošević
The Third Road Policy: Eurocommunism and Its Yugoslav Assessment
Politika trećeg puta: evrokomunizam i njegova jugoslovenska procena

IN MEMORIAM

- 1057 Miloš Ćipranić
Unfinished Book: Rastko Jovanov (1977–2022)
Nezavršena knjiga: Rastko Jovanov (1977–2022)

LIST OF REVIEWERS FOR 2022

LISTA RECENZENATA ZA 2022. GODINU

- 1061 *Philosophy and Society*: List of Reviewers for 2022

- 1065 Submission Instructions
Uputstvo za autore

НАСИЛИЕ ВОЙНОЙ

NASILJE RATA

To cite text:

Smirnov, Igor (2022), "Наказанная смерть", *Philosophy and Society* 33 (4): 673–694.

Игорь Смирнов

НАКАЗАННАЯ СМЕРТЬ

АННОТАЦИЯ

В статье предпринимается попытка истолковать насилие как борьбу со смертью, осуществляемую ее же средствами. Освобождаясь от своей зависимости от природы, человек в творческом порыве создает собственный универсум социокультуры, эквивалентный естественному миру. Смерть, однако, не может получить никакого конструктивного замещения. Она попирается смертью же. Насилие в нашей социальной жизни предупреждает то отрицание, которым грозит нам наличие Другого, сталкиваясь с которым мы ступаем на нашу финальную границу.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

насилие, смерть, отрицание отрицания, социокультура, метонимия, история, посмертное существование, свобода

1

Насилие – самый, быть может, загадочный феномен человеческого бытия-в-мире. Чем более вскрываются причины неисчислимых отдельных проявлений насилия, тем менее оно – в своей частноопределенности – поддается суммированию в единой объяснительной схеме. Вред, причиняемый объекту личностью садистского душевного склада, не то же самое по происхождению, что узаконенное убийство противника на войне, как физическое принуждение ребенка в семье к послушанию не то же самое, что применение государством высшей меры наказания к преступникам. Тем не менее, в этих случаях, как и в великом множестве соположенных им, действует один и тот же субъект – человек, чья общая характеристика включает в себя в качестве неотъемлемой и постоянной черты склонность к насилию. Потому именно, что насилие имманентно нам, оно может отправляться как будто вовсе без какого бы то ни было на то резона, как показывают, например, совершавшиеся в начале XX века теракты анархистов-“безмотивников” (таков был среди прочего устроенный ими в декабре 1905 года взрыв в кафе Либмана в Одессе)¹. Сплошь и

1 О “безмотивниках” см. подробно Гейфман 1997.



рядом вспыхивающие в школах драки и всяческие иные формы, в каких дети добиваются в своей среде доминантности по праву силы², свидетельствуют о том, что насилие филогенетически не отделимо от самоорганизации коллективной жизни, спонтанно входя в ее становление вопреки правилам поведения, которые старшие предписывают младшим. С другой стороны, при всем том, что насилие имманентно человеку, оно может подавляться им, изгоняться из его обихода (допустим, в актах гражданского неповиновения и символического протеста) и, более того, не обуславливает большое число самых разных социокультурных начинаний, зиждущихся на добровольной кооперации своих участников и не преследующих цель ущемить тех, кому эти инициативы чужды. В самом деле, знакомясь с членами союза филателистов, не скажешь, что люди насильственны по натуре.

Как разобраться в том противоречии, в котором человек предстает сразу и предрасположенным к нарушениям личной неприкосновенности, и не имеющим к ним ни малейшего отношения или от них дистанцирующимся? Исследователей насилия подстерегают ошибки трех видов: (А) либо его особый класс неоправданно обобщается, выдается ответственным за всю совокупность принудительных действий (*pars pro toto*), (В) либо оно универсализуется как предзаданное роду *homo*, никакими способами из человеческой реальности не исключаемое и над ней господствующее (*totum pro parte*), (С) либо, наконец, выступает и фатальным при одних обстоятельствах, и не фатальным при других (*pars pro parte*), то есть оказывается полностью изымаемым из социокультурной практики или по меньшей мере переводимым в полезную для нее операцию, если будет выполнено некое определенное условие. Поскольку насилие подразумевает физический контакт³, постольку оно концептуализуется с помощью метонимии – тропа, перебирающего разные возможности в смежении части и целого и частей целого. Такое *формальное* соответствие мысли и ее предмета мешает проникнуть в сущность насилия.

(А) Подмена многоликого насилия только одной из его манифестаций – той, что исходит от государства, со всей очевидностью служила основанием анархистского дискурса, взявшего начало в “Исследовании о политической справедливости” (1793) Уильяма Годвина, от чьего текста тянутся преемственные линии к сочинениям Михаила Бакунина, Генри Дэвида Торо, Льва Толстого. Избавление от воспитательной опеки государства, принудительно инструментализующего подданных, означало для Годвина выход человека из инфантильного состояния, предполагающего раболепие перед теми, кто превосходит нас, и его вхождение в зрелость, с наступлением которой каждый будет сам управлять своей

2 О насилии в школах см., например: Holt, Reid 2016.

3 Насилие бывает превентивно-символическим, но и в этой версии оно представляет собой ели не прямую, то косвенную угрозу, затрагивающую нашу телесную автономию.

судьбой. Государство, карающее преступников тюремным заключением и смертной казнью и тем самым поддерживающее порядок в обществе, станет, по Годвину, ненужным, если место империй займут малые коммуны, в которых соседская близость их членов предупредит любое отклонение от принятой нормы.

По тому же принципу синекдохи, по какому анархизм сводил насилие главным образом к институциональному, Мишель Фуко рассмотрел его в “Истории безумия в классическую эпоху” (1961) и в “Надзирать и наказывать” (1975), сужая объем явления, как меру, призванную очистить общество от гетерогенных элементов – от лиц с психическим расстройством, изолируемых в закрытых заведениях, где они приравнялись к животным, и от правонарушителей, возмездие которым эволюционировало в Новое время от пыток и публичных казней к пенитенциарной системе, зиждущейся на дисциплинировании заключенных путем неусыпного наблюдения за ними. В названных работах насилие над телами отправляет сама социальность, стремящаяся к воспроизводимости и однородности (сакрально-гетерогенное Жоржа Батая превращается у Фуко в выбрасываемые за край общества безумие и преступность). Но в лекциях, читанных во второй половине 1970-х годов в Коллеж де Франс, Фуко подхватил идущую от Годвина традицию, изобразив государство добывающимся от граждан подчинения средствами “биополитики”, которая так или иначе ограничивает свободу всякого человека (а не одних лишь аномальных индивидов) распоряжаться своим телом.

Ясно, что по происхождению насилие не только этично и социально, как у анархистов и Фуко, но и интерперсонально. В этом своем качестве оно также могло подвергаться обособлению, оставляющему без внимания его прочие варианты. Эрих Фромм, Теодор Адорно и Макс Хоркхаймер возложили в 1940-х годах ответственность за насилие на садомазохистскую психику, свойственную личности, названной “авторитарной”. Обобщая изучение “авторитарного характера”, которое велось Франкфуртской школой, коллектив авторов во главе с Адорно объяснял генезис этого психотипа неудачей, постигшей ребенка при выходе из эдипальной стадии развития. Агенсом насилия делается тот, кому не удалось обратить ненависть к отцу в любовь к матери, без чего не может “[...] возникнуть собственное Сверх-я” (Adorno 1969), берущее под контроль разрушительные инстинкты. Продолжая дело Франкфуртской школы, Клаус Тевеляйт истолкует насилие протофашистского и фашистского сорта как сугубо мужскую деструктивность, растущую из мизогинии, которая тем неотвязнее, чем более женщина рисуется индивиду лишь в идеальном образе матери и сестры (Theweleit 1986). Конечно же, агрессивность бывает присуща также женщинам, пусть и в меньшей степени, чем мужчинам (впрочем, в отдельных случаях даже в не меньшей, если иметь в виду пресловутую Ильзу Кох и других надзирательниц в концентрационных лагерях). Что до “авторитарного характера”, восторжествовавшего в тоталитарных режимах, то без насилия не обходились

и прочие эпохи человеческой истории, хотя садомазохизм вовсе не был их психической доминантой⁴.

(В) Предназначенность человека к применению насилия впервые была тщательно обоснована в антикантианской работе Зигмунда Фрейда “Неудобство в культуре” (1930). Человек с точки зрения Фрейда не может быть, с одной стороны, удовлетворен миром, который он создает, по той причине, что культура не отвечает в своем отпадении от природы руководящему нашим организмом принципу наслаждения. Не воплощающая собой позитивное стремление человека к телесному благу, культура, с другой стороны, не в состоянии одолеть также органически свойственную нам агрессивность, каковая, будучи подавленной, обращается в угрызения совести, в персональное самоотрицание. На требование культуры отказаться от бессознательных влечений (“Triebverzicht”) ее носители отзываются высвобождением не устраняемой из психики деструктивной энергии, которая, чем дальше шагает история, тем более способна “истребить” всех нас “до последнего человека” (Freud 1953). Трансцендентальному субъекту Канта, императивно готовому сопережить в себе Другого, Фрейд противопоставляет субъекта, уничтожающего себя и своего контрагента, максимуму эмпатии – максимум насилия. Спрашивается: как и зачем существо, над которым властвуют лишь Эрос и Танатос, удосузилось сотворить репрессивную и то, и другое социокультуру и к тому же взялось совершенствовать ее в историческом процессе?

Как и Фрейд в “Неудобстве в культуре”, Конрад Лоренц рассматривал человека утратившим в своем поведении те ограничения, которые были врожденными у животных, исполняющих доставшиеся им роли инстинктивно, не выпадающих из них. В таких работах, как “Целое и часть в животном и человеческом сообществе” (1950) и “Психология и родовая история” (1954), подытоженных в книге “Так называемое зло. К естественной истории агрессии” (1963), Лоренц изложил теорию, согласно которой человек, преодолевший зависимость от среды, не нуждающийся в приспособлении к ней, подвергает себя повышенному риску, что делает *genus homo* не озабоченным выживанием во что бы то ни стало: “У каждого организма, который вырывается из своего естественного жизненного пространства и переносится в новое окружение, возникают способы поведения, бессмысленные или даже вредные для сохранения рода” (Lorenz 1965). В отличие от Фрейда Лоренц истолковал насилие как эндогенную биологическую особенность человека, а не как его реакцию на социокультуру (та пытается сдерживать напор агрессивного биоса, пусть и не справляясь со своим заданием). Но почему внешние опасности, с которыми сталкивается человек, непременно должны перейти во внутривидовое смертоубийство, а не, напротив, вызвать сплочение коллектива, дружно защищающегося от них?

4 О смене превалирующих психотипов по ходу социокультурной истории и о садомазохистской доминанте в культуротворчестве 1910-1950-х годов см. подробно Смирнов 1994.

Помимо биологизации человека, насилие было понято как облигаторное и главенствующее слагаемое его деятельности в трудах парижского Коллежа социологии. В восприятии Роже Кайуа и Жоржа Батая насилие неизбежно вытекает из того, что человек не довольствуется непосредственно ему данным, из нашей креативной способности. Покидая зону, которую мы застаем, мы попадаем в потусторонний мир и, коррелятивно с этим, обязываемся к самоотречению, к освящению жертвоприношений, дарующих жизнь постольку, поскольку отнимают ее, рассуждал Кайуа в книге “Человек и сакральное” (1939). В “Проклятой части” (1949) Батай рисует человека эмансипирующимся от жизни по потребности, производящим избыточный продукт и потому с необходимостью впадающим в эксцесс растраты своих энергетических ресурсов, в разрушительность. Расточителен, по Батаю, не только *homo socialis*, но и человек в своей персональной ипостаси. Выход индивида из замкнутости в себе, связывающий его с партнером, предполагает насильственное превозмогание дискретности, так что Эрос оказывается в нашей практике неотторжимым от Танатоса. Мы заморожены смертью, заявлял Батай в “Эротике” (1957), потому что гибель индивидного означает торжество бытия. Мы жертвуем, говоря иными словами, частноопределенным в пользу сакрализуемого всеобщего. Всегда ли креативность вбирает в себя разорительность? Разве не рассчитаны со всей очевидностью многие человеческие творения на предотвращение катастроф? И – много шире – неужели человек возвел свой социокультурный универсум ради того, чтобы в нем умереть, а не ради того, чтобы избавиться в нем от смерти, царящей в природной среде?

(С) Постижение насилия, осуществляющееся по принципу *pars pro parte*, разлагает понятие о своем предмете на собственное и несобственное значения с тем, чтобы произвести ценностное замещение первого вторым. В радикальной трактовке такая субституция имеет в виду поправление насилия насилием же, как это сформулировала в “Тяжести и благодати” (текст был издан в 1947 году) Симона Вейль, провозгласившая, что нельзя никого обречь на смерть, пока сам не принимаешь ее⁵. Обратимся вначале к более умеренным концепциям, раздваивающим насилие.

Ханна Арендт разграничивала конфронтацию одного со всеми, которая для достижения цели пускает в ход орудия принуждения и которую она определяла как насилие, и обратную этому власть всех над отдельным лицом. Если власть (*potestas*) – норма политической активности общества, то всегда инструментальное насилие (*violentia*) не может быть,

5 Разные способы метонимического освещения насилия иногда комбинируются друг с другом. Так, Кристоф Тюрке подступает к нему, объединяя фигуры *totum pro parte* и *pars pro parte*. Насильственны у Тюрке и отприродная энергия (*Triebe*), которая движет человеком, и умиряющая ее энергия Духа (целое вместо части). При этом подавление инстинктов может (часть вместо части) как увеличивать насильственность, так и уменьшать ее (Türcke 2014).

по мнению Арендт, легитимизированным (Arendt 1970; ср. Arendt 1966). Но ведь насилие чинит и группа, даже не употребляя для того орудийные средства, когда она экскоммуницирует инакомыслящих (что часто случается, к примеру, в научных коллективах). Мыслительная стратегия, к которой обращается, моделируя насилие, Джудит Батлер, близка к той, какую ввела в интеллектуальный обиход Арендт. По схеме, выдвинутой Батлер, “я”, непрозрачное для себя, конституируется в своем отношении к внешнему Другому. Насилие рождается тогда, когда субъект восстанавливает свое единство вопреки тому, что идентичность он получает извне, от социума (Butler 2005)⁶. Перед нами все та же, что и у Арендт, концептуализация насилия как сопротивления силе социального. Дело, однако, в том, что эту силу нельзя помыслить иначе, как растущую из самости. Больше ей попросту неоткуда взяться. В той мере, в какой авторефлексия объективирует нас и тем самым обнаруживает (по Гегелю) нашу самоинаковость (неважно, познаём ли мы себя при этом или нет), мы приуготавливаемся к тому, чтобы принять Другого вне нас и вступить с ним в союз. Конституирование самости и становление общества нельзя разрывать. К рассматриваемой парадигме принадлежит и статья “Бесчеловечность” (1966), в которой Хельмут Плеснер опознал источник насилия в двойственности человека - наполовину зверя, наполовину духовного существа (так когда-то аттестовал трансгуманного правителя Никколо Макиавелли в “Государе” (1513)). Взаимопроникновение этих начал ведет к тому, что *homo sapiens* превращается в *homo crudelis*. Жестокость к себе и себе подобным отрицает родовое в человеке, специфицирующий его признак духовности и потому не более чем персональна в своем возникновении. Снятие вины за насилие с социального и родового человека и приписывание ее индивиду проводится, как видно, на разных аргументативных основаниях. Рациональность здесь, стало быть, менее важна, чем ее конечный результат, заключающийся в том, чтобы любой ценой обелить наше общее достояние – социокультуру, в которой акты насилия вершатся якобы исключительно по личному произволу. Эта исследовательская тенденция была доведена до почти маниловского благодушия Норбертом Элиасом (“О процессе цивилизации”, 1936/1968), в обрисовке которого, направленной против пессимизма Фрейда, социокультура безостановочно прогрессирует в решении задачи по воспитанию индивидов, обуздывающих аффективное поведение, ставящих его под сознательный контроль. Насилие, без которого не обходится укрощение аффектов, распадается у Элиаса на внешнее давление, оказываемое обществом на единичного человека, и на испытываемый им стыд, который тем действеннее регулирует его поступки, “[...] чем сильнее [...] принуждение со стороны преобразуется в самопринуждение [...]” (Elias 1997)⁷.

6 К непроницаемости “я” для нашего внутреннего взгляда на себя ср. Žižek 1993.

7 Наиболее всестороннее опровержение теории Элиаса предпринял Ханс Петер Дюрр в многотомном труде, начав свою критику в Dürr 1988. В наши дни

Для Элиаса позитивно интроецированное насилие. Рене Жирар, напротив, наделял положительным значением насилие, нацеленное вовне, но перестающее быть непредсказуемо хаотичным, ритуально канализованное. В “Насилии и священном” (1972) Жирар исходил из той же гипотезы о “естественном состоянии” человека, что и Томас Гоббс, сделав, однако, существенную добавку к представлению о “войне всех против всех”. Неразборчивое всеобщее насилие объясняется Жираром как следствие миметической установки человека, побуждающей его конкурировать с ближним в схватке за один и тот же объект. Разрядка этого кризиса различения в том, чтобы приложить насилие к избранной жертве, ритуализовать жертвоприношение и таким образом сплотить коллектив в его противостоянии “козлу отпущения”. Тогда как в “Левиафане” (1651) боровшиеся друг с другом за обладание собственностью люди отказываются от данного им от рождения равноправия и уступают свою насильственную искусственному субъекту – государству, дабы оно гарантировало им защиту их имущества и жизни, у Жирара преодоление насилия насилем над ним происходит внутри самодеятельного общества, которое функционирует и без централизованной власти. Выводится ли “естественное состояние” человека из его подражательной способности или из его самородного эгалитаризма (мы опять имеем дело с разными доводами в пользу добываемого во что бы то ни стало заключения), “война всех против всех” – лишь умственный конструкт, никак не подтверждаемый этнографическими данными и противоречащий здравому смыслу, которое наводит на соображение о том, что будь она фактом, в ней выжили бы (как это уже открылось Гегелю) сильнейшие, вовсе не нуждающиеся в поправлении дурного насилия благим.

В небольшой, но вызвавшей множество отзывов и непростой для понимания статье “К критике насилия” (1921) Вальтер Беньямин расширил сферу предосудительного насилия так, что оно охватило собой всю человеческую историю. По идее Беньямина, право как таковое заинтересовано в монополизации насилия, коль скоро тем самым не допускает той конкуренции с собой, какой могло бы быть несанкционированное физическое принуждение, случающееся в отношениях индивидов друг с другом. Распоряжаясь жизнью и смертью в применении высшей меры наказания, закон утверждает себя с наибольшей категоричностью. Беньямин разграничивает правоустанавливающее и правоподдерживающее насилие. Второе из них, призванное придать закону нерушимость, в действительности подрывает его, ибо подавляет злоупотребления насилем, между тем как само по себе оно как раз и составляет содержание правоустановления. Отсюда история являет собой *regressus ad infinitum*

контрафактическое убеждение в том, что насилие ослабляется по мере того, как история набирает обороты, отстаивает Стивен Пинкер (Pinker 2011). Ср. убедительный критический разбор этой концепции в коллективном труде Dwyer, Micalé 2020.

– постоянное возвращение к правоустановлению, к своей отправной позиции, предохраняемой от того, чтобы стать противоречивой (если бы студент Родион Раскольников не отказался от своих взглядов под влиянием христианской мудрости, он наверняка восторженно согласился бы с Беньямином). Насилие не устранимо из истории, будучи подразумеваемым даже в договорах, которые предусматривают возмещение вины за несоблюдение сделок. В книге “Сила закона. Мистическая основа авторитета” (в изначальной англоязычной редакции этот текст носил заголовок “Deconstruction and the Possibility of Justice” (New York, 1990)) Жак Деррида, возражая Беньямину, писал о том, что генезис в качестве обещания имплицитно подразумевает повторяемость в самой своей сердцевине, отчего различие правоустановления и правоподдержания теряет смысл. Раз так, новый правопорядок будет непременно брать что-то для себя из старого, воспроизводить предыдущий в трансформированном виде. Главный упрек, предъявляемый Деррида статье “К критике насилия”, состоит в том, что в ней напрасно велся поиск невозможного “окончательного решения”, которое эсхатологически вывело бы нас за пределы истории. Это преодоление узаконенного историей насилия Беньямин представил себе в образе насилия божественного. В полемике с Жоржем Сорелем, отождествившим в “Размышлениях о насилии” (1906) всеобщую стачку с мифом творения, коль скоро она, как и тот, кладет начало прежде небывалому миру, Беньямин отказался противопоставлять миф и историю. Поскольку история возобновляет правоустановление, постольку она мифогенна – ее новшества всегда изоморфны бывшему явленному в ее первоисточке. Мифогенно насилие, которого не пугает кровопролитие и которое сфокусировано на “голой” телесной жизни, мотивированное тем, что ею человек не исчерпывается. Вразрез с этим божественное насилие потусторонне всей жизни и исполняется ради живущего, оно смертоносно без пролития крови (то есть не предполагает, надо думать, физического воздействия на своих пациентов – ведь Всевышний заперделен нам). Божий приговор отменяет государственное насилие, не дает людям никакого права на убийство друг друга. Это чистое, подлинно революционное, правониспроверяющее насилие не требует жертв, а лишь принимает их. Помимо Сореля, Беньямин оспаривал, по-видимому, также Льва Троцкого, чье сочинение “Терроризм и коммунизм” уже вскоре после напечатания в Советской России было издано в августе 1920 года в немецком переводе. Бескровная беньяминовская революция, которая исключала межличностное насилие, возводя человеческую суверенность в святыню, непосредственно контрастировала с той, что осуществлял и защищал в дискуссии с Карлом Каутским Троцкий: [...] никогда мы не занимались кантиански-поповской, вегетариански-квакерской болтовней о ‘святости человеческой жизни’ [...] Чтобы сделать личность священной, нужно уничтожить общественный строй, который ее распинает. А эта задача может быть выполнена только железом и кровью” (Троцкий

2010)⁸. В поисках положительной антитезы насилию закона Беньямину пришлось зайти за границы социореальности, взглянуть на нее из параллельного ей сверхъестественного мира. Критикуя мифогенное насилие, Беньямин сам попадает в зависимость от ветхозаветного мифа, в котором Ян Ассманн справедливо увидел “революционное” замещение государственного насилия, отправляемого фараоном, изъявлением воли, исходящей от единодержавного Бога (Assmann 2009).

2

Чтобы выбраться из западни, которую расставляет исследованию насилия метонимическое мышление, следует начать рассуждение с отправного для человека устремления к свободе. Она предпослана сооружению мира сверх того, что навязан нам природой. Эта инобытийная вселенная закономерным образом удваивает себя по ту сторону и человеческого, и естественного порядка – в лишь мыслимой действительности (духов, богов, эйдосов). Воображение, материализующееся в социокультурной практике, одерживает тем самым окончательную победу над чувственным восприятием, удаляясь от него в зону, вовсе не доступную проверке на опыте. Социокультура антагонистична природе вдвойне – и как людьми созданный на деле мир, и как его проекция в сферу сугубого умозрения, не поддающаяся верификации. Выламывание из природного окружения есть творческое деяние, сосредоточенное прежде всего на конструировании и утверждении нового. Эта инновация эквивалентна бывшему, с которым связана – при всем их несходстве – через *tertium comparationis*. Ошибочно думать, что социокультура со своих первых шагов только тем и занята, что репрессирует в человеке звериные инстинкты, как это мнилось Фрейду. Их цель – обеспечить выживание особей, и потому они одинаково ценны как для анималистической, так и для человеческой среды. Точно так же должна быть оспорена мысль Лоренца о том, что охранительная функция инстинктов ослабляется у человека, завоевывающего ранее неизвестные территории. Человек становится планетарным существом, покидающим места рождения, транслокализирующимся, только по той причине, что социокультурный универсум эквивалентен натуральному и, таким образом, подлежит распространению по всей поверхности Земли. Сама же социокультура – предприятие родового человека. Взятая в своем творческом, в том числе и в экспансионистском, аспекте, она никак не может вызвать внутривидовую, антропогенную вражду.

Но почему человек вменяет себе в обязанность эмансипироваться от природы? Его выход на свободу закладывается в фундамент социокультуры

⁸ Ср. еще замечание Троцкого об отказе большевиков прибегать к средствам запугивания, которые были бы трансцендентны сему миру: “Нужно заставить отброшенную от власти буржуазию повиноваться. Каким путем? Попы устрасали загробными карами. В нашем распоряжении таких ресурсов нет” (Троцкий 2010).

отличающим нас от животных самосознанием, в каковом мы являемся себе в качестве объектов. Чем бескомпромиссней мы себя объективируем, тем более мы безжизненны. Этот взгляд на себя как на подверженного смерти заставляет человека искать путь, на котором он отменил бы неизбежность умирания. Инстинкт продолжения рода делает животных бессмертными в потомстве. Индивидуализирующий в акте авторефлексии смерть, не довольствующийся лишь сбережением жизни в череде поколений, человек изобретает социокультуру, главное задание которой быть сотериологическим орудием. Спасение, которое она несет с собой, есть не что иное как преодоление времени-к-смерти. Так поставленная цель достигается разными способами, меняющимися по ходу истории. К их числу принадлежат представления о загробной жизни, надежды на магическое или биоинженерное увековечение витальной способности нашего организма, вера в наступление равенства людей не перед лицом смерти, а в результате переустройства общества, становящегося коммунистическим, упования на мутацию человека либо на расовую избранность, обещающую иммортальность если и не отдельному лицу, то все же тому коллективу, в какой оно входит уже по своей родословной. Все эти чаяния запредельны эмпирической социокультуре. Ее труд состоит в том, чтобы обслуживать собственное Другое, формировать материальный базис, убеждающий, что ее идеальная проекция и впрямь осуществима. В глубокой архаике эта работа имеет дело с уходящим временем, манифестируясь в ритуалах захоронения, которые приуготовляют покойников к жизни *post mortem*, в попечении о могилах и в культе предков, всегда значимых для почитающего их коллектива. Упрочение истории в тесном смысле слова смещает воображаемую реальность из прошлого в будущее. Церковь сулит пастве апокатастасис и загробное воздаяние за их заслуги. Массовые социополитические движения жаждут власти в современности, дабы оттуда приблизиться к нерушимому царству тотального блага. Технонаука сокращает (по Полю Вирильо) сроки ожидания, демонстрируя тем самым пусть не преодолимость времени, но, тем не менее, его относительную подчиненность человеческой воле. Неразрешимость сотериологической проблемы здесь и сейчас побуждает социокультуру спасать саму идею спасения в поступательной исторической самоперестройке, в смене своих обязательств.

Джорджо Агамбен с большим мастерством и проницательностью проанализировал понимание апостолом Павлом жизни-в-отсрочке, в период, непосредственно предшествующий явлению Мессии. Выбор спасительной веры в этом времени напряженных религиозных исканий, которые вело апостольское христианство, предвещает избавление от смерти навсегда (Агамбен 2018). Между тем пребывание в остатке времени характеризует не только сознание ранних христиан. Это состояние – много объемнее – определяет собой сущность человеческого существования. Человек постоянно находится в преддверии выполнения социокультурой ее сотериологического задания, на той промежуточной стадии, за которой должно

последовать преобразование текущего времени в вечность, расположенную позади или впереди нас. В “горячей” истории, набравшей обороты после огосударствления христианской религии, место трансцендентной области узурпирует новая современность, вытесняющая старую и покушающаяся на то, чтобы стать панхронной, несменяемой, будущностной. Настоящее делается внутренне противоречивым: продолжает быть, с одной стороны, кануном ультимативного спасения, а с другой – эрзацем такового. Выход из противоречия – в замещении грянувшей эпохи еще одной новой, точно так же требующей дальнейшего трансформационного шага, в своей повторяемости приводящего человека в конечном итоге к разочарованию в истории в целом. Неудовлетворенность историческим духовным развитием обычно плодила грезу философов (Жозефа де Местра, Владимира Соловьева, Карла Ясперса) о скором приближении человечества к всеединству – сейчас она, как констатирует Михаил Ямпольский, оборачивается приостановкой времени и перепроизводством прошлого – в учениях о памяти, в музеализации художественной культуры, в разного рода поползновениях восстановить *status quo ante*, одинаково свидетельствующих о “кризисе будущего” (Ямпольский 2018).

Во времени линейной истории, в котором победа над Танатосом передоверяется от одной эпохи другой, превращаясь все более и более в мнимость, воображение о личном бессмертии уступает свою позицию порождению продуктов (эстетических, научных, философских, технических и прочих), рассчитанных на долгосрочное употребление. *Nomo ritualis* разыгрывает первотворение в обрядовом спектакле, телесно сопереживая неистребимость им же учрежденного ценностно-смыслового космоса. *Nomo historicus* приобщается бессмертию не телесно, а отчуждая его от себя в артефактах, долгожительство которых зависит не только от него, но и от использующего их общества. Произведения историзованного творчества идут на потребу не столько потустороннему, сколько бытованию человека здесь и сейчас, в социореальности.

Социокультура выстраивается не на пустом месте. Она освобождает человека от закрепощенности в природе, отталкивая его от естественного положения вещей, переиначивая его. *Ordo naturalis* открывается для перехода в *ordo artificialis*, когда тела людей подвергаются раскраске и прячутся под масками и одеянием, когда из глины выделывается с помощью гончарного круга и обжига домашняя утварь, когда орудия, теряя характер случайных подсобных средств, изготавливаются из подходящего для того материала и специализируются. Единственное, что человек не в состоянии конструктивно переработать, – это его собственная смерть. Она подлежит поэтому деструктивной переделке, уничтожению, нейтрализующему уничтожение. Похоронный обряд, какие бы формы он ни принимал в разных этнокультурах, умерщвляет смерть в закапывании, сжигании, съедании (в случае патрофагии) трупов или, скажем, в их отдаче на растерзание птицам, питающимся падалью, как в Тибете. *Afterlife* обретает тот, чья смерть убита. Погребение нередко сопровождается порчей и

разрушением имущества, которым снабжается усопший для жизни после смерти, а иногда также калечением и расчленением тела покойников⁹. Как одинаково показывает искусство и Месопотамии (Heinz 1998), и древнего Рима (Zanker 1998), жестокость стала эстетически валидной в изображениях глумления властителей над плененными врагами (избиваемыми, заковываемыми в цепи, обезглавливаемыми) – над теми, кто более не распоряжается своей судьбой, кто превратился в социального мертвеца. Социокультура креативна не только тогда, когда она утверждает себя, но и тогда, когда отрицает то, что решительно внеположно ее спасительной функции. Эта негативная креативность и есть насилие, имманентное человеку точно так же, как ему внутренне присуща страсть к позитивной созидательности. Насилие – расправа над смертью, не могущей быть совокупленной ни с какой искусственной добавкой, помимо поправки смертью же. Этот разряд действий метонимичен в плане выражения, но по эссенциальному содержанию он тавтологичен. В известном смысле подобное обращение со смертью отбрасывает социокультурный порядок в природное царство – туда, где она неизбежна, что подчеркнул маркиз де Сад в “Философии в будуаре” (1795). Но такое возвращение происходит, вопреки де Саду, не в прямом, а в “снятом” виде: именно так, что человек обязывает природу быть отрицанием отрицания его жизнестроительства. Экологическое равновесие не было бы поколебленным, как сейчас, но уже и в ряде древних цивилизаций¹⁰, если бы человек только эксплуатировал природу, черпая из нее материал для возведения социокультуры. Это расходование естественных ресурсов, достигая опасного для самосохранения общества размера, всегда могло бы быть сокращено или приостановлено, не будь в нас глубоко укоренено представление о природе, расточающей саму себя, ввергнутой в автонегацию, энтропийной – неважно, интуитивно ли подобное отношение к ней или выражено во Втором законе термодинамики. Архаический человек не в состоянии остановить самоисчерпание природы иначе, как в магии – в ритуальном перформансе, помещающим его исполнителей в последние времена, ставящий их на край бытия и небытия, откуда мирозданию дается энергия для все нового и нового возникновения (великая заслуга апостола Павла в том, что он преобразовал ритуал из возобновляющего Творение действия в такое, которое повернулось к чаемому будущему).

Из всего сказанного следует, что человек обитает в четырех мирах: в естественном (как организм), в опытно инобытийном и в инобытийном гипотетически, а также в мире, в котором Танатос обращается против себя самого¹¹. Этот четвертый универсум являет собой поле сражения

9 К похоронному разъятию мертвых тел ср. Graeber, Wengrow 2022.

10 История гибели цивилизаций, нарушающих гармоническое сочетание с окружающей средой, прослежена в Diamond 2005.

11 Есть еще два универсума, о которых речь должна идти особо, - экзистенциально-трагический (в нем смерть не поддается умерщвлению, он катастрофичен) и празднично-комический (в нем социокультура смешивается с природой).

человека с тем, что угрожает его существованию. Смерть умерщвляется не только *in actu* – в своей наличности, но и *in potentia* – в предотвращении ее прихода. Она отрицается нами там, где мы усматриваем возможность стать отрицаемыми. В своей агрессивности человек реактивен (активен он в своих строительных инициативах). Он воинственен, потому что чужая этнокультура воспринимается им как опасность для бытования его собственной. Войны гасят страх перед конечностью родного символического порядка, которая вытекает из того, что есть и иной способ его устройства. Затевающие войну бесстрашны и ликующе-праздничны – ведь они обнаруживают себя по ту сторону своей финальной границы. Гражданские войны, затягивающие в себя всю нацию, чаще всего разражаются при том условии, что общество раскалывается на такие идеологически непримиримые партии, которые конфронтируют фундаментальным образом, споря о принципах, закладываемых в основу социокультуры (то ли католической, то ли протестантской; подвластной то ли однопартийной диктатуре, то ли Учредительному собранию и т. п.). В качестве конститутивных кровавые внутренние конфликты делаются узловыми пунктами национальной культурной памяти, подобно Варфоломеевской ночи, опричному террору, Тридцатилетней войне и т. д. В случае геноцида Другое, входящее составной частью в социальное целое (армяне в Турции или народность тутси в Руанде), искореняется опять же как уже в генезисе исключаящее субъекта агрессии, но в первую очередь не идеологически, а этнически¹². Автогеноцид (как, например, тот, что учинил коммунистический режим Пол Пота (1975-1979) в Камбодже, потерявшей не менее четверти населения¹³) смешивает этническую “чистку” с террором, мотивированным культурно-идеологически. В ситуации как войны, так и геноцида поражение терпит всечеловеческое, объединяющее цивилизации и нации, а победу одерживает социальное, отграничивающее одно множество людей от другого. Насилие возводит, стало быть, своих исполнителей в ранг избранных человеческого рода, сакрализует их и самое себя. В обратном порядке: священное источает насилие, оно нуминозно, если воспользоваться термином Рудольфа Отто, вызывает смятение и трепет у тех, кто соприкасается с ним. Применительно к насилию речь должна идти не о внутриродовой борьбе, развязываемой, по Лоренцу, существами со стертым инстинктом самосохранения, но, как раз напротив, о порыве человека к сверхнадежному существованию, результирующемся в претензии отдельных групп быть представительными по отношению к генотипу, воплощать собой ценности антропологического свойства. В этом аспекте ясно, почему сакрально то, что навек сбережено от тления.

12 Ср. толкование геноцида как внушающего совершающим его субъектам ощущение посмертной жизни Pérez 2012.

13 О массовых убийствах в Камбодже см. подробно Tuner 2018.

Объективируясь в самосознании, мы знакомимся со своей смертью, но, становясь объектами-для-себя, мы делаемся и объектами-для-Другого, для ближайшего к нам субъекта. Социализация отрицает наше самоотрицание – в своей объектности мы оказываемся живыми в коллективном Другом, увиденными им в нашем присутствии в мире. Групповое бытование – самое непосредственное доказательство того, что смерть смертна. Что бы ни думали Ханна Арендт и Джудит Батлер, насильственен homo socialis. Воинственное замещение релевантного генотипически социально значимым прослеживается уже у приматов. Как показали многолетние наблюдения (1999-2008) приматологов, проводившиеся в национальном парке Кибале (Уганда), шимпанзе из группы Нгого нападают, расширяя ареал своего обитания, на сородичей, живущих по соседству, и убивают их тогда, когда популяция, разрастаясь, начинает ощущать социальную мощь подвида, как бы равновеликую видовой силе. Вот что отличает человека от приматов. Обезьяны довольствуются тем, что присваивают себе территорию, на которой обитал истребленный клан. Человек же, пусть и он склонен к пространственной экспансии, гонится прежде всего за выигрышем во времени. Homo crudelis имеет при этом в виду увековечить себя не в бесконечности своего бытия, а в его неконечности в социально чуждом, в неопределенной бытийной разомкнутости.

Группы насильственны не только вовне, но и вовнутрь. И архаическое, и развитое общество физически карает тех, кто наносит ущерб его бесперебойной воспроизводимости. Эволюционно продвинутая социальность прибавляет к наказуемым за урон, причиняемый коллективному телу и его собственности, религиозных или светских инакомыслящих, клеймя их как преступников. Саму по себе мысль нельзя подвергнуть насилию, которое вводится в действие лишь тогда, когда та обретает коммуникативное выражение, семиотически отелеснивается. То, что пугает общество и вызывает с его стороны агрессию, есть его инкорпорированная инаковость, его отсутствие в активном присутствии органических или физических тел, чужеродных ему. Архаический социум этим не ограничивается. Он предотвращает поступательную историю, чреватую упразднением заведенных традиций, посредством коллективного прохождения через смерть, помещающего его по ту сторону изменения, наиболее разительного из всех вероятных. Это самоубийство во спасение реализуется в обряде инициации, который калечит достигающую зрелости молодежь в ознаменование ее дальнейшего бытования как бы уже post mortem. Общество, происходящее из обряда посвящения, эквивалентно миру предков, ведущих неистребимую загробную жизнь. Путь в бессмертие открывает живым самопожертвование. Коль скоро настаивающий на своей иммортальности коллектив почитает себя избранным из рода людского, он объединяет идеи абсолютной osobosti и жизнетворного суицида в жертвенном заклании отдельных своих членов. Кровавые, а позднее бескровные жертвы менее всего, вразрез с Жираром, канализуют до того рассеянное насилие. Они представляют собой логически закономерный

вывод из того состояния общества, в котором оно ради поправки смерти смертью терроризирует и соседей, и себя самого, распространяя это не знающее удержу насилие также на индивидуальное внутри собственных пределов. Жертва может мыслиться как адресованная богам, но по происхождению она попросту следствие той логики, которой руководствуется насилие, предполагающее, что раз оно имеет тенденцию стать универсальным, то должно подчинить себе и уникальное. Макс Хоркхаймер и Теодор Адорно упрекнули в “Диалектике Просвещения” (1947) социокультуру за то, что она, ставя во главу угла миф ли, философию ли, равно творит насилие всеобщего над индивидуальным¹⁴. Но дело сложнее. Экземплярное жертвуется в тех обстоятельствах, в каких частноопределенная, локальная социокультура намеревается взять на себя роль общепределенной. Игнорируя свою специфику, она обязывает включенных в нее индивидов быть готовыми к автонегации – протоформе всякого патристически окрашенного героизма. Насилию над индивидуальным предается коллектив, который выдает свою оригинальность за генеральное правило и тем самым перестает распознавать из ряда вон выходящее, беспечно раздаривает таковое. Далеко не случайно террор переориентировался в Советской России с “чужих” (с противников революции) на “своих” после того, как она принялась воплощать в действительность сталинский тезис о построении образцового для всего мира социализма “в одной отдельно взятой стране”. Широко распространенный в ранней социокультурной практике каннибализм объясняется все той же подстановкой местного и своеобразного в позицию значимого повсюду и навсегда. В пищу каннибалу идет человек вообще, поэтому съедаться могут и пленники, и соплеменники¹⁵. Людоед поддерживает свою жизнь тем, что поглощает свою смерть, содержащуюся в отрицающем его любом Другом. Сама смерть рисуется архаическому сознанию в образе людоедки – таковы, к примеру, верования амазонских индейцев пиарора (Overing 1986). Каннибал отождествляет себя со смертью, которую он обращает на смертных и которая становится его жизнью.

14 К идее Хоркхаймера и Адорно близко мнение Раймона Арона о том, что источник насилия – в терминировании истории, трактуемой в своей завершаемости как проникнутая только одним смыслом, то есть в качестве тотальности (Aron 1973). Возражая Жан-Полю Сартру и марксистской диалектике, Арон утверждал, что у истории нет того конечного смысла, достижение которого непременно сопровождается борьбой за преимущество в ней положение. Но есть ли у истории разрешение или его нет, она на каждом своем этапе не обходится без насилия, сдвигая то, что имеет место, в зону более не актуального. В качестве системы, противящейся застыванию в самоповторах, история продвигается вперед, делая прошлым собственную смерть – угрожающее ей исчерпание ее генеративной энергии. Но насильственная ретроспективно, история в своей направленности в будущее эмансипаторна и креативна (ср. Müller1999).

15 О чрезвычайно разнообразии объектов людоедства см. подробно классическую работу Volhard 1939.

Историзация общества передает его власть, бывшую анонимной, государству-суверену. Изъятие насилия из ритуальных перформансов, организовавших социальную репродуктивность, разъединяет его на то, которое поднимается со дна общества, и то, что нисходит от государственных учреждений, регулирующих активность подданных. Первое из двух, в какие бы формы оно ни выливалось, будь то профессионально-криминальные действия, самосуд, чинимый разъяренной толпой, вспышки массового возмущения, спровоцированные нехваткой жизнеобеспечения, буйство футбольных болельщиков и т. п., ломает рамки закона и означает - как аномия - порыв к той свободе, которая в конечном счете дается только захождением за черту поработавшей нас смерти¹⁶. Номос танатологичен. За спасение в социокультуре нам приходится платить аскетическим подчинением ей, умирая при жизни, дабы попасть в сотериологическое будущее. Монастыри лишь радикализуют наличное в мирской реальности. Аномия спасает от спасения, которое обещает символический порядок. Она позволяет жить данным моментом (*kaigós*), выступающим в качестве прообраза ничем не регламентированной бытийности. У такого рода онтологического насилия есть множество конкретных объектов, но только одна общая цель – устранение из жизни мертвящей ее аскезы. Социокультура примешивает Танатос к Эросу во всяческих сексуальных табу, в обычае умыкания невест, в искусственно-принудительной ритуальной дефлорации. Насилие, идущее с низу общества, напротив того, эротизирует Танатос, сообщает ему способность к порождению чистой бытийности. Вандализм, вообще говоря, восходящий к выведению из строя загробного имущества усопших¹⁷, вырывает бытие из-под власти вещей. Хайдеггеровское бытие-к-смерти, онтологизировавшее насилие, оставляет незамеченным то слияние бытующего с бытием, которого добивается,

16 Особое место в этой парадигме занимают погромы, случавшиеся в Средние века во время буйства чумы, и холерные бунты в начале XIX века (см. подробнее Sohn 2018). Здесь мы имеем дело не только с аномией, с ломкой социокультурных установлений, но и с насилием, отвечающим на смерть, источаемую природой. Социокультура дает в этих обстоятельствах трещину, не будучи в состоянии предохранить человека от природных невзгод.

17 Неспроста вандализм – в его особо вызывающей форме - так часто разыгрывается на кладбищах. В этот некрологический ряд нужно поставить также идолосвержение и иконоклазм, коль скоро подобные действия приводят в негодность материальные символы потустороннего мира. Разграбление могил фараонов и высших египетских чиновников вместе со специальными приемами при строительстве их гробниц, защищающими захоронения от воров, свидетельствует о том, что низовой мятеж против узаконенного спасения в социокультуре начался на очень ранней фазе человеческой истории. Интересно, что кражи драгоценностей, принадлежавших покойникам, сопровождалась в древнем Египте сжиганием мумий с тем, чтобы на воров не пало потустороннее возмездие (душа покойника, по религиозным представлениям египтян, бытует в инобытии, пока сохраняется его тело). “Тать гробный”, как говорили на Руси в старину, был занят тем же умерщвлением смерти, что и нормативная социокультура, которую он в своем вандализме святотатственно отвергал.

пусть на короткое время, человек, восстающий против своего спасения в социокультуре, бунтующий не метафизически, как того хотелось бы Альберу Камю, а вразрез с метафизическими посулами, расточаемыми символическим порядком. Этот бунт бывает никак не обоснован (как у “безмотивников”), потому что бытие не телеологично. К низовому насилию причастна по преимуществу молодежь: так, согласно статистике, половина убийств в США в 2010 году была предпринята людьми в возрасте до 25 лет (Mietke, Regoeczi 2016). Чем менее рутинный стиль жизни вовлекает человека в уловки социокультуры, тем соблазнительнее для него предаваться насилию по собственной воле в протесте против них, против того, что Жан Бодрийяр называл “гиперреальностью”. Не стоит, однако, полагать, что непризнание закона ведет преступивших его в доподлинно реальное. Их насилие гипореально: включая своих субъектов в бытие, оно исключает оттуда тех, на кого обрушивается.

Насилие сверху, со стороны суверенной власти, было определено Джорджем Агамбенем, опиравшимся на идеи Бенямина и Фуко, как такая биополитика, которая устрашает человека возможностью поставить его вне закона в роли носителя лишь “голой жизни” (zoé), существа из анималистической среды (Agamben 2002). Наказание по закону делает, таким образом, незащищенной самое витальность. В этих тезисах отсутствует одно важное звено. “Голая жизнь”, воплощенная в единичном или коллективном теле, не *vita vitarum* Блаженного Августина и Федора Достоевского, но такая органика, которая упирается в свое исчерпание. В отместку за то, что считается преступлением против норм общежития, социокультура отменяет свои гарантии по спасению человека, оставляет его наедине с тленной плотью, заключаемой в тюрьму и в концлагерь, отправляемой в изгнание, лишаемой имущества, которое придает нашему существованию видимость надежности. В монополизации государством наказания смертью проступает самосознание закона, отдающего себе отчет в том, что он танатологичен в любом своем проявлении, и потому отбирающего право на убийство у всех, кто ему не подчинен. С другой стороны, послушные закону могут убивать, например, на войне или в порядке самозащиты. Было бы ошибкой рассматривать закон и пытки независимо друг от друга. В той мере, в какой закон заставляет правонарушителей взглянуть в лицо смерти, погружая их в “голую жизнь”, он имплицитно пытку (которая, как, например, на военной базе США в Гуантаномо в 2002-2009 годах, может практиковаться и современным правовым государством). Растягивая тело на дыбе или производя *waterboarding*, заплечных дел мастер выбивает из истязаемой плоти утаенную в ней истину, высвобождает Дух, запертый в материи, отделяет то, что принадлежит социокультуре, от того, что выходит из ее границ, от не преображенной мыслью органики. Но в действительности истинна сама пытка как приближающая смерть, в которую и без того открыта “голая жизнь”. Фридрих Ницше имел все основания трактовать в подготовительных материалах к “Воле к власти” “Справедливость как

развитие склонности [человека] к мести” (Nietzsche 2004). Устанавливающий справедливость закон не знает иного ответа несоблюдающим его, кроме такого же несоблюдения социокультурой своих обязанностей по вызволению человека из узилища неминуемой смерти.

Отводя смерть от своих агентов и возвращая своих пациентов в то докультурное состояние, в котором гибельность непреодолима, насилие с неизбежностью посягает на первородство в формировании символического порядка. Насилие позиционирует себя на той черте, которая отделяет естественное от уже социокультурного и в своей амбиции быть первоначалом конкурирует с созидательностью¹⁸. С наибольшей отчетливостью такое сочетание деструктивности и конструктивности дает себя знать в религиозных и социополитических революциях, которые в дальнейшей динамике опрокидывают – по принципу отрицания отрицания – террор на своих участников (на крестьянские массы в годы Реформации в Германии, на собственных вождей в тех переломах эпохального масштаба, что произошли во Франции в конце XVIII века и в России в начале прошлого столетия). Ритуал реализует то же самое смещение в строительной жертве, приносимой при закладке нового жилища. В частнозначимых версиях учредительное насилие спланирует коллективы (прежде всего, молодежные), подчиняя их авторитету того, кто вышел победителем, померившись силами с другими кандидатами на лидерство в группе. Поскольку смерть озеркаливается в насилии, постольку она всегда допускает свой переворот, одно из следствий которого – физическое принуждение детей к дисциплине взрослыми в семье и школе. Начало в собственном Другом есть мой конец. В насилии родителей над детьми смерть, превосходящая саму себя, низводится до всего лишь рукоприкладства под воздействием инстинкта сохранения рода. Как ни парадоксально на фоне суждений Фрейда и его единомышленников это звучит, звериное в нас смягчает жестокость, куда более ужасающе виртуозную в социокультуре, чем в животном царстве¹⁹. Патологическая жестокость подразумевает под таким углом зрения полное подавление инстинктов. Она извращает нашу креативную потенцию, актуализуя ее в таком убийстве себя и Другого, которое выступает в виде рождения

18 В свой черед ненасильственное сопротивление также соперничает с созидательностью, но предусматривает при этом саморазрушение старой ценностной системы.

19 Чем более социокультура устремляется вспять – в природу, тем настойчивее она жаждет избавиться от насилия. Выставляя естественное своим идеалом, Просвещение стало в лице Чезаре Беккерия, Уильяма Годвина и других первой эпохой, постаравшейся не с религиозной, а со светской позиции умерить насилие и обуздать жестокость. Следует, впрочем, оговориться, что Веку Разума была свойственна и прямо противоположная интенция, особенно разительно представленная в произведениях де Сада. В отличие от многих своих современников, но и в отрицательной корреляции с ними де Сад видел в природе не образец для обновления и совершенствования человеческого мира, а ту стихию, которая должна была положить конец безнадежным, с его точки зрения, поискам спасения.

смерти, ее постепенного – шаг за шагом – становления, то есть в качестве мучительства. Рождающаяся смерть в высшей степени амбивалентна: она знаменует собой триумф Танатоса даже в его отрицании (через зачинательность). В перверсии насилие утверждает бессмертие самой смерти. В своем крайнем выражении страдание, каковому субъект насилия подвергает самого себя, воплощается в изуверской аскезе – той, что уморила голодом Николая Гоголя (1852) и Симону Вейль (1943), а до них была в ходу у еретиков-катаров, практиковавших так называемую “эндуру”. Привилегированный объект убийственного мучительства, направленного на Другого, – дети: ведь патология, обесправливая инстинкты, отменяет и тот из них, что нудит нас продлевать жизнь в потомстве. Душегубство, жертвами которого становятся дети, – вырожденная инициация. Вольфганг Софски привел в пример “абсолютного насилия” и впрямь никем не превзойденные злодеяния, которые учинял над “малыми сими” соратник Жанны д’Арк и учредитель ее культа маршал Франции Жиль де Ре (Sofsky 1996)²⁰. Неопикуемый садизм де Ре совмещал медленное умерщвление подростков с сексуальным насилием над ними. Эрос и Танатос не просто смешиваются, а превращаются друг в друга там, где они не служат передаче жизни от тела, обреченного когда-нибудь на смерть, вновь возникающему телу. Извращенное насилие, созидющее смерть вместо того, чтобы аннулировать ее, – это попытка придать всей социокультурной истории новое начало, в котором та на деле приходит к своему концу. Садизм и мазохизм авангардны. В 1910-1950-х годах они перестают быть индивидуально-точечными явлениями и выдвигаются, как на то указали социопсихологические исследования Франкфуртской школы, в центр социокультуры, чтобы затем быть сменными постисторизмом, тянущимся до наших дней.

Литература

- Агамбен, Джорджо (2018), *Оставшееся время. Комментарии к Посланию к Римлянам* [2000], перевод С. Ермакова, Москва: Новое литературное обозрение.
- Гейфман, Анна (1997), *Революционный террор в России 1894-1917* (Geifman, Anna, *Thou Shalt Kill. Revolutionary Terrorism in Russia, 1894-1917*, Princeton: Princeton University Press, 1993), перевод Е. Дорман, Москва: КРОН-ПРЕСС, С. 181–197.
- Смирнов, Игорь П. (1994), *Психодиахронология. Психистория русской литературы от романтизма до наших дней*, Москва: Новое литературное обозрение.

²⁰ Общая интерпретация насилия в трактате Софски, преподносящая его в качестве наводящего порядок, не выдерживает критики. Оно не более чем дополняет сотворение социокультурного космоса, которое обходилось бы и без насилия, не ставь наша фактическая смертность под вопрос сотериологическую надежность жизнестроительных работ.

Троцкий, Лев (2010), *Терроризм и коммунизм*, Санкт-Петербург: Азбука.
 Ямпольский, Михаил (2018), *Без будущего. Культура и время*, Санкт-Петербург:
 Порядок слов.

Agamben, Dzhordzho (2018), *Ostavsheesya vremya. Kommentarii k Poslaniyu k Rimlyanam* [2000], perevod S. Ermakova, Moskva.
 Geifman, Anna (1997), *Revolucionnyj terror v Rossii 1894-1917* (Geifman, Anna, *Thou Shalt Kill. Revolutionary Terrorism in Russia, 1894-1917*, Princeton, Princeton University Press, 1993), perevod E. Dorman, Moskva: s. 181-197.
 Smirnov, Igor' P. (1994), *Psihodiahronologika. Psihoistoriya russskoj literatury ot romantizma do nashih dnei*, Moskva.
 Trockij, Lev (2010), *Terrorizm i kommunizm*, Sankt-Peterburg.
 Yampol'skij, Mihail (2018), *Bez budushchego. Kul'tura i vremya*, Sankt-Peterburg.

References

- Adorno, Theodor W. et al. (1969), *Der autoritäre Charakter*, Bd. 2. *Studien über Autorität und Vorurteil* [1950], Amsterdam: de Munter.
- Agamben, Giorgio (2002), *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* [1995], Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Arendt, Hannah (1966), *On Revolution*, New York: Penguin Books.
 —. (1970), *On Violence*, New York: Harcourt, Brace & World.
- Aron, Raymond (1973), *Histoire et dialectique de la violence*, Paris: Gallimard.
- Assmann, Jan (2009), *Violence et monothéisme*, Paris: Bayard.
- Butler, Judith (2005), *Giving an Account of Oneself*, New York: Fordham University Press.
- Cohn, Samuel (2018), “Reasons to Revolt: Cholera and Plague, Social Violence and Blame from Procopius to Surat”, in James A. Tuner (ed.), *The Idea of Violence*, Roma: Viella, pp. 23–40.
- Diamond, Jared (2005), *Collapse. How Societies Choose to Fail or Succeed*, New York: Penguin Books.
- Dürr, Hans Peter (1988), *Der Mythos vom Zivilisationsprozess*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Dwyer, Philip; Micale, Mark S. (eds.) (2020), *Violence in History*, New York: Berghahn Books.
- Elias, Norbert (1997), *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Freud, Sigmund (1953), *Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur*, Frankfurt am Main, Hamburg: Fischer Verlag.
- Graeber, David; Wengrow, David (2022), *Anfänge. Eine neue Geschichte der Menschheit*, Stuttgart: Klett-Cotta. (*The Dawn of Everything. A New History of Humanity*, London, New York: Penguin Random House, 2021)
- Heinz, Marlies (1998), „Formen und Funktionen staatlicher Gewalt in Mesopotamien vom 4.-1. Jahrtausend v. Chr.“, in Rolf Peter Sieferle, Helga Breuninger (eds.), *Kulturen der Gewalt. Ritualisierung und Symbolisierung von Gewalt in der Geschichte*, Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag, pp. 30–52.
- Holt, Melissa K.; Reid, Gerald (2016), “School Violence and Bullying”, in Carlos A. Cuevas, Callie, Marie Rennison (eds.), *The Wiley Handbook on the Psychology of Violence*, Malden, MA, Oxford, UK: Wiley-Blackwell, pp. 226–246.

- Lorenz, Konrad (1965), *Über tierisches und menschliches Verhalten. Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre*, Gesammelte Abhandlungen Bd. II, München: R. Piper & Co. Verlag.
- Mietke, Terance D.; Regoeczi, Wendy C. (2016), „Homicide. Its Prevalence, Correlates, and Situational Contexts”, in Carlos A. Cuevas, Callie Marie Rennison (eds.), *The Wiley Handbook on the Psychology of Violence*, Malden, MA, Oxford, UK: Wiley-Blackwell, pp. 123–139.
- Müller, Max (1999), *Macht und Gewalt. Prolegomena einer politischen Philosophie*, Freiburg, München: Alber, pp. 23–80.
- Nietzsche, Friedrich (2004), *Von Wille und Macht*, Frankfurt am Main, Leipzig: Insel Verlag.
- Sofsky, Wolfgang (1996), *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Overing, Joanna (1986), „Images of Cannibalism, Death and Domination in a ‘Non-Violent’ Society”, in David Riches (ed.), *The Anthropology of Violence*, Oxford, UK, New York: Blackwell, pp. 86–102.
- Pérez, Ventura R. (2012), „The Politicization of the Dead. Violence as Performance, Politics as Usual”, in Debra L. Martin et al. (eds.), *The Bioarchaeology of Violence*, Gainesville: University Press of Florida: pp. 13–28.
- Pinker, Steven (2011), *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, New York: Penguin.
- Theweleit, Klaus (1986), *Männerphantasien*, Bd. 1. *Frauen, Fluten, Körper, Geschichte*, Bd. 2. *Männerkörper – zur Psychoanalyse des Weißen Terrors* [1977-1978], Frankfurt am Main: Roter Stern.
- Türcke, Christoph (2014), *Gewalt und Tabu. Philosophische Grenzgänge*, Lüneburg, Klampen Verlag, pp. 12–13.
- Tyner, James A. (2018), „The Bureaucratization of Violence: Power and Paranoia under the Communist Party of Kampuchea”, in James A. Tyner (ed.), *The Idea of Violence*, Roma: Viella, pp. 97–115.
- Volhard, Ewald (1939), *Kannibalismus*, Stuttgart: Strecker und Schröder.
- Zanker, Paul (1998), „Die Barbaren, der Kaiser und die Arena. Bilder der Gewalt in der römischen Kunst“, in Rolf Peter Sieferle, Helga Breuninger (ed.), *Kulturen der Gewalt. Ritualisierung und Symbolisierung von Gewalt in der Geschichte*, Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag, pp. 53–86.
- Žižek, Slavoj (1993), *Grimassen des Realen. Jacques Lacan oder die Monstrosität des Aktes*, übers. von Isolde Charim et al., Köln: Kiepenheuer und Witsch.

Igor Smirnov

Punished Death

Abstract

The article attempts to interpret violence as a struggle against death, carried out by its own means. In emancipating himself from dependence on nature, man generates in his creative élan his own universe of socioculture, equivalent to the natural world. Death, however, cannot receive any constructive substitution, trampled by death itself. Violence in our social life prevents the negation, with which the presence of the Other threatens us. By confrontation with the Other, we reach our final frontier.

Keywords: violence, death, *negatio negationis*, socioculture, metonymy, history, afterlife, Freedom

Igor Smirnov

Kažnjena smrt

Apstrakt

U radu se daje pokušaj tumačenja nasilja kao borbe sa smrću, koja se vodi upravo njenim sredstvima. Oslobođajući se od svoje zavisnosti od prirode, čovek u stvaralačkom porivu gradi sopstveni univerzum sociokulture, ekvivalentan prirodnom svetu. Smrt pak ne može da dobije nikakvu konstruktivnu zamenu. Ona se ruši samom smrću. Nasilje u našem socijalnom životu upozorava na odricanje kojim nam pretilo postojanje Drugoga, u sukobu s kojim stupamo na našu finalnu granicu.

Ključne reči: nasilje, smrt, odricanje odricanja, sociokultura, metonimija, istorija, posmrtno postojanje, sloboda

To cite text:

Brodsky, Alexander (2022), "Последний враг. О некоторых рецепциях диалога Платона 'Федон' в философии и литературе XVIII–XX веков", *Philosophy and Society* 33 (4): 695–714.

Александр Бродский

ПОСЛЕДНИЙ ВРАГ. О НЕКОТОРЫХ РЕЦЕПЦИЯХ ДИАЛОГА ПЛАТОНА "ФЕДОН" В ФИЛОСОФИИ И ЛИТЕРАТУРЕ XVIII–XX ВЕКОВ

АННОТАЦИЯ

Диалог Платона "Федон" вошел в европейскую культуру прежде всего философскими аргументами в пользу бессмертия души, а также утверждением, что истинный философ должен не только не бояться смерти, но, напротив, стремиться к ней. Эти воззрения неоднократно воспроизводились в христианской теологии с поправкой на библейскую эсхатологию. Однако в христианстве, в том числе и в православии, всегда были и есть богословы, отрицающие платоновский дуализм как совершенно чуждое Священному писанию мировоззрение. Причем критика "Федона" никогда не сводилась лишь к метафизическому вопросу о монизме или дуализме в понимании человека, но оборачивалась определенной экзистенциальной философией, в которой главной темой становилась тема отношения к смерти. В книгах Ветхого и Нового завета смерть никогда не видится тем прекрасным освобождением от телесного бытия, к которому должен стремиться философ, но только ужасом. Автор статьи предлагает рассмотреть эту проблематику отношения к смерти на трех уровнях: метафизическом, феноменологическом и синтаксическом. С синтаксической точки зрения, смерть – это то, что придает нашей жизни характер логической последовательности, превращая совокупность "атомарных фактов" в Судьбу. Образы судьбы наполняют смыслом наше существование во времени, тем самым становясь экзистенциальной феноменологией конечности нашего существования. А Вечная жизнь от времени не зависит, она не может быть ни "до", ни "после", и, следовательно, она присутствует в каждый бесконечно малый момент настоящего. Таким образом, "синтаксис судьбы" определяет феноменологию смерти, а феноменология смерти определяет метафизику Вечности.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

диалог Платона "Федон", христианство, эсхатология, смерть, жизнь, вечность, страх смерти, метафизика, феноменология, синтаксис

Пролог

В советскую эпоху религиозность была формой свободомыслия, свидетельством независимости мышления, способности к внутреннему противостоянию официальной идеологии. Поэтому многих людей, в целом чуждых религиозным настроениям, но интересующихся т. с. “гуманитарными проблемами”, часто влекло в те годы к Церкви и ее служителям. Наверное, это влечение завело однажды меня, комсомольца и студента третьего курса философского факультета, в храм Духовной Академии.

Уже на лестнице Академии ко мне подошел сравнительно молодой иеромонах. Спросил, не являюсь ли я поступающим? “Поступающим” я не был, но мы разговорились. Монах оказался выпускником родного Ленинградского университета, физиком, но в то время уже ставшим преподавателем Ленинградской Духовной Академии. “Заходите к нам по средам, вечером – говорил св. отец. – В это время наш ректор проводит экзегетические беседы и вход открыт для всех”.

На эти беседы бывшего ректора Ленинградской Духовной Академии мы стали ходить вдвоем с моим тогдашним товарищем и однокурсником. После бесед мы гуляли с нашим новым знакомым по садику, что вблизи Академии, и вели разговоры о язычестве и Ренессансе, Фрейде и Ницше, феноменологии и экзистенциализме. То, что рассказывал иеромонах, нам не доводилось слышать на нашем философском факультете. Св. отец начал давать нам книги, которые выписывал на себя в академической библиотеке. Сначала религиозную публицистику о. Александра Меня, затем “околоцерковную” философию (В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев и др.), затем “внутрицерковную” (С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский), затем уже богословие (В. Н. Лосский, о. Г. Флоровский), затем святоотеческую литературу, и наконец – основу основ, “Источник знания” св. Иоанна Дамаскина. Это была целая система христианского образования. “К христианству можно прийти от чего угодно, – говорил наш новый знакомый, – от марксизма, от позитивизма, от экзистенциализма, пожалуй, и от нищезанятия какого-нибудь. А вот обратный путь невозможен”.

Этот наш наставник впоследствии стал известнейшим библеистом, экзегетом, профессором Санкт-Петербургской Духовной Академии и заведующим кафедрой Нового Завета Библейско-богословского института в Москве архимандритом Иануарием (Ивлиевым) (1943–2017).

Но было в рассуждениях о. Иануария нечто странное, никак не укладывающееся в наши “марксистские” представления о религии. Нас учили, что, по крайней мере, все три авраамические религии – иудаизм, христианство и ислам – предполагают дуалистическое понимание человека. (Конечно, “ошибочное, идеалистическое, реакционное” и т. д.) Человек состоит из тела и души. Тело смертно, тленно, душа же вечна, и после физической смерти отходит в иной мир, где “предстоит перед Господом”. Классическим философским доказательством бессмертия души считались рассуждения Сократа в платоновском диалоге “Федон”.

И если спросить любого христианина, иудея или мусульманина, что будет с человеком после смерти, то, наверное, 90 % ответят вполне в духе платоновского “Федона”: бессмертная душа покинет тело и отправится в какой-то другой мир. Однако о. Иануарий категорически отрицал наличие в текстах как Ветхого, так и Нового завета какого-либо упоминания о бессмертии души и даже упоминания о самой душе как особой, независимого от тела части человека. Все эти представления, уверял он, являются результатом позднейшего эллинистического влияния. Хотя термины душа или дух употребляются в Библии неоднократно – נַשְׁמָה [nshama], נַפְשׁוֹ [gakh] *на иврите* (Ветхий завет), или ψυχή [psyché], πνεῦμα [pnevma] на греческом (Новый завет) – в них никогда не вкладывается ничего другого, кроме *дыхания*, которое, в свою очередь, является символом *жизни*. Нет жизни – нет и дыхания, нет дыхания – нет и души.

Но еще важнее, говорил о. Иануарий, т. с. “психологическое” отличие библейского отношения к смерти от того, которое демонстрирует Сократ в сочинении Платона. На вопрос Эхекрата о том, как принял Сократ смерть, Федон свидетельствует: “Он казался мне счастливецом ..., я видел поступки и слышал речи счастливого человека” (Платон 1965: 326). Еще бы! Истинный философ, согласно Сократу, только и занят умиранием и смертью. Это только низменные люди, привязанные к питью, еде или любовным наслаждениям, боятся смерти. А философ стремится освободиться от телесных уз, дабы созерцать Истину и Благо. Теперь сравним это ожидание смерти с тем, как ожидал её Иисус. “Начал ужасаться и тосковать” – говорится в Евангелии от Марка (14: 32). “С сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления Могущему Спасти его от смерти” – сообщает апостол Павел (Евр 5: 7). “Вы можете себе представить, чтобы Сократ плакал или, тем более, вопил при мысли о предстоящей смерти?” – спрашивал нас отец Иануарий. Разумеется, нет. Для Сократа смерть – друг человека; для христианина – последний враг (1Кор 15: 24). И нет в истории мировой культуры чего-то более противоположного христианскому отношению к смерти, чем то, которое мы находим в платоновском “Федоне”.

Смерть в Библии – это не отделение души от тела, а погружение в ничто, в Небытие, в темные воды моря (море, в Библии, всегда символ смерти), в Шеол, в место, где нет ни жизни, ни Бога. В упоминаемом в Ветхом завете Шеоле обитают не души, а тени людей. И, согласно отцу Иануарию, это надо понимать буквально. Там какие-то остатки людей, которые, впрочем, иногда вылезают в мир живых, чтобы пугать или пророчествовать. Но это – не рай и не ад.

“Живые знают, что умрут, а мертвые вообще ничего не знают, и уже нет им воздаяния, потому что и память о них предана забвению, и любовь их и ненависть их и ревность их уже исчезли, и нет им более части во веки ни в чем, что делается под солнцем. Все, что может рука твоя делать, по силам делай; потому что в могиле, куда ты сойдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости – ничего нет” (Еккл 9: 4-6.10).

“Вот классическое библейское учение о посмертном существовании. Душа живая – это жизнь, а Шеол – могила, место пребывания не живых, а мертвых” – говорил архимандрит Иануарий в своих позднейших лекциях (Иануарий, internet). И Новый Завет ничего не меняет в таком понимании смерти, но только противопоставляет ему *телесное Воскресение*. Если смерть – это те воды, над которыми “носился Дух божий” в начале творения мира, то победа над смертью – это не проникновения Бога в эти “воды”, не погружение Бытия в Небытие, а “хождение по воде”, “хождение по морю”. Это символизируется, например, прохождением спасавшихся от войск фараона евреев по Красному морю, которое расступилось перед ними, а затем сомкнулось над египтянами (Исх.14–15). Это возвещает “хождение по водам”, которое явил своим ученикам Иисус (Иоанн 6:16-21, Марк 6: 47–51, Матфей 14: 22–33), спасая их от бури, грозившей погрузить их в морскую пучину. Смерть, Небытие, “тьма над бездною” не упраздняются Богом, так как не зависят от Него, но побеждаются Воскресением.

Наставления о. Иануария, конечно, не сделали нас *религиозными людьми* в традиционном, конфессиональном смысле этого слова. Но я убежден, что религиозность сама по себе мало что меняет в нашем отношении к смерти. И сейчас, спустя сорок с лишним лет, в этой статье я постараюсь дать философскую интерпретацию приведенных выше экзегетических рассуждений. Эту интерпретацию я попробую провести на трех уровнях: *метафизическом, феноменологическом и синтаксическом*. Рассуждение будет основываться преимущественно на русском философском и литературном материале.

1. Метафизика

В 1767 г. знаменитый деятель немецкого просвещения Мозес Мендельсон опубликовал книгу “Федон, или О бессмертии души”. Эта книга стала своего рода бестселлером второй половины XVIII: только в Германии в последующие годы она переиздавалась десять раз и была переведена почти на все европейские языки. В России на рубеже XVIII–XIX вв. эта книга была издана трижды в разных переводах.

Жанр этой книги можно определить как перевод–интерпретацию. Ее сюжет полностью воспроизводит сюжет платоновского “Федона” (предсмертная беседа Сократа со своими учениками), но знаменитые аргументы в пользу бессмертия души были изложены на язык рационалистической (преимущественно вольфианской) философии Нового времени и, кроме того, согласованы с протестантским вероучением, т. е. не содержали характерного для эллинизма и некоторых направлений иудаизма идеи метемпсихоза, а также были лишены каких-либо намеков на католическое Чистилище или православное “мытарство душ”. Сам Мендельсон вошел в историю как идеолог и пропагандист т. н. Хаскалы, т. е. еврейского Просвещения, в процессе которого жившие дотоле изолированной национальной жизнью евреи стали “выходить” из своих гетто,

получать европейское образование и участвовать в европейской культурной жизни. Оставаясь приверженцем иудаизма, Мендельсон верил, что с секуляризацией европейских государств и рационалистической реформацией иудаизма все барьеры между евреями и христианами исчезнут, и, ни сегодня, так завтра, евреи Германии превратятся в “немцев иудейского вероисповедания”. Книга “Федон, или О бессмертии души” должна была свидетельствовать, как современная рационалистическая философия стирает грани между религиями, оставляя основное: веру в единого Бога и бессмертие души.

Мендельсон делает, на самом деле, едва заметные поправки к аргументам платоновского Сократа, однако в корне меняющие всю картину мироздания. Например, аргумент Сократа о том, что все возникает из противоположного и, следовательно, душа из здешнего мира переходит в загробное, а из загробного возвращается в здешнее, Мендельсон заменяет учением о непрерывности развития, в котором ничего не исчезает, а лишь переходит в другое состояние. Аргумент о знании как припоминании (*ἀνάμνησις*) заменяется верой во врожденные идеи, “интеллектуальную интуицию”, которые обеспечит бестелесную и лишённую ощущений душу всем необходимым знанием. Аргумент о том, что эйдос души, в отличие от эйдоса тела, предполагает нечто постоянное и неизменное заменяется учением о неделимости непротяженной души: все материальное изменяется, распадаясь на части, но для идеальной души это невозможно. Наконец, аргумент, что душа есть вечный и неизменный эйдос жизни заменяется рассуждением о невозможности представить предел движению рациональных существ к своему совершенству: наличие такого предела противоречило бы “порядку мироздания”. После всех этих доказательств, мендельсоновский Сократ, вполне в духе Сократа платоновского, делает моралистические выводы о том, что посмертная судьба души находится в непосредственной зависимости от наших земных добродетелей и пороков (Mendelssohn 2012).

Таким образом, рационалистическая философия XVII–XVIII оказывалась вполне соответствующей принятым в христианстве представлениям о “бренном теле” и “бессмертной душе”. Известный православный богослов отец Георгий Флоровский в своем исследовании “Бессмертие души” на конкретных примерах показал удивительную ситуацию: в эпоху Просвещения идею смертности души защищали только христианские ортодоксы, тогда как идею бессмертия души отстаивали “просвещенцы”. “На самом деле, – утверждает Флоровский – этого и следовало ожидать. Ведь теория *природного* бессмертия была одним из немногих догматов просвещенного деизма тех лет. Человек эпохи Просвещения мог с легкостью отделаться от учения об Откровении, но не имел права усомниться в “истинности” доводов Разума” (Florovsky 1976: 215).

Оспаривая философскую веру в бессмертие души, Флоровский приводит пример из сочинения Св. Иустина “Разговор с Трифоном иудеем”. В поисках истины Св. Иустин сперва пришел к философам и некоторое

время был полностью доволен взглядами платоников. Сильно восхищало его платоновское учение “о бестелесном”. Затем он встретил учителя-христианина, пожилого и почтенного человека. Среди прочих вопросов, затронутых в их беседе, был вопрос о природе души. Христианин утверждал: “Не следует называть душу бессмертной. Ибо, если она бессмертна, то и безначальна”. Это и есть тезис платоников. Христианство же учит, что один Бог “безначален” и неразрушим. Мир же, напротив, “имеет начало”, а души – часть мира. И значит они не бессмертны, потому что и самый мир получил начало. Душа не является жизнью сама по себе, но только “причастна” жизни. Один Бог есть жизнь; душа же может лишь *иметь* жизнь. Следовательно, она может быть “бессмертной” не *по природе*, т. е. не сама по себе, но лишь по “Божией воле”, т. е. *по благодати*.

Подобных воззрений, по утверждению Флоровского, придерживались почти все ранние апологеты, т. е. те христиане, которые еще не поддались эллинистической философии: Св. Ириней, Татиан, св. Афинагор. Последний в своем сочинении “О воскресении мертвых” утверждал, что Бог наделил самостоятельным бытием и жизнью не душу саму по себе и не тело, взятое отдельно, но, скорее, людей, состоящих из души и тела, чтобы обеими частями, с которыми люди рождаются и живут, достигать по окончании земной жизни общей цели. Человек исчезнет если будет разрушена целостность этой связки, ведь в таком случае личность тоже разрушится. Существом, наделяемым рассудком и разумом, является *человек*, а не *душа сама по себе*. Следовательно, человек должен всегда оставаться состоящим из души и тела.

Из всех этих утверждений, по мнению Флоровского, вытекает иное отношение к смерти в христианстве, чем то, которое проповедует платонизм или рационалистическая метафизика: “Смерть – катастрофа для человека. Она – его *последний* (или, вернее, *окончательный*) *враг*”, escatoz escfoz (1 Кор 15,26)” (Florovsky 1976: 220). А из этого, в свою очередь, вытекает, что “христианам, как христианам, не следует верить философскими теориями бессмертия. Им следует верить во Всеобщее Воскресение” (Florovsky 1976: 239).

Но вернемся к эпохе Просвещения и посмотрим, как “Федон” в интерпретации Мендельсона отразился в русской культуре. Практически все философские рассуждения о душе того времени исходят из классического представления о ее вечности, что позволило известному исследователю русской философии Т. В. Артемьевой говорить о “Русском Федоне” как одном из важнейших архетипов русской культуры (Артемьева 1996: 73–74). Но особенно любопытны, на мой взгляд, две рецепции сочинения Мендельсона в России: сочинение князя Михаила Щербатова “Разговор о бессмертии души” (1788) и трактат Александра Радищева “О человеке, его смертности и бессмертии” (1792).

Князь Михаил Щербатов принадлежал к древнейшему княжескому роду, был сторонником “аристократической монархии” и апологетом “дворянской чести”. Все это важно отметить, так как рассуждения о смерти

и бессмертия у него тесно связаны с образом достойного принятия своего “смертного часа”. “Разговору о бессмертии души” предшествовало небольшое сочинение “Рассуждение о смертном часе”. В нем Щербатов выражал свое недоумение перед тем, что мы учимся риторике, поэтики, живописи, различным ремеслам и т. п., но единственно чему не учимся, хотя знаем, что всем нам это предстоит исполнить, так это тому “как бы хорошо и без страху умереть” (Щербатов 1898: 295–308). И “Разговор о бессмертии души” дает нам пример благородного поведения перед лицом смерти, причем смерти “страшной и поносной”: казни четвертованием.

Сочинение представляет собой диалог, в котором в роли Сократа выступает реальное историческое лицо: Андрей Хрущев, приговоренный к смерти за участи в антиправительственном заговоре во времена императрицы Анны Иоанновны, человек “добродетельные и просвещенный”. Собеседник у него один – тоже реальное историческое лицо, гвардии офицер Никита Коковинский, тоже человек “благородный, разумный и сострадательный”. Что делать! В отличие от Афин, в российскую “Тайную канцелярию” к приговоренным друзей и родственников не пускают, а только “судей, пристава, стражей и палачей”. Вот и беседует Хрущев со своим же охранником.

В диалоге воспроизводятся платоновские аргументы в пользу бессмертия души в интерпретации Мендельсона. Добавляются к ним и т. с. экзегетические аргумента. Так, например, на слова Хрущева, что не было народа, который не верил бы в бессмертия души, Коковинский говорит, что вообще-то таким народом были как раз те, кому Господь и дал свой Закон, т. е. евреи. Хрущев возражает: пустословие это все! Во-первых, Бог всегда говорит народу: “Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства” (Исх 20: 2). И говорит Он это людям, живущим позднее тех, кто действительно был выведен из Египта. Следовательно, предполагается, что речь идет о вечном выведении души из плена идолопоклонства. Во-вторых, во многих местах Библии Бог себя называет Богом Авраама, Исаака и Иакова. Но если бы души Авраама, Исаака и Иакова исчезли вместе с телом, называл бы Он себя Богом тех, кого уже нет? Этот возражение непосредственно отсылает к знаменитому ответу Иисуса саддукеям, отрицавшим воскресения мертвых: Бог Авраама, Исаака и Иакова “не есть Бог мертвых, но живых” (Мф 22: 32)¹.

Но все-таки главным аргументом Хрущева становится следующее утверждение: “Все те, которые бессмертие души отвергают, не меньше нас являются попечителями сохранить имя свое и по смерти своей, а самое сие и не доказует ли, что непреборимое чувство души их о своем бессмертии, против воли их, в них пребывает” (Щербатов 1898: 300).

1 Надо заметить, что эта фраза Христа неоднократно приводится в качестве евангельского свидетельства бессмертия души. Хотя большинство отцов Церкви (Афанасий Александрийский, Аврелий Августин, Иоанн Домаскин и др.) толковало это в том смысле, что для пребывающего в вечности Бога нет ни прошлого, ни будущего. Он все видит в настоящем.

В этом смысле сама готовность повстанца Хрущева принять смерть во имя своего политического идеала становится доказательством бессмертия. Как мне представляется, такая постановка вопроса уже смещает метафизические рассуждения о “бессмертной душе” в сторону феноменологии переживания своего конца.

Мотив обращения к теме бессмертия души у А. Радищева в его знаменитом трактате кажется более обывательским. Радищев в ссылке, он разлучен с близкими и друзьями, он чувствует приближение смертного часа и хочет найти какие-то утешение, какое-то основания для веры, что смерть не станет окончанием всего, и что он, может быть, и в иной жизни встретится с любимыми людьми. Но здесь стоит вспомнить, что Радищев – автор сочинения “Путешествия из Петербурга в Москву”, за которое он был приговорен к смертной казни, замененной по милости императрицей Екатериной II ссылкой. И хотя никаких конкретных политических заявлений Радищев в своем трактате не делает, образ “героического самопожертвования” как способа победы над смертью здесь явно присутствует.

Как известно, в первых двух книгах своего трактата, Радищев, опираясь на сенсуализм и натурфилософию своего времени, собирает различные доказательства смертности души, завершая этот раздел утверждением, что “так говорит нам тиран лютейший, варвар неистовый, хладнокровный человеконенавидец” (Радищев 1941: 96). И в следующих двух книгах Радищев начинает искать доказательства бессмертия души. Здесь он воспроизводит аргументы Мендельсона, однако находит их слишком “метафизическими”, т. е. умозрительными. Ведь аргументы в пользу смертности души и вообще отсутствия таковой основаны на опыте, а эти – на спекулятивных рассуждениях. И далее Радищев начинает искать “эмпирические” или “научные” подтверждения существования и бессмертия души. Эти “научные подтверждения” он сводит к различным свидетельствам независимости мыслительных способностей человека от состояния его тела и, более того, способности “духовных сил” влиять на тело. Причем важнейшее доказательство независимости души от тела Радищев усматривает в способности человека к самоубийству, благородной формой которой является, конечно же, не наложения на себя рук из-за неудач, болезней или сплина, а добровольное принятие смерть во имя правды и свободы. “Вспомните Амвросия, умирающего под повторяемыми ударами разъяренной и суеверием подстреканной Московской черни. Господи! отпусти им! – был глагол праведного: не ведают бо, что творят! – Вспомните Корнелия де Вита, поющего Горациеву песнь среди бунтующей Амстердамской черни” (Радищев 1941: 123)². Что же касается

2 Радищев имеет в виду Амвросия (Андрея Степановича) Зертис-Каменского, московского архиепископа, убитого толпой во время чумного бунта в Москве в 1771 г., и нидерландского республиканца Корнелия де Вита, убитого в тюрьме в 1672 г. толпой, подстреканной сторонниками Вильгельма III Оранского.

телесных страданий, вызванных болезнями, то Радищев считает наиболее достойным ответом на них способность преодолевать их интеллектуальным творчеством, приводя в пример Ж.-Ж. Руссо, который “многие из своих бессмертных сочинений написал среди болезни непрестанной”, Христиана Граве, который “долгое время не мог ни читать, ни писать, но превозмог оное и написал изящные примечания свои на Цицерона”, и, наконец, Мозеса Мендельсона, который “страдавший от несказанный слабости нервов многие лета, мог терпением, напряжением мысли еще в старости своей вознестись паки на высоту своего юности”. В заключении Радищев пишет: “Я своего примера дать по толиких не дерзаю; но то истинно, когда мысль, нами уловленная, мысль, всю душу исполнившая, всю ее объемлющая, отторгает, так сказать, мысленность от телесности, ... тогда время и пространство исчезают ... Занесшему ногу в вечность вселенная уже тесна” (Радищев 1941: 123).

Позволю себе подобные рассуждения о бессмертии тоже отнести уже не к метафизике, а к феноменологии.

2. Феноменология

а) Феноменология духа

Уже в первой половине XIX в. метафизические “доказательства” бессмертия души стали уделом лишь консервативного “школьного” богословия. А. С. Пушкин, обращаясь к трактату А. Радищева “О человеке, его смертности и бессмертии”, с презрением отмечает: “умствования оного пошлы и не оживлены слогом” (Пушкин 1962: 216). Сам Пушкин, разумеется, даже не пытался найти какие-то “непошлые” аргументы в пользу бессмертия души, зато четко заявлял:

Ах! ведает мой добрый гений,
 Что предпочел бы я скорей
 Бессмертию души моей
 Бессмертие своих творений.

(В альбом Илличевскому)

Литература и философия того времени искала ответа на проблемы жизни и смерти скорее в рефлексии над смыслами и ценностями личного духовного опыта, чем в доводах разума.

Наверное, своеобразным апофеозом русского “Анти-Федона” является рассказ Ф. М. Достоевского “Бобок”, в котором подвыпивший литератор, прогуливаясь после похорон дальнего родственника по кладбищу, становится свидетелем жуткого и отвратительного разговора еще не совсем разложившихся покойников. Покойники, постепенно засыпая, играют в карты, сплетничают, суесловят, ругаются, лебезят перед начальниками, развратничают... В рассказе упоминается некий совсем уже разложившийся покойник, который иногда все-таки “просыпается”, чтобы произнести:

“Бобок, бобок, бобок”. Объяснение этому феномену, как выясняет герой рассказа из “подслушанного” разговора, дал некий “местный Платон” – Платон Николаевич, “наш здешний доморощенный философ, естествовед и магистр”, который тоже где-то рядом на кладбище захоронен, уже совсем засыпает, но раз в неделю ещё бормочет: “К делу, к делу!”. Согласно Платону Николаевичу, то, что мы до похорон считаем смертью – еще не полная смерть. В могиле два-три месяца жизнь продолжается как бы по инерции... Но, если душа – элемент природы человека, то она столь же подвержена разложению, как и тело, от нее тоже исходит “нехороший дух”. Покойники жалуются, что чувствуют запах разложения, но разложения не телесного, а т. с. духовного. И Достоевский постоянно играет с двусмысленностью понятия “дух”. Хорошее место кладбище! “Но дух, дух. Не желал бы быть здешним духовным лицом” – размышляет герой рассказа (Достоевский 1958: 341–359).

Разумеется, это сочинение Достоевского многие считали и считают абсолютным кошунством. Андрей Белый в книге “Трагедия творчества. Достоевский и Толстой” возмущался: “Для чего печатать все это свинство, в котором нет ни черточки художественности? Единственный смысл – напугать, оскорбить, сорвать все святое. “Бобок” для Достоевского есть своего рода расстреливание Причастия, а игра словами “дух” и “духовный” есть хула на Духа Святого” (Белый 1911: 28). Белый, конечно, прав. Рассказ “Бобок” имеет целью оскорбить традиционные христианские представления о душе. Но если разобраться, как же сам Достоевский понимал христианское учение о Спасении и Вечной жизни, то рассказ окажется все-таки клеветой не на Духа Святого, а на платонизм с его дуалистическим пониманием человека.

Обстоятельный разбор истоков и особенностей религиозности зрелого этапа в творчестве Достоевского можно найти в книге известного историка русской философии И. И. Евлампиева “Философия человека в творчестве Ф. Достоевского”. Евлампиев возводит религиозность Достоевского к немецкой философской традиции, и, прежде всего к сочинению Г. Фихте “Наставление к блаженной жизни” (1806 г.). В этом сочинении Фихте усматривает истинное “учение” Иисуса Христа не в искуплении первородного греха, а в утверждении тождества человека и Бога. Такой подход приводит к переосмыслению понятий “жизнь” и “смерть”. Смерть – это такое состояние человека, когда он не осознает своего единства с Богом и пытается жить вне Бога; жизнь же – это подлинное бытие в единстве с Богом. Если человек обретает единство с Богом, он уже неподвластен смерти. Эти представления, по мнению Евлампиева, и стали окончательной версией религиозного мировоззрения русского писателя. “Достоевский не признает никакой “потусторонней” действительности и никакого “потустороннего” Бога; Бог для него возможен только как результат исторического развития человечества, как окончательное, преображенное и совершенное состояние, к которому должно прийти человечество” (Евлампиев 2012: 387). С этими воззрениями, по-видимому, можно связать

то, что Достоевский порой полностью сближает “истинную” религиозную веру с “верой в народ”, а иногда и вовсе заменяет первую на вторую.

На мой взгляд, такая точка зрения на исток творчества Достоевского вполне обоснована, но нуждается в некоторой корректировке. Для разъяснения этого сделаю небольшое отступление.

Философия Фихте оказало огромное влияние не только на философию, но и на последующую протестантскую теологию, в том числе и на т. н. “либеральную теологию” (Алберт Ричль, Адольф Гарнак, Эрнст Трельч), последователей которой было немало среди русских православных богослов³. Для либеральной теологии было характерно стремление, говоря словами Э. Трельча, превратить “старую христианскую идею чудесного исцеления смертельно пораженного грехом человечества в идею спасительного возвышения и освобождения личности” (Трельч 1910: 93). Любопытно, что в чем-то схожие убеждения были в XX в. присущи национал-социалистическому “Движению немецких христиан”. Несмотря на все различия в политических выводах, гуманистические “либеральные теологи” и фашиствующие “немецкие христиане” сходились в редукции религиозных откровений к социально-политическим идеям, отрицании представлений о первородном грехе и его искуплении, в отказе от Ветхого завета как источника “еврейской веры” в трансцендентного Бога. В результате оба течения оказались орудием политической борьбы. Пока христианское богословие “узнает” евангельские истины в образах государства, народа, нации или прогресса, христианская этика остается на службе тех или иных политических сил.

Конечно, все сказанное имеет отношение к Достоевскому. Достаточно вспомнить Ивана Шатова из романа “Бесы”, который верит в русский народ как в “Тело Христово” (т. е. считает народ тем, чем в традиционном богословии является Церковь), но при этом затрудняется ответить на вопрос, верит ли он в Бога. Однако, учитывая многогранность и неоднозначность художественных образов и сюжетов писателя, нельзя не заметить наличия у него и другой тенденции.

В протестантских странах в XX в. либеральной теологии была противопоставлена т. н. “диалектическая теология” или “теология кризиса” (Карл Барт, Рудольф Бультман, Пауль Тиллих). Эта теология не только вернула в религиозное мировоззрение идею потустороннего мира, но и утверждала, что человек, какого бы совершенства он ни достиг в своей жизни, всегда остается в “с пустыми руками” перед лицом абсолютно трансцендентного Бога. Здесь вопрос смерти и бессмертия тоже сливается с вопросом о принятии или непринятии Христа. Как утверждал, например, П. Тиллих, обыденное представление о бессмертии наивно экстраполирует земное время на трансцендентную сферу бытия. Нельзя

3 О влиянии немецкой “либеральной теологии» на русских православных богословов рассказывается в моем сочинении “В поисках действенного этоса (Бродский 1999)

рассчитывать на вхождение в Царство Божие после смерти, ибо “после” нашего времени никакого времени нет. Царство Божие находится вне времени, в вечности и, следовательно, доступно человеку в каждый момент его существования в “реальном настоящем” (Tillich 1951: 194). Но речь здесь идет не о человеке, достигшего какого-то совершенства, а как раз о человеке нынешнем: грешном, немощном, смертном, ничтожном. Иначе идея Спасения противоречила бы идее *кенозиса* – добровольного принятия Богом самого тяжелого способа жизни, принятия “образа раба” и покорности этому образу “вплоть до смерти и смерти крестной”. Иными словами, в теологии кризиса речь идет не о *футуристической эсхатологии* будущего совершенного человека, но об *эсхатологии актуальной*, доступной здесь и сейчас.

В России сходного мировоззрения придерживались В. И. Несмелов, М. М. Тареев и некоторые другие богословы. Я не берусь судить, к какому из мировоззрений – “прогрессистскому” или “пессимистическому” – был ближе Достоевский. Но, например, профессор нравственного богословия М.М. Тареев истолковывал творчество писателя именно во втором смысле. Образы Алеши Карамазова или о. Зосимы говорят не о преображении этого мира путем *гностического совершенствования*, а о способности жить в этом мире, принимать и любить его, оставаясь одновременно свободным от него и руководствуясь абсолютными ценностями (Тареев 1908:40). В Евангелии, подчеркивал богослов, нет слова “надежда”. Оно глубоко пессимистично. “Вечная жизнь” и “Царство Божие”, о которых говорил Христос, есть то, что дано в настоящем как глубоко личное и интимное переживание. Только каждый человек в отдельности и в глубине своего сознания может преодолеть противоречие между сущим и должным, вне внутреннего мира личности сущее и должное не соединяются никогда. Невозможно ни преобразить этот мир на абсолютных началах, ни вырваться из него. Человек обречен жить как бы между двумя мирами и руководствоваться двумя системами ценностей.

б) Экзистенциальная феноменология.

Не вдаваясь в скучные многословные рассуждения об отличии “феноменологии Духа” от феноменологии XX века или современной, скажу следующее: феноменология Духа предполагает, что этот Дух по крайней мере существует. Для последующей феноменологии это уже не имеет никакого значения.

Мне не раз доводилось слышать мнение, что неверующие люди обычно преувеличивают значение веры для преодоления страха смерти. “Не такое уж это решительное средство против страха – говорил известный русский литературовед и переводчик Б. М. Энгельгардт. – Если бы вера действительно снимала страх смерти, неужели вы думаете, мог бы случиться повсеместный крах религиозного сознания” (Гинзбург 1989: 447). Цитирующие эти слова Лидия Гинзбург объясняет страх смерти религиозных

людей тем, что вечная жизнь может осмысляться ими только в какой-то совершенно иной модальности, чем жизнь земная. “Мысль о вечном, даже бесконечно долгом существовании, если всмотреться в неё – нестерпима” (Гинзбург 1989: 444). А “иная модальность” немислима и ничего не компенсирует из того, что мы теряем в жизни земной. Не случайно В. В. Розанов говорил, что уйти “на тот свет” он согласен лишь со своим носовым платком, т. е. во всей конкретности своего земного существования. “Я бы желал “воскреснуть” и не “для Бога” в богословском смысле, а чтобы продолжать помнить и продолжать любить тех, кого знал и любил на земле. В последнем анализе “земля” для меня всё: сужу по тому, что без воспоминания “о земле” и “земных людях” я решительно не хочу “воскреснуть”. Не имею интереса к “воскрешению” (Розанов 2014: 51).

Впрочем, религия все-таки может способствовать преодолению страха смерти, но не обещанием “загробного существования”, а формированием неких сверхличных ценностей, во имя которых человек способен принести в жертву свое “земное существование”. В этом смысле любая светская идеология и даже просто идея какого-то социального служения – достойная замена религии. Только здесь с давних времен подает свой голос некая “скептическая психология”, которая гораздо старше как “научной психологии”, так и феноменологии.

“Ни на солнце, ни на смерть нельзя смотреть в упор” – гласит известный афоризм Франсуа де Ларошфуко (La Rochefoucold 1864: 20). Невозможность, которую проявляют некоторые люди перед лицом смерти, утверждал Ларошфуко, говорит лишь о боязни взглянуть ей “прямо в глаза”. Героическое служение высоким идеалам часто оказывается лишь следствием невыносимого страха смерти, способом не думать о ней. “Катон и Брут обратились к возвышенным помыслам, а не так давно некий лакей удовольствовался тем, что пустился в пляс на том самом эшафоте, где его должны были колесовать. Невзирая на то, что способы различны – результат один и тот же” (La Rochefoucold 1864: 78–79).

Лев Шестов в России сделал почти те же выводы относительно платоновского Сократа. “Как тяжело читать рассказы Платона о предсмертных беседах Сократа! Его дни, часы уже сочтены, а он говорит, говорит, говорит... По крайней мере в последние минуты жизни можно не лицемерить, не учить, а помолчать” (Шестов 1991: 49). Сократ потому и говорит без умолку, чтобы не всматриваться в смерть пристально.

Лидия Гинзбург называла такое отношение к смерти “отвлечением”, но полагала, что оно является неким фундаментальным моментом человеческого существования как такового. “Отвлечения человеческие полагаются на многих уровнях – от обжорства до философствования... Человек отвлекается, потому что иначе ему остается нестерпимое, попросту невозможное, чистое ожидание конца” (Гинзбург 1989: 287). Но что самое главное: все люди это знают, понимают. А “осознанные иллюзии едва ли не самые прочные, потому что им не угрожает разоблачение” (Гинзбург 1989: 287).

Многие философы такую отвлекаемость осуждали. Хайдеггер, например, в повседневном бегстве от смерти усматривал механизм превращения человека в то, что характеризовалось им с помощью неопределенного местоимения “Man”. “Но ‘Man’ (безлично-общее), дающее нам язык и культуру, дает и возможность жить, зная о смерти и не веря в бессмертие. Социальный человек в процесс своей социализации (то есть обучения у ‘Man’) приспособливается к этому знанию, как он приспособливается, по возможности, ко всему, мешающему жить” (Гинзбург 1989: 28).

Мне кажется, что такая “феноменология отвлечения” от смерти является наиболее оптимистической. “Последний враг” побеждается тем, что мы “отворачиваемся” от него, не смотрим ему в глаза.

3. Синтаксис

То, что смерть является неизбежным концом нашего существования, ни у кого не вызывает сомнения. То, что человек испытывает по отношению к ней страх – тоже едва ли требует обсуждения. Но смерть сама по себе может ли быть подвергнута какой-то аксиологии? Можно ли ее оценить как нечто *плохое* или *хорошее*? Для тех людей, которые не верят в возможность какого-то сознательного продолжения существования после смерти, вопрос представляется бессмысленным. Косвенно это подтверждает знаменитый эпикурейский софизм о том, что глупо бояться смерти, с которой мы никогда не сталкиваемся. Как может быть *плохим* или *хорошим* то, чего в нашей жизни нет? Однако находятся философы, которые отрицают эти, казалось бы, очевидные факты. “Я хочу спросить, является ли смерть сама по себе злом; и как велико это зло и какого рода оно может быть. Этот вопрос должен представлять интерес даже для тех, кто верит в ту или иную форму бессмертия, ибо отношение человека к бессмертию должно частично зависеть от отношения человека к смерти”, – пишет Томас Нагель в главе “Смерть” своей книги “Смертные вопросы” (Nagel 1979: 1). В самом общем виде ответ Нагеля заключается в том, что если смерть и является злом, то это зло только в той мере, в какой она есть необратимое препятствие для реализации *человеческих возможностей*.

Мне кажется, что Нагель в своих рассуждениях совершенно не учитывает фактор, которые люди обычно называет *судьбой*. Не учитывает – ибо не верит в существование таковой. А не верит, так как понимает судьбу как *предопределение*, что, в свою очередь, противоречит пониманию жизни как *множества потенций*, набора различных *возможностей*. Но судьба – это не предопределение, а убеждение, что сменяющие друг друга во времени события обладают какой-то внутренней связью, что переход от одних событий к другим осуществляется по каким-то неведомым нам правилам, изменить которые мы не в силах. Если эти правила связи между событиями мы можем объяснить законами физики, химии или биологии, то перестаем называть их судьбой, а говорим о “природной необходимости”. То, что Сократ умрет, учили еще древние греки, не является его судьбой,

так как все люди смертны по законам природы. Но то, что Сократ умрет в тюрьме, выпив по приговору суда чашу с ядом, является именно судьбой, так как это не вытекает из какой-либо естественной необходимости. А какие еще есть в мире связи, помимо законов природы? Еще существуют связи между осмысленными выражениями языка, которые мы называем законами логики. То, что эти законы не соответствуют законам природы и не вытекают из них, тоже было известно еще древним грекам. И все-таки они столь же неизбежны и необходимы, как и законы природы. Не означает ли это, что именно через призму логики мы только и сможем приблизиться к пониманию того, что представляет собой наша судьба?

Однако перед самой логикой со времен ее возникновения стоит проблема: согласуются ли логические преобразования языковых выражений с какими-либо процессами и взаимосвязями в мире объективных предметов, или они есть лишь правила оперирования с языковыми знаками и не могут интерпретироваться онтологически? Философы уже две с половиной тысячи лет спорят об этой проблеме и вряд ли придут когда-нибудь к однозначному выводу. Что есть наша жизнь? Является ли она всего лишь последовательностью “атомарных” фактов (событий, ситуаций, поступков), которые мы искусственно связываем в своей памяти в некий нарратив? Или наша жизнь есть необходимая цепочка преобразований, в своей целостности образующих судьбу?

Герой романа Ж.-П. Сартра “Тошнота” Антуан Роккантен, пишущий биографию какого-то авантюриста и одновременно ведущий дневник, приходит к выводу, что описание жизни, и даже одного дня в жизни, неизбежно оказывается фальсификацией. Не может быть никаких “истинных историй”. Человеческая жизнь состоит из отдельных событий и действий, которые никуда не ведут, не обладают никаким порядком и никак не связаны друг с другом, тогда как любое повествование, любой нарратив предполагает как раз связанность, упорядоченность и определенную телеологию. Перед Роккантеном встает дилемма: либо он будет писать правду, и тогда все события окажутся непостижимыми в силу своей “атомарности” и беспорядочности; либо он будет лгать, но напишет вполне осмысленную и вразумительную историю.

С той же проблемой сталкивается и ученый-историк, стремящийся представить нам коллективную судьбу народов. В конце XX века в западной философии весьма распространились представления, что известная нам история человечества есть не столько описание имевших место событий, сколько нарратив, повествование, зависящее от различных канонических описания мира. Всякое историческое исследование основывается либо на текстах, либо на предметах материальной культуры, которые “прочитываются” как текст. Следовательно, складывающейся у нас образ прошлого зависит от законов, которым подчиняется текст в большей мере, чем от законов, которым подчиняется реальность.

Итак, проблема судьбы – это проблема связанности нарратива, то есть проблема синтаксиса, вернее *логического синтаксиса*, так как связки здесь

не зависят от того конкретного естественного языка, на котором ведется повествование. Означает ли это, что в реальности никакой судьбы нет? Чтобы ответить на этот вопрос, следует определить, что вообще следует понимать под “реальностью” человеческого существования. Человек не существует вне языкового пространства. Все что мы делаем – мечтаем, вспоминаем, планируем, верим, сомневаемся и т. д. – все представляет собой определенный нарратив. Вне нарративов никакого человеческого поведения не существует. А. Макинтайр вполне справедливо отмечает, что “нарратив – это не работа поэтов, драматургов и романистов, отражающих события, которые не имели нарративного порядка перед тем, как он был наложен певцом или писателем; нарративная форма не является ни прикрытием, ни декорацией... Человек в своих действиях на практике и в своих вымыслах представляет животное, которое повествует истории” (Macintyre 2007: 211, 216). Следовательно, судьба – это подлинная реальность нашего существования, даже если мы признаем, что логические связи, с помощью которых организуется текст, являются лишь языковыми конвенциями.

В начале прошлого века Павел Флоренский обратил внимание на то, что многие термины, синонимичные термину “судьба”, этимологически связаны как с понятиями о *времени*, так и с понятиями о *речи* (Флоренский 1990: 530–534). Например, слово “рок” во многих славянских языках имеет временной смысл: “рок” – это “год” в польском или украинском языке, любое определенное время в чешском. (Русский язык сохраняет временной смысл слова “рок” в слове “срок”). В то же время “рок” восходит к славянскому “реще”, т. е. означает нечто сказанное, изреченное. То же самое можно сказать и о латинском “*fatum*”, которое восходит к корню “*fa*”, означающему “говорить”, и, одновременно, означает некий необратимый временной порядок, так что можно говорить о “*fatum ordo*” или “*fatum series*”. Таким образом, *судьба – это время, выраженное в речи*; временная последовательность событий, представленная в виде определенного нарратива.

Фрагмент, посвященный этимологии слов “рок” и “*fatum*”, Флоренский начинает с рассуждения о том, что существование во времени по существу своему есть умирание. “Жизнь и умирание – одно. А Смерть – не что иное, как более напряженное, более эффективное, более обращающее на себя внимание Время” (Флоренский 1990: 530). Как связано утверждение о тождественности времени и смерти с утверждением о том, что судьба – это время, выраженное в речи? Сам Флоренский не дает пояснений на этот счет. Но, на самом деле, связь здесь очевидна. “Высказывание – говорит любой учебник логики или грамматики – это языковое выражение, обозначающее *законченную* мысль”. Высказывание имеет значение и смысл только если оно закончено. Нарратив тоже является связанным или осмысленным только в свете своего завершения, финала. А это значит, что вне представлений о смерти, сменяющие друг друга события нашей жизни не могут стать нарративом и, следовательно, не обладают

никакой связью друг с другом. С синтаксической точки зрения, смерть – это то, что придает нашей жизни характер логической последовательности, превращая совокупность “атомарных” фактов в Судьбу.

Заключение

Смерть – это то, что придает нашей жизни характер логической последовательности, превращая совокупность “атомарных” фактов в Судьбу. Эсхатология – это то, что позволяет связать между собой факты “коллективной жизни”, превращая их в Историю. Иными словами, как индивидуальная смерть, так и “конец мира” – это то, что наполняет смыслом наше существование во времени. А Вечная жизнь от времени не зависит, она не может быть ни “до”, ни “после”, и, следовательно, она присутствует в каждый бесконечно малый момент настоящего. Синтаксис жизни определяет феноменологию смерти, а феноменология смерти определяет метафизику Вечности.

Литература

- Артемьева, Татьяна (1996), *История метафизики в России XVIII века*, Санкт-Петербург: Издательство “Алетей”.
- Белый, Андрей (1911), *Трагедия творчества. Достоевский и Толстой*, Москва: Издательство “Мусагет”.
- Бродский, Александр (1999), *В поисках действенного этоса. Обоснование морали в русской этической мысли XIX века*, Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета.
- Гинзбург, Лидия (1989), *Человек за письменным столом. Эссе. Воспоминания*. *Повествования*, Ленинград: Издательство “Советский писатель”.
- Достоевский, Федор (1958), “Бобок”, в *Собрание сочинений Федора Достоевского в 10 томах*, том 6, Москва: Государственное издательство художественной литературы, сс. 341–358.
- Евлампиев, Игорь (2012), *Философия человека в творчестве Федора Достоевского*, Санкт-Петербург: Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии.
- Иануарий (Ивлиев), *Лекция № 6 чтений из цикла о Новом завете*, доступно: <http://iannuary.ru/lekcija-6-iz-cikla-o-novom-zavete-novozavetnoe-uchenie-o-cheloveke-i-o-ego-spasenii> (viewed 20 April, 2022).
- Платон (1965), “Федон” / перевод С. Маркиша, в *Избранные диалоги Платона*, Москва: Издательство “Художественная литература”, сс. 325–440.
- Пушкин, Александр (1962), “Александр Радищев”, в *Собрание сочинений в 10 томах Александра Пушкина*, том 6, Москва: Государственное издательство художественной литературы, сс. 210–221.
- Радищев, Александр (1941), “О человеке, его смертности и бессмертии”, в *Полное собрание сочинений Александра Радищева*, том 2, Москва–Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, сс. 39–144.
- Розанов, Василий (2014), “Вечная тема”, в *Русская философия смерти. Антология* / Под редакцией С. И. Левит и И. А. Островской, Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, сс. 50–54.

- Тареев, Михаил (1908), *Основы христианства. Система религиозной мысли*, том 4, Сергиев Посад: Издательство Московской Духовной Академии.
- Трёлъч, Эрнст (1910), “О возможности христианства в будущем”, *Логос* 1: 90–110.
- Флоренский, Павел (1990), “Столп и утверждение истины. Опыт христианской теодицеи”, в *Сочинения Павла Флоренского*, том 1, часть 2: Издательство “Правда”.
- Шестов, Лев (1990), *Апофеоз беспочвенности*, Ленинград: Издательство Ленинградского университета.
- Щербатов, Михаил (1898), “Размышления о смертном часе”; “Беседа о бессмертии души”, в *Сочинения князя Михаила Щербатова*, том 2, Санкт-Петербург, 295–358.
- Florovsky, Georges (1976), “The ‘Immortality’ of the Soul”, in *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 3, *Creation and Redemption*, Belmont, Massachusetts: Nordland Publishing Company.
- La Rochefoucauld, Francois de (1864), *Maximes et pensees diverses*, Paris: Librairie de Firmin Dipot Freres.
- MacIntyre, Alasdair (2007), *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Mendelssohn, Moses (2012), *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, Berlin: Tradition classics.
- Nagel, Thomas (1979), *Mortal Questions*, New York: Cambridge University Press.
- Tillich, Paul (1951), *Systematic theology*, Vol. I, Chicago: University of Chicago.

References

- Artem'eva, Tat'yana (1996), *Istoriya metafiziki v Rossii XVIII veka*, Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo “Aleteya”.
- Belyj, Andrej (1911), *Tragediya tvorchestva. Dostoevskij i Tolstoj*, Moskva: Izdatel'stvo “Musaget”.
- Brodskij, Aleksandr (1999), *V poiskah dejstvennogo etosa. Obosnovanie morali v russkoj eticheskoy mysli XIX veka*, Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta.
- Dostoevskij, Fedor (1958), “Bobok”, v: Dostoevskij, Fedor, *Sobranie sochinenij*. V 10 tomah, том 6, Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury, ss. 341–358.
- Evlampiev, Igor' (2012), *Filosofiya cheloveka v tvorchestve Fedora Dostoevskogo*, Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Russkoj Hristianskoj Gumanitarnoj Akademii.
- Florenskij, Pavel (1990), “Stolp i utverzhdienie istiny. Opyt hristianskoj teodiceji”, v: Florenskij, Pavel, *Sochineniya*, том 1, chast' 2: Izdatel'stvo “Pravda”.
- Florovsky, Georges (1976), “The ‘Immortality’ of the Soul”, in *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 3, *Creation and Redemption*, Belmont, Massachusetts: Nordland Publishing Company.
- Ginzburg, Lidiya (1989), *Chelovek za pis'mennym stolom. Esse. Vospominaniya. Povestvovaniya*, Leningrad: Izdatel'stvo “Sovetskij pisatel”.
- Ianuarij (Ivliev), “Lekciya № 6 chtenij iz cikla o Novom zavete”, dostupno: <http://iannuary.ru/lekcija-6-iz-cikla-o-novom-zavete-novozavetnoe-uchenie-o-cheloveke-i-o-ego-spasenii> (viewed 20 April, 2022).
- La Rochefoucauld, Francois de (1864), *Maximes et pensees diverses*, Paris: Librairie de Firmin Dipot Freres.

- MacIntyre, Alasdair (2007), *After Virtue: a Study in Moral Theory*, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Mendelssohn, Moses (2012), *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, Berlin: Tradition classics.
- Nagel, Thomas (1979), *Mortal Questions*, New York: Cambridge University Press.
- Platon (1965), “Fedon”, perevod S. Markisha, v: Platon, *Izbrannyye dialogi*, Moskva: Izdatel'stvo “Hudozhestvennaya literatura”, ss. 325–440.
- Pushkin, Aleksandr (1962), “Aleksandr Radishchev”, v: Pushkin, Aleksandr, *Sobranie sochinenij*, V 10 tomah Aleksandra Pushkina, tom 6, Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury, ss. 210–221.
- Radishchev, Aleksandr (1941), “O cheloveke, ego smertnosti i bessmertii”, v: Radishchev, Aleksandr, *Polnoe sobranii sochinenij*, tom 2, Moskva, Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, ss. 39–144.
- Rozanov, Vasilij (2014), “Vechnaya tema”, v: *Russkaya filosofiya smerti. Antologiya / Pod redakciej S. I. Levit i I. A. Ostrovskoj*, Sankt-Peterburg: Centr gumanitarnykh iniciativ, ss. 50–54.
- Shcherbatov, Mihail (1898), “Razmyshleniya o smertnom chase”; “Beseda o bessmertii dushi”, v: Shcherbatov, Mihail, *Sochineniya*, tom 2, Sankt-Peterburg, ss. 295–358.
- Shestov, Lev (1990), *Apofeoz bespochvennosti*, Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta.
- Tareev, Mihail (1908), *Osnovy hristianstva. Sistema religioznoj mysli*, tom 4, Sergiev Posad: Izdatel'stvo Moskovskoj Duhovnoj Akademii.
- Tillich, Paul (1951), *Systematic theology*, Vol. I, Chicago: University of Chicago.
- Tryol'ch, Ernst (1910), “O vozmozhnosti hristianstva v budushchem”, *Logos* 1: 90–110.

Alexander Brodsky

The Last Enemy. On Some Receptions of Plato's “Phaedo” in 18th-20th Century Philosophy and Literature

Abstract

Plato's “Phaedo” has taken up its position in European culture primarily thanks to its philosophical arguments for the immortality of the soul and the statement that for a true philosopher it is not enough to be free from the fear of death: one should strive for it. Christian theology adjusted these views so that they correspond to biblical eschatology and reproduced them repeatedly. However, there have always been and still are Christian theologians (including Orthodox Christian ones) who deny Platonic dualism as a world-view completely alien to Holy Scripture. It should be noted that criticism of the “Phaedo” was always wider than the metaphysical question of monism or dualism in the comprehension of human nature; it gave rise to a certain existential philosophy focusing on the attitude towards death. In the Old and New Testament, death is never represented as some wonderful liberation from bodily existence that a philosopher should strive for: it is always horrible. The author of the article considers this problem of attitude to death across three dimensions: metaphysical, phenomenological, and syntactic. Syntactically, death imparts a character of logical sequence to our life, turning the totality of “atomic facts” into fate. The image of fate makes our existence in time meaningful, and therefore becomes an existential phenomenology of the finitude of our existence. But eternal life does not depend on time, it is neither “before” nor “after”, and, hence, it is here in every tiniest moment of the present. Thus, the “syntax of fate” determines the phenomenology of death, and the phenomenology of death determines the metaphysics of Eternity.

Keywords: Plato's “Phaedo”, Christianity, eschatology, death, life, eternity, fear of death, metaphysics, phenomenology, syntax

Aleksandar Brodski

Poslednji neprijatelj. O pojedinim recepcijama Platonovog dijaloga „Fedon“ u filozofiji i književnosti XVIII–XX veka

Apstrakt

Platonov dijalog „Fedon“ ušao je u evropsku kulturu pre svega filozofskim komentarima u korist besmrtnosti duše, a takođe i tvrdnjom da pravi filozof ne samo da mora da se plaši smrti, već, naprotiv, i da joj teži. Ovi nazori su se više puta ponavljali u hrišćanskoj teologiji s dodatkom biblijske eshatologije. Ipak u hrišćanstvu, uključujući pravoslavlje, uvek su postojali i postoje bogoslovi, koji odriču platonovski dualizam kao pogled na svet sasvim stran Svetom Pismu. Pritom, kritika „Fedona“ se nikada nije svodila samo na metafizičko pitanje o monizmu ili dualizmu u razumevanju čoveka, već je postajala svojevrsna egzistencijalna filozofija, čija je glavna tema bila tema odnosa prema smrti. U knjigama Starog i Novog Zaveta smrt uopšte nije data kao predivno oslobađenje od telesnog postojanja, kome treba da teži filozof, već samo kao užas. Autor rada predlaže da se ova problematika odnosa prema smrti razmotri na tri nivoa: metafizičkom, fenomenološkom i sintaksičkom. S sintaksičke tačke gledišta, smrt je ono što daje našem životu karakter logičkog sleda, pretvarajući skup „atomarnih činjenica“ u Sudbinu. Predstave sudbine ispunjavaju smislom naše postojanje u vremenu, samim tim postajući egzistencijalna fenomenologija konačnosti našeg postojanja. A Večni život od vremena ne zavisi, on ne može biti ni „do“, ni „posle“, i stoga je prisutan u svakom beskrajno malom trenu sadašnjosti. Na taj način, „sintaksa sudbine“ određuje fenomenologiju smrti, a fenomenologija smrti određuje metafiziku Večnosti.

Ključne reči: Platonov dijalog „Fedon“, hrišćanstvo, eshatologija, smrt, život, večnost, strah od smrti, metafizika, fenomenologija, sintaksa

To cite text:

Nogovitsin, Oleg (2022), "Кантовское обоснование либерализма как социальная теория: война, право, мораль", *Philosophy and Society* 33 (4): 715–748.

Олег Николаевич Ноговицин

КАНТОВСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ ЛИБЕРАЛИЗМА КАК СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ: ВОЙНА, ПРАВО, МОРАЛЬ

АННОТАЦИЯ

В этой статье мы предлагаем последовательный анализ кантовской концепции либерального образа мыслей и оснований институционального устройства либерального сообщества, образующих неизменный каркас всех возможных логик развития социальных практик и мышления в рамках либерального мироустройства. Специфичным для такого исследования является методологическое допущение того, что кантовская метафизика морали, права и религии может быть рассмотрена как одна из первых исторических форм социальной теории. Отправной точкой анализа выступает понятие войны (и врага) у Канта, при этом показывается, что оно в виде разнообразных апорий и требующих истолкования эпифеноменов индивидуального и коллективного сознания составляет конструктивную изнанку всех форм практики, которым Кант дает априорное трансцендентальное обоснование. Указанными методологическими особенностями обусловлено приоритетное внимание, которое мы обращаем к формулировкам кантовских дедукций права и морали. В целом данные обоснования интерпретируются в феноменологическом ключе, как специфические формы переживания, конститутивные для морального, правового и религиозного сознания.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

теория либерализма, война, гражданская война, право, мораль, государство, суверенитет

События, вот уже полгода волнующие весь мир, начало в Европе военных действий, по интенсивности и масштабу невиданных со времени второй мировой войны, ставят массу вопросов о их причинах, направленности, режиме осуществления и типах политико-правовой и моральной оценки, которые они вызывают. Эти события с очевидностью демонстрируют первостепенную важность для государств, позиционирующих себя как либеральные демократии, вопроса о праве на ведение войны и военной помощи воюющим государствам, в поддержке и победе которых они заинтересованы. Мы видим, что при этом юридический аспект проблемы



постоянно дополняются моральным обоснованием как права на ведение войны, так и принципов отбора способов ее ведения, а также то, что экономические основания или, проще говоря, корыстные, пусть и глубоко экономически обоснованные причины этой заинтересованности, принципиально изымаются из поля дискуссии и признаются ничтожными. Кроме того, мы также видим принципиальное нежелание со стороны либеральных демократий признать текущий конфликт фазой эскалации уже много лет длящейся на Украине гражданской войны и вместе с тем обращенное ими ко всему мировому сообществу универсалистское требование априорного консенсуса в признании России в качестве государства-агрессора. Эти особенности, как мы полагаем, в действительности являются универсальными для всякого рефлексивно компетентного либерального дискурса о войне и как таковые конститутивны для либерального образа мысли в целом. На наш взгляд, среди либеральных социальных теорий наиболее радикальной и рефлексивно достоверной является та, которую в самом начале процесса политической реализации идей Просвещения и их победного шествия по миру формулирует Кант. По существу, его обоснование либерализма являет собой исходный пункт и конечную точку приложения либеральной идеи свободы к человеческой практике, поскольку, отвечая на вопрос об основаниях и конечной цели человеческого праксиса, Кант не удовлетворяется исключительно эмпирическими и неизбежно, одновременно также и метафизическими отсылками к свойствам человеческой природы или скрытой от конечного ума логике божественного провидения, но исходит из выявления условий самой постановки такого вопроса. Также он поступает и в случае вопроса о войне, исходя из вопроса о самой ее возможности и, соответственно, ее месте в системе права. Более того, он также дает ответ на другой важнейший для либерального образа мысли вопрос, а именно на вопрос об основаниях идентификации врага, решение которого обуславливает право на превентивную войну или предоставляет основания к тому, чтобы присоединиться к той или другой стороне уже текущего конфликта, т.е. позволяет отделить превентивную войну от агрессии. В этой статье мы рассмотрим кантовское решение только первого из этих вопросов и начнем с формулировки важнейших апорий, лежащих в основании либеральной морально-правовой рефлексии феномена войны.

1. Либеральный образ мысли и правовые апории войны

По существу, Кант акцентирует внимание на двух основных апориях, которые сопутствуют правовой рефлексии феномена войны: первая касается принципов международного права, которые должны действовать во время войны, а вторая – вытекающего из нее вопроса о самой возможности права на ее начало. Первую из этих апорий, отчасти опираясь на реальную правовую практику своего времени, он формулирует в п. 57 “Учения о праве”, первой части “Метафизики нравов” (1797), и указывает, что сама

формулировка какого-либо правового принципа, применимого к уже текущей войне, – “это как раз то в международном праве, что вызывает наибольшую трудность, а именно – [трудно] составить себе понятие об этом праве и мыслить какой-то закон в этом свободном, от законов состоянии (*inter arma silent leges*), не впадая в противоречие с самим собой” (Кант 2014: 405.15–21). Гоббсово состояние “войны всех против всех” означает внеправовой порядок естественного состояния, и, соответственно, никакое право в нем не действует. Однако, согласно Канту, как нам еще придется убедиться, в нем все же мыслимы и мораль, и право, в противном случае не возникло бы гражданское состояние, т.е. собственно государство. Поэтому Кант констатирует, что единственным основанием, с которым могло бы быть сообразовано право, действующее во время войны – это ведение войны в соответствии с “такими принципами, согласно которым еще остается возможность выйти из указанного естественного состояния государств (в области внешних взаимоотношений) и вступить в правовое состояние” (Кант 2014: 405.22–24).

Отметим сразу же, правовое состояние, реально здесь не означает гражданского состояния, но только его идею в разуме, а фактически сферу договоров, регулирующих отношения суверенных государств в мирное время, поскольку в действительности они все время остаются в состоянии “войны всех против всех” (как и “не подчиняющиеся законам дикари”). Здесь каждое государство “рассматривается как моральное лицо по отношению к другому государству, в состоянии свободы, а следовательно и в состоянии постоянной войны” (Кант 2014: 395.29–32). Состояние войны или “права более сильного” только ограничивается союзами народов, заключаемыми не ради вмешательства во внутренние раздоры, но “чтобы оказывать друг другу помощь при нападении внешних врагов” (Кант 2014: 397.29–32). Такой “союз должен быть не суверенной властью (как в гражданском устройстве), а лишь товариществом (федерацией), союзом, который в любое время может быть расторгнут и, стало быть, должен время от времени обновляться” (Кант 2014: 397.33–399.3). Поскольку государства вне гражданского состояния изначально оказываются в положении моральных субъектов, а не субъектов права, и поскольку государственное право уже действует как основа их организации, они стремятся также установить правовые нормы, определяющие права на ведение войны, действующие во время войны, и права, действующие после войны. Следовательно, обоснование и формулировка этих прав составляет весь предмет и все содержание международного права.

Итак, мир в естественном состоянии – только передышка в ходе глобальной битвы государств. Поэтому все положения международного права в первую очередь являются не столько формой защиты нормативно (и, следовательно, в согласии со здравым смыслом) оправданных поступков на основе правовой легальности (как это происходит в гражданском состоянии), но моральным и правовым оправданием самой войны, способов ее ведения и извлечения тех выгод, которые война приносит победителю.

Как следствие, международное право имеет размытый морально-правовой статус. Иными словами, право здесь действует только на уровне договоров, но суд над преступившим эти договоры государством может вынести свой приговор лишь в виде морального осуждения и не более того, как и действенная защита со стороны третьих государств прав потерпевшего может быть обоснована опять же исключительно моральным суждением. Причем такое моральное суждение само двусмысленно, поскольку любая моральная оценка может быть только личной, а суверенитет государства как лица, представляющего народ, в строгом смысле может быть только правовым, но не моральным (именно поэтому, Кант не говорит, что государство является моральным лицом, но говорит, что в рамках международного права оно “рассматривается как моральное лицо”). В описанном положении находятся также и все мировые надгосударственные организации, как прежде Лига наций, так и теперь ООН, и любые другие в будущем. Столь же плачевно правовое положение любого международного трибунала, поскольку в основе подобного рода судов лежит неявное признание того, что ни одно государство, если оно государство, не признаёт и никогда не признает, – суверенитета некоего единого мирового государства.

Все это отчетливо обнаруживается как раз в случае права на ведение войны. Оно возникает, если одно из государств полагает, что другое нанесло ему ущерб, который необходимо восстановить. Другого способа, кроме как применить силу, в этом случае не существует, поскольку “в естественном состоянии через судопроизводство (а только через него разрешаются споры в правовом состоянии) это право осуществиться не может” (Кант 2014: 403.19–21). Осуществление этого права основывается на двух вещах: на оскорблении действием (какой-либо обиде) и на представлении об угрозе, которую может нести другое государство, поскольку внушает страх возрастанием (благодаря завоеваниям) своего могущества или начинает получать превосходство в вооружении. Предполагаемая угроза лежит в основании превентивного права (*ius praeventionis*) на войну (отметим на полях, что в современном глобальном порядке это, пожалуй, единственный оставшийся тип права начать войну) (Кант 2014: 403.21–405.12). Здесь государство ведет себя *как* моральный субъект, но в естественном состоянии страха перед опасностью со стороны другого государства, поскольку в этих случаях для него было бы самоубийством рисковать благосостоянием и жизнью своих граждан. Данное право в реальном государственном праве формально отсылает к праву крайней необходимости (*ius necessitatis*), которое Кант называет мнимым, поскольку оно касается тех случаев, когда субъект права, защищая свою жизнь, по необходимости выводит себя из сферы действия государственного права и лишает жизни другого субъекта, который не причинил ему никакого зла. Возникающую апорию здесь он формулирует так: “Не может быть никакого уголовного закона, карающего смертью того, кто, подвергаясь при кораблекрушении одинаковой с другим опасности для жизни,

сталкивает этого другого с обломка, на котором тот спасся, дабы таким образом спасти самого себя. Ведь грозящая по закону кара не могла бы быть в этом случае больше, чем кара, состоящая в потере жизни, угрожавшей первому из них” (Кант 2014: 103.6–13). Примечательно, что Кант относит этот случай к этике, но не выносит никакого вердикта, ведь опять же было бы столь же аморальным, как и убийство другого, имея к этому возможность, не спасти себя.

Таким образом, превентивное право государства на войну есть право противостоять возможной агрессии со стороны другого государства и как таковое имеет моральные основания, а поскольку эти основания моральны, то и способ ведения войны таким государством должен быть моральным, т.е. не может иметь следствием агрессию по отношению к противнику. Согласно Канту, это означает следовать принципам морали, оставив однако, поскольку речь идет о войне, а значит, неизбежно, и об убийстве, за скобками морального суждения вопрос о покушении на жизнь солдат и собственность населения вражеского государства. Он исходит из того, что такая война не должна быть *карательной*, *истребительной* или *ради порабощения*, поскольку в этом случае возникает отношение старшего к подчиненному, а тем самым упраздняется правовой принцип суверенитета и моральный принцип автономии. Данное ограничение моральное, но не правовое в собственном смысле этого слова. Дело здесь в том, что “идея международного права содержит в себе лишь понятие антагонизма в соответствии с принципами внешней свободы – сохранение Своего, но не способ приобретения, который из-за возрастания мощи одного из государств может стать угрозой для другого” (Кант 2014: 407.6–10). Иными словами, международное право именно как право выражает только принцип естественного состояния, в котором находятся государства как суверенные и, соответственно, моральные субъекты, защищающие “свое”. Как право оно касается владения внешним “своим” и внешних отношений между государствами в отношении этого внешнего “своего” в естественном состоянии. Но именно поэтому оно не содержит понятие о том способе, каким этот антагонизм разрешается реально, и который может быть воспринят как угроза третьим государством, если первое уже завоевало какое-либо государство, уничтожив его как моральный субъект путем ассимиляции или порабощения его народа. Поэтому, начиная войну, государство действует согласно праву на ведение войны и выступает таким образом как правовой субъект, стремящийся защитить “свое”, но оно же оценивает угрозу от другого государства и следует праву, действующему во время войны, как субъект моральный, только надеясь, что следование в ходе войны тем принципам, которые в идее позволили бы государствам вступить в правовое состояние, будет способствовать именно такому исходу. Согласно этой идее, ведение войны должно регулироваться моральным принципом недопущения лжи, отказ от которого сделал бы подданных такого государства “неспособными быть гражданами; ибо в таком случае это государство и себя сделало бы

неспособным выступать согласно международному праву в междугосударственных отношениях в качестве лица (которое имело бы равные права с остальными)” (Кант 2014: 407.13–17). Речь идет о том, что принцип недопущения лжи в моральном смысле выражает обязанность перед собой как моральным существом и также применяется в отношении всякого другого, а во внешнем правовом – действует как предписание неуклонно следовать обязательствам, записанным в договорах. Поэтому право, действующее во время войны, должно в отношении частных лиц вражеского государства симулировать гражданское право. Иными словами, военные действия нужно превратить в подобие рыцарского турнира или дуэли, а экспроприации снабдить внешними атрибутами договорного права. На практике это означает, во-первых, что государство может использовать на войне все средства защиты, кроме следующих: “использование своих подданных в качестве шпионов, а шпионов, даже иностранных, в качестве убийц, отравителей (к этому разряду можно было бы отнести и метких стрелков, которые подстерегают в засаде одиночек) или же лишь для распространения ложных слухов”, поскольку “нельзя пользоваться такими вероломными средствами, которые могли бы уничтожить доверие, требующееся для создания будущего прочного мира” (Кант 2014: 407.18–25). Во-вторых, поскольку на войне приходится “взимать с побежденного врага поставки и контрибуции”, “сумма контрибуции должна быть *назначена* и взиматься по распискам, дабы при заключении мира соразмерно распределить повинности, наложенные на страну или на провинцию” (Кант 2014: 407.31–34). Здесь, несмотря на изъятия собственности, должен главенствовать моральный принцип уважения к личности другого, и поэтому “не разрешено грабить народ, т.е. насильно отнимать у отдельных лиц то, что им принадлежит (ведь это было бы разбоем: ибо не побежденный народ, а государство, под властью которого он находился, вело эту войну *через посредство* народа)” (Кант 2014: 407.27–31).

Соответственно, международное право, чтобы состояться, согласно собственной идее, предполагает взаимное признание морального статуса своих субъектов. Но именно поэтому осуществление его в реальности оказывается фикцией, а всякая война – войной морального лица с аморальным, которое требуется воспитать в духе морали, иначе право на ее ведение и ее начало утратило бы всякий правовой смысл. Эта апория, таким образом, оказывается не просто апорией права на ведение войны, но фундаментальной апорией самого права: право было бы не нужно, если бы мы всегда и всюду имели дело с моральными субъектами, точнее мораль в этом случае полностью совпадала бы с субъективно определенным следованием правовым нормам, но поскольку это не так, то право и мораль оказываются двумя различными формами праксиса. Кант, однако, ставит вопрос еще более радикально: мораль и право изначально основаны на двух различных априорных принципах, которые при этом являются синтетическими, т.е. обуславливают реальную практику субъекта, как частного, так и коллективного.

2. Право, мораль и война

В строгом теоретическом смысле, согласно Канту, война лежит в основе человеческого бытия в этом мире, т.е. естественное состояние само есть идея разума. На этот счет он пишет следующее:

Мы не из опыта познаем максимум насилия и злобу людей, толкающую их на взаимную вражду, познаем еще до того как появляется какое-нибудь внешнее имеющее власть законодательство, т.е. познаем не как некий факт, который делает необходимым принуждение публичных законов; какими бы благонравными и праволюбивыми люди ни представлялись, в порожденной разумом идее такого (неправового) состояния а priori заложено следующее: до того как создано основывающееся на публичных законах состояние, отдельные лица, народы и государства никогда не могут быть гарантированными от насилия друг над другом, притом каждый делает на основе своего собственного права то, *что ему кажется правым и благим*, не завися в этом от мнения других [...]. (Кант 2014: 303.30–305.10)

Иными словами, даже если для какого-либо частного лица эмпирическим фактом являлось бы постоянное пребывание в мире благонравных и праволюбивых, т.е. исполненных моральных и правовых убеждений, людей, он тем не менее испытывал бы страх за “свое” (жизнь, здоровье и собственность), поскольку оно у него есть, т.е. у него есть столь же априорная идея “своего”, которое должно быть гарантировано, как и желание того, что является “своим” для его ближнего¹. Именно поэтому, в отличие от предположений Гоббса, людям не нужно было испытывать насилие и злобу других людей, чтобы осознать необходимость довериться принуждению публичных законов. Находясь в естественном состоянии, люди, избравшие этот путь, вовсе “не поступают *друг с другом* не по праву; ведь то, что имеет силу для одного, имеет такую же силу и для другого как бы по молчаливому соглашению”. Однако “они в высшей степени не-правы”, оставаясь в состоянии “не основанной на законе свободы” (Кант 2014: 297.28–299.2).

И тем не менее насилие есть выражение стремления обеспечить гарантии владения “своим”, оградив себя от насилия другого, т.е. негативная свобода произвольного действия во внешнем смысле, выражающая

¹ “Никто не обязан воздерживаться от вмешательства в то, чем владеет другой, если этот другой не дает ему гарантии, что он будет воздерживаться от такого же вмешательства. Следовательно, он не должен ждать, пока его научит печальный опыт противоположного образа мыслей другого; ибо что же еще может обязать его прежде всего учиться на ошибках, если он в достаточной мере способен в себе самом наблюдать склонность людей вообще разыгрывать из себя хозяина над другими (не обращать внимания на превосходство прав других, если чувствуешь, что сам превосходишь их властью или хитростью), и если ему нет никакой надобности дожидаться действительного проявления враждебности; он правомочен применить принуждение к тому, кто уже в силу своего характера угрожает ему таким же принуждением” (Кант 2014: 297.11–27).

априорный принцип естественного состояния, априори же зависит от идеи положительной свободы произволения в отношении внешнего, сообразной ее собственному закону – и это законы частного права, исполнение которых должно быть гарантировано:

Если бы до вступления в гражданское состояние ни одно приобретение, даже предварительное, не захотели признать правовым, то само гражданское состояние оказалось бы невозможным. В самом деле, по форме законы, касающиеся Моего и Твоего в естественном состоянии, содержат в себе то же, что предписывают и законы в гражданском состоянии, поскольку гражданское состояние мыслится исключительно в соответствии с чистыми понятиями разума; разница лишь в том, что в этом гражданском состоянии указаны условия, при которых законы могут быть приведены в исполнение (сообразно с распределяющей справедливостью). – Итак, если бы в естественном состоянии даже предварительно не было Моего и Твоего во внешнем смысле, то в отношении их не было бы и правовых обязанностей, а следовательно, не было бы и никакой потребности выйти из этого состояния (Кант 2014: 307.7–24).

[...] стало быть, первое, о чем [...] человек [в естественном состоянии] обязан принять решение, если он не хочет отречься от всех правовых понятий, – это необходимость выйти из естественного состояния, в котором каждый поступает по собственному разумению, и объединиться со всеми остальными (а взаимодействия с ними он не может избежать) в том, чтобы подчиниться внешнему, опирающемуся на публичное право принуждению, т.е. вступить в состояние, в котором каждому будет *по закону* определено и достаточно сильной *властью* (не его собственной, а внешней) предоставлено то, что [именно] должно быть признано Своим, иными словами, он прежде всего должен вступить в гражданское состояние (Кант 2014: 305.10–22).

Таким образом, правовые понятия целиком присутствуют уже в естественном состоянии и составляют смысл переживания естественного состояния как неправового состояния господства идеи права на взаимное и всеобщее насилие. В сознании этот смысл как раз и выражает идея гарантированного владения “своим”, которая уже содержит в себе идею такого состояния, в котором частное право было бы гарантировано внешним принуждением, опирающимся на публичное право, т.е. государственной властью. Все эти идеи вытекают друг из друга и есть действия практического разума в нас в отношении произволения внешних вещей и лиц.

Однако здесь, неизбежно, возникают два вопроса. Первый – как это возможно, что правовая идея разума может стать условием определения воли частных субъектов, которые осуществляют эту идею в качестве субъекта коллективного? Второй – в каком смысле правовые идеи разума не совпадают с моральными, или почему коллективное взаимодействие свободных субъектов в отношении внешнего не может быть полностью гарантировано моралью? Начнем с кантовского ответа на второй вопрос.

3. Кантовская дедукция принципа морали и границы морального суждения

Вопрос всякой теории нравственности – это вопрос о безусловно доброй воле, без наличия которой, как замечает Кант, все человеческие дарования, относящиеся к его характеру – рассудок, остроумие, развитая способность суждения, храбрость, решительность – как и дары фортуны, составляющие его счастье – власть, богатство, почет, крепкое здоровье и т.п., могут вести ко злу. Следовательно, чтобы прийти к понятию о такой воле, нужно избавиться ее от всех этих различий как внешних и принудительных, т.е. от внешних целей, а с ними и от частных вожделений и склонностей, которые связывают волю с этими целями. Тогда она будет чистой практической волей. Однако этого мало, ведь это только понятие из разума, т.е. понятие априорное и метафизическое, и потому оно должно быть также рассмотрено трансцендентально с точки зрения его возможности в качестве определения воли реального человека, т.е. общезначимости и необходимости принципа, который является условием ее осуществления. Доказательство возможности такого синтеза, в качестве априорного расширения разума в практическом применении, т.е. в качестве способности дающей законы эмпирической воле, называется Кантом дедукцией основоположений практического разума. Эту дедукцию он формулирует в “Основоположениях к метафизике нравственности” (1785).

Таким образом, согласно Канту, прежде всего, мы должны составить себе понятие о безусловно доброй воле исключительно из разума. Во-первых, она должна быть всеобщей, т.е. такой, каковая всяким человеком могла бы мыслиться в качестве правила всеобщего законодательства, т.е. не противоречила бы себе в поступке. Отсюда первая формула категорического императива: *“поступай так, как если бы максима твоего поведения по твоей воле должна была стать всеобщим законом природы”* (Кант 1997: 145.10–12). Она выражает правило непротиворечивости безусловно доброй воли применительно к любому содержанию поступка. Во-вторых, безусловно добрая воля должна быть внутренне целесообразной, т.е. необходимо определять сама себя к поступку. Отсюда вторая формула категорического императива, в которой Кант формулирует либеральное понятие о личности как цели самой по себе, т.е. о субъекте безусловно доброй воли: *“Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в тоже время и как к цели”* (Кант 1997: 169.12–15). В-третьих, безусловно добрая воля не может не мыслиться как заключающая в себе свой собственный и одновременно всеобщий закон, т.е. как *“идея воли каждого разумного существа как всеобщей законодательной воли”* (Кант 1997: 175.21–22) (третья формулировка категорического императива). Только такая воля могла бы мыслиться как автономная.

Наличие в разуме понятия об автономной воле и ее субъекте, тем не менее не означает ее действительности в мире опыта, где царствует

природная необходимость. Мы можем мыслить реальность практической автономии только как особую действительность “царства целей”. Но чтобы это чистое мышление действительности нравственного мира, вышеизложенная рефлексивная развертка понятия дающей себе закон воли, состоялось, необходимо чтобы в самом эмпирическом состоянии разумного субъекта имелся элемент, на основе которого такое мышление в принципе было бы возможно. Таким элементом как раз и оказывается знаменитое “открытое” Кантом и положенное им в основание либеральной идеи человека “свойство” свободы, которое мы можем приписать “воле как причинности разумных живых существ” (Кант 1997: 221.6–7), поскольку всякий человек это свойство приписывает себе с необходимостью, т.е. в феноменологической транскрипции обнаруживает его в качестве материи переживания актов своей самостоятельности². Такое негативное, по определению Канта, понятие свободы, как причинности, которая “могла бы действовать независимо от посторонних определяющих ее причин” (Кант 1997: 221.8–9), служит основанием для рефлексии положительного понятия свободы. И только оно создает то третье, в чем дан априорный синтез понятий безусловно доброй воли и максимы такой воли, которая “содержит в себе самое себя, рассматриваемую в качестве всеобщего закона”, поскольку из понятия безусловно доброй воли такое свойство максимы, т.е. определения воли частного субъекта, не выводимо (Кант 1997: 223.14–29). Таким образом, чтобы сделать для себя понятной только мыслимую действительность царства целей, как “систематической связи разумных существ посредством общих законов”, мы должны заранее приписать нашей собственной воле свойство свободы, рефлексировав над идеей которой мы и получаем данное понятие. Как замечает Кант: “Здесь обнаруживается, надо это откровенно признать, род круга, из которого, по-видимому, невозможно выбраться. Мы полагаем себя в порядке действующих причин свободными, чтобы в порядке целей мыслить себя подчиненными моральным законам, и после этого мы мыслим себя подчиненными этим законам потому, что мы приписали себе свободу воли; ибо свобода и собственное законодательство воли, и то, и другое суть автономия, следовательно понятия взаимозаменяемые; поэтому-то именно одно из них не может быть употреблено для того, чтобы объяснить другое и привести его основание...” (Кант 1997: 223.10–20).

Эта рефлексивная двойственность, однако, означает форму определения, которое посредством морального закона получает понятие долга, поскольку этот круг в обосновании выражает принадлежность человека к двум реальностям: действительности полагаемого посредством свойства свободы, которое присваивает себе каждый человек, только интеллигентного мира “царства целей” и эмпирической действительности

² См. краткую, но крайне содержательную феноменологическую интерпретацию отдельных частей кантовской системы А.Н. Исакова (Исаков, Сухачев 1999: 27–34, 76–86).

чувственного мира. С этой точки зрения, “категорические императивы возможны благодаря тому, что идея свободы делает меня членом интеллигибельного мира; через это, если бы я был единственно только таким членом, все мои действия были бы согласны с автономией воли, но так как я в тоже время созерцаю себя как члена чувственного мира, то мои действия должны быть с ней согласны, каковое категорическое должествование представляет из себя синтетическое положение a priori, в силу того, что помимо моей воли, аффицированной чувственными вожделениями, здесь привходит идея моей воли, но принадлежащей умопостигаемому миру, чистой, практической самой по себе, которая содержит согласно разуму условие первой...” (Кант 1997: 245.11–23) В чувственном мире действия человека, следующего нравственным законам, даны ему только как явления причинности его автономной воли, которую он себе приписывает. Однако возможность свободных действий нельзя вывести из причинности автономной воли, поскольку она нам не известна, но вместо этого, данные действия как явления чувственного мира должны мыслиться как определенные другими явлениями – вожделениями и склонностями. Соответственно, законы умопостигаемого мира, в котором как его член я законодательствую, в чувственном мире оказываются для меня императивами, а согласные им действия – моими обязанностями (Кант 1997: 243.7–245.10). Сознание долга, которое находит в себе каждый человек, следует ли он ему или нет, непосредственно выражает это обстоятельство. Эта дедукция принципов практического разума, следовательно, доказывает их общезначимость, но не доказывает их необходимости, по словам Канта: “мы... не постигаем безусловной практической необходимости морального императива, но мы постигаем все же его *непостижимость*” (Кант 1997: 275.4–6).

Итак, законодательство автономной воли дано в разуме всякого субъекта, но не обладает для него безусловной необходимостью, как для существа чувственного мира. Всякий человек одновременно принадлежит двум совершенно разнородным мирам, действительность которых заключает в себе собственную необходимость: миру природы и интеллигибельному миру свободы. Эти две необходимости никак не могут быть согласованы на основе понятия, однако соотношение способностей души в человеке таково, что наше сознание способно схватывать их различие без какого-либо противоречия в качестве двух различных по смыслу реальностей. Мир свободы в этом порядке метафизически и трансцендентально первичен по отношению к миру природы, поскольку второй есть только поле чувственных явлений, возможность определенности которых в чувственном восприятии для сознания задана в понятиях рассудка, но связь во всей целостности бытия их предметов сознанию недоступна и мыслится только как идея разума. Как следствие, то, что действительно и необходимо в интеллигибельном мире, в мире природы будет только случайностью. В виду этого моральный субъект в своих поступках совершенно независим от случайности тех следствий, которые они имеют в мире природы. Как

субъект, который обязан поступать и поступает из принципа автономии воли (т.е. встает в позицию морального субъекта и следует ей), он является “субъектом возможной безусловно доброй воли”, т.е. способствует ее возможной реализации в чувственном мире. Только так мораль становится для него чем-то понятным, но от этого она не перестает быть чем-то случайным в этом мире. Так дело обстоит на стороне субъекта, но также оно предстает и в объективности: зло и добро в этом мире перемешаны, и как аморальные поступки могут вести к добру, так и наоборот.

Эту особенность конституции человеческого разума, с практической точки зрения без противоречия формирующего два смысла действительности, Кант позднее анализирует в первой части “Религии в пределах только разума” (1792). Противоречие между этими реальностями как действительностью чистого целеполагания автономной воли и гетерономией целей и связанных с ними аффектаций в чувственной природе человека является продуктом моральной рефлексии в ее крайнем ригористическом варианте, которая, в свою очередь, по мнению Канта, инициируется самим практическим разумом. Дело в эксклюзивности и всеобщности морального закона в его возможном применении к эмпирической действительности, необходимость которого, однако, напомним, для нас непостижима и может иметь только субъективное значение. Этот момент Кант фиксирует в различии между понятиями “свободной автономной воли” и “свободы произволения” (или произвола). Только если кто-либо принимает мотив своего поступка в качестве максимы поступка, т.е. в качестве всеобщего принципа, он понимает себя в качестве свободно действующего существа. Как это выражает Кант: “свобода произволения (*der Willkür*) имеет ту совершенно отличительную особенность, что она может быть тем или иным мотивом определена к поступкам, *лишь поскольку человек принимает мотив в свою максиму* (поскольку он становится общим правилом, согласно которому человек хочет поступать); только в этом случае мотив, каким бы он ни был, совместим с абсолютной спонтанностью произволения (свободы)” (Кант 1994: 22–24; Kant 1914: 23.3–24.5). Собственно эта формулировка и выражает то негативное понятие свободы, которое склонен приписывать себе как разумное существо всякий человек. Отсюда знаменитое кантовское понятие “прирожденного зла в человеческой природе”: мы не можем мыслить злой поступок в качестве злого самого по себе, иначе как исходя из априорного понятия о принципе зла, который человек свободно, а значит – как ноуменальное существо, принимает в качестве мотива в свою максиму, т.е. делает его во времени постоянным условием применения своей воли. Только поэтому мы можем назвать такого человека злым и, признав его свободной причиной заключенного в его поступке зла, вменить ему этот поступок в вину в моральном или правовом смысле.

Проблема, однако, в том, что невозможно мыслить наличие в субъекте одновременно двух всеобщих принципов деятельности: “моральный закон исполнения долга вообще только один-единственный и всеобщий,

относящаяся к нему максима должна быть всеобщей, а вместе с тем только особой максимой, что само себе противоречит” (Кант 1994: 24). Поскольку моральный закон один и “сам по себе есть мотив в суждении разума” (Кант 1994: 24), то противоположный ему принцип “свободы произволения” будет злым и будет противоречить моральному закону добра как принцип, обладающий такой же мерой всеобщности, т.е. будет с ним несовместим. В силу этого в так определенной воле необходимо мыслится свобода от всеобщности закона, т.е. убежденность в мотиве сознательного и постоянного противоречия закону. Кант называет такую убежденность, т.е. субъективный принцип максим, “злостностью в буквальном смысле слова”, поскольку таким образом человек принимал бы “в качестве мотива в свою максиму зло как злое (дьявольское намерение)” (Кант 1994: 38).

Однако в действительности, несмотря на очевидность реального употребления концепта прирожденного зла в практиках войны, наказания, морального и религиозного исключения, мы не можем представить реального субъекта такой воли. В противном случае нам пришлось бы мыслить такого человека среди людей, который вообще не учитывал бы их в качестве контрагентов своей деятельности, т.е. всегда рассматривал их только как средства, и не желал бы, чтобы его рассматривали как цель саму по себе. Но это невозможно, – Кант убежден: закон “в силу моральных задатков человека действует на него неотразимо” (Кант 1994: 37). Соответственно, собственная задача Канта состоит в том, чтобы показать, каким образом возможно, чтобы значимость морального закона для каждого человека сочеталась с полной индифферентностью к нему на практике (в чем и состоит смысл понятия о прирожденном зле в человеческой природе), т.е. как возможно, чтобы принципы добра и зла имелись в нем одновременно?

Ответ Канта внешне прост: “человек (даже лучший) зол только потому, что, принимая мотивы в свои максимы, он переворачивает их нравственный порядок: он, правда, принимает в них моральный закон рядом с законом себялюбия, но, так как он убедился в том, что один не может существовать рядом с другим, а должен подчиняться другому как своему высшему условию, он делает мотивы себялюбия и его влечения условием соблюдения морального закона” (Кант 1994: 37). Иными словами, как существо, принадлежащее двум реальностям, человек неизбежным образом обнаруживает необходимость следовать правилу субординации мотивов себялюбия, связанных с чувственностью, и мотивов следования принципам морали. Он на собственном опыте обнаруживает, что хотя как максимы эти принципы противоречат друг другу, реально это противоречие в моральной рефлексии вполне возможно взять за основание оценки только лишь результатов поступка, но не намерений. Тем самым собственное условие осуществления морального поступка, – а оно одно, и это моральный закон, – только принимается во внимание. Второе условие, т.е. принцип зла, возникает в такой рефлексии исключительно как эффект ошибки в результатах поступка (когда зло и моральное безразличие

в намерениях открылось). Это состояние субъекта Кант описывает как “нечестность” по отношению к себе и соответственно лицемерие по отношению к другим (Кант 1994: 39). Но именно так субъект принимает, созданный им самим принцип зла, в качестве мотива в свою максиму, и становится злым в своем ноуменальном характере, даже если его эмпирический характер добр, т.е. если он следует моральному закону по форме, и не совершает внешне аморальных поступков, но делает это не исходя из закона в качестве мотива, который как максима координировал бы остальные мотивы в качестве их высшего условия. Поэтому “злонравие человеческой природы следует называть не столько *злостностью* в буквальном смысле... сколько *извращенностью сердца*” (Кант 1994: 38). Но как раз по этой же причине все пространство общественной жизни от морали до права, религии и даже искусства может быть представлено как поле эффектов, создаваемых человеческим злонравием.

В результате, с одной стороны, трансцендентность “царства целей”, т.е. морального идеала разума, ставит субъект в позицию общезначимой оценки своих и чужих поступков, часто небезобидной публичной игры, в которой то, что позже будет названо общественностью и гражданским обществом, получает свое историческое назначение и особую власть публичной моральной похвалы и осуждения, генерации воспитательных, образовательных и иных политико-административных проектов, т.е. всей сферы квазиправового принуждения, исходя из чистых моральных принципов. Иными словами, эта фигура публичности замещает право авторитета и всякое традиционное неписанное право. С другой – субъект морального сознания оказывается независим от суммы положительных или отрицательных оценок моральности наличного состояния общества, однако как таковой он не способен занять безальтернативную, не требующую поддержки аффектации жизненного чувства трансцендентную позицию практического разума самого по себе. В итоге Кант вынужден развивать двойную пропедевтику воспитания морального сознания со стороны поощрения и со стороны наказания. В обоих случаях речь идет о нечувственной самоаффектации субъекта, осуществляемой воображением проекции идеи разума на способность удовольствия и неудовольствия в суждении, т.е. о “моральном чувстве”, которое мы обязаны развивать как основу “культуры моральности в нас” (Кант 2019: 51). Кант так его и определяет: “Это – восприимчивость к удовольствию или неудовольствию от одного лишь сознания соответствия или противоречия нашего поступка закону долга” (Кант 2019: 65). Моральное суждение о таком соответствии или несоответствии касается как уже совершенного поступка, так и только намерения его совершить, и оно есть плод морального чувства, взятого как “*восприимчивость* свободного произволения к побуждениям его практическим разумом (и его законом)” (Кант 2019: 67). Иными словами, моральное чувство следует за представлением о законе, в отличие от патологических аффектаций внутреннего чувства, предшествующих ему, а моральное суждение оценивает поступок в соответствии с этим

представлением. Поэтому со стороны наказания моральное чувство общает о себе на суде совести, а со стороны поощрения – в чувстве самоуважения, как уважения к действию закона в себе, ощущения в себе той воли, что сумела противостоять патологическим наклонностям души, и удовольствия от этого. В этом эстетическом аспекте моральная воля возвышенна, т.е. мы имеем дело с субъективной претензией не только на общезначимость, но и необходимость морального суждения.

Таким образом моральное суждение, поскольку оно определяется законом разума, принудительно, но оно не содержит в себе правила принуждения и соответственно права принуждать: нельзя принудить другого или поставить ему в обязанность быть добрым, иметь совесть или уважение к моральному закону. Поэтому позиция общественного мнения, основанного на моральном суждении и вдохновленного им, может по праву стать принудительной, а не только моральной, и тем самым получить силу закона, исключительно в том случае, если выражает правовую идею разума, т.е. касается произволения в отношении использования внешнего и правовых гарантий такого произволения. Следовательно, по мысли Канта, право имеет свой собственный категорический императив. Его, как и в случае с моралью, мы можем вывести из понятий разума, а далее попытаться обосновать в своей возможности, как общезначимый и необходимый применительно к опыту³.

4. Дедукция принципа права

В своем чистом понятии свобода в правовом смысле берется Кантом как формальное качество воли, но применительно к частному произволению, которое (в отличие от морального императива, непосредственно выражающего условие всеобщности поступка), чтобы иницируемый им поступок стал правым, т.е. содержал в себе условия осуществления справедливости, необходимо должно быть согласовано со всяким иным частным произволением. Эти условия и есть собственно право как таковое или “право вообще”. Отсюда проистекает принцип права: “*Правым* является

³ Следует отметить, что дальнейшая интерпретация дедукции принципа права, основанная на невыводимости основных положений права в его синтетическом расширении из категорического императива морали, отнюдь не является общераспространенной в кантоведении. В известной мере даже правовые принципы, взятые исключительно из понятия, хотя и содержат как основание своей мыслимости понятие свободы, все же не определяются Кантом как непосредственно вытекающие из морального категорического императива. Вероятно, для Канта было серьезной проблемой признать, что в конечном состоянии мира блаженных в своей святости целей в себе понятие собственности или дополнительное к моральному, правовое требование согласования свободных поступков сохраняют свою значимость. На русском языке, насколько нам известно, имеется один текст, в котором разрабатывается такого рода интерпретация кантовской метафизики права, это большая статья Буркхарда Тушлинга (Тушлинг 2014) (перевод опубликован вместе с оригиналом).

любой поступок, который или согласно максиме которого свобода произволения каждого совместима со свободой каждого в соответствии со всеобщим законом” (Кант 2014: 89.9–12). В этом принципе уже содержится два момента: 1) любой свободный поступок, совместимый со свободой каждого, по контрадикторной противоположности дает понятие о неправом поступке, следовательно, неправый поступок – это тот, что является препятствием осуществлению правого; 2) поскольку все эти поступки согласуются только внешним образом, то отрицается моральное требование сделать такой поступок максимой, т.е. субъективным принципом деятельности, – право касается только внешних поступков, но не возможности вменения принципа права в мотив поступка (Кант 2014: 89.13–27). В согласии с этими замечаниями Кант формулирует, во-первых, всеобщий правовой закон: “поступай внешне так, чтобы свободное проявление твоего произволения было совместимо со свободой каждого, сообразной со всеобщим законом” (Кант 2014: 89.28–30). Кант называет его постулатом, поскольку он не доказывается, а только разъясняется на основе принципа права. Аналитически в этом постулате непосредственно содержится понятие принуждения: поскольку неправое свободное действие препятствует правому свободному действию, то “направленное против такого употребления принуждение – как *то, что воспрепятствует препятствию для свободы* – совместимо со свободой, сообразной со всеобщими законами, т.е. бывает правым” (Кант 2014: 91.23–26). Отсюда, во-вторых, следует понятие о *строгом праве*, проясняющее внеэтический характер права: строгое право есть “возможность полного взаимного принуждения, которое согласуется со свободой каждого, сообразной со всеобщими законами” (Кант 2014: 93.4–6). Это положение выражает независимость права как законной формы полного взаимного принуждения от субъективных моральных мотивов к исполнению правовых обязательств. Право нельзя делить на обязательность закона и правомочие субъекта, принуждающего другого к его исполнению. Иными словами, “право и правомочие принуждать означают одно и то же” (Кант 2014: 95.4–5). Право есть позиция принуждающего следовать ему практического разума. Единственное, что необходимо для реализации права – это “осознание обязательств, которые каждый имеет по закону”, т.е. сознание требований права, понимаемого в качестве внешней инстанции принуждения, как необходимых к исполнению всеми субъектами права. Вопрос в том, как это возможно?

Иными совами, такое понятие из разума, выражающее формулировки категорического императива свободы в отношении внешних поступков, т.е. права вообще, чтобы получить реальность, предполагает наличие в реальной практике субъекта условия его интеллигибельности. Таковым, по Канту, является понятие владения “своим”, как вещью, находящейся в свободном пользовании субъекта, т.е. понятие, выражающее закон практической свободы в виде права на владение внешней вещью. Это понятие владения предполагает, что “нечто *внешнее* лишь в том случае будет Моим, если я могу допустить возможность того, что кто-то другой, пользуясь

вещью, *которой я хотя и не владею*, может, однако, нанести мне ущерб” (Кант 2014: 125.1–4). Иными словами, любой субъект, будучи по определению свободным⁴, в отношении внешних вещей полагает, что он может владеть всем, что только в возможности может быть использовано им так или иначе, но он понимает также, что этим может овладеть и кто-то другой и тем самым нанести ему ущерб. Отсюда проистекает правовой постулат практического разума: “Можно всякий внешний предмет моего произволения иметь в качестве Моего; это означает, что максима, согласно которой, если бы она была законом, какой-нибудь предмет произволения *сам по себе* (объективно) должен был бы стать *бесхозным* (*res nullius*), противна праву” (Кант 2014: 125.23–27). Следовательно, в разуме изначально имеется различие между понятием чувственного и интеллигибельного владения. Чувственное, или физическое, владение предполагает, что пользоваться этим предметом в моих силах. Однако так я могу думать о всяком предмете, ведь если бы я предположил, что какая-либо вещь окажется под безусловным правовым запретом на ее использование, то это было бы “несовместимо со свободой каждого, совместимой со всеобщим законом”, поскольку свобода уничтожила бы такую вещь в практическом отношении. Иными словами, дело не только в физической способности использовать такой предмет, но он так же мыслится и как то, что находится в моей власти, т.е. как предмет моего произволения. Поэтому помыслить что-либо в качестве предмета моего произволения, означает просто “осознать, что иметь его в моих силах” (Кант 2014: 127.23–24). Как указывает Кант, предлагая новую формулировку правового постулата: “это предположение а priori практического разума состоит в том, что необходимо рассматривать и трактовать всякий предмет моего произволения как объективно возможное Мое и Твое” (Кант 2014: 127.25–28). Таким образом, всякий предмет, доступный использованию в качестве предмета моего произволения, объективно может стать предметом моего владения или владения кого-то другого, – и это априорное предположение разума, а также необходимым образом обоснованное суждение, которое дискурсивно выражает данное предположение. Это и означает, что у всякого субъекта а priori имеется понятие интеллигибельного или правового владения. Такое предположение априорно и необходимо и как таковое может быть названо постулатом и законом практического разума. Как говорит Кант: “Этот постулат можно назвать дозволяющим законом (*lex permissiva*) практического разума, что дает нам правомочие, которое мы вообще не могли бы вывести из одних только понятий о праве, а именно правомочие возлагать на всех других обязанность (в ином случае они бы ее не имели) воздерживаться от употребления тех или других предметов нашего произволения, потому что мы первые стали их владельцами. Разум требует, чтобы это имело силу основоположения, и требует этого

4 Вопрос об обосновании Кантом принципов естественного права мы здесь опускаем.

именно как *практический* разум, который расширяется благодаря этому своему постулату a priori” (Кант 2014: 127.29–129.6). Таким образом, из правового постулата непосредственно следует также и правомочие обязывать всех других отказаться от тех вещей, которые мне принадлежат по праву первого овладения.

По существу, по мысли Канта, специфика правового сознания, в отличие от морального, состоит в следующем. Моральное сознание обнаруживает в себе идею разума (царство целей) как нечто только действительное, возможность чего в эмпирической действительности для него непостижима, т.е. оно не знает такого условия, поступая в соответствии с которым, оно обнаружило бы царство целей в качестве эмпирического представления. Соответственно эта идея выступает для него только как идеал разума. Правовое сознание, напротив, в понятии интеллигибельного владения изначально содержит в себе смысл различия возможного и действительного в отношении внешних предметов владения, который выражает правовой постулат практического разума. Иными словами, оно различает внешние эмпирически данные сознанию предметы в качестве интеллигибельных продуктов произволения, подчиненного всеобщим законам практического разума: “эмпирическое владение (держание) [...] есть лишь владение *в явлении* (possessio phaenomenon), хотя *предмет*, которым я владею, здесь – в отличие от трансцендентальной аналитики – рассматривается уже не как явление, а как вещь сама по себе; ибо там задачей разума было теоретическое познание природы вещей и его пределов, здесь же дело разума состоит в практическом определении произволения по законам *свободы* независимо от того, познается ли предмет при помощи одних лишь чувств или одним только чистым рассудком. *А право* как раз и есть такое основанное на чистом практическом *разуме понятие* произволения, подчиненного законам свободы” (Кант 2014: 135.12–24). Применительно к внешним вещам правовое сознание сразу же различает действительное владение (то, чем я владею как предметом своего произволения, поскольку он в моей власти) и возможное владение (то, чем владеть было бы в моих силах, независимо от того, что это по своей материи). Последнее относится ко мне так же, как и ко всякому другому, т.е. как то, чем я имею право овладеть посредством акта моего произволения, и овладение чем другим, могло бы нанести мне ущерб. А первое, соответственно, сознается как то, чем я владею по праву действительно, поскольку я приобрел его первым, и поскольку я владею им независимо от того, находится ли он у меня в держании непосредственно здесь и сейчас. Это действительно “мое” или “то, с чем я связан так, что если бы кто-то другой пользовался им без моего согласия, то это нанесло бы мне ущерб” (Кант 2014: 123). И ровно также я думаю о “моем” другого, т.е. о всяком “твоем”. Причем это различие, данное в сознании в правовом смысле, непосредственно содержит в себе идею правомочности возлагать на других обязанность удерживаться от использования предмета моего произволения, поскольку я владею им интеллигибельно,

т.е. по праву. Таким образом, разум благодаря указанному постулату расширяется а priori, поскольку в понятии о праве из разума, хотя и есть представление о взаимном принуждении свободных произволений, но отсутствует применимость этого права в качестве моего, т.е. как субъективного условия поступка в отношении другого человека применительно к предметам владения, которое таким образом приобретает объективное значение, независимое от того, что я или другой человек думает по этому поводу. То же самое касается и самого понятия интеллектуального владения, которое представляет собой первое, предшествующее указанному праву обязывать другого, расширение практического разума в его правовом применении. Поэтому Кант дает подробную трансцендентальную дедукцию только для понятия “владения предметом в *чисто правовом отношении*” (Кант 2014: 135.26–27), смысл которого в сознании как раз и выражает различие между эмпирическим и интеллектуальным владением. (Остальные априорные расширения правового разума могут быть дедуцированы таким же образом, и далее специально Кант этому вопросу внимания не уделяет, хотя сами обоснования, которые он приводит, как раз и представляют элементы таких дедукций или целые дедукции, эту дедукцию предполагающие.)

Данная дедукция таким образом призвана ответить на вопрос о том, “как возможно *чисто правовое* (интеллектуальное) *владение*?”, т.е. “как возможно *синтетическое* правовое суждение а priori?” (Кант 2014: 137.6–9). Как указывает Кант, если бы мы применили априорное понятие права к эмпирическому владению (т.е. к тому, чем я владею, поскольку это в моих силах), то мы бы аналитически вывели из этого только то, что прямо вытекает из факта эмпирического владения “по закону противоречия, а именно: если я держатель какой-то вещи (следовательно, связан с ней физически), то тот, кто воздействует на нее вопреки моему согласию (например, вырывает у меня из рук яблоко), затрагивает и умаляет внутреннее Мое (мою свободу), стало быть, в своей максиме находится в прямом противоречии с аксиомой права” (Кант 2014: 137.14–20). Соответственно, эмпирическое понятие о праве владения согласно всеобщему правовому закону не выходит “за пределы права лица в отношении самого себя” (Кант 2014: 137.21–22). Указание Канта можно пояснить так: относительно эмпирического владения не возникает никакого права принуждать другого отказаться от использования того, что является “моим”, ведь если этот другой вырывает у меня яблоко из рук, то оно уже находится “*вне меня*”, и таким образом перешло в его эмпирическое владение, хотя как ущемленное в своей свободе существо, я вправе вернуть его обратно. Иными словами, понятие интеллектуального владения, выходит за пределы ограничивающих условий пространства и времени, и как таковое выражает “синтетическое положение” и является продуктом действия разума в субъекте. Если бы это было исключительно действие рассудка, т.е. теоретическое основоположение а priori, то под понятие интеллектуального владения требовалось бы подвести созерцание а priori, и

“стало быть, должно было бы быть что-то *добавлено* к понятию о владении предметом” (Кант 2014: 139.5–6). Но это практическое основоположение разума, и все происходит наоборот: разум сам отвлекается от всех эмпирических условий созерцания (пространства и времени), являющихся основанием сознания очевидности эмпирического владения, и расширяет понятие владения за пределы эмпирического представления, так что субъект может вынести суждение: “каждый внешний предмет произволения, который (а также лишь поскольку я имею его) в моей власти, может быть причислен к [сфере] Моего в правовом отношении, пусть он и не находится в моем владении” (Кант 2014: 139.12–16). Таким образом эта дедукция сама есть продукт разума, т.е. основана на постулате практического разума, согласно которому ни один предмет возможного произволения не может быть бесхозным, или как в этом месте его формулирует Кант: “Правовая обязанность – поступать по отношению к другим так, чтобы внешнее (годное для употребления) могло стать для кого-то и Своим” (Кант 2014: 141.4–6). При этом такая дедукция, по словам Канта, объясняет этот постулат, т.е. кантовское рассмотрение делает дискурсивно понятным уже имеющееся в сознании понятие об интеллигибельном владении, условием действительности и одновременно понятности которого является правовой постулат практического разума. Иными словами, все, что может стать предметом произволения, т.е. всякая вещь, а *rigori* и необходимым образом понимается субъектом произволения как “мое” либо “твое”, и если он не находит ее владельца, то вправе ее присвоить как изначально “мое”, что, однако, не означает, что он обязательно будет поступать в соответствии с этим своим собственным понятием. Как выражает это обстоятельство Кант: “возможность нефизического владения ни в коем случае не может быть сама по себе доказана или [созерцательно] усмотрена (именно потому, что это – понятие разума, для которого не может быть дано никакое соответствующее созерцание); она есть непосредственное следствие из упомянутого постулата. В самом деле, если необходимо действовать согласно с указанным выше правовым основоположением, то должно быть возможно и интеллигибельное условие (чисто правового владения)” (Кант 2014: 141.9–18).

Методологически эта дедукция демонстрирует, что правовой постулат разума, как идея разума, является основанием аналитического вывода всех правовых понятий относительно внешних предметов произволения, и одновременно интеллигибельным условием их возможности, т.е. все они получают в итоге синтетического расширения разума в субъекте правового сознания, придающего предметам правового суждения интеллигибельный характер посредством отвлечения от условий их эмпирического представления⁵. Это касается как физических объектов, так и обещаний,

5 “[...] возможность интеллигибельного владения, стало быть возможность Моего и Твоего во внешнем смысле, не может быть усмотрена, а должна следовать из постулата практического разума. Особенно примечательно при этом, что

превращающихся в договоры, или произволений, которым придается статус закона, и т.д. Как таковой этот постулат, как мы уже указывали, выражает конститутивное для правового сознания различие возможности и действительности в отношении владения внешним, и при этом содержит в себе правило применения полученных из него самых понятий.

Понятие интеллигибельного владения, таким образом, хотя и не эмпирическое, но “имеет практическую реальность”, т.е. должно быть применимо к предметам опыта, однако особым образом. Правовое понятие проистекает из разума и поэтому не применимо к предметам опыта (и к понятию эмпирического владения) непосредственно, прямо оно применимо только к рассудочному понятию владения без держания, т.е. понятие, отвлеченному от условий пространства и времени, предмет которого понимался бы “как находящийся в *моей власти*” (Кант 2014: 143.12–14). Только это понятие может “a priori содержать условия владения, – именно это объясняет, почему такое понятие о владении (*possessio noumenon*) имеет силу общезначимого *законодательства*” (Кант 2014: 145.5–8). И только исходя из этих определений посредством акта произволения оно оказывается применимо к эмпирическим вещам. Именно “такое законодательство содержится в выражении: “Этот внешний предмет *мой*”, потому что на всех остальных этим возлагается обязанность (в ином случае они бы ее не имели) воздерживаться от употребления этого предмета” (Кант 2014: 145.9–12). Это второе расширение правового практического разума, аналитически вытекающее из его постулата, и одновременно синтетически связывающее произволение субъекта, объявляющего о своем праве владения предметом (т.е. по праву связывающего с этим предметом свою волю), с правомочием, обязывающим других не покушаться на его использование в своих целях, т.е. не связывать с ним свое произволение.

Однако, “в этом притязании заключается также признание того, что я с своей стороны обязан в такой же мере воздерживаться от пользования внешним Своим каждого другого [человека], ибо обязательность вытекает здесь из всеобщего правила внешнего правового взаимоотношения. Следовательно, я не обязан оставлять нетронутым внешнее Свое другого, если каждый другой также не дает мне гарантии, что он в отношении Моего будет поступать согласно тому же принципу; такая гарантия вовсе не требует какого-либо особого правового акта, а содержится уже в самом понятии внешней правовой обязанности в силу всеобщности, стало быть, в силу взаимного характера обязательности на основе всеобщего правила. – Односторонняя же воля в отношении внешнего, стало быть случайного, владения не может служить принудительным законом для каждого, потому что это ущемило бы свободу, сообразную со всеобщими

практический разум, не нуждаясь в созерцаниях, даже в созерцании a priori, *расширяется* благодаря одному лишь оправданному законом свободы *устранению* эмпирических условий и таким образом может устанавливать *синтетические* правовые суждения a priori, доказательство которых в практическом отношении можно... вести аналитическим способом” (Кант 2014: 149.10–22).

законами. Таким образом, воля, обязывающая каждого другого, стало быть коллективно всеобщая (совместная) и обладающая властью воля, – только такая воля может дать гарантию каждому. – Состояние же, когда действует всеобщее внешнее (т. е. публичное) сопровождающееся властью законодательство, – это и есть гражданское (или политическое) состояние. Следовательно, лишь в гражданском состоянии может быть Мое и Твое во внешнем смысле” (Кант 2014: 151.1–26).

Этот аналитический вывод из правового постулата (здесь Кант называет его всеобщим правилом внешнего правового взаимоотношения), выражающий третье расширение правового практического разума, синтетически связывает одностороннюю правовую волю, содержащую право обязывать всякого другого и принуждать его не пользоваться “моим”, с волей каждого другого. Итогом такого синтеза оказывается положение о коллективно всеобщей (совместной) и обладающей властью воле, которая могла бы дать гарантии каждому от покушений на его “свое” каждым другим. Это положение о “синтетически всеобщей воле”, таким образом, выражает идею гражданского состояния. Три данных расширения практического разума, как мы видели, происходят на основе его правового постулата, который выступает в качестве правила применения (соответствующих каждому из трех этих расширений) принципов права вообще к внешним объектам произволения, и как таковой является интеллигбельным условием возможности такого применения, т.е. основанием осмысленности правовых актов. И хотя сам по себе правовой постулат практического разума, как идея разума, недоказуем, как таковые эти расширения общезначимы и необходимы, т.е. предметы права без них невозможны. Причем все три изначально мыслятся как необходимые в самом акте, утверждающем действительность владения: “Этот внешний предмет *мой*”. Как это выражает Кант: “Хотя действительность гражданского устройства субъективно случайна, тем не менее само оно объективно, т.е. как обязанность, необходимо” (Кант 2014: 173.18–20). В этом смысл понятия правового закона, обязывающего с необходимостью, независимо от субъективных мотивов принятия его в обязанность частным лицом.

5. Взаимосвязь частного и публичного права: война и гражданская война

Описанная тройная структура расширений разума в отношении частного права вообще воспроизводится в других расширениях разума, составляющих спецификации частного права в вещном, личном и вещно-личном праве. Соответствующие трансцендентальные дедукции только специфицируют изложенные нами. Для дальнейшего обсуждения здесь достаточно лишь указать на конститутивное для вещного права априорное понятие изначального совместного владения землей, как недвижимой и ограниченной в качестве сферы субстанции, по отношению к которой все остальные вещи являются подвижными акциденциями. Данное понятие

вытекает из формулировки правового постулата практического разума, согласно которой не должно быть бесхозного предмета произволения, и поэтому оно “a priori содержит принцип, единственно согласно которому люди могут по правовым законам [прочно] пользоваться местом на земле” (Кант 2014: 171.2–4). Всякое возможное конкретное правовое приобретение основано, следовательно, на приобретении частей земли как эмпирически данного целого, которым априори владеет весь человеческий род. Понятие о правовом владении, как показывает анализ принципов частного права вообще, с самого начала имеется в естественном состоянии, и каждый по праву утверждает владение “своим”, исходя из первичного овладения или “через некий акт предшествующей воли”, “если только ему не противостоит более старое владение другого тем же предметом” (Кант 2014: 155.28–31). Соответственно, “владение, когда ожидается и подготавливается такое состояние, которое может основываться исключительно на законе общей воли и, следовательно, согласуется с *возможностью* ее, – это *предварительно правовое* владение; владение же, которое встречается в таком *действительном* состоянии, было бы *окончательным* владением” (Кант 2014: 143.12–14). Поэтому только в гражданском состоянии возможно окончательное владение. Однако, поскольку, как и в случае понятия о владении вообще, “*исходящее из разума основание* приобретения может заключаться лишь в идее a priori объединенной (с необходимостью подлежащей объединению) воли всех” (Кант 2014: 153.24–30), и поскольку эмпирическим основанием приобретения является “основанное на изначальной общности земли физическое вступление во владение (apprehensio physica)” (Кант 2014: 173.24–26), т.е. наличное бытие всех людей на сфере земли, то и окончательное приобретение возможно только при вступлении всех людей в гражданское состояние согласно одному договору, т.е. в одном государстве, охватывающем всю землю. Только такое государство может гарантировать окончательное приобретение. Иными словами, отсылка к любому изначальному договору в каком-то одном государстве как к исходному основанию окончательного приобретения (выражающая труднейшую задачу проследить судьбу прав собственности от изначального приобретения), эмпирически ограничена. И в этом случае, хотя решением проблемы изначального приобретения и “будет изначальный договор, все же, если этот договор не простирается на весь человеческий род, приобретение всегда останется лишь временным” (Кант 2014: 181.22–25).

Итак, правовой постулат практического разума буквально требует создание на всем пространстве земли одного государства, в котором действовали бы единые законы государственного права. Однако, поскольку это состояние остается только мыслимой возможностью, то помимо государственного права, понятие публичного права расширяется до международного права (ius gentium) и, “поскольку земля представляет собой не бесконечную, а замкнутую поверхность, государственное и международное право необходимо приводят к идее *права государства народов* (ius gentium)

или *права гражданина мира* (*ius cosmopoliticum*)” (Кант 2014: 303.18–22). Причем все эти три формы публичного права с необходимостью аналитически вытекают друг из друга, ведь “если среди этих трех возможных форм правового состояния недостает хотя бы одной в ограничивающем внешнюю свободу законами принципе, здание всех остальных форм неизбежно будет подорвано и в конце концов рухнет” (Кант 2014: 303.22–26). Иными словами, разум требует подобного расширения именно потому, что полные гарантии окончательного владения могут быть даны только при двух условиях: (1) упразднении всех условий войны между государствами, без чего правовое владение в отдельно взятом государстве все же остается предварительным, и (2) установлении вечного мира между народами. Кант скептически относится к реализации идеи “*союза государств* (аналогичном союзу, благодаря которому народ становится государством)” (Кант 2014: 415.1–2), и говорит о их конгрессе, т.е. “основанном на произволении, в любое время *могушем быть распущенным* собрании различных государств”: “только при помощи такого конгресса может быть осуществлена идея основания публичного права народов разрешать споры между собой цивилизованным образом, как бы судопроизводством, а не варварским (дикарским) способом, и именно не войной” (Кант 2014: 417.1–10). Такой конгресс мог бы дать правила осуществления права гражданина мира, как права на “физически возможное *взаимоотношение* (*commercium*), т.е. всестороннее отношение одного ко всем остальным, для того чтобы *предлагать* себя для взаимного *общения*” и не бояться, что в другой стране его встретят “как врага” (Кант 2014: 419.7–12). Таким образом, идея вечного мира, определяется им как моральная задача.

Однако, как мы видели выше, право на ведение войны, как и связанные с ним права, в естественном состоянии является правом *a priori*. Как таковое оно только переводит в квазиобъективный порядок международного права центральную для естественного состояния апорию: война между моральными субъектами в принципе невозможна, т.е. противная сторона всегда признается аморальной, ведь иначе не возникло бы само право на ведение войны. Этот парадокс хорошо знает Кант. В отдельном параграфе раздела о международном праве “*Метафизики нравов*”, специально посвященном особому праву государства по отношению к несправедливому врагу, он подводит такой итог своему рассуждению: “выражение: “Несправедливый враг в естественном состоянии” – это *плеоназм*, ибо естественное состояние и есть само состояние несправедливости. Справедливым врагом был бы тот, сопротивляться которому было бы с моей стороны несправедливо; но в этом случае он и не был бы моим врагом” (Кант 2014: 413.19–24). А ведь в ходе войны против такого врага государству дозволены хотя и не все средства, но “средства сами по себе допустимые в той мере, в какой ему позволяют его силы” (Кант 2014: 411.28–31), т.е. в ходе ведения этой войны возможно все, но на условиях самоограничения в средствах в меру наличия достаточных для победы сил. Границы морального отношения к врагу здесь могут быть сведены

до ноля, что практически обесценивает обсуждавшуюся нами ранее идею морального ведения войны. Но тем не менее такая война моральна, и потому Кант говорит о необходимости союза народов против такого государства, в который, несомненно, вступят все государства, ведь его “публично выраженная (будь то словом или делом) воля раскрывает максиму, в соответствии с которой, если сделать ее всеобщим правилом, состояние мира между народами делается невозможным и должно быть увековечено естественное состояние” (Кант 2014: 413.1–5). В эпохальной битве сил добра и зла, моральное зло, особенно в его правовом явлении, каковое представляет собой несправедливое государство, подлежит полному искоренению. Такое государство, сделавшее своей максимой принцип зла, должно быть, хотя и не разделено между победителями, но уничтожено как моральный субъект, т.е. его народу нужно вменить такое новое государственное устройство, которое не способствовало бы “склонности к войне” (Кант 2014: 413.17–18).

Другую проблему международного права составляет сама способность государства вести войну даже при наличии технических средств. Это право государства “*по отношению к своим собственным подданным*” использовать их для войны, “располагать их состоянием и даже жизнью, рисковать ими, и делать это таким образом, что распоряжение суверена независимо от их собственного мнения – хотя бы они воевать или нет – может вовлечь их в войну” (Кант 2014: 399.13–18). Согласно Канту, это право может осуществляться только с добровольного согласия народа, выраженного через его представителей, “не только на ведение войны вообще, но и на каждое отдельное объявление войны” (Кант 2014: 403.2–3). Кант здесь исходит из двух оснований: во-первых, из морального – нельзя гражданина, поскольку он является моральным лицом, использовать только как средство, и во-вторых, из правового – гражданин “всегда должен рассматриваться в государстве как участвующий в законодательстве” (Кант 2014: 401.30–32). Имеется в виду, что даже если по первоначальному договору суверенная власть передана какому-либо лицу или лицам, они все равно представляют народ, который им ее и передал, по определению, независимо от исторических обстоятельств. Это априорный принцип государственного права и эмпирически он подтверждается бедствиями бунтов, гражданских войн и революций.

Сама способность вести войну зависит от морального состояния государства, которое по определению “в силу своей формы как нечто связанное общей заинтересованностью всех в том, чтобы находиться в правовом состоянии, называется *общностью* (*res publica latius sic dicta*)” (Кант 2014: 303.8–11). Эта общность, как раз всегда и находится под вопросом. Частное право обладает общезначимостью и необходимостью в качестве объективной формы существования субъекта, которую поэтому в виде предметов его произволения он и считает вправе защищать даже в естественном состоянии. Государство только содержит условия, при которых объекты частного права получают гарантированную законами

и государственной властью защиту. Высшее условие – это сам “*первоначальный контракт*, согласно которому все [и каждый] (*omnes et singuli*) в составе *народа* отказываются от своей внешней свободы, с тем чтобы снова тотчас же принять эту свободу в качестве членов общности, т. е. народа, рассматриваемого как государство (*universi*)” (Кант 2014: 315.22–26). Как такой первоначальный контракт есть “акт, через который народ сам конституируется в государство, собственно говоря, лишь идея государства, единственно благодаря которой можно мыслить его сообразность праву” (Кант 2014: 315.18–22). Иными словами, этот акт и мыслимая через него идея государства суть продукты действия правового постулата практического разума, но сами законы, “как законы *a priori*” и условия, гарантирующие каждому его “свое”, только аналитически выводятся, или как говорит Кант, “сами собой вытекают из понятий внешнего права вообще” (Кант 2014: 307.28–29). Они координируют форму государства как “форму государства вообще”, т.е. как “*государство в идее*, как такое, каким оно должно быть в соответствии с чистыми принципами права, причем идея эта служит путеводной нитью в виде нормы (*norma*) для любого действительного объединения в общность (следовательно, во внутреннем смысле)” (Кант 2014: 307.30–309.3). Таким образом, реальные законы в исторически реальных государствах лишь в той или иной мере соответствуют этой норме, но при этом обязательно зависят от принципов, которые идея государства в себе содержит. Поэтому все формы государства – автократия, олигархия и демократия в их многообразных, исторически известных вариантах – структурно обусловленные этой идеей ее импликации. Однако действенность самих законов и соответственно способность к выживанию конкретных форм государства в первую очередь зависит от “общей заинтересованности всех в том, чтобы находиться в правовом состоянии” именно в этом государстве, т.е. от морального состояния государства как общности. И этот смысл также заключен в идее государства, но априорный синтез, который тождествен этому смыслу, может быть осуществлен только самими гражданами конкретного государства.

Формально государство в идее предполагает разделение на три власти: законодательную, которая заключает в себе принцип суверенитета государства, исполнительную, правящую согласно законам, и судебную, “приносящую каждому его Свое согласно закону” (Кант 2014: 309.8–9). И они действительно сами собой вытекают из понятий внешнего права вообще, т.е. выражают структуру порядка “полного взаимного принуждения, которое согласуется со свободой каждого, сообразной со всеобщими законами”. Как пишет Кант: “все это подобно трем суждениям в практическом силлогизме: большая посылка, содержащая в себе закон всеобщим образом объединенной воли; меньшая посылка, содержащая в себе веление поступать согласно закону, т. е. принцип подведения под эту волю, и вывод, содержащий в себе судебное решение (приговор) относительно того, что в данном случае соответствует праву” (Кант 2014: 309.10–17). Однако это же “государство в идее” есть “всеобщим образом объединенная воля в

трех лицах (*trias politica*)” (Кант 2014: 309.5–6), которые должны быть “координированы между собой наподобие моральных лиц” (Кант 2014: 317.1–2). Как поясняет Кант, это означает, что “одна [власть] дополняет другую во имя совершенства (*complementum ad sufficientiam*) государственного устройства” (Кант 2014: 317.4–6), что, в свою очередь, означает, что они как моральные лица не переходят границ субординации и не узурпируют функции друг друга, и таким образом путем объединения этих функций “каждому подданному предоставляют его права” (Кант 2014: 317.12–13).

Этот моральный аспект, конститутивный для поддержания эффективности государственного устройства, с особой ясностью проявляется в случае суверенной власти законодателя, главенствующей над остальными властями. Согласно идее государства, она должна принадлежать объединенной воле народа, поскольку возможности с кем-либо поступить не по праву “никогда не бывает в решениях относительно себя самого” (Кант 2014: 309.27–28). Правовые атрибуты этой власти суть “основанная на законе *свобода* каждого не повиноваться иному закону, кроме того, на который он дал свое согласие; *равенство* граждан – признавать стоящим выше себя только того в составе народа, на кого он имеет моральную способность налагать такие же правовые обязанности, какие этот может налагать на него; в-третьих, атрибут гражданской *самостоятельности* – возможность быть обязанным своим существованием и содержанием не произволу (*der Willkür*) кого-то другого в составе народа, а своим собственным правам и силам в качестве члена общности” (Кант 2014: 311.4–15). Несомненно, в полной мере эти атрибуты наиболее отчетливо отличают республиканскую форму правления, которой Кант отдает предпочтение, и все они требуют морального гражданского активизма, соответствующего всеобщим правовым законам и конститутивному для конкретных постановлений законодательной власти.

Дело в том, что юридическое законодательство, поскольку оно требует осознания необходимости исполнять законы, а значит и “нуждается в подходящем для закона мотиве”, может содержать в качестве такого мотива и идею долга, как необходимый для исполнения морального законодательства мотив, и иные, но патологические мотивы, например, страх перед наказанием или здравомысленный расчет. Однако, как законодательство, касающееся только внешних поступков, правовое законодательство не обращает внимания на специфику мотива, который делает поступок легальным. В то же время “этическое законодательство обязательно включает в свой закон внутренние мотивы поступка” (Кант 2014: 59.6–7), т.е. идею долга – условие поступка, которое нельзя включить во внешнее законодательство. Но при этом этическое законодательство, как основанное на законе свободы во всех его спецификациях, касается и внешних поступков и в качестве обязанностей принимает в себя как мотивы также и правовые обязанности. Как поясняет этот момент Кант, “все обязанности лишь потому, что они обязанности, принадлежат этике; но касающиеся их *законодательство* не всегда поэтому содержится

в этике... Так, этика повелевает мне выполнить взятое на себя обещание при заключении договора, даже если другая сторона не могла бы меня принудить к этому; но из учения о праве этика берет закон (*pacta sunt servanda*) и соответствующий этому закону долг как нечто данное” (Кант 2014: 59.14–22). По существу, эффективность законодательной власти, конституирующей и поддерживающей форму государства, а также ее согласованность с практикой исполнительной и судебной властей в государстве, непосредственно зависят от того, насколько субъекты государственной власти субъективно принимают право в моральный мотив своей деятельности. В этом смысле истинно правовое государство должно быть моральным государством:

В объединении этих трех видов власти заключается *благо* государства (*salus reipublicae suprema lex est*); под благом государства подразумевается не *благополучие* граждан и не их счастье – ведь *счастье* (как утверждает и Руссо) может в конце концов оказаться гораздо более приятным и желанным в естественном состоянии или даже при деспотическом правлении; под благом же государства подразумевается высшая степень согласованности государственного устройства с правовыми принципами, стремиться к которой обязывает нас разум *через некий категорический императив*. (Кант 2014: 321.31–323.7)

Распределяющая “каждому его Свое” справедливость, ради которое должно осуществиться согласование государственной формы и правовых принципов, не означает ни экономического равенства – априори право гарантирует лишь права собственности, ни счастья народа – оно может быть лишь побочным продуктом удачных обстоятельств и возрастания морального сознания граждан (исполнения ими этических обязанностей взаимопомощи). Таково действие “некоего категорического императива” (закона свободы), каковой, как мы видели, специфицирован как минимум в моральном и правовом смысле. Кроме того, именно поэтому применительно к реальной правовой практике, соответствующей логике понимания государства как общности заинтересованных в его бытии граждан, моральными оказываются также и те обязанности, моральный статус которых проблематичен. В числе таковых, например, и защита отечества. Возникает проблема также и с теми правовыми обязанностями, которые налагаются в качестве моральных в реальных государствах, как во времена Канта, так и сейчас, в своем большинстве далеких от нормы республиканского правления. Идея республики – это государство в идее – вполне может задавать форму объединения граждан внутри уже существующего и не соответствующего этой форме государства. Кант прочитывает это противоречие в качестве диалектической противоположности между буквой и духом “первоначального законодательства в гражданском состоянии” (Кант 2014: 389.2–3). Государственные формы являются лишь его буквой и принимаются за необходимые по “старой и длительной” привычке. “Но *дух* изначального договора (*anima pacti originarii*) налагает на

конституирующую власть обязательство делать *способ правления* соответствующим идее изначального договора и, если этого нельзя добиться сразу, постепенно и последовательно изменять это правление, причем таким образом, чтобы оно *по своему действию* согласовалось с единственно правомерным строем, а именно со строем чистой республики, и чтобы старые эмпирические (статутарные) формы, которые служили лишь к тому, чтобы способствовать *покорности* народа, превратились в изначальную (рациональную) [форму] – единственную, которая делает принципом *свободу*, более того, делает ее условием любого *принуждения*, необходимого для правового государственного строя в подлинном смысле этого слова и в конце концов способного привести к результату, соответствующему также и букве [изначального договора]” (Кант 2014: 389.5–22). Республиканский строй, таким образом, должен наконец свести дух и букву правового законодательства вместе. Но, как следствие, исторический процесс, составляющий содержание этого движения, вынуждено проходит под знаком морально-правовой апории гражданской войны.

Как известно, Кант являлся сторонником плавного реформирования государств в направлении к республиканскому строю, он прямо отвергает саму идею права народа на сопротивление верховной власти, которой он а priori, поскольку уже есть народ этого, а не другого государства, передал суверенитет. Никакие злоупотребления властью, не могут оправдать измену, которая должна караться “не менее, чем смертной казнью” (Кант 2014: 329.13–14). “В самом деле, такого рода перемена должна была бы быть произведена народом, который с этой целью собирается в толпу, следовательно, произведена не благодаря законодательству; но бунт в уже существующем государственном устройстве – это ниспровержение всех основанных на гражданском праве отношений, а стало быть, ниспровержение всякого права, т. е. это не изменение гражданского строя, а его уничтожение и затем переход к лучшему строю, что представляет собой не метаморфозу, а палингенез, требующий нового общественного договора, на который прежний договор (теперь уже недействительный) не имеет никакого влияния” (Кант 2014: 387.4–16).

Подобная цезура в историческом повествовании, исходный пункт которого первоначальный договор, в действительности не имеет ни только правовой, что очевидно, но и моральной, и эстетической размерности. Это особенно хорошо видно в случае события казни короля, оценке которого Кант посвятил обширное примечание в “Метафизике нравов”.

6. Вместо заключения: Казнь короля и апория гражданской войны

Низложение монарха, по мнению Канта, “все же можно мыслить” как добровольный отказ от власти и возвращение ее народу, или “лишение власти без посягательства на высочайшую особу, чем она была бы низведена до положения частного лица” (Кант 2014: 331.4–7). Такая иллюзия

сохранения преемственности власти может быть поддержана внешне моральной причиной и даже получить юридическое оправдание, заключенное в – напомним для Канта мнимом, но присутствующем в реальном законодательстве – праве крайней необходимости: государь не может принуждать народ к самоубийству, ввергая его своими необдуманными решениями в пучину крайних бедствий. Более того, так можно оправдать даже убийство короля, коль скоро народ, не сознавая того, открыто вступает с ним в отношении естественного состояния: “Среди всех ужасов государственного переворота в результате восстания даже *убийство* монарха еще не самое худшее; ведь можно также представить себе, что оно совершается народом из *страха* перед тем, что, ежели монарх останется жив, он может снова воспрянуть и заставить народ понести заслуженную кару; следовательно, такое убийство было бы решением не согласно [нормам] карательной справедливости, а исходя лишь из [соображений] самосохранения” (Кант 2014: 331.15–23)⁶.

Но казнь короля – совсем другое дело. Как пишет Кант: “*Казнь* как форма – вот, что приводит в содрогание душу человека, исполненную идей человеческого права, и это содрогание испытывают каждый раз, когда думают об этом, например о судьбе Карла I или Людовика XVI. Как, однако, объясняют себе это чувство, которое в данном случае не эстетическое (не сочувствие, действие силы воображения, заставляющего представлять себя на месте пострадавшего), а моральное чувство – ведь происходит полное ниспровержение всех правовых понятий?” (Кант 2014: 331.23–29). Казнь суверена, уже получившего в государстве статус частного лица, есть его убийство, привнесенное в качестве правовой основы в форму государства, поскольку оно совершается на основе некоего закона. Она не мыслима как моральный поступок, поскольку в качестве всеобщей здесь берется максима, посредством полного отрицания правового закона вступающая в противоречие с законом как таковым. Таким образом во всеобщность закона возводится “чистая идея крайнего зла”, “преступление из форменной (совершенно бесполезной) злости” (Кант 2014: 333.28–31). Как таковая, казнь суверена разрушает сам принцип права: народ в своих отношениях с сувереном, “будучи обязан своим существованием его законодательству, становится его властителем” и ставит в закон насилие, вступая в противоречие также и с собой как мыслимой в идее государства фигурой первоначального суверенитета, который он передал государю. Таким образом, мы видим здесь “самоубийство государства” (Кант 2014: 335.17–24), т.е. его самоуничтожение в качестве морального лица.

6 На суде над Людовиком XVI эту позицию высказывал Робеспьер, только с обратным знаком: когда республика как осажденная крепость окружена врагами, Конвент должен исполнить волю народа, и потому убийство короля уже не будет убийством, а “наказанием, несущим торжественные черты общественного возмездия” (“О суде над Людовиком XVI. Речь в Национальном конвенте 3 декабря 1792 г.”) (Робеспьер 1965: 139).

Для понимания ответа Канта на возникшее затруднение обратимся к его ремарке о том, что чувство, вызываемое мыслью о казни короля, в душе, исполненной человеческого права, не может быть эстетическим: это не сочувствие к Карлу I или Людовику XVI, не эксцентрическое перемещение силой воображения на их незавидное место. Этот источник возвышенного трепета, который мог бы превратить сцену казни короля в трагическую постановку, Кантом не берется в расчет. Его моральная рефлексия касается только тех, кто должен был транслировать некое возвышенное чувство, одобряя столь чудовищный акт. Собственно этого статуса Кант данное деяние и лишает своим вердиктом, откровенно вступая в публичную дискуссию по этому поводу: “одобрение подобных казней в действительности возникло не из мнимоправового принципа, а из страха перед местью государства, которое может однажды возродиться, и указанная выше формальность проявлена лишь для того, чтобы придать этому акту вид наказания, стало быть *правового действия...*”; однако эта маскировка весьма неудачна, потому что подобная самонадеянность народа еще хуже убийства, поскольку содержит в себе основоположение, которое должно было бы сделать невозможным само восстановление ниспровергнутого государства” (Кант 2014: 335.24–34). Итак, казнь суверена, ничтожная в правовом смысле подделка, является таковой и с эстетической точки зрения: это не сцена, созерцание которой возвышает заинтересованного зрителя, а только плохо замаскированное убийство.

Кант явно отсылает здесь к дискуссиям вокруг статуса суда и законности приговора, вынесенного Людовику XVI, развернувшихся перед его казнью и продолжавшихся и в дальнейшем⁷. В правовом смысле мы имеем здесь дело с неразрешимой апорией. Если “убийство должно мыслить лишь как исключение из правила, которое народ сделал своей максимой” (Кант 2014: 333.34–335.16), т.е. совершил преступление из чувства самосохранения, но тем не менее сам того не подозревая возвел в субъективный принцип деятельности моральное зло, то казнь суверена – это жест сознательного исключения государственного суверенитета как такового, превращение суверена во внешнего врага и тем самым разделение самого народа на частные лица, погружение его в естественное состояние. С одной стороны, такой жест, поскольку бывший король признан частным лицом и гражданином, подрывает саму идею республики, как уже установленной в ходе революции новой формы государства. С другой (этот вывод Кант эксплицитно не сделал, но не мог не иметь в виду) – если даже предположить, что республика ведет войну с Людовиком XVI как с внешним врагом по принципам международного права⁸, то в рамках дилеммы естественного / гражданского состояний по праву войны его казнь опять же окажется только оправданным отношениями

7 См. обсуждение различных аспектов этой темы: Ямпольский 2004: 670–753.

8 Именно так обосновывал в Конвенте свою позицию в пользу казни короля Сен-Жюст (“Первая речь о суде над королем”) (Сен-Жюст 1995: 14–15).

естественного состояния убийством того, кто не подлежит действию государственного права. Тогда маскировка убийства под формой законного наказания – это, и правда, своего рода “самонадеянное” умствование на основе правовых принципов, призванное придать вид разумности патологическому умонастроению, распространенному в экзальтированном революционными идеями народе.

В итоге, учитывая, что Людовик XVI ко времени его казни уже был просто гражданином, Кант возводит в правовой принцип положение о том, что народ “никогда не имеет ни малейшего права наказывать главу государства за его прошлое правление: на все, что он делал прежде в качестве главы государства, должно смотреть как на совершённое внешне правомерно, а сам он, рассматриваемый как источник законов, не может поступать не по праву” (Кант 2014: 331.10–15). Очевидно, что этим он налагает запрет на само понятие гражданской войны, какового нигде не употребляет, войны, которую в противном случае придется мыслить по модели межгосударственного конфликта. Из этого, правда, следует также и то, что суверен, будь то государь, или же народ, в правовом смысле, по определению, не может не только быть подвергнут суду, но и судить себя сам, ведь для этого как другому человеку или группе лиц, так и ему самому нужно встать в позицию частного морального лица, т.е. или быть гражданином другого государства, или же отделиться от правовой общности внутри нее самой (и в обоих случаях это будет только моральное суждение).

Таким образом, это двусмысленное исключение гражданской войны из поля права основывается на самом либеральном понятии суверенитета как суверенитете народа, а priori тождественном идее государства. Но если деспотизм доверенного морального лица не есть законная причина революционного акта его упразднения, то какое лицо являет понятие о подлинном враге морального сознания, приверженного принципу “либеральности” (*liberalitas moralis*) образа мыслей вообще..., т.е. принципу независимости от всего другого, кроме закона” (Кант 2019: 139), и что тогда означает правовое понятие “несправедливого государства”? Ответ на этот вопрос Кант дает в трактате “Религия в пределах только разума”, загадочной книге, которую приняли с известной долей недоумения даже самые восторженные поклонники его моральной философии.

Литература

- Исаков, А.Н.; Сухачев, В.Ю. (1999), *Этос сознания*, Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета.
- Кант, Иммануил (1994), “Религия в пределах только разума”, in Кант, Иммануил, *Собрание сочинений в 8 т.*, Т. 6, Москва: Чоро.
- . (1997), “Основоположения к метафизике нравов”, in Кант, Иммануил, *Сочинения на немецком и русском языках*, Т. 3, Москва: Наука.

- (2014), “Метафизика нравов, Первая часть. Метафизические первоначала учения о праве”, in Кант, Иммануил, *Сочинения на немецком и русском языках*, Т. 5.1, Москва: Наука.
- (2019), “Метафизика нравов, Вторая часть. Метафизические основные начала учения о добродетели”, in Кант, Иммануил, *Сочинения на немецком и русском языках*, Т. 5.2, Москва: Наука.
- Робеспьер, Максимилиан (1965), *Избранные произведения в 3 т.*, Т. 2, Москва: Наука.
- Сен-Жюст, Луи Антуан (1995), *Речи. Трактаты*, Санкт-Петербург: Наука.
- Тушлинг, Буркхард (2014), “Право из понятия. Введение в Метафизические первоначала учения о праве Канта”, in Кант, Иммануил, *Сочинения на немецком и русском языках*, Т. 5.1, Москва: Наука, с. 476–721.
- Ямпольский, Михаил (2004), *Физиология символического. Книга 1: Возвращение Левиафана. Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима*, Москва: Новое литературное обозрение.
- Kant, Immanuel (1914), „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, in Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Abt. 1: Werke, Bd. VI, Berlin: Georg Reimer, pp. 1–202.

References

- Isakov, A.N., Suhachev, V.Yu. (1999), *Etos soznaniya*, Sankt-Peterburg: Izdatelstvo Sankt-Peterburgskogo universiteta.
- Kant, Immanuel (1914), „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, in Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Abt. 1: Werke, Bd. VI, Berlin: Georg Reimer, pp. 1–202.
- (1994), „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, in Immanuel Kant, *Sobranie sochinenij v 8 t.*, Т. 6, Moskau: Choro.
- (1997), „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, in Immanuel Kant, *Werke*, Zweisprachige-deutsch-rusische Ausgabe, Bd. 3, Moskau: Nauka.
- (2014), „Die Metaphysik der Sitten, 1. Theil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre“, in Immanuel Kant, *Werke*, Zweisprachige-deutsch-rusische Ausgabe, Bd. 5.1, Moskau: Nauka.
- (2019), „Die Metaphysik der Sitten, 2. Theil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre“, in Immanuel Kant, *Werke*, Zweisprachige-deutsch-rusische Ausgabe, Bd. 5.2, Moskau: Nauka.
- Robespierre, Maximilien (1965), *Izbrannye proizvedeniya v 3 t.*, Т. 2, Moskva: Nauka.
- Saint-Just, Louis Antoine (1995), *Rechi. Traktaty*, Sankt-Peterburg: Nauka.
- Tuschling, Burkhard (2014), „Recht aus dem Begriff. Eine Einführung in Kants Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre“, in Immanuel Kant, *Werke*, Zweisprachige-deutsch-rusische Ausgabe, Bd. 5.1, Moskau: Nauka, pp. 476–721.
- Yampolsky, Mikhail (2004), *Fiziologiya simvolicheskogo. Kniga 1: Vozvrashchenie Levafana. Politicheskaya teologiya, reprezentaciya vlasti i konec Starogo rezhima*, Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie.

Oleg Nogovitsin

Kant's Substantiation of Liberalism as a Social Theory: War, Law, Morality

Abstract

In this article, we propose a consecutive analysis of Kant's concept of liberal thought and of the basics of institutional structure of liberal community, which shape an immutable body of all possible logics of development of social practices and thinking within the frame of the liberal world order. For the purposes of the study, the methodological premise is that Kantian metaphysics of morality, law and religion can be considered one of the primal historic forms of social theory. The initial point of analysis is the concept of war (and enemy) in Kant, showing that the form of variable aporia and interpretation of epiphenomena of individual and collective consciousness, constitutes a sui generis constructive reverse side of all types of practice, to which Kant gives transcendental grounding. It is by the mentioned methodological specificity that we prioritize the attention paid to the formulations of Kant's deductions of law and morality. As a whole, the given substantiations are construed phenomenologically as specific forms of experience which are constitutive of moral, legal and religious consciousness.

Keywords: theory of liberalism, war, civil war, law, morality, state, sovereignty

Oleg Nogovicin

Kantova argumentacija liberalizma kao socijalne teorije: rat, pravo, moral, uzvišeno, savest

Apstrakt

U ovom radu dajemo postupnu analizu kantovskog koncepta liberalnog načina mišljenja i osnova institucionalnog uređenja liberalne zajednice, koji čine nepromenljivu okosnicu svake moguće logike razvoja socijalne prakse i mišljenja u okviru liberalnog svetskog poretka. Specifikum ovakvog istraživanja jeste metodološki dopust da kantovska metafizika morala, prava, religije, estetskih uslova senzibiliteta može biti razmotrena kao jedna od prvih istorijskih formi sveobuhvatne socijalne teorije. Za polaznu tačku analize uzima se pojam rata (i neprijatelja) kod Kanta, pritom se pokazuje da ovaj pojam u vidu različitih aporija i epifenomena individualne i kolektivne svesti, koji zahtevaju tumačenje, čini konstruktivnu poledinu svih oblika prakse, kojima Kant daje apriornu transcendentnu argumentaciju. Navedene metodološke osobenosti uslovljavaju prioritarnu pažnju, koju poklanjamo formulacijama kantovskih dedukcija o pravu, moralu, estetskom prosuđivanju, kako u odnosu prema uzvišenom, tako i prema prelepom. Uopšte uzev, ova argumentacija se interpretira u fenomenološkom ključu kao specifičan oblik doživljaja, konstitutivan za moralnu, pravnu, estetsku i religioznu svest. Detaljno se ispituju mehanizmi simbolizacije i desimbolizacije svesti koje opisuje Kant kada se osvrće na stvaranje peojekata svetske države, moralne zajednice i moralne religije, objašnjava se specifična njihove uzajamne povezanosti sa starozavetnom i novozavetnom tradicijom.

Ključne reči: teorija liberalizma, rat, pravo, moral, uzvišeno, moralni simbolizam, moralna religija, savest

To cite text:

Nikiforov, Oleg (2022), "Что сдерживает высказывание об актуальном событии... (на I.-II.-III.)", *Philosophy and Society* 33 (4): 749–764.

Олег Никифоров

ЧТО СДЕРЖИВАЕТ ВЫСКАЗЫВАНИЕ ОБ АКТУАЛЬНОМ СОБЫТИИ... (НА I.-II.-III.)

АННОТАЦИЯ

Текст тематизирует сложность ситуации осуществления высказывания относительно актуально развивающегося события, субверсивно меняющего как понятийную сетку высказывающегося, так и его экзистенциально-исторический контекст. Актуально развертывающееся субверсивное "событие" (= "пост-модерная" "война") вызывает к своему осмыслению субъектом и к "четкому" (Да vs. Нет) формулированию субъектной позиции по отношению к происходящему, однако эксплозивно меняющийся исторический, понятийный и экзистенциальный контекст сдерживает "ответственное" высказывание субъекта о происходящем до момента субъективного изобретения своего нового экзистенциально-исторического контекста.

KEYWORDS

сдержанное высказывание, воздержание от суждения, сложный контекст, короткий XX век, конец Истории, не-кончающаяся война, событийная переинтерпретация, "Последние дни человечества" Карла Крауса

I. ПРЕАМБУЛА (квазиформальная): Ахиллес и черепахи

Вопрос о *Твоей* позиции к актуальным "всеохватывающим" событиям (к "войне" как медиуму "многоточечно-поточной", *инициативно-генеративной*, реорганизации мира – а не "точечной", *случающейся-локально*, "автокатастрофе" или "дорожному происшествию") висит в воздухе над многими/всеми, НО – как эту "*свою*" позицию "*честно*" (оставаясь верным "своему") или хотя бы "*истинно*" (оставаясь верным "фактам" или "'логике' фактов") сформулировать, если:

(I.0) Любое притязание на *истинность* высказывание (в мире, где "то, что имеет место, что является фактом, – это существование атомарных фактов [осуществленные положения вещей/обстоятельства дел]"¹); и по-

1 Витгенштейн Л. *Логико-философский трактат* (Tractatus Logico-Philosophicus. 1918/1921) – положение 2: "What is the case (a fact) is the existence of states of affairs"



скольку высказывающийся *желает высказываться ясно*²) сдерживается в своем исполнении *неясностью*, т.е. *недоосуществленностью*, существующих положений вещей, а следовательно неясностью и *самого мира как состоящего из недоосуществившихся положений вещей*. В конкурентном (=“игровом”) мире, где место истинного заступает *собственный интерес* (=ограниченность), непосредственно связанный с *желанием его осуществления* (= *самоутверждения высказывающегося*), не-сдержанность высказываний диктуется стратегическими и тактическими интересами конкурентной (более или менее надиндивидуальной, интересубъектной) *Большой игры* по пере-определению/утверждению “*нормальных*” рутин восприятия, суждения и действия.

(а) Когда мы (в наших способностях восприятия, суждения и действия) оказываемся затронутыми неким – варьирующим “недоосуществленные положения вещей” – *актуальным событием*, вовлекаемыми в его *взрывную длительность*, то наша “*нормальная*” рутин восприятия, суждения и действия оказывается нарушена: мы силится продолжать рутинно воспринимать и судить о том, что уже отложилось в прошлое в силу актуального *вторжения “взрывного” события* (“реального” или мнимого). Само же “многоточечно-поточное” событие мы, пусть на себе и чувствуя его субверсивное воздействие, еще ни видим, ни понимаем, ни взаимодействуем с ним – покуда нам не удастся *устоять-ся* в потоке, *модифицировав* свои былые *перцептивные, рефлексивные и прагматологические рутин* (наше “нормальное”) применительно к значимо/радикально изменившимся обстоятельствам. – На вторжение в поле “нормального” любого “нового” мы отвечаем либо “рутинно”, либо сменой рутин – т.е. “новорутинно”

(б) Относительно *вторжения “взрывного” события* следует распознавать момент того, является ли его событийность (i) *аутопойэтической* (т.е. активацией или развертыванием “внутреннего”); или же (ii) *вменяемой* извне, со стороны альтерирующей местную “нормальную рутину” (или же конкурирующей с ней) *экзогенной* “нормальной рутин”. Особой динамикой отличается (iii) *синергический* вариант, при котором *аутопойэтические изменения* местной “нормальной рутин”, спровоцированные *экзогенными* воздействиями, в свою очередь, вызывают изменения и в экзогенной “нормальной рутин”, реагирующей на аутопойэтическое развитие первой или же дополняющей себя ее элементами, вплоть до формирования синтетического новообразования [$i+ii=>iii$]. (Следует также учитывать возможность того, что *синергический* вариант развития (iii) не сможет сформировать свою устойчивую “нормальную рутину” самутверждения и (защитного) контр-влияния на внешнее (ii), противодействующее ему и его дискредитирующее как “ошибочно-преступное” или “трансгрессивно-дегенеративное” – “тупиковое”: [$i+ii=>iii$].)

(Тогда как “Proposition I” написанного на исходе I-й Мировой ‘Трактата’ повелевает: “The world is all that is the case”. [1. Die Welt ist alles, was der Fall ist]).

2 Ibid. “4.116. Everything that can be thought at all can be thought clearly. Everything that can be said can be said clearly”.

(в) Любые высказывание об актуальном “взрывном” событии – покуда не исполнилось само-утверждение высказывающегося через аутопойэтические изменения в местной “нормальной рутине” (i); или принятие (*договорное* или *катастрофическое*) экзогенной “нормальной рутин” (ii); или утверждение синтетического новообразования (iii) – обречено на *поспешность*, желание обезопасить себя от которой и сдерживает высказывание об актуальном событии в его *субверсивной длительности*. Этой “сдержанности” контрастирует обуславливаемая *императивом результативности* декларативная категоричность суждений, фабрицируемых экзогенным агентом (ii) для противодействия и дискредитации “нормальных рутин” местного (i) и синэргийного (iii) агентов.

В конечном счете: ведётся борьба (между агентами i, ii и, далее, iii (iii)) за монополию на суверенность той или иной “нормальной рутин” (восприятия, суждения и действия) и преимущественные права на ее производство, поддержание и распространение. Также эта борьба является борьбой того, что “есть” (ii), против того, что “было” (i) или “не/будет” (iii/iii) [...] И нежелающие в ней “активно” участвовать так или иначе будут в нее “пассивно” вовлечены. – Как “физические объекты”. Поскольку их “длительность” контекстно обусловлена (развертыванием “многоточечно-точной” событийности) и лишь “ограниченно/точечно суверенна”. – Но, возможно/мгновенно, сохраняют за собой “*своё субъектное*” (“ограниченно/точечно суверенное”) – реализовав *право на молчаливое не-участие* в безответственном многоговорении в пользу мнимых-другими “было”, “есть” и “будет”. Право на свое актуальное – исполняемое “здесь и сейчас” – *неподтверждение “Черепашой” превосходства “Ахиллеса”, ее свертывание* в “ограниченно суверенный” остаток, во всегда-остающийся след, *отстраняющее* поточно-исчерпывающую событийность Ахиллеса во (*всё-ещё*) “не-здесь” или “не-сейчас” *от этого-своего* “здесь и сейчас”. Покуда Ахилесс, настигнув-таки (?) Черепашу, не разобьет (?) ее панцирь заостренным краем своего щита... Тем самым это-ее “здесь и сейчас” и остановив-увековечив³ ?

II. После-WWI: бесконечное многоочие “Версаля”...

Когда же решился этот вопрос? И под Дриссой, и под Смоленском, и ощутительнее всего 24-го под Шевардиным, и 26-го под Бородиным, и в каждый день, и час, и минуту отступления от Бородин до Филей.

Лев Толстой “Война и мир” (т. III, ii)

³ С вводными ли словами из “Солдата” Брука (“If I should die, think only this of me:/ That there’s some corner of a foreign field/ That is for ever [...]” – “The Soldier” (1914) by Rupert Brooke), или с конечными из “Dulce et Decorum...” Оуэна (“[...]The old Lie: Dulce et decorum est/ Pro patria mori”. – “Dulce et Decorum est” (1917) by Wilfred Owen).

(II.0). Отгалкиваясь от совсем недавнего, применим к припеву “Версаля” (2022) напрашивающуюся конъектуру ^[пусть и сразу же отказываясь от нее, откладывая разбор ее уместности “на потом”]:

“Это ^[событие] война, котор^[ое] ая закончит все ^[события] войны Но действительно ли эт^[о] а ^[событие] война закончит все ^[события] войны? Может ли ^[событие] война действительно закончить все ^[события] войны? Вызовет ли эт^[о] а ^[событие] война друг^[ую] ^[событие] войну?” ⁴

Этот незамысловатый рефрен “Версаля” – последней песни на открывающейся композиции “Сараево” альбоме “The War To End All Wars” (2022) шведской хард-роковой группы “Сабатон”, специализирующейся на военно-историческом/героическом сторителлинге – словно резюмирует былые сомнения свидетелей “Версальского мира” (1919) в его эффективности и долговечности: “Кажется, что после ‘войны, чтобы покончить с войной’, в Париже они вполне преуспели в заключении ‘Мира, чтобы покончить с Миром’”⁵

“После-Войны” последовало “перемирие на 20 лет” (словами маршала Фоша⁶). И снова “горячая” война – Вторая мировая (1939-1945), а затем Холодная (1946-1991), прерванная роспуском Организации Варшавского договора (01.07.1991) и СССР (08.12.1991) и, без малого, десятилетием (до 11.09.2001) торжества псевдо-“Конца Истории” и “однополярного мира”... – *Поскольку Мир (Peace) – это лишь приостановленная война, так и не изжившая своего событийного потенциала в мире (world), стянутом и извлеченном исключениями.*

Всё это – известные факты, вехи “короткого”, но так и не завершеного XX века (Бадью 2005 [рус.пер.: 2016]). Который, наверное (?), принялся-таки завершаться с 24.02.2022 – когда реальностью стал “вооруженный конфликт между Россией и Украиной”, ранее казавшийся чем-то “немыслимым”, но – как “задача” (над которой, в частности, работал немецкий генштаб периодов как WWI, так и WWII) – оказавшийся, при последовавшей должной подготовке, вполне “исполнимой”.

Если для Германии, с ее *мощнейшим* (как на предвоенный 1914-й, так и на послевоенный 1919-й) *социал-демократическим потенциалом*, потребовалось каких-то 20 лет, чтобы слиться уже во Вторую Мировую войну, то между “распадом СССР” и еще недавно “немыслимым” моментом вооруженного противостояния “братских”, если не “близнечных”, Украины

4 “It’s the war that will end all wars / Will this war really end all wars? / Can a war really end all war? / Will this war bring another war?” – “Versailles” by Sabaton. The official lyric video for “Versailles” by Sabaton, from the album The War To End All Wars (Mar 4, 2022). –<https://www.youtube.com/watch?v=JzuLHyY4Ir8>

5 “After the ‘war to end war’, they seem to have been pretty successful in Paris at making the ‘Peace to end Peace’”, – слова Арчибальда Уэйвелла (на конец WWI – офицера генштаба; на конец WWII – фельдмаршала и генерал-губернатора Индии), произнесенные по поводу итогов Парижской Мирной конференции (Paris Peace Conference), цит. по: Pagden 2008: 407.

6 См. Henig 1995: 52.

и России прошло более 30 (внутри которых состоялись и [“братское”] поглощение Восточной Германии Западной, и “распад Югославии” [“братской” же] с последовавшей войной и чередой “спецопераций” НАТО, американо-натовское вторжение в Ирак, Афганистан, Ливию...).

– Все эти факты, “осуществленные обстоятельства дел”, ставшие (наряду с гео-био-политической катастрофой пандемии коронавируса (2020-2021) предпосылками реализации очередного “немыслимого”, так или иначе известны многим. Но далеко не всем (“нам”, черепахам) “интересно” сводить эти частности в цельную, сложностную картину актуального “мира в войне”. И озадачиваться вопросом о том, почему столь дружественное просвещенному разуму обетование “Вечного Мира” опять и опять осложняется постоянно ре-актуализирующимся интересом к войне у тех, кто принимает решения.⁷

(П.01). Эти слова, призванные описать *наше состояние войны*, его и ее схватывающие концепты: “немыслимое”, “сложностное”, “интересное” (от inter-esse => быть-между), “Вечный мир”, “ре-актуализирующаяся война” – сами двусмысленны и сложностны.⁸ Как двусмысленны и сложностны те реалии, с которыми мы через них пытаемся себя соотнести.

01а. Допустим: почему именно “немыслимое”? – насколько оно (некогда) является “немыслимым” лишь потому, что (временно!) остается “технически/логистически неисполнимым”? – или же нечто “немыслимо” как раз потому, что сам наш подход к этому желаемому или страшшему “нечто” завяз в старой, “отжившей свое” (“геоцентрической”) парадигме, ограничивающей (до поры!) само воображение-иного (“гелиоцентрику”) как-возможного/неизбежного?..

7 Ср. “Почему война?” А.Эйнштейна/З.Фрейда (1932). “Последний вопрос” Эйнштейна: “And so we come to our last question. Is it possible to control man’s mental evolution so as to make him proof against the psychoses of hate and destructiveness? Here I am thinking by no means only of the so-called uncultured masses. Experience proves that it is rather the so-called “Intelligentzia” that is most apt to yield to these disastrous collective suggestions, since the intellectual has no direct contact with life in the raw, but encounters it in its easiest, synthetic form upon the printed page”. – И итожащее заключение ответной реплики Фрейда: “Как долго придется ждать, чтобы все люди стали пацифистами? [...] возможно, не так уж фантастичны наши предположения о том, что эти два фактора — предрасположенность человека к культуре и вполне обоснованный страх перед будущим, заполоненным войнами, способны в обозримом будущем положить конец войне. [...] Не умаляя точности суждения, можно лишь сказать, что всё то, что в той или иной форме сделано для развития культуры, работает против войны”. – Примечательно, что один из авторских экземпляров парижского издания “Warum Krieg?” Фрейд в апреле 1933 г. подписывает и отправляет Бенито Муссолини (по соображениям Фрейдových биографов – в надежде (разделяемой вместе с ним и тогдашним “австро-фашистским” руководством), что Муссолини станет своего рода антиподом Гитлера и обеспечит защиту суверенитета Австрии).

8 “Двусмысленны и сложностны” – если, конечно, не выстраиваются доктринально, в регистре *wishful thinking*, как трактат “К вечному миру” (Kant, *Zum ewigen Frieden* (1795)).

– На юмористически-саркастическом уровне это обезоруживающее “*немыслимое*” сказывается в недавнем (апреля 2022) меме, в котором Гагарин с неизменной улыбкой (и телефонной трубкой в руке) обращается к потомкам: *Ну как вы там, потомки? Уже летаете на Марс? С украинцами воюете? А против кого?*

– На “исторически-возможном” уровне “*немыслимое*” – одна из его вариаций: “Операция НЕМЫСЛИМОЕ” (“Operation Unthinkable”) – было очерчено в двух планах действий (наступательных, а затем оборонительных) Британской империи и США против СССР, разработанных весной–летом 1945 года Объединённым штабом планирования военного кабинета Великобритании по заданию премьер-министра Уинстона Черчилля.⁹ В своих комментариях на представленный ему проект Черчилль отмечал (10.06.1945), что это план представляет собой “*предварительный набросок того, что, я надеюсь, всё ещё является чисто гипотетической вероятностью*” [заключение военного союза СССР и Японии против союзных сил США и Великобритании и наступление на Западную Европу, предположительно, 1 июля 1945 года (в канун британских парламентских выборов), что вылилось бы в “длительную и дорогостоящую тотальную войну”¹⁰].

Об. В чем, собственно, здесь “*сложность*” (помимо того, что “мировые войны” (XX века) – это огромные массивы данных, *big data*, в их ключевых моментах либо зашифрованные и засекреченные, либо уже утраченные или так никогда и не собранные)? – “Сложность” здесь в том, что в своих ключевых моментах эти “мировые войны XX-го” до сих пор (на 2022 г.) так и не стали “данными”, не были “сданы в архив”, никогда так и не закончились – были лишь “отложены” (как шахматная партия, как и еще-один-слой “смысловой седиментации”, позднее проявляющийся не как нечто “несовершенное”, но как нечто предпосылочное для грядущего свершения). В их “итогах” как WWI (от выстрелов в Сараево до подписей в Версале), так и ее “война-продолжение”: WWII – *продолжают переинтерпретироваться* и сегодня.

Или *просто продолжаются* (поскольку, в частности, мирный договор между Японией и СССР/Россией так и остается незаключенным). Или “*ре-актуализуются*” (в частности, в “военном конфликте на Украине”, словно варьирующем планы “Operation Unthinkable” с “некоторым уточнением переменных”: место Польши и Японии (в “гипотетическом”

⁹ Существование таких планов Правительство Великобритании категорически отрицало вплоть до их “сдачи в архив” в 1998 г.: “Contingency planning against possible Russian aggression: Operation UNTHINKABLE [papers 22 May-11 July 1945]; preliminary Anglo-US staff talks on Russian threat in Europe [papers 30 August 1946 – 3 February 1947]”. Каталогная ссылка – <https://discovery.nationalarchives.gov.uk/details/record?catid=303181&catln=6>

¹⁰ Доклад Штаба объединенного планирования “Операции Немыслимое” (Окончательный (вариант) 22 мая 1945г.). Цит. по: <http://www.coldwar.ru/bases/operation-unthinkable.php> {Сосканированный план операции “Немыслимое” – на сайте history.neu.edu – “Operation Unthinkable: ‘Russia: Threat to Western Civilization.’”}.

наброске 1945 года) в 2022 г занимают Украина (реально) и Китай (“вероятно”). – “Собственно-сложность” в том, что “*интересы*” стейкхолдеров тех “мировых войн XX-го” НАСЛЕДУЮТСЯ стейкхолдерами “*гибридных*” (сочетающих современные техники ведения боевых действий с пост/мета-модерными средствами пропаганды и симуляции) войн XXI-го. И *эти-стейкхолдеры* (?) пост/мета-модерной актуальности НЕЗАИНТЕРЕСОВАНЫ в каком-то “Вечном мире”, НЕСПОСОБНЫ к интересу к “Вечному миру”, несмотря на заученные ими формулы проявления горячего интереса и обеспокоенности.

Ведь “эти-стейкхолдеры” – те-ещё “черепахи”.

А кто – нет?..

III. Сквозь WWI и дальше: Карл Краус, “марсиане” и искусство (отложенного) высказывания

Мои читатели считают, что я пишу *про сегодня* (für den Tag), тогда как я пишу *из сегодня* (aus dem Tag). Так что мне приходится ждать, куда мои вещи не устареют. Тогда-то они, возможно, и окажутся актуальными.

Проговаривать то, *что есть* (was ist) – дело не большого героизма (ein niedriger Heroismus). Дело ведь не в том, [чтобы высказать] *что есть*, а *что возможно*. Проговаривать то, *что возможно!*

(Karl Kraus 1986)

(III.1). Если говорить о “верности событию” (событию “старая Европа”, обреченная Войной и революциями XX-го на деонтологизацию) Карла Крауса – это была его верность неумолимо рассыпавшейся на его глазах имперской/консервативной утопии венско-немецкого *языкового уклада*, “журналистское” разрушение которого он годами отслеживал на страницах “либеральных” периодических изданий и, особенно, в разговорах “почтенной публики на углу у Зирка”¹¹, противодействуя происходящему разрушению своими критико-сатирическими публикациями в редактируемом им самим журнале “Факел” (1899-1936)¹² и, собственно, в сводной культурно-сатирической хронике той войны представшей в

11 “Угол у Зирка” (die Sirkecke – угол венского центрального Кольца и Кернтнерштрассе) на протяжении поколений (“конца века”) был излюбленным местом встречи всех имевших “имя, звание или капитал”. Место “*космической значимости*” для драмы “Последние дни человечества” Крауса, каждый Акт которой начинается “на углу у Зирка”.

12 Среди немногих приглашаемых авторов которого были друзья (Франк Видекинд, Адольф Лоос, Эрх Мюзам, Эгон Фридель) и “друзья друзей” Эльза Ласкер-Шюлер (но и Хьюстон Стюарт Чэмберлен – пусть и совсем коротко, в 1902–1903 гг.). Внимательным читателем “Факела” был Вальтер Беньямин; “продолжателем его дела” считал себя Людвиг Витгенштейн...

форме 793-страничной драмы “Последние дни человечества” (1915-1919 (“ПДЧ”)), в 5 Актах которой он в “анти-журналистском”¹³ стиле представляет “гражданскую изнанку” событий 4,5 лет I-й Мировой: то, как они воспринимались и переживались (и разнообразно пере-присваивались и “перевирались”) в тылу, “людьми на улицах, в штабах и дворцах”¹⁴.

В конечную, “книжную” версию (1922) этой эпохальной драмы вошло 220 сцен (разыгрывающиеся в 137 географически разбросанных местах), в которых задействованы 1114 персонажей. Как сам автор в “Прологе” формулирует “специфику не-постижимости” своего произведения:

Постановка этой драмы, чья длительность по земному времени составила бы около десяти вечеров, предназначена для марсианского театра. Театралы этого мира не сподобились бы такое вынести. Потому что это кровь от их крови, а содержание – это содержание тех нереальных, немислимых, непостижимых никакому здравому смыслу, недоступных никакому воспоминанию и сохранившихся лишь в кровавых снах лет, когда опереточные персонажи разыгрывали трагедию человечества.

И далее относительно “безгероичности” той “военной поры”, уничтожительно выхолащивавшей и язык, и саму жизнь¹⁵:

Действие драмы, проходящее через сотню сцен и адов, столь же невозможно, разорвано, безгероично, как и происходившее тогда. Юмор – это только самоупрек того, кто не сошёл с ума от мысли, что он должен, не теряя рассудка, свидетельствовать о событиях того времени. [...]

13 Можно сказать, в “*феноменологически-афористическом*” стиле: более 1/3 драмы составлено из цитат “газетных и журнальных публикаций, официальных приказов и распоряжений, подсмотренного и услышенного на венских улицах, кафе и светских мероприятиях”, мастерски вплетенного в их *авторскую* “хроникально-критическую” *пропись*.

14 Истинные зверства войны Краус видит в поведении тех людей, которые в силу своей преступно близорукой поверхностности не хотят и не могут воспринимать серьезность и ужас войны, а обогащаются вдали от опасности, заслоняясь от войны выхолащенными фразами: журналисты, военные спекулянты, высокопоставленные военные чины. Словами Альфреда Фрида, австрийского пацифиста, основателя журнала “Долой оружие!” (“Die Waffen nieder!” (1892–1899)) и лауреата Нобелевской премии Мира (1911): “Читая это произведение, кладешь руку на голову и смущенно говоришь себе: до сих пор мы видели не то, не так смотрели на войну. Он первый открыл страну войны, на дальние берега которой мы лишь изредка осмеливались заступать. Карл Краус учит нас видеть, и в его “Последних днях человечества” мы впервые видим войну со всех сторон”.

15 “Я написал трагедию, героем которой является гибнущее человечество. Поскольку в этой драме нет другого героя, кроме человечества, у нее нет и слушателя. Но как погибает мой трагический герой?.. Он сокрушается ложью. Фатальным для него оказывается состояние, в котором на него одновременно воздействуют эйфория и принуждение (Rausch und Zwang)”. (Рус. пер. наш по изд.: Kraus 1922: 685 [Сцена V.54])

Заклучает же 5 актов драмы экспрессионистский Эпилог (“Последняя ночь”), собирающий ряд ее наиболее типических персонажей в 20 сценах на поле “последней битвы” – во исчерпание которой утомившиеся от никчёмных безумств землян “марсиане” подвергают “неисправимую” планету всесожжению:

Мы, марсиане, не рады захватам
 Но коль нападаем, то не спускаем
 Во благо Вселенной и всех наших
 Восприняли мы методы ваши [...]
 Поймать в телескоп вас – большая доука
 Злобного карлика узрит только лупа
 Мы только погоду чуть вам подправим
 Но расширяться за ваш счет не станем [...]
 Довольно в космос пиццать
 Пора уже вечность на себя примерять
 Корысти покорны, томилась вы долго,
 Терпению верны, и мы ждали долго,
 Но чтоб на вашей всё жаждущей планете,
 Случилось-таки быть окончательной победе
 Вне сомнений и препирательств
 Засыпем ее бомбами без отлагательств!¹⁶

Таким – *приговором* старому миру и его *уничтожением из внешнего*, “марсианами” (поскольку “землянам”, завязнувшим в бесконечной игре отражений кривых зеркал, для собственного спасения не доставало ни разумных слов, ни разумных действий) – *оказалось возможно решение*, выносимое Краусом в завершение “мрачной оперетты” I-й Мировой войны.¹⁷

Всё главное (в происходящем в мире) *проявляется* (сдвигами и потрясениями) *в языке*. – Поэтому Краус – страж языка как воплощенного мира – и может ответить на вопрос приятеля-композитора “почему он так увлечен синтаксической правкой текста, когда всю идет война?” – “Да, я знаю, что всё бессмысленно, когда в доме полыхает пожар. Но куда это возможно, я должен это делать – ведь если бы люди, обязанные следить за тем, чтобы все запятые были правильно проставлены, справлялись бы со своим делом, то и пожара в Шанхае не случилось бы”.¹⁸ – Чтобы “*опустошить империю*”, сначала нужно *выхолостить ее язык* (способность

16 Там же, S. 790.

17 “Эпилог” к драме публикуется (первым в серии ее “поактного” издания) отдельным выпуском “Факела” в ноябре 1918 г., когда поражение Германии, а следовательно и ее союзницы Австро-Венгрии, в I-й Мировой уже стало фактом, закрепленным Компьенским перемирием (11 ноября 1918 года).

18 Цит. по: Krenek: 237. [Следует отметить, что первоначальным поводом для т.н. “Первого Шанхайского инцидента”, развязанных японцами 5-недельных боевых действиях в Шанхае в январе-марте 1932-го с около 20 тысячами потерь “среди военных” и около 20 тысяч потерь “среди гражданских”), послужила

само-восприятия и самовыговаривания, ее идентичность), в силу чего ее “духовная” жизнь будет оказываться всё более надстроечной и самореферентной – всё слабее соотносящейся с тем, что происходит “на земле” (в том числе и на заводах, и в лабораториях, и на полях битвы), а ее “материальные” элементы и механизмы будут работать вхолостую – саморазрушительно.

Ведь что разрушает “имперский язык”, язык некогда слаженно и органически функционирующей “замкнутой” миросистемы (наследующей XIX-му с ее еще “Вестфальскими” (1648) принципами)? – Ключевые для “открытого” XX-го “новинки” – это: *массы* и их *новые медиа* (не только *газетно-журнальные, радио-и-кино*, но и *глобализирующие наука-и-техника*, и всемирный *финансово-экономический рынок*), не располагающие к *личностной рефлексивности*¹⁹ и к *высокому* (“имперскому”) стилю самоорганизации общества, востребующие всё большей эффективности и мобильности, разрыванию которых “наследуемые” консервативно-утопические гармонии только мешают.

Потому полемически преследуемым (наблюдаемым, критикуемым и ниспровергаемым) (“негативным) событием” для Крауса выступала не некая, пусть и “мировая”, война, но именно неумолимо, повседневно происходившее *разрушение, перемалывание, проматывание и “реутилизация”* этого ценимого им (консервативного) венско-немецкого *языкового уклада* начала XX-го – воплощавшего для него уже-обреченный Мировой уклад.²⁰ Словами британского историка-марксиста Эрика Хобсбаума: “После того крушения [Австро-Венгрии, но и всего мира “Старой Европы”, активированного I-й Мировой] возможности возврата к прежнему уже не было. Предстояло лишь дальнейшее погружение в непредставимое апокалиптическое будущее”.²¹

“оскорбительная” по отношению к японскому императору публикация в полуофициальной гоминьданской газете “Миньго” (09/01/1932)].

19 Отсюда ключевые темы сатирических и критических публикаций одиночки-Крауса в “Факеле”: (либеральный) журнализм (“журнализм”), психоанализ как спекулятивно-паразитарные техники реутилизации суверенно-личностного в языке...

20 Ср. этот момент, проговариваемый Э. Хобсбаумом, тоже некогда–“венцем”, в его эссе-послесловии к авторской сценической версии “Дней...” (Kraus 1994): “Поскольку он атаковал Вену, по крайней мере, в лице читателей [либеральной газеты] “Новая Свободная пресса” не только как обитателей кайзерско-королевской империи, но как общую парадигму развития буржуазно-либерального технологически-капиталистического общества и его развитие, та война выступала “последними днями” не только Австрии, но и человечества”. (Цит. по изд.: Goltschnigg 2017: 515–516)

21 Там же. Напрашивающийся здесь (в связи с апокалиптичностью краусовского “анти-журнализма”) сравнительный экскурс в “Апокалипсис нашего времени” (1917–1918) Василия Розанова, русского “аналога” Крауса (с его резким приговором старорежимному бытованию и культуре: “*Россию убила литература*”). – дело отдельного разбора.

И следующий акт “сползания в бездну” (как для “Европы” вообще, так и для самого Крауса, в частности) не заставляет себя долго ждать – лишь какие-то полтора десятилетия...

(III.2). Между 1-й из серии публикаций “ПДЧ” (“Эпилога” к нему, изданного Краусом отдельным выпуском “Факела” в ноябре 1918-го) и следующей серией мировых катастроф, инициированных приходом к власти в Германии национал-социалистов (январь-ноябрь 1933-го), пройдет 15 лет, на исходе которых [в октябре 1933-го] случается знаменательный эпизод обмена поэтическими репликами между Краусом [чьё “содержательное” высказывание относительно нацистского переворота – его объемное (на 300 страниц) полемическое эссе “Третья Вальпургиева ночь” – было сверстано уже к сентябрю-октябрю 1933-го, но его публикация – отложена автором до более безопасных (“для читателя”) времен, частично состоявшихся в июле 1934-го, полностью же – в 1952 г.] и Брехтом [появление боевого манифеста которого относительно практического искусства писания-истины (“Fünf Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit” (1934) еще предстояло...]

КРАУС (октябрь 1933 г.):

Не спрашивай, что делал я всё это время. Я промолчу;

и не скажу я, почему. Явствует и тишина, когда трещит земля. Слова нет, что годно; говорится лишь из сна. Сновидится ж про солнце, что смеётся. Всё проходит стороною; Пройдёт потом и это. Слово отдаётся сну, как только пробуждается тот мир.²²

БРЕХТ (октябрь 1933 г.):

Когда был Третий Рейх учреждён Откликнулся красноречивый малым сообщением. Стихотворением в десяток строк Подал он голос, лишь пожаловаться чтобы На его нехватку. [...]

Когда красноречивый извинился за то, Что его голос ему отказывает Пред судейским столом встало молчание Сняло тряпку с лица и Предъявило себя как свидетеля.²³

22 Die Fackel Nr. 888, Oktober 1993. См. далее: Kraus 1934: 10.

Ср. также с профилем Крауса, прописанном Вальтером Беньямином в его эссе “Карл Краус” (опубликованном в еще “спокойном” марте 1931-го в “Frankfurter Zeitung”): “Триада “молчание – знание – присутствие духа” составляет фигуру Крауса-полемиста. Его молчание – это плотина, за которым простерлась зеркальная гладь над глубинами его знания. Присутствие духа не подлежит обсуждению — он никогда не соглашается следовать принципам, которые предлагает кто-то другой. Напротив, *важнее всего для него разобрать на составные элементы ситуацию, открыть истинный вопрос, заключенный в ней, и предложить его, вместо ответа, противнику*”. (Цит. по изд.: Беньямин 2004: 319 (Пер. с нем. – Г.Снежинская. Курсив – наш (О.Н.))

23 “Über die Bedeutung des zehnzeiligen Gedichtes in der 888. Nummer der FACKEL (Oktober 1933)” von Bert Brecht

Со звучащей как “упрек” констатацией Брехта: “Подал он голос, лишь пожаловаться чтобы/ На его нехватку” [*Erhob sich seine Stimme, einzig um zu klagen/ Daß sie nicht ausreiche*], – созвучны стоящие в начале “Третьей Вальпургиевой ночи” слова Крауса (написанные уже в мае 1933-го): “*Mir fällt zu Hitler nichts ein*” [= “Относительно Гитлера меня ничто не озаряет [= не приходит в голову никакой идеи, что с этим можно поделаться/ как этому возможно противодействовать...”]].²⁴

С первого предложения этого “полемического эссе” Краус, впервые после своих “Последних дней человечества”, вновь подхватывает тот “высокий тон”, что тогда вырастал из его возмущения уничтожением языкового уклада, сопутствовавшим *ис-ходу* I-й Мировой. Но теперь грозящие из 1933-го “последние дни” питаются уже не только былыми “глупостью, гордостью, жаждой наживы и размягчением мозга через (желтую) прессу”: сейчас (Краусу это становится всё более очевидно) на грядущую катастрофу работает планомерная воля к физическому человеческому уничтожению²⁵.

О работе Крауса над его “Вальпургиевой ночью” Брехт, находившийся с Краусом в доверительных отношениях²⁶, не мог не знать. Поэтому начальный “упрек” стихотворения и оборачивается в его конце в пользу “немного свидетельства”: “... молчание/ Сняло тряпку с лица и/ Предъявило себя как свидетеля” [*Trat das Schweigen vor den Richtertisch/ Nahm das Tuch vom Antlitz und/ Gab sich zu erkennen als Zeuge*].

А вскоре – в *жизни-прописи* самого Брехта – превращается в “инструкцию” (предназначенную для подпольного распространения в нацистской Германии) о том, как возможно/следует “писать-истину”, находясь в опасных для пишущего ситуациях (когда, цитируя ранний афоризм Крауса, „*Jetzt sprechen hat entweder zur Voraussetzung, daß man keinen Kopf hat, oder zur Folge*“ [“Высказывающийся сегодня либо уже не имеет головы, либо скоро ее лишится”]), обращенную всем способным воспринять ее содержание и получившую название “Пять трудностей, когда пишешь истину”:

“Тому, кто хочет сегодня бороться против лжи и невежества и писать истину, приходится преодолевать по крайней мере пять трудностей. Он должен обладать: *мужеством*, чтобы писать истину, хотя она повсюду подавляется; *толковостью* (Klugheit), чтобы ее распознать, хотя ее повсюду скрывают; *искусством* обращаться ее в оружие; *способностью суждения* (das Urteil), чтобы выбирать тех, в чьих руках она станет действенной; *хитростью* (List), чтобы распространять ее среди них. Эти трудности велики для

24 Ср. комментарий к фрагменту Геральда Кригхофера в: “1. Mir fällt zu Hitler nichts ein | Dritte Walpurgisnacht – Karl Kraus dokumentiert das Jahr 1933” – <https://www.youtube.com/watch?v=qEsqWHqhfE0&list=PL2rFbWTpywZlyzGllAqXW2nYiyzgZIP&index=1> (проверено 17/07/2022)

25 См.: Fischer 2020 (гл. XXX : Hitler, Dollfuß, Dritte Walpurgisnacht).

26 По словам Канетти, Краус относился к Брехту “как если бы тот был его сыном [...] его *избранным* сыном” (Canetti 1983: 259).

пишущих при фашизме, но они также существуют и для преследуемых и изгнанных, и даже для тех, кто пишет в странах буржуазной свободы. [...]

И все эти пять трудностей мы должны разрешать одновременно, поскольку мы не можем исследовать истину о варварских условиях, без того чтобы мыслить о тех, кто страдает от этих условий; и когда мы, неустанно отстраняя любые приступы трусости, разыскиваем истинные взаимосвязи, имея в виду тех, кто готов использовать свои знания, также мы должны думать и о том, чтобы так передать им истину, чтобы она в их руках смогла стать оружием, причем проделать это настолько хитро, чтобы враг не сумел узнать об этой передаче и воспрепятствовать ей”.²⁷

(III.3). Краус умирает в 1936-м, Брехт – в 1956-м, “марсиане” до сих пор (до лета 2022-го) так и не прилетают, окончание XX-го (со всеми его I-ми и II-ми Мировыми, “холодными”, “прокси-”, “гибридными” и прочими войнами) и наступление очередного “Вечного мира” (между тем, что “было”, “есть”, “не/будет”) всё еще пока откладывается.

Ахиллес так и не догоняет черепаху...

Литература

- Бадью, Ален (2016), *Век*, Москва: Логос.
- Беньямин, Вальтер (2004), *Маски времени. Эссе о культуре и Литературе*, Санкт-Петербург: Симпозиум.
- Брехт, Бертольт (1965), “Пять трудностей пишущего правду” (пер. Н. Португалова), в: Бертольт Брехт, *Художник и общественная борьба (статьи, заметки, стихи)*, Москва.
- Витгенштейн, Людвиг (1994), “Логико-философский трактат”, в: Витгенштейн, Людвиг, *Философские произведения*, Москва: Гнозис.
- Доклад Штаба объединенного планирования “Операции Немыслимое” (Окончательный (вариант) 22 мая 1945г.), Цит. по: <http://www.coldwar.ru/bases/operation-unthinkable.php> {Сосканированный план операции “Немыслимое”; – на сайте history.neu.edu – Operation Unthinkable; Russia: Threat to Western Civilization}.
- Кант, Иммануил (1795/1796) (1966), “К вечному миру”, в.: Кант, Иммануил, *Сочинения*, В 6 т. Т. 6, Москва: Мысль
- Эйнштейн, Альберт; Фрейд, Зигмунд, “Почему война?”, Цит. по [рус.пер.]: <https://spb-nv.com/info/articles/perepiska-eynshteyna-i-freyda/>.
- Badiou, Alain (2005), *Le Siècle*, Paris: Seuil.
- Benjamin, Walter (1977), „Karl Kraus (1931)“, in Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*, II-1, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag: pp. 334–367.
- Brecht, Bertolt (1933), „Über die Bedeutung des zehnzeiligen Gedichtes“, *Fackel* 888 (Oktober 1933).

27 Первая, более краткая версия текста “Fünf Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit” появилась 12 декабря 1934 года в газете *Pariser Tageblatt*, а в полном объеме она был напечатан в журнале *Unsere Zeit*, 1935: 2–3. Ср. с рус. пер.: “Пять трудностей пишущего правду” (пер. Н. Португалова) в изд.: Брехт 1965. (Перевод выше – наш (O.H.))

- (1934), „Fünf Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit“, in *Unsere Zeit*, 1935: 2–3.
- Canetti, Elias (1983), *Die Fackel im Ohr*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- “Contingency planning against possible Russian aggression: Operation UNTHINKABLE [papers 22 May – 11 July 1945]; preliminary Anglo-US staff talks on Russian threat in Europe [papers 30 August 1946 – 3 February 1947]”, Каталогная ссылка – <https://discovery.nationalarchives.gov.uk/details/record?catid=303181&catln=6>
- Einsten, Albert; Freud, Sigmund (1933), „Briefwechsel“ [1932], in *Internationales Institution für geistige Zusammenarbeit (Voelkerbund)*, Paris. (Einsteins Brief, pp. 11–21; Freuds Brief, pp. 25–62).
- Fischer, Jens Malte (2020), *Karl Kraus. Der Widersprecher*, Wien: Paul Zsolnay Verlag.
- Goltschnigg, Dietmar (ed.) (2017), *Karl Kraus im Urteil literarischer und publizistischer Kritik. Texte und Kontexte, Analysen und Kommentare*, Band 2 (1945 – 2016), Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Henig, Ruth (1995), *Versailles and After, 1919–1933*, London: Routledge.
- Kant, Immanuel (1796), *Zum ewigen Frieden, Ein philosophischer Entwurf. Neue vermehrte Auflage*, Königsberg, bey Friedrich Nicolovius 1796 [zweite, erweiterte Auflage].
- Kraus, Karl (1922). *Die letzten Tage der Menschheit. Tragödie in fünf Akten mit Vorspiel und Epilog*, Wien, Leipzig: Die Fackel.
- (1933), *Die Fackel* Nr. 888, Oktober 1933.
- (1934), „Warum die Fackel nicht erscheint“, *Die Fackel* Nr. 890–905.
- (1986), „Aphorismen. Sprüche und Widersprüche“, in Karl Kraus, *Schriften (1986–1994)*, Bd. 8, Christian Wagenknecht (ed.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- (1994), *Die letzten Tage der Menschheit. Bühnenfassung des Autors*, Frankfurt am Main, Wien: Büchergilde Gutenberg.
- Krenek, Ernst (1958), *Zur Sprache gebracht*, München: Albert Langen – Georg Müller Verlag.
- Pagden, Anthony (2008), *Worlds at War: The 2,500-year Struggle between East and West*, Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1922), *Tractatus Logico-Philosophicus*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & CO.; New York: Harcourt, Brace & Company.

References

- Badiou, Alain (2005), *Le Siècle*, Paris: Seuil.
- Bad'yu, Alen (2016), *Vek*, Moskva: Logos.
- Benjamin, Walter. „Karl Kraus (1931)“, in Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*, II-1. F/M 1977: 334–367.
- Ben'yamin, Val'ter (2004), *Maski vremeni. Esse o kul'ture I literature*. Saint Petersburg.
- Brecht, Bertolt (1933), “Über die Bedeutung des zehnzeiligen Gedichtes”, *Fackel* 888 (Oktober 1933).
- (1934), “Fünf Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit”, in *Unsere Zeit*, 1935, pp. 2-3.
- Canetti, Elias (1983), *Die Fackel im Ohr*, Frankfurt am Main.

- “Contingency planning against possible Russian aggression: Operation UNTHINKABLE [papers 22 May – 11 July 1945]; preliminary Anglo-US staff talks on Russian threat in Europe [papers 30 August 1946 – 3 February 1947]”. Каталогная ссылка – <https://discovery.nationalarchives.gov.uk/details/record?catid=303181&catln=6>
- Doklad Shtaba ob'edinennogo planirovaniya “Operacii Nemyslinoe” (Okonchatel'nyj (variant) 22 maya 1945g.). Cit. po: <http://www.coldwar.ru/bases/operation-unthinkable.php> {Soskanirovannyj plan operacii “Nemyslinoe” – na sajte history.neu.edu – “Operation Unthinkable: ‘Russia: Threat to Western Civilization’”}.
- Einsten, Albert/Freud, Sigmund (1933), “Briefwechsel” [1932], in *Internationales Institut für geistiges Zusammenarbeits (Voelkerbund)*, Paris. (Einsteins Brief, pp.11-21; Freuds Brief, pp. 25–62).
- Ejnshtejn, Al'bert; Frejd, Zigmund. “Pochemu vojna?”, Cit. po [rus.per.]: <https://spb-nv.com/info/articles/perepiska-eynshteyna-i-freyda/> .
- Fischer, Jens Malte (2020), *Karl Kraus. Der Widersprecher*, Wien: Paul Zsolnay Verlag.
- Goltschnigg, Dietmar (ed.) (2017), *Karl Kraus im Urteil literarischer und publizistischer Kritik. Texte und Kontexte, Analysen und Kommentare*, Band 2 (1945 – 2016) Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Henig, Ruth (1995), *Versailles and After, 1919–1933*, London: Routledge.
- Kant, Immanuel (1796), *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. Neue vermehrte Auflage*, Königsberg, bey Friedrich Nicolovius 1796 [zweite, erweiterte Auflage].
- Kant, Immanuel (1795/1796), “K vechnomu miru”, v.: Kant, Immanuel. *Sochineniya*, V 6 t. T. 6, Moskva, 1966.
- Kraus, Karl (1922), *Die letzten Tage der Menschheit. Tragödie in fünf Akten mit Vorspiel und Epilog*, Wien, Leipzig: Die Fackel (3. Aufl. 1926).
- . (1933), *Die Fackel* Nr. 888, Oktober.
- . (1934), „Warum die Fackel nicht erscheint“, *Die Fackel* 890-905.
- . (1986), “Aphorismen. Sprüche und Widersprüche”, *Schriften (1986–1994)*, Bd. 8, Christian Wagenknecht (ed.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- . (1994), *Die letzten Tage der Menschheit*, Bühnenfassung des Autors, Eckart Früh (ed.), Frankfurt am Main, Wien: Büchergilde Gutenberg.
- Krenek, Ernst (1958), *Zur Sprache gebracht*, München: Albert Langen – Georg Müller Verlag.
- Pagden, Anthony (2008), *Worlds at War: The 2,500-year Struggle between East and West*, Oxford: Oxford University Press.
- Vitgenshtejn, Lyudvig (1994), “Logiko-filosofskij traktat”, v: Vitgenshtejn, Lyudvig. *Filosofskie proizvedeniya*, Moskva.
- Wittgenstein, Ludwig (1922), *Tractatus Logico-Philosophicus*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & CO., New York: Harcourt, Brace & Company.

Oleg Nikiforov

What Prevents Our Utterance on Current Events... (in One, Two, Three Steps)

Abstract

The text thematizes the complexity of the situation of making a statement concerning an currently developing event, which subversively changes both the conceptual grid of the speaker and his existential-historical context. The currently unfolding subversive "event" (i.e., "post-modern" "war") calls for its comprehension by the subject and for a "clear" (yes/no) formulation of the subject position in relation to the event. However, the explosively changing historical, conceptual and existential context holds back the subject's "responsible" statement about the event until the subjective invention of his new existential-historical context.

Keywords: prevented utterance, abstention from judgment, complex context, short twentieth century, end of History, non-ending war, eventful reinterpretation, KarlKraus, "The Last Days of Mankind"

Oleg Nikiforov

Šta sprečava iskazivanje o aktuelnom događaju... (na I-II-III)

Apstrakt

Tekst tematizuje složenost situacije ostvarivanja iskaza o aktuelnom razvoju događaja, koji subverzivno menja kako pojmovnu mrežu onoga ko daje iskaz, tako i njegov egzistencijalno-istorijski kontekst. Subverzivni „događaj“ (= „post-moderni“ „rat“) koji se aktuelno odvija, poziva na osmišljavanje i „jasno“ (Da vs. Ne) formulisanje subjektivnog stava u odnosu prema onome što se dešava, međutim, eksplozivne promene istorijskog, pojmovnog i egzistencijalnog konteksta sprečavaju „odgovorno“ iskazivanje subjekta o dešavanjima do trenutka subjektivnog iznalaženja svog novog egzistencijalno-istorijskog konteksta.

Ključne reči: suzdržano iskazivanje, uzdržavanje od prosuđivanja, složen kontekst, kratak XX vek, kraj Istorije, ne-završeni rat, događajna preinterpretacija, „Poslednji dani čovečanstva“ Karla Krausa

To cite text:

Chubarov, Igor (2022), "Историю пишут непобежденные, или еще раз о партизанах", *Philosophy and Society* 33 (4): 765–776.

Игорь Чубаров

ИСТОРИЮ ПИШУТ НЕПОБЕЖДЕННЫЕ, ИЛИ ЕЩЕ РАЗ О ПАРТИЗАНАХ¹

АННОТАЦИЯ

Статья посвящена экспликации позитивной эпистемологии жертвы войны на материале творчества В. Беньямина и К. Шмитта. К дискуссии привлекается сербский философ П. Боянич, предложивший оригинальную версию деконструкции фигуры победителя и побежденного у В. Беньямина в книге "Насилие и мессианизм" (2018). Автор предлагает рассмотреть в качестве примиряющей эти несводимые позиции фигуру партизана, подвергая философской критике известную теорию о нем Карла Шмитта. В этом же контексте принципиальной критике подвергнута этическая теория справедливой войны и леволиберальная критика беспилотных военных технологий.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

Вальтер Беньямин; Карл Шмитт; "номос земли"; партизан; камикадзе; "новые войны", дрон, теория "справедливой войны"

Jetztzeit

История – это актуальный опыт современности – Беньяминово "сейчас-время" (Jetztzeit), в котором мы сталкиваемся с неразрешенными в прошлом проблемами и проявляющимися в событиях настоящего противоречиями. Иначе мы бы ничего в ней не понимали. Поэтому если мы хотим понять современную войну, нам следует "чесать против шерсти" ее историю. В своем последнем эссе "О понятии истории" (1940) Вальтер Беньямин писал о необходимости "взорвать" исторический континуум, отказавшись от представления о пустом и гомогенном времени, тянущемся от прошлого к будущему через настоящее. Цель состояла в его остановке, ведущем к замиранию мысли и дальнейшему извлечению смысла

¹ Статья выполнена в рамках научного семинара "Критическое мышление как предмет критики в истории русской и европейской мысли", проводимого Балтийским федеральным университетом имени Иммануила Канта.

исторических событий прошлого во вспыхивающем на миг образе актуального настоящего, в котором как в монаде отражалась бы вся история:

Исторический материалист подходит к историческому предмету исключительно там, где он предстает ему как монада. В этой структуре он узнает знак мессианского застывания хода событий, иначе говоря: революционного шанса в борьбе за угнетенное прошлое. Он ухватывается за него, чтобы вырвать определенную эпоху из гомогенного движения истории; точно так же он вырывает определенную биографию из эпохи, определенное произведение из творческого пути. Результат такого приема заключается в том, что удастся сохранить и сублимировать в одном этом произведении – всю творческую биографию, в одной этой творческой биографии – эпоху, а в одной эпохе – весь ход истории. (Беньямин 2012: 248)

Историк, по Беньямину, способен понять исторические феномены, только если проблематизирует расхожие приемы “вживания” в привилегированных исторических субъектов – победителя, угнетателя или господина, и осознанно встанет на позицию исторического материалиста, вживаясь в маргинальные фигуры побежденного, наемного рабочего или раба. Необходимость подобной методологической рокировки обусловлена компрометацией ценностей господствующей культуры, которая вбирает в себя одновременно высочайшие достижения человеческого духа и обескураживающие свидетельства варварства². Сама культурная европейская традиция в ее истоках оказывается здесь под ницшеанским подозрением – “сколько крови и ужаса заложено в основе всех ‘хороших вещей’! [...]” (Ницше 2012: 278).

К подобным гибридным духовно-варварским продуктам человеческой культуры принадлежит и традиционная милитаристская этика, венчаемая теориями “справедливой войны” от Августина до Макмахана. Попытки некоторых ее представителей усидеть на двух кантовских стульях – животной инстинктивности и свободной рациональности – наглядно иллюстрируют этот тезис (Куманьков 2019b: 205). Но каков статус этических и социально-антропологических теорий на которые ориентируются современные политики и военные, как минимум в своей PR-риторике, а как максимум в принятии судьбоносных решений о войне и мире? В горизонте генеалогии морали и эпистемологии жертвы концепция “справедливой войны”, до сих пор спекулирующая на противостоянии равных друг другу благородных комбатантов, соперничающих военачальников и конкурирующих социально-экономических моделей – это не просто научная теория или миф. Это идеологический конструкт, служащий целям легитимации государственного насилия в глазах травмированных войной рядовых членов общества.

2 Ср.: “Это наследие обязано своим существованием не только усилиям великих гениев, создававших его, но и подневольному труду их безымянных современников. Не бывает документа культуры, который не был бы в то же время документом варварства” (Там же. С. 241)

Эпистема жертвы

В нашей статье в “Логосе” (№ 3 (32) 2022), написанной еще до СВО ВС РФ на Украине мы поставили вопрос о своего рода эпистемологии жертвы как специфической позиции познания и знания со своей оптикой, системой координат и ценностей. Причем речь шла не о расхожей психологической роли жертвы или жертвенной функции как результата свободного (смелого или трусливого) выбора между позициями победителя и побежденного, господина и раба, а о присущем любому современному горожанину опыте возможной жертвы “гуманитарных” военных операций, потенциальной цели террористических атак и “сопутствующего ущерба” targeted killings акций и конфликтов “низкой интенсивности”. Другой разновидностью этого же опыта является сама возможность быть призванным в ряды армии. Последнее не предполагает обязательного участия в принятии решений о ведении военных действий или реальные убийства, а лишь широкий спектр милитаристских навыков, получаемых гражданским населением в школе и армии по имеющимся в большинстве стран программам военной подготовки или фактическом участии в срочной службе согласно закону о воинской обязанности и военной службе. Важно понимать, что принятие подобной пассивной роли жертвы, как правило, не является добровольным. Кроме военных и полицейских, сознательно и добровольно получающих от государства право на применение насилия с освобождением от личной юридической ответственности, большинство мужского населения призывного возраста легитимно принуждаются к несению воинской службы в страновом масштабе, отказ от чего может повлечь за собой серьезные юридические последствия.

Что это предполагает в отношении фигуры жертвы? Она определяется здесь целиком негативно – дискурс гегелевского Господина, победителя или жреца, легитимирует предполагаемые насильственные действия в одностороннем порядке, учреждая право или поддерживая действующую юридическую систему, этическую доктрину или механику жертвенного ритуала. Если в глазах государства жертва всегда добровольна, а военные действия реактивны и оборонительны, то с позиции невольной жертвы войны, теракта или кровавого жертвенного ритуала соответствующие практики выглядят принципиально иначе.

Субъекты пресловутой “воли к власти” этически не конгруэнтны ее объектам, даже если последним фактически приходится сопротивляться ее осуществлению с оружием в руках. Ведь последние защищают здесь свою жизнь, а не власть. Как обосновывал Бенджамин, насилие как самооборона может быть и оправданным, и справедливым действием, но его юридическая легитимация – никогда. Ибо право на убийство как априори законное действие не может быть даровано никому. Однако, оно может быть присвоено вне юридических законов и норм морали, и даже учреждать и конституировать последние.

Цитирую упомянутую выше статью:

Как могла бы определяться война в подобной эпистемологии жертвы государственного насилия? Как легитимация убийства, выведенного за пределы права и сопровождаемого социальным, а затем и экзистенциальным исключением жертвы со ссылкой на суверенное решение божества или его земных представителей. Здесь происходит короткое замыкание концепции политической теологии, связывающее войну и жертвенный ритуал, и одновременно демонстрирующее ее идеологическую природу, и концептуальную уязвимость. Инстанция божества вводится *ad hoc*, как реакция на релятивный характер справедливости и нищенское подозрение в личной заинтересованности его агентов в этической и правовой легитимации соответствующих социальных феноменов. Ведь если индивидуально все люди аморальны, то нравственным нормам и бескорыстной инстанции их вменения просто неоткуда взяться, даже если считать их результатом этической конвенции и социального компромисса. Даже если не вставить в откровенно нигилистическую позицию, интерпретируя этику как продолжение войны “другими средствами”, воля к власти высшего существа оказывается выше волений всех возможных субъектов насилия только номинально, т. е. не как средство достижения справедливых целей, а как манифестация его бытия. Именно в этом пункте этика войны как способ оправдания военного насилия может быть подвергнута принципиальной критике.³

Но может ли жертва быть описана позитивно, есть ли у нее своя, альтернативная эпистемологии победителей эпистема и соответствующая этика?

Историю пишут непобежденные

Белградский философ Петар Боянич⁴ в своей книге “Насилие и мессианизм” (2018) подвергает деконструкции фигуру Мессии-победителя из тезисов Беньямина “О понятии истории” (2012a). Поставить во главу угла исторического развития неудачника, раба, рабочего, поверженного солдата, а не господина, владельца бизнеса или победоносного военачальника – идея крайне двусмысленная. Здесь с Бояничем нельзя не согласиться. Если исторически побеждаемые в результате прихода лукачевского пролетария-Мессии окажутся победителями, избежать круга “мифического насилия” будет невозможно. Ибо, как пишет Боянич, “победа и победитель относятся к мифу (мифическому насилию) и создают новое право, которое поддерживается насилием победителя (полицейское насилие) (не наблюдается ли в этом критики и сдержанного отношения Беньямина по отношению к ‘диктатуре пролетариата?’)” (Боянич 2018: 212).

Но далее Боянич разоблачает попытки Беньямина воздержаться и уклониться от так понимаемой “победы”, упрекая его в непоследовательном

3 См.: Чубаров, Апполонова 2022: 76; Ср.: Беньямин 2012b: 87.

4 См. о нем: https://ifdt.bg.ac.rs/index.php/dt_team/petar-bojanic/

саботаже собственных деклараций о неизбежности и оправданности революции. Представляется, что фигуры победителя и побежденного у Бенямина равноуровневые – уровня “духовного” и “мирского”, соответственно. И смешивать их не следует. Весь вопрос его последнего эссе сводится к тому, возможна ли революция, вернее приведет ли она средствами присущего ей “божественного насилия” к “спасению” исторических феноменов от господской оптики и оценки, и “избавлению” угнетенных в настоящем от насилия и несправедливости.

Сжатый ответ на этот вопрос находится в неопубликованном при жизни философа, фрагменте, названном издателями “Теолого-политическим”:

Ибо в счастье все земное чаёт свою гибель, лишь в счастье предначертано ему эту гибель обрести. Хотя, конечно, непосредственное мессианское усилие сердца, отдельного внутреннего человека, ведёт сквозь несчастье, сквозь страдание. Духовному *restitutio in integrum* (восстановлению в прежних правах), которое приводит к бессмертию, соответствует мирское, ведущее к вечной гибели, и ритм этого вечно преходящего, в своей тотальности преходящего, в своей пространственной, да и временной тотальности преходящего мирского, ритм мессианской природы – и есть счастье. Ибо мессианской может быть природа только в вечной своей и тотальной преходящести. (Беньямин 2012с: 236).

Мессия здесь не только субъект последней и окончательной победы пролетариата, но и священная жертва – свидетель тотального поражения всего человечества. Побежденный победитель у Бенямина в этом смысле – это жертва атомной войны или гнева божия – “божественного насилия”. В “К критике насилия” (1919 г.) молодой Беньямин писал: “Лживым и низким является положение, будто бытие стоит выше справедливого бытия, если под бытием понимать ничего кроме голой жизни [...]”⁵. Отсюда понятно, что ценность биологической жизни для Бенямина не была абсолютом. В этом пункте этика Бенямина радикализует тезис Канта: “[...] мораль [...] есть учение не о том, как *сделать* себя счастливым, а о том, как мы должны стать *достойными* счастья”⁶. – Этический ригоризм Бенямина идет дальше, задаваясь неполиткорректным сегодня вопросом о том, достойна ли жизнь человека жизни без достоинства.

Мы коротко замыкаем здесь проблематику критики насилия, понятия истории, профанной эсхатологии и счастья, проходившую через все творчество Бенямина, потому что у нас нет задачи найти в его идеях противоречия или единственно правильно их интерпретировать. Задача состоит лишь в том, чтобы сместить с помощью его интуиций угол зрения, или даже обстрела, общих мест историко-философского знания и политической теории.

5 Там же. С. 93.

6 См.: Кант 1965: 463. Ср.: “только если к ней (нравственности) присоединяется религия, появляется надежда когда-нибудь достигнуть счастья в той мере, в какой мы заботились о том, чтобы не быть недостойными его” (Там же. С. 463–464).

Позиция Бенямина едва ли косплеит политическую теологию Карла Шмитта.⁷ Цитированный фрагмент не случайно назван теолого-политическим, где под теологией понимается учение о мирском счастье, состоящее в осознанном принятии личной и социальной смерти. Историческим оптимистом Бенямина не назовешь.⁸

Еще раз о партизане

На наш взгляд позитивному эпистемологическому характеру жертвы (resp., “побежденному” Бенямина) более всего соответствует фигура партизана в истории войн и его ценностная позиция в этических теориях войны. Изначально, партизаны – это застигнутые врасплох мирные жители городов и деревень, вынужденные брать в руки ножи и вилы, чтобы защищать не столько свои жилища, сколько свои жизни от хорошо (в том числе юридически и этически) оснащенных регулярных армий ритуально воюющих между собой государств. Мы говорим здесь о еще не легитимированных партизанах, не получивших поддержки своего государства или не этатизированных самостоятельно. В патриархальной этике и международном праве монархической эпохи, партизаны – это нелегалы, безо всякого права взявшие в руки оружие и сражающиеся с легальными войсками противника незаконными и неэтичными методами.

Шмитт мог гордиться собой, когда, как ему казалось, эксплицировал стратегическую составляющую партизанской войны, перечислив ключевые характеристики партизана и реабилитировав его позитивную этическую программу. Для этого ему, правда, пришлось профанировать теорию классовой борьбы, приписав крестьянам и индустриальным рабочим природную или “абсолютную вражду” в качестве онтологического, экзистенциального свойства, вытекающего из пресловутого понимания политики как отношения друг-враг.

К выделенным Шмиттом характеристикам партизана – иррегулярность, мобильность, политическая вовлеченность и теллуричность, можно добавить эксплуатацию религиозной и этнической принадлежности, экстратерриториальность, глобальность, рыночный характер и информационную сетевую центричность современных террористических организаций, непризнанных и даже запрещенных в цивилизованном мире государств. Но это не отменит главного изъяна его общего методологического подхода

7 См.: “Еврейская философия, таким образом, структурируется прежде всего как “политическая теология”, Боянич 2018: 208. Ср. нашу статью “Бенямин Шмитт не товарищ, или ошибка Агамбена” // Логос 89 (5): 44–67.

8 Ср.: “Между тем, чтобы воздать должное образу Кафки во всей его чистоте и всей его своеобразной красоте, ни в коем случае нельзя упускать из виду главное: это образ человека, потерпевшего крах. Обстоятельства этого крушения – самые разнообразные. Можно сказать так: как только он твердо уверился в своей конечной неудаче, у него на пути к ней все стало получаться, как во сне”, *Бенямин 2000*: 178–179.

– неразличимости виктимных признаков партизан как новых “козлов отпущения” и идентификационных качеств настоящих террористов.

В уже упомянутой статье в Логосе (№ 3, 2022), мы писали, что зафиксированные Шмиттом критерии партизанства послужили разве что перехвату соответствующих компетенций для совершенствования тактик регулярных армий, подобно тому, как разработчики боевых беспилотников переняли свою базовую технологию у японских камикадзе. Восхищаясь партизанскими способами ведения военных действий, Шмитт выводил их иррегулярность из регулярности классических армий, мечтая вернуть партизанство в юридическую рамку, чтобы самих партизан можно было бы этично, и так сказать, *de jure*, уничтожать, используя против них их собственное оружие. В этом и состояла, по Шмитту, научная рационализация этого иррационального феномена – смысл включения партизанской аномии в “номос войны” (Дж. Агамбен). Но он благоразумно умолчал в своей теории партизана о социальных и личных катастрофах, к которым приводила подобная ререгуляризация, в истории (например, использование партизанских приемов в “большой” политике – от сталинских репрессий до атак американских дронов на мирных жителей) (Чубаров, Апполонова 2022: 81–82).

Мы отмечали в этой связи, что леволиберальная критика (напр., у Г. Шамаю) военного использования беспилотников против не обладающего подобными технологиями противника выглядит на этом фоне односторонне и крайне двусмысленно. Двусмысленность подобной позиции проявляется в выводе, что для того, чтобы продолжать критиковать войны с этических позиций, они должны оставаться “старыми”, аналоговыми, то есть быть многолетними, жестокими и разрушительными⁹. Ведь только к таким войнам могут быть применены критерии “справедливости”, в отличие от “новых войн”, введущихся между боевыми дронами и террористами-смертниками, по ту сторону добра и зла. Критикам беспилотных военных технологий стоило бы скорее попытаться в новых цифровых условиях деполитизировать саму войну, а не заниматься ее пресловутым обереганием, гуманизацией и этизацией – этими квазишмиттеанскими юридическими спекуляциями, героизирующими соответствующие фигуры и навязывающими ненужное им господское признание.

Однако, собственные качества партизанства являются по своему происхождению вынужденными и реактивными, и только их инструментализация в государственных целях (здесь, без различия интересов “первых” и “третьих” сторон) приводит к упомянутым негативным последствиям. Партизанское сопротивление противостоит монопольному присвоению права на военное насилие государственными институтами. В этом плане оно сходно с действиями полиции по поддержанию общественного

9 Ср.: “Парадоксальность ситуации заключается в том, что войне, чтобы оставаться неприемлемой и отталкивающей, необходимо сохранять свою кровавую и смертоносную сущность”, Куманьков 2019а: 160–161.

порядка, но только на международном уровне. В чрезвычайной ситуации партизаны берут на себя функции полиции по соблюдению естественного права на жизнь, свободу и культурное развитие мирного населения, представленных в государственнической риторике симулякрами “национальных интересов”, “суверенитета” и “территориальной целостности”.

В анамнезе новых войн лежит подражание регулярных армий супердержав действиям партизан, и зеркальный ответ на эти действия боевиков, полевых командиров и террористов в продолжительных внутренних конфликтах низкой интенсивности и в террористических атаках на метрополию. Политика потомков кампусных активистов 68-го года и наемников афганской войны 70–80-х годов, эмигрировавших в 90-е через Чечню на Балканы, чтобы затем выползти в Ираке и Сирии в виде Аль-Каиды и запрещенного в РФ Исламского государства, принципиально не отличается в этом плане от политики США и НАТО на территориях той же Сирии, Ливии, Йемена и Пакистана¹⁰. Являясь инверсией последней, разве только нелегитимной, нелегальной и запрещенной, она рекапитализует сегодня насилие не только в политических, но и в экономических целях¹¹.

Проблема новых войн состоит в этом смысле не в справедливости или несправедливости, применяемых во время и после их окончания, средств, а в самом понятии войны, которое отражает природу соответствующих социальных практик и отношений в их истории. А отношения эти всегда были отмечены неравновесностью и асимметричностью воюющих сторон в социокультурном, экономическом и технологическом отношениях, будучи замешаны на внутривластных подразделениях и противоречиях,

10 В статье “Культура новых войн” М. Калдор, цитируя В. Рино (Reno 2012: 163.) замечает: “К 1990-м годам политические мятежники вышли из университетских аудиторий, отвернулись от активистских сетей... и стали полевыми командирами, процветающими в контексте междоусобной политической борьбы. Важнейшая черта полевых командиров состоит в том, что их породили системы государственной власти, против которых они боролись”.

11 Г. Мюнклер указывает, наряду с выделяемыми Калдор этнически-религиозными идентификационными признаками, на экономические интересы новых партизан: “Поскольку военно-полевые командиры отказываются от всего, что повышает стоимость военных действий, они способны вести войну без особых затрат. У некоторых из них, вероятно, есть политический проект, ориентированный на классическую государственную модель, другие же – и их, судя по всему, большинство – хотят лишь достаточно долго использовать ресурсы захваченных территорий и превратить их в стабильный капитал. Для этого они заключают стратегические союзы с международными криминальными группировками и получают серьезную прибыль от нелегальной торговли. Они не заботятся о последствиях разрушений в разграбленных ими районах, предоставляя заботу о местном населении и восстановление опустошенных областей международному сообществу и его благотворительным организациям. Так полевые командиры снова превращают войну в экономический ресурс, который не только обеспечивает их существование, но и снабжает необходимыми запасами. В некотором смысле эти люди – призраки кондотьеров, игравших важнейшую роль в военном деле с XV по XVII век” (Мюнклер 2019: 184–185).

которые эстаблированные ученые и политики предпочитают замалчивать и предавать забвению.

Поэтому войны определяются нами как противостояние мирного населения вооруженному агрессору, где некомбатанты воюют против комбатантов, в ситуации, когда ни местная полиция, ни национальная армия не способны или даже отказываются их защищать. Отсюда и берет свое начало и оправдание фигура партизана¹².

На партизана мы смотрим в этом смысле как на позицию, которую могут занимать и представители официальных вооруженных формирований, когда неравенство противостоящих сторон очевидно, а парадная репрезентация военной мощи доступна только одной стороне. Тем более, как мы уже писали, мобилизация и военная подготовка для гражданских лиц не является каким-то добровольным актом. Партизан в этом смысле даже не отдельный субъект, а вынужденная роль и распределенная функция.

Но в отличии от комбатанта и полицейского, партизан не является носителем правоустанавливающего или правоподдерживающего насилия, соответственно, а выступает (нон)субъектом насилия аномийного или “чистого”, вообще не нуждающегося в праве. В этом смысле партизан выступает не как внешний или внутренний враг, а как жертва превентивной господской агрессии – он и есть принесенный в жертву гегелевский прото- и противогосподин, который, правда, и не собирался ни с кем сражаться за признание, престиж или самосознание. И в этом проявляется его избранное сродство с “непобежденным” Вальтера Беньямина.

Литература

- Беньямин, Вальтер (2012а), “О понятии истории”, в: *Учение о подобии. Медиаэстетические произведения*, Москва: РГГУ, С. 237–254.
- (2012b), “К критике насилия”, в: *Учение о подобии. Медиаэстетические произведения*, Москва: РГГУ, С. 65–100.
- (2012с), “Теолого-политический фрагмент”, в: *Учение о подобии. Медиаэстетические произведения*, Москва: РГГУ, С. 235–236.
- (2000), *Франц Кафка*, Москва: Ad Marginem.

12 Ср.: “Партизан испанской герильи 1808 г. был первым, кто отважился иррегулярно бороться против первых современных регулярных армий. Наполеон осенью 1808 г. разгромил регулярную испанскую армию; собственно испанская герилья началась только после этого поражения регулярной армии” (Шмитт 2007: 13). Как отмечает Шмитт, испанский Guerrillero, самоотверженно включившийся в противостояние мировых политических сил, становится примером народной борьбы, к которой затем призывал Прусский эдикт 1813 года: бороться с врагом любыми видами оружия, включая топоры, вилы, косы. И несмотря на то, что впоследствии “до немецкой партизанской войны против Наполеона дело не дошло”, этот эдикт имеет особое значение, так как официально легитимирует партизана. “Искра, залетевшая в 1808 г. из Испании на север, нашла в Берлине теоретическую форму, которая дала возможность сохранить ее горение и передать ее дальше в другие руки” (См. там же. С. 69–70, 75).

- Боянич, Петар (2018), *Насилие и мессианизм*, Екатеринбург, Москва: Кабинетный ученый.
- Жиран, Рене (2010a), *Козел отпущения*, СПб.: Издательство Ивана Лимбаха.
- (2010b), *Насилие и священное*, Москва: Новое литературное обозрение.
- Калдор, Мэри (2015), *Новые и старые войны. Организованное насилие в глобальную эпоху*, Москва: Издательство Института Гайдара.
- (2019), “Культура новых войн”, *Логос* 29 (3): 1–21.
- Кант, Иммануил (1965), “Критика практического разума”, в: *Собр. соч.*: В 6 т. Москва: Мысль, Т. 4 (1).
- Куманьков, Арсений Дмитриевич (2019a), *Война, или В плену насилия*, Санкт-Петербург: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге.
- (2019b), *Современные классики теории справедливой войны: М. Уолцер, Н. Фуштин, Б. Оренд, Дж. Макмахан*, Санкт-Петербург: Алетейя.
- Мюнклер, Герфрид (2019), “Новые войны. О возвращении одной исторической модели”, *Логос* 29 (3): 181–216.
- Ницше, Фридрих (2012), “К генеалогии морали”, в: *Полн. собр. соч.*: В 13 т. Москва: Культурная революция, Т. 5, С. 231–383.
- Чубаров, Игорь (2012), “Беньямин Шмитту не товарищ, или ошибка Агамбена”, *Логос* 5 (89): 44–67.
- Чубаров, Игорь; Апполонова, Юлия (2022), “‘Старых’ войн не было или этика дронов”, *Логос* 32 (3): 59–102.
- Шамаю, Грегуар (2020), *Теория дрона*, Москва: Ад Маргинем Пресс, музей современного искусства “Гараж”.
- Шмитт, Карл (2007), *Теория партизана. Промежуточное замечание к понятию политического*, Москва: Праксис.
- (2008), *Номос Земли в праве народов Jus publicum Europaeum*, Санкт-Петербург: Владимир Даль.
- Reno, William (2012), *Warfare in Independent Africa: New Approaches to African History*, Cambridge: Cambridge University Press.

References

- Benjamin, Walter (2012a), *O ponyatii istorii* [Über den Begriff der Geschichte], *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniya*, Moscow: RGGU, pp. 237–254.
- (2012b), *K kritike nasiliya* [Zur Kritik der Gewalt], *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniya*, Moscow: RGGU, pp. 65–100.
- (2012c), *Teologo-politicheskij fragment* [Theologisch-politische Fragment], // *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniya*, Moscow: RGGU, pp. 235–236.
- (2000), *Franc Kafka* [Benjamin über Kafka], Moscow: Ad Marginem.
- Bojanić, Petar (2018), *Nasilie i messianism* [Violence et messianisme], Ekaterinburg, Moscow.
- Chamayou, G. (2020), *Teoriya drona* [Théorie du Drone], Moscow: Ad Marginem, Garage.
- Chubarov, Igor (2012), *Ben'yamin SHmittu ne tovarishch, ili oshibka Agambena* [Benjamin vs. Schmitt: Giorgio Agamben's Mistake], *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and Literary Journal] 5 (89): 44–67.
- Chubarov, Igor; Appolonova, Yulia (2022), “‘Staryh’ vojn ne bylo ili etika dronov
- [There has never been old Wars, or, Drone ethics] // *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and Literary Journal] 32 (3): 59–102.

- Girard, René (2010a), *Kozel otpushcheniya* [Le bouc émissaire], Saint Petersburg: Izdatel'stvo Ivana Limbaha.
- . (2010b), *Nasilie i svyashchennoe* [La violence et le sacré], Moscow: New Literary Observer.
- Kaldor, Mary (2015), *Novye i starye vojny. Organizovannoe nasilie v global'nyu epohu* [New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era], Moscow: Gaidar Institute Publishing House.
- . (2019), *Kultura novyh vojn* [The Culture of new Wars]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and Literary Journal] 29 (3): 1–21.
- Kant, Immanuel (1965), *Kritika prakticheskogo razuma* [Kritik der praktischen Vernunft], *Sobr. soch.: V 6 t.* [Collected Works: In 6 vols], Moscow, *Mysl'*, vol. 4 (1).
- Kumankov, A. D. (2019a), *Vojna, ili V plenu nasiliya* [War or Captivity to Violence], Saint Petersburg: EUSPb.
- . (2019b), *Sovremennye klassiki teorii spravedливой vojny: M. Uolcer, N. Foushin, B. Orend, Dzh. Makmahan* [Modern classic just war theory: M. Walzer, N. Fotion, B. Orend, J. McMahan], Saint Petersburg: Aleteia.
- Münkler, Herfried (2019), *Novye voïny. O vozvrashchenii odnoï istoricheskoi modeli* [The New Wars: On the Return of a Historical Model], *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and Literary Journal], 29 (3): 181–216.
- Nietzsche, Friedrich (2012), *K genealogii morali* [Zur Genealogie der Moral]. *Poln. sobr. soch.: V 13 t.* [Complete Works: In 13 vols], Moscow, Kul'turnaia revoliutsiia, vol. 5, pp. 231–383.
- Reno, William (2012), *Warfare in Independent Africa: New Approaches to African History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmitt, Carl (2007), *Teoriya partizana. Promezhutochnoe zamechanie k ponyatiyu politicheskogo*, [Theorie des Partisanen: Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen], Moscow: Praxis.
- . (2008), *Nomos Zemli v prave narodov Jus publicum Europaeum* [Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus publicum Europaeum], Saint Petersburg: Vladimir Dal'.

Igor Chubarov

History Is Written by the Undefeated, or Once Again about the Partisan

Abstract

The article is an elaboration of the positive epistemology of the victim of war in the works of Walter Benjamin and Carl Schmitt. The discussion involves the Serbian philosopher Petar Bojanić, who in his book "Violence and Messianism" (2018) offers an original version of the deconstruction of the figure of the victor and the vanquished by Benjamin. The article proposes a consideration of the figure of the partisan as reconciling these incompatible positions, subjecting the well-known theory of the partisan by Carl Schmitt to fundamental philosophical criticism. In the same context, the text offers a principled critique of ethical just war theory and left-liberal critique of unmanned military technology.

Keywords: Walter Benjamin, Carl Schmitt, *Nomos of the Earth*, partisan, kamikaze, "new wars," drone, "just war" theory

Igor Čubarov

Istoriju pišu nepobedeđeni, ili još jednom o partizanu

Apstrakt

Rad je posvećen eksplicaciji pozitivne epistemologije ųrtve rata na materijalu stvaralaštva V. Benjamina i K. Šmita. U diskusiju se uvodi srpski filosof P. Bojanić, koji u knjizi „Nasilje i mesijanizam“ (2018) daje originalnu verziju dekonstrukcije figure pobednika i pobeđenog kod V. Benjamina. Autor predlaže da se figura partizana razmotri u svojstvu faktora pomirenja ovih nespojivih stavova, podvrgavajući principijelnoj filosofskoj kritici poznatu teoriju Karla Šmita. U istom tom kontekstu principijelnoj kritici podvrgnuta je i etička teorija pravednog rata i levoliberalna kritika bespilotnih vojnih tehnologija.

Ključne reči: Valter Benjamin, Karl Šmit, „nomos zemlje“, partizan, kamikaze, „novi ratovi“, dron, teorija „pravednog rata“

To cite text:

Menshikov, Andrey (2022), "Этос военачальника в современных войнах (по воспоминаниям командующих ограниченным контингентом советских войск в Афганистане и объединенной группировкой войск в Чечне)", *Philosophy and Society* 33 (4): 777–798.

Андрей Меньшиков

ЭТОС ВОЕНАЧАЛЬНИКА В СОВРЕМЕННЫХ ВОЙНАХ (ПО ВОСПОМИНАНИЯМ КОМАНДУЮЩИХ ОГРАНИЧЕННЫМ КОНТИНГЕНТОМ СОВЕТСКИХ ВОЙСК В АФГАНИСТАНЕ И ОБЪЕДИНЕННОЙ ГРУППИРОВКОЙ ВОЙСК В ЧЕЧНЕ)¹

АННОТАЦИЯ

Современные нормативные подходы к этике войны, в частности теории справедливой войны, сталкиваются с апорией – с невозможностью теоретически оправдать коллективное организованное насилие войны. Антропологические подходы, обращающиеся к изучению практической этики военнослужащих, рассматривают моральный опыт и действительные ценности индивидов, оказавшихся в ситуации "тотального насилия". Опираясь на воспоминания генералов, командовавших войсками в Афганистане (Б. Громов) и в Чечне (Г. Трошев), автор анализирует этос военачальника в современных военных конфликтах. Показано, что стратегическое планирование военных операций неотделимо от политических целей, а потому военачальники вынуждены оценивать оправданность политических целей, наличие поддержки гражданского общества, рациональность применения военных средств, возможность выхода из военного противостояния. Оба генерала декларируют принцип сбережения жизни подчиненных военнослужащих в ходе достижения поставленных задач, но в первом случае этот принцип выражался в "замораживании" боевых действий, во втором же случае этот принцип требовал окончательного уничтожения противника, несмотря на возможные потери среди войск и мирного населения. Делается вывод, что этика войны и этос военачальника будут обусловлены тем, каким образом политическое руководство определяет противника. Представляется, что, по мнению обоих генералов, сама необходимость военных действий порождена некомпетентностью политиков.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

этика войны, этос военачальника, ограниченный контингент советских войск в Афганистане, объединенная группировка войск в Чечне, моральные дилеммы, война и политика, стратегии выхода из войны

¹ Исследование выполнено за счёт гранта Российского научного фонда (проект No 20-18-00240).



Введение

Мало кто ожидал, что изучение этики войны приобретет такую остроту в России двадцатых годов двадцать первого века. Хотя пропагандистское противопоставление “лихих девяностых” со “стабильностью” первых десятилетий двухтысячных сменилось “культом Победы”, война, по опросам социологов, оставалась главным страхом российского населения.

В исследовательской литературе интерес к проблематике насилия, в особенности к его новым формам (символическое, психологическое), уровням (микроуровни), сферам (домашнее, на рабочем месте и пр.), разрастается, но наиболее очевидный и наиболее ужасающий вид насилия – война – продолжает быть в центре внимания. С одной стороны, российские исследователи осваивают подходы к этике войны, разработанные в аналитической философии, и обсуждают современные реинкарнации теории справедливой войны (Копитерс и др. 2002; Куманьков 2019). С другой стороны, появляются новые типы военных конфликтов, существенно меняются способы их ведения (Калдор 2015; Мюнклер 2018; Кокошин 2018), поэтому возникают проблемные ситуации, требующие этической рефлексии, в том числе в русле русской философской традиции (Римский 2019).

Хотя попытки сформулировать этические рамки, которые позволяли бы давать моральную и правовую оценку действиям участников современных военных конфликтов, вызывают несомненный интерес, они скрывают фундаментальную проблему, которую война представляет для современной философской и этической мысли. Поскольку в центре современной этики находится представление о ценности личности, а следствием насилия, как подчеркивают Крепон и Вормс (Stépon, Worms 2015), всегда является разрушение, насилие не может быть оправдано на основании принципов, оно всегда “аморально теоретически”. Альтернативой этой философской делегитимации насилия может являться, например, метафизическое превознесение войны, которое апеллирует к доподлинным ценностям и идеалам (см. Меньшиков 2018)². В современной этике лишь арифметика меньшего и большего зла, а также перенос внимания

2 В современной исследовательской литературе К. Коукер отстаивает ценность героического милитаризма: “всякая война является злом, злом не в повседневном смысле, но мучительным и экстатическим разрывом со всеми законами и условиями. В сердце войны находится несовместимый с ценностями мирного времени избыток. Душа война переполнена этим избытком, этим несущим разрушение возвышенным, этим восторгом, ибо война действительно заставляет трепетать так, как не может никакой мир. Но мы остерегаемся тех, кто любит ее за такой разрыв” / “Every war is an evil not in any lay sense (the sense Keegan understands) but rather as a tortured and ecstatic rupture of all our laws and social conventions. At the heart of war lies an excess incompatible with the values we celebrate in peacetime. The warrior soul is at one with excess, with the sublime of destruction, with ‘awe’ – war is indeed awesome in a way peace is not. But we are suspicious of those who love it because of that rupture” (Coker 2007: 45).

с самого акта деструкции на иные уровни – цели, мотивы, причины, обстоятельства и т.п. – позволяют с той или иной степенью убедительности пытаться оправдать насилие из соображений неизбежности его применения в реальном мире. Как отмечает М. Крепон в своём интервью, “насилие не подлежит моральному оправданию, но признаётся необходимым”, тем самым идея “легитимного насилия” оказывается внутренне противоречивой (Crépon 2017).

Однако в отличие от обычных ситуаций насилия война не является инстинктивной (агрессивной или защитной) реакцией либо единичным (благонамеренным или злонамеренным) поступком. Война является рациональной политикой, то есть результатом сознательных, намеренных действий по применению масштабного насилия, включая технологии разрушения, по отношению к другим людям. Будучи, таким образом, организованным коллективным насилием, войны создают для индивида необходимость насилия не только в отношении противника (“врага” или “жертвы”), но в отношении себя и “своих”. Ведь приходится принуждать людей следовать приказам, заставляя их не только совершать насилие над другими, но и самим подвергаться насилию, идти на смерть. Таким образом, раз “объектом насилия” в войне выступают не только противники, но и “свои”, организованное коллективное насилие оказывается “ситуацией тотального насилия”.

Очевидно, что такая постановка вопроса делает моральное обоснование войны в рамках современных представлений о ценности индивида, о правах человека ещё менее возможной. Парадокс легитимности насилия отмечается П. Бояничем: только такое насилие, если и не оправдываемо, то приемлемо, которое ведёт к выходу из ситуации возможности насилия, к последующему преодолению самих условий возможности насилия (Боянич 2019). Имеющиеся стратегии морального отношения к войне – увеличение правовых и моральных барьеров для входа в войну (*jus ad bellum*), жесткая регламентация ведения войны (*jus in bello*), укрепление глобальных институтов предотвращения военных конфликтов, переброска ресурсов с поддержания инфраструктуры войны на практики миротворчества и миростроительства (Куманьков 2020) – лишь подчёркивают лежащее в их основе осознание принципиальной моральной неоправдываемости войны. Тотальное насилие войны становится, таким образом, абсолютным злом, антиподом морали современного общества, радикальной противоположностью самого ценностного ядра модерна.

В этой логике “этика войны” оказывается “апорией войны”, то есть неразрешимой в заданной системе координат, но такая постановка вопроса является абстрактной, препятствующей этической рефлексии. Напротив, участники военных действий являются моральными субъектами на практике, они совершают нравственный выбор и стремятся действовать в соответствии с ценностями. Именно поэтому в нашем исследовании мы обратимся к анализу морального опыта непосредственных участников боевых действий; перефразируя П. Боянича, к поиску

возможности нравственного поведения индивида, который стремится сохранить свою моральную субъектность в экзистенциальной ситуации “тотального насилия”.

Антропология морали и этика войны

Антропологический подход, в отличие от нормативного, обращен к изучению действительных ценностей, которые не столько декларируются и кодифицируются, сколько воплощаются (enacted) и проживаются (lived) индивидами в конкретных ситуациях. Как отмечает Дж. Зигон: “несмотря на непрекращающуюся какофонию моральных сомнений (moral questioning), большинство моих респондентов утверждают, что они способны поступать нравственно большую часть времени, не особенно задумываясь о своих поступках. Я полагаю, что это верно для всех людей и что именно эта способность быть неосознанно нравственным делает людей социальными существами” (Zigon 2008: 164)³. Война как коллективное организованное насилие, имея своим неизбежным следствием разрушение, тем не менее, опирается на взаимные моральные обязательства, на чувство долга, на идеалы самопожертвования, героизма, на социальную природу человека. Поэтому в качестве методологии мы будем опираться на антропологию морали (Zigon 2008), которая предлагает категории морального опыта, морального конфликта и морального срыва (breakdown), а также использует категорию моральной травмы (moral injury), которая указывает на “глубокую нравственную дезориентацию, проистекающую от болезненного осознания того, что нравственный компас “не справляется”, что, в свою очередь, ведет к болезненной этической переоценке собственных нравственных убеждений” (Molendijk 2018: 7)⁴. Именно эти категории позволяют видеть субъектность (moral agency) людей, поведение которых при такой оптике хотя и контекстуализировано, но не детерминировано ни фактическими обстоятельствами, ни абстрактными ценностями. Следовательно, не столько универсальное, сколько личное представляет для нас интерес, ведь “люди неразрывно связаны с другими — событиями, объектами, миром — неочевидным образом. Потому, частное, предвзятое, ситуационное, эмоциональное, телесно воплощенное, ограничивающее горизонт и им заданное существование в его разных модусах, а также изменчивые формы его выражения, раскрытия и сокрытия, оказываются наиболее важны” (Mattingly, Throop 2018: 483).

3 “[...] despite this constant cacophony of moral questioning, most of my interlocutors claim that they are able to act in ways that are morally appropriate most of the time without ever considering their actions. I suggest this holds true for all persons and that it is this ability to be nonconsciously moral that allows humans to be social beings” (Zigon 2008: 164).

4 “profound moral disorientation might result from the painful realization that one’s moral compass may “fail”, and that this in turn may engender a painful ethical re-assessment of one’s moral beliefs” (Molendijk 2018: 7).

Интересующая нас личная нравственность неизбежно изучается по личным документам. Проблематичность таких документов в качестве источника обсуждалась и в исторических науках, и в антропологии, и в литературоведении, где издание новых воспоминаний, дневников, писем или иных эго-документов породило дискуссии о том, можно ли военную документальную литературу считать литературой факта или она скорее является специфической риторической машиной, обусловленной литературными конвенциями, либо даже новаторским письмом, порожденным “внеположность(ю) приобретенного опыта”, который “требует экстраординарных способов отображения” (Давыдов 2005). Но поскольку наша задача – реконструировать этос, укорененный в моральном опыте войны, в котором смыкается нормативное и фактическое, ценностное и поведенческое, то мы будем исходить из того, что эго-документ не только необходимый, но и достаточный источник для анализа.

Этос воина и этос военачальника

В своей работе “Этос воина. Культура военнослужащих и война с террором” Кристофер Коукер отмечает, что “быть воином означает придерживаться своеобразного этоса. Всякий этос социален. Но главное в том, что солдат осознаёт ожидания других. Он быстро начинает идентифицировать себя со своим подразделением. Он хочет чувствовать их уважение. Лишь благодаря такой обобщенной идентификации он может утвердиться в собственной самооценке. В этом смысле всякий кодекс чести – убежденность в том, что у солдата обостренное чувство чести в сравнении с гражданскими – является некой формой институционального программирования” (Coker 2007: 92).⁵ Тем не менее, следует подчеркнуть, что “этос воина” не может быть единственным, ибо уже классические теоретики справедливой войны различали долг правителя по обеспечению справедливости, который сам мог и не совершать насилия, но, как искореняющий зло, он получал оправдание за приказ/суд о применении насилия, и долг солдата, который не принимает решение о насилии, но выступает лишь его инструментом, орудием справедливости. Тем самым в таком разделении функций исполняющего приказ и приказывающего сам акт насилия оказывался “без автора”. Однако сегодня, в том числе после процессов над многими военными преступниками, насилие “без автора” не бывает. Никто не является инструментом надличностного добра или беспристрастным судьей объективного зла, никто не свободен от

5 “To be a warrior is to subscribe to a specific ethos. Every ethos is social. The decisive step comes when the soldier recognises what is expected of him by others. He identifies very soon with other men in his unit. He wants to live in their esteem. Only by virtue of this generalised identification can he be confirmed in his own evaluation of himself. In that sense every honour code – the implicit belief that soldiers have a higher sense of honour than civilians – is a form of institutionalised programming” (Coker 2007: 92).

личной ответственности за совершаемое им или по его приказу насилие. Но степень ответственности и, вероятно, этические нормы, у исполнителей и военачальников будут разными, поскольку разнится их функционал, их, пользуясь термином П. Бурдые, диспозиция.

Среди работ по реконструкции морального опыта и разных этосов участников войн (солдат, медиков, священников, беженцев, партизан, операторов БПЛА и др.) по эго-документам можно отметить исследования Е.С. Черепановой (2021), А.С. Лунькова (2022), А. Дудчика (2021), А. Давлетшиной (2021), Г. Ведерникова (2020). Однако военачальники, как отмечено выше, требуют отдельного рассмотрения. В качестве материала для дальнейшего анализа мы будем использовать воспоминания Бориса Громова (Громов 1994) и Геннадия Трошева (Трошев 2004). Оба командовали войсковыми объединениями: первый – Ограниченным контингентом советских войск в Афганистане; второй – Объединённой группировкой войск Министерства обороны РФ в Чечне.

Обе войны оставили тяжелый след, хотя ни та, ни другая не именовались официально “войнами”. Первая обозначалась как “оказание помощи дружественному афганскому народу” (Авдонина 2015), а вторая – как “операция по восстановлению конституционного порядка”. В современной России эти войны скорее вытеснены из публичной сферы, оставаясь важными только для тех, кто был ими непосредственно затронут. Однако даже удерживаемые на периферии исторической памяти, эти войны продолжают вызывать противоречивые интерпретации⁶, ибо сочетали в себе конфликты разного масштаба (от локальных столкновений кланов, гражданских войн до геополитических противостояний) и вовлекали множество разных сил и интересов. Но не оценка событий или акторов, а возникающий на основе морального опыта этос военачальника будет для нас целью дальнейшего обсуждения.

Воспоминания генералов Громова и Трошева, имея общие черты – стремление упомянуть всех действующих лиц, отметить заслуги отдельных индивидов и целых подразделений, портретные вставки, – существенно различаются по интонации и представляют два своеобразных характера. Если повествование Громова отличается вниманием к фактологии, дополнениями из малодоступных документов, взвешенностью суждений, эмоциональной сдержанностью, ровностью языка, напоминающими

6 В частности противостоящие друг другу интерпретации причин, хода и итогов войны со стороны военных и специальных служб, олицетворяемых Громовым и Куликовым: “речь идет не просто о ведомственных, а о более фундаментальных разногласиях, обусловленных разным пониманием каузальности военной тяжести и безнадежности. Тяжелая потому, что безнадежная (из-за своих целей), или безнадежная, потому что тяжелая (из-за того, как идет война)? Военные высказали свою позицию в пользу первого. Разведчики – в пользу второго. Или вообще не признавали войну безнадежной” (Сафранчук, Казанцев, Махмудов 2020:404); а также “патриотическая” реинтерпретация целей правительства СССР в Афганистане (Сафранчук, Казанцев, Махмудов 2020).

официальный отчет, то в воспоминаниях Трошева заметна большая эмоциональность, свойственная скорее публицистике, где обсуждаются не только достоверные сведения, но и слухи, подозрения, личные неприязни. Тем не менее, на основании воспоминаний генералов можно реконструировать ту значимую для морального опыта диспозицию, о которой я уже упоминал. Диспозиция прежде всего задана функционалом военачальника, но в нашем анализе мы будем его рассматривать не на основании устава, а по тому, что генералы сочли необходимым отметить в воспоминаниях, посчитали для себя и читателя значимым.

Стратегическая диспозиция

В функциях командующего ограниченным контингентом или объединенной группировкой, по цепкой терминологии Трошева, можно выделить “горизонталь”, требующую “руководить разными, специфическими родами войск и служб, которые действуют параллельно, на своих направлениях, хотя в конечном счете и на достижение одной цели...есть, кроме основных подразделений, и связисты, и инженеры, и “химики”, и разведчики, и ремонтники, и даже медики [...]”; “однако есть еще и вертикаль. А именно – подчиненные военачальнику войсковые объединения, соединения, части и, наконец, подразделения [...] заниматься даже ротой, а то и взводом!” (Трошев 2004: 250–251). Таким образом, в сферу ответственности военачальника, но, конечно, не ограниченные лишь этим, в случае военных действий входят: детальное планирование операции, план перегруппировки сил и средств, построение схемы организационно-штатной структуры управления, издание приказов, осуществление разведки, обеспечение охраны командования и других уязвимых объектов, обеспечение связи, обеспечение быта военнослужащих (одежда, экипировка, отдых, паек) (Трошев 2004: 237–238).

В результате неотъемлемой частью функционала военачальника является координация действий не только разных родов войск, но и разных ведомств: министерства обороны, КГБ/ФСБ, министерств и ведомств, ответственных за снабжение, транспорт, поставку и разработку военной техники, связи и т.п., – что уже делает военачальника вовлеченным в политические процессы и решения. Кроме того, необходимо иметь в виду, что военачальник действует на определенной территории, где есть местное население, имеющиеся структуры власти и управления, а потому он вынужден с ними взаимодействовать и принимать в расчет симпатии или сопротивление с их стороны. Наконец, имеется общий фон, в том числе международный⁷, проводимой операции: от информационной

⁷ “Непросчитанность геополитических последствий дорого обошлась СССР. Высшее советское руководство не предусмотрело реакцию мусульманского мира, поэтому после силовой акции в Афганистане Советский Союз потерял много друзей и приобрел много врагов” (Христофоров, Гусева 2020: 388).

поддержки или осуждения действий армии (пропагандистские или информационные войны) до финансовой поддержки, снабжения оружием и боеприпасами, пополнения живой силы противника со стороны иностранных держав (в случае Афганистана – Пакистан и Иран; в случае Чечни – многие мусульманские страны и регионы). Таким образом, помимо непосредственно связанных с войсками видов деятельности, военачальник вовлечен в стратегическое планирование, то есть для него имеют значение не только военные, но и политические цели и последствия проводимой военной операции.

Учитывая особенности конфликтов, в которых действовали ограниченный контингент и объединенная группировка войск – гражданская война в Афганистане с партизанскими боевыми действиями, гражданско-партизанско-террористический характер войны в Чечне, с чудовищными эпизодами захвата заложников, – армейским военачальникам приходилось иметь дело с несвойственной для армии деятельностью. Так, Громов отмечает, что из-за особенностей географии страны и форм сопротивления почти треть ресурсов уходила на защиту грузов и охрану путей. Это не было учтено при планировании, потребовалось перестраиваться, “обучаться на ходу”, выбирать лишь возможные при таком ограничении боевые задачи. И в том, и в другом конфликте армейские части были привлечены к “зачисткам”, которые явно вызывают большое раздражение у обоих генералов. В целом, имеющийся функционал, особенности конфликтов и положения на местах ставят перед военачальниками ряд моральных дилемм, которые им приходится решать.

Мирное население

В случае “зачисток” в Афганистане, по описанию Громова, они проходили так: “планируя боевые действия, мы стремились сконцентрировать в Герате и прилегающей к нему “зеленой зоне” основные бандформирования душманов. Они боялись открытых столкновений и старались вообще избегать боев. Если душманы узнавали, что где-то нами готовится войсковая операция, то они старались немедленно уйти из опасного района. Моджахеды либо отправлялись на свои резервные базы, находившиеся далеко в горах и не представлявшие для нас какого-то интереса, либо оказывались в “зеленой зоне”, например возле Герата” (Громов 1994: 152). После этого, армия держала внешнее кольцо, а афганские войска и спецслужбы, разбивая город по районам, проводили досмотр и задержание боевиков. Однако афганские силы занимались разграблением населения, поэтому “понимая, что такую “революционную” экспроприацию остановить невозможно, а действовать в городе самостоятельно советские войска не имели права, мы решили прекратить “чистки” и проводить операции иначе” (Громов 1994: 154). Теперь под контролем советских войск афганские военные выводили подозреваемых (только мужчин) из домов и собирали в едином месте, где уже афганские спецслужбы проводили

досмотр и фильтрацию. Тем не менее, и новая схема не была особенно успешной, так как “не проводя ни расследования, ни суда, афганские чекисты выпускали задержанных в результате операций на свободу. Они возвращались к себе домой, и все начиналось сначала” (Громов 1994: 154).

В случае “зачисток” на Кавказе, по описанию Трошева, трехступенчатая схема с армией во внешнем кольце превратилась в “три эшелона” с армией впереди: “жители некоторых населенных пунктов классифицируют федеральные силы на свой манер – “по эшелонам”. Первый “эшелон” преимущественно бьет бандитов и делится с мирными людьми сухарями и консервами (это в основном армейцы). Второй “эшелон” делает “зачистки”, ничем не делится, зато в дом не заходит, пока гранату не бросит на всякий случай, сокрушая вокруг себя все (внутренние войска). Третий “эшелон” проходит село с большими сумками через плечо и забирает все ценное у тех же местных жителей (это в основном милиция)” (Трошев 2004: 77).

Но если Громов делает из этого опыта простой вывод: “Такие операции имели лишь одно преимущество – мы вообще не несли потери” (Громов 1994: 154), то для Трошева этот опыт становится поводом для рассуждения об этике войны: “В Чечне не все воюющие с обеих сторон знают “трофейные законы”. Что они еще не знают? Как ни странно, они не знают, на какой территории действуют. А это принципиально важно во всякой войне: кто на чьей земле воюет. “Дома и стены помогают” – гласит поговорка. И это правда, потому что симпатии местного населения и решают в конечном счёте исход вооруженного противоборства. Сколько же будет длиться конфликт в Чечне? Бесконечно, если считать эту землю ничейной, а тем более чужой. С того момента, как все “федералы” будут относиться к Чечне как к своей, война быстро завершится, а со временем и мир воцарится. О чем идёт речь? Прежде всего о том, что офицеры и солдаты должны четко уяснить – не только против кого они воюют, но и как воюют (в этическом плане)” (Трошев 2004: 76).

Сопоставляя выводы Громова и Трошева о “зачистках” и отношении армии с местным населением, можно предположить, что для ограниченного контингента в Афганистане было вполне понятно, “на чьей они земле”, были понятны правила, “как воевать”, более того, вполне осознавалась важность “симпатий местного населения”⁸. Но те, кому советские войска официально помогали – афганские власти – проявляли некомпетентность, недисциплинированность и недальновидность, что и привело в тупик миссию “воинов-интернационалистов”⁹.

8 “Афганцы очень тепло встречали наши первые колонны. Общение советских таджиков и узбеков с местным населением завязывалось повсюду. Как могли, они объясняли, что пришли в Афганистан не для того, чтобы воевать. И им верили. Когда стало ясно, что мы пришли надолго, отношение к нам резко ухудшилось” (Громов 1994: 116).

9 “Обстановку же в 1985 году можно было охарактеризовать одним словом – тупиковая. Активные боевые действия непрерывно велись в нескольких районах страны, тем не менее душманы, разбитые в той или иной провинции, всегда очень

И в том, и в другом случае мирное население страдает, в повествовании генералов, не от армейцев, а от правоохранителей, особенно местных. Если Громова это заставляет задавать вопросы о политических целях ввода советских войск в Афганистан, о целесообразности помощи “афганской революции”, руководители которой столь некомпетентны, то Трошев, анализируя опыт чеченских войн, задается политическими вопросами о конфликте идентичностей – локально-этнических и национально-гражданской, – о том, кому и чему были лояльны местные власти, почему они попустительствовали коррупции, мародерству и даже “бандформированиям”: “Я человек военный, федеральный, давно привык глушить в себе национально-эмоциональные всплески и считаю: государственный человек высокого ранга не имеет права на национальные слабости и пристрастия. Выбирая между общим и частным, между федеральным и региональным, между нацией и родом (тейпом), между общенародным и индивидуальным – он обязан отдавать предпочтения первому [...] военные по самой своей сути, по призванию являются сословием людей государственных. Постоянно находясь в ситуации выбора, легко спутать ориентиры [...] в армейской жизни все сложнее и проще, чем на “гражданке”, потому что здесь слишком многое определяется четко и ясно, независимо от характера и качеств личности” (Трошев 2004: 112–113). Таким образом, оба генерала выходят на уровень обсуждения политических вопросов и политических целей боевых операций, которыми они руководят, а это ведет их к взаимодействию с другими ведомствами и политическим руководством.

Война и политика

В воспоминания Громова включены документы внутренних дискуссий советского руководства о ситуации в Афганистане, но странным образом ключевой вопрос о том, кто и почему принял решение об “интернациональной помощи” красноречиво опущен: за многочисленными документами, где показано нежелание допускать ввод войск, следует глава “Время ‘Ч’” о подготовке и вводе войск в Афганистан (Громов 1994: 84 ff.). Однако, в некоторых случаях резкая оценка, которую дает Громов, позволяет предположить, на кого следует возложить ответственность: “Очевидно, не навоевавшись со своими соотечественниками, кабинетные деятели КГБ стремились во что бы то ни стало проявить доблесть в Афганистане. Вот только для того, чтобы кто-то из них продырявил лацкан своего пиджака для очередного ордена, солдаты и офицеры 40-й армии должны были рисковать жизнью. Чекисты явно “подмочили” в Афганистане свою репутацию” (Громов 1994: 195). “Чекисты” докладывали

быстро восстанавливали свои силы и заново создавали большое количество баз и складов. Через полтора месяца после того, как наши батальоны возвращались в военные городки, мы снова были вынуждены проводить операции” (Громов 1994: 174).

об уничтожении командиров отрядов, которые потом появлялись живыми, скрывали информацию от военных, выслуживались перед политическим руководством¹⁰, подвергая опасности жизнь военных и интересы дела. Однако от критики самого политического руководства и его целей Громов скорее воздерживается¹¹.

В отличие от Громова, Трошев высказывается о тех, кто, по его мнению, ответственен за провалы и необходимость возобновлений боевых действий в Чечне без обиняков: “Что бы там ни говорили о войне 1994-1996 годов, убеждён: проиграли ее не военные, которые находились в окопах и боролись с бандитами, а политики и те, кто отвечал за информационное обеспечение операции ‘по восстановлению конституционного порядка’” (Трошев 2004: 114). И более жестко: “эти словно врагом спланированные остановки, эти украденные у армии победы – самая острая, после людских потерь, боль. Как воевать, если достигнутый кровью успех напроць перечёркивался совершенно ненужными ‘переговорами’?” (Трошев 2004: 67)¹². Пренебрежение мнением военных, постоянное вмешательство со стороны “заезжих” начальников,¹³ возможные коррупционные связи

10 “Несмотря на особое положение, которое всегда занимала внешняя разведка, военное командование в Кабуле очень осторожно относилось к информации, исходившей от сотрудников этого ведомства. Они нередко ориентировались только на свои интересы. Пытаясь защитить честь мундира, люди из внешней разведки иногда умудрялись даже объективные данные радиоперехвата и аэрофото съемки интерпретировать таким образом, чтобы подтвердить выводы, к которым пришли их московские начальники. В таких случаях представитель КГБ СССР докладывал в Москву имевшиеся у него сведения, даже не проинформировав о них командование 40-й армии” (Громов 1994: 266).

11 Интересным является следующее наблюдение за эволюцией взглядов Громова: “Его современные комментарии полностью соответствуют патриотической интерпретации. Если в прошлом он настаивал на том, что военного поражения не было (признавая, что не было и победы), то в его современных комментариях “непоражение” становится “фактически военно-политической победой”. И если раньше он считал главными идеологические цели войны, то теперь говорит только о геополитических и контртеррористических. Однако в 2019 г. впервые после 1994 г. была переиздана его книга “Ограниченный контингент”, в которой нет никаких изменений по сравнению с первым изданием. В результате содержание книги и публичные выступления Громова существенно контрастируют друг с другом” (Сафранчук, Казанцев, Махмудов 2020: 406).

12 “Однако вновь от переговоров выиграла лишь чеченская сторона. Отказавшись от прямого противоборства и используя договоренность о взаимном прекращении огня, боевики сделали ставку на тактику партизанской борьбы и диверсионно-террористическую деятельность [...]” (Трошев 2004: 73).

13 “Два столичных чиновника установили в Ханкале свои порядки, как бы утверждая на практике принцип: “война слишком серьезное дело, чтобы доверять его военным”. Впрочем, государственная власть негласно, но с завидной последовательностью проводила его с первого дня чеченской кампании, отстраняя под различными предлогами генералов от кардинального решения военно-политических проблем. [...] Профанация чеченской кампании достигла своего апогея” (Трошев 2004: 129).

между московскими “дельцами” от политики и сепаратистами, были не только опасны для дела, но чрезвычайно унижительны: “[...] Пожалуй, никогда еще в России генералы не были так бесправны и беспомощны на войне из-за давления гражданских лиц, полных дилетантов в военных вопросах” (Трошев 2004: 129).

Очевидно, что в обоих случаях значимая для военачальников политическая повестка включала в себя не только межведомственное или внутриведомственное соперничество, но и затрагивала внешнеполитические, международные вопросы. Для Громова более важным фактом оказывается помощь моджахедам, постоянно поступающая из Пакистана, и, соответственно, военная необходимость блокировать границу, а также ограничения, наложенные на военных (запрет на приближение к границе), которые были вызваны нежеланием политического руководства спровоцировать международный конфликт. Для Трошева, помимо подозрений по отношению к политикам, возмущения действиями правозащитников и прессы, обличения происков зарубежных “кукловодов” (британцев, саудитов и др.), наиболее важным является тот факт, что, кроме войны обычными средствами, велась информационная война. В последней чеченцы оказались, по его мнению, очень успешны (Трошев 2004: 31ff): подрывали доверие и уважение к армии через прессу, запугивали население терактами, манипулировали международными правозащитными организациями. Поэтому, отмечает Трошев, “армия должна уметь защищаться не только от огня противника, но и от информационных атак недобросовестных журналистов” (Трошев 2004: 115). Но не ради корпоративных интересов армии или ее генералов, а уметь защищать – даже в суде – “интересы государства, нравственное здоровье общества, честь своих солдат, спокойствие их родных и близких” (Трошев 2004: 117). Таким образом, военные операции даже в относительно локальных конфликтах вовлекают военачальников во взаимодействие как с иными ведомствами и политическим руководством, так и с прессой, гражданским обществом и общественным мнением, в том числе международным, относительно всех аспектов проводимых ими боевых действий.

Учитывая межведомственное соперничество¹⁴ и недоверие к политическому руководству, постсоветский военачальник апеллирует к

Прибывающие из Москвы контролеры вызывают не больше симпатии и у Громова: “Тем не менее вся неделя пребывания в Афганистане нередко посвящалась тому, что некоторые из них внимательно рассматривали, как заправлены солдатские кровати и стоят ли рядом с тумбочками тапочки. Если же они появлялись в районе боевых действий, да и то лишь на несколько часов, то интересовались, например, тем, почему отсутствует громкоговорящая связь” (Громов 1994: 148). Однако в некоторых случаях дело доходило до беды, когда в результате пренебрежения мнением военных со стороны московских начальников погиб генерал-майор В. Хахалов (Громов 1994: 140–141).

¹⁴ Следует отметить, что в ходе второй войны Трошев как раз отмечает скоординированное взаимодействие и взаимопомощь, см например эпизод о спасении комендатуры в Шали (Трошев 2004: 295–297).

общественному мнению и ищет общественной поддержки, однако формулирует этот запрос на поддержку не для себя лично – Трошев подвергает суровой критике А. Лебеда за “бонапартизм”¹⁵, – а скорее как поддержку деперсонифицированного “солдата”, который расширяется до “огромной массы людей, имеющих непосредственное отношение к защите Родины” (Трошев 2004: 117). Так, переговоры, уступки сепаратистам в ходе Чеченской войны, а также огромный негативный фон в публичной сфере, который, по мнению Трошева, создавался прессой, правозащитниками, международными организациями, существенно затрудняли выполнение задач для военачальников и для руководимых ими армейских подразделений¹⁶. “Солдат” готов переносить трудности, даже неудачи, если чувствует свою правоту, лишение же общественной поддержки имело огромный деморализующий эффект: “В Чечне боец был чумазым только сверху, зато внутри чистым. Он осознавал себя защитником единства и достоинства Родины, его враги боялись, он их бил под Шатоем, под Бамугом, под Шали, в Грозном [...] Он свой чумазый нос мог от гордости держать высоко. А после бегства из Чечни чувствовал себя оплеванным и опозоренным. Над ним весь мир смеялся” (Трошев 2004: 134). Борьба на “информационном фронте” становится необходимой для новых войн, не столько имея целью противника, сколько для поддержания боевого духа собственных военнослужащих.

Императивы и приоритеты

Если чеченская война проходила во многом под объективами видеокамер, которые часто были очень эффективным информационным оружием (записи казней и пыток, которые делали боевики для устрашения; прямые репортажи с терактов, которые существенно осложняли контртеррористические меры; журналистские репортажи и документальные фильмы, которые показывали ужасы войны и для солдат, и для мирных жителей и сильно влияли на общественное мнение) против ведущих боевые операции войск, то в Афганистане, где информационная обстановка была совершенно другой (цензура для прессы, закрытость ограниченного контингента), поддержание морального духа, по свидетельству Громова, осуществлялось иным образом. Главной опорой было не столько

15 Как пишет Трошев, “ради непомерного честолюбия, ради создания имиджа ‘спасителя нации’ он [Лебедь] предал воюющую армию, предал павших в боях и их родных и близких, предал миллионы людей ждавших от государства защиты перед беспределом бандитов. [...] Ныне не только мне, но и абсолютному большинству армейских офицеров стыдно, что этот генерал – наш бывший сослуживец” (Трошев 2004: 134–135).

16 “Я очень болезненно переживал моменты ‘утраты’ того, что завоёвывалось кровью российских солдат и что так легко отдавалось нашими ‘переговорщиками’” (Трошев 2004: 75). Такие уступки и долгое пребывание в пунктах дислокации порождало пьянство и мародерство, вело к небоевым потерям.

осознание справедливости целей всей операции, сколько более замкнутый на военной корпорации принцип “своих не бросаем”: “В частях Ограниченного контингента советских войск в Афганистане с первого дня действовал приказ о том, что ни один военнослужащий – контуженый ли, раненый или убитый – не должен оставаться на поле боя. Все, в том числе и тела погибших, должны быть найдены и вывезены. За всю свою продолжительную службу в Афганистане я не помню случая, чтобы мы хоть раз оставили на произвол судьбы офицера или солдата. Порой возникали ситуации, когда для поисков военнослужащих мы были вынуждены даже возобновлять боевые действия” (Громов 1994: 269). Задаваясь вопросом о том, стоил ли этот этический принцип дополнительных потерь, которые появлялись в ходе спасательных операций¹⁷, Громов дает недвусмысленный ответ: “Если бы мы хоть раз поступили иначе, то уже не смогли бы поднять моральный дух солдат и офицеров Ограниченного контингента. Идя в бой, каждый должен быть уверен в том, что, окажись он в критической ситуации, его не бросят, не предадут. Товарищи вытащат его даже ценой собственной жизни. Об этом знал каждый, в том числе и я. [...] Конечно же, это придавало уверенность действиям каждого солдата и офицера” (Громов 1994: 276). Показательно, что родственники и близкие военнослужащих, которые смогут попрощаться с эвакуированным телом погибшего, также играют большое значение, как бы включены в круг корпоративной этики.

Декларируемый принцип сбережения жизни военнослужащих¹⁸, который оба генерала не раз подчеркивают, может побудить военачальника даже к невыполнению приказов командования. Громов говорит о “святом обмане”, когда военные имитировали боевые операции, навязанные вышестоящим командованием, незнакомым с обстановкой на месте: “Мы прекрасно знали, где берут начало все эти московские распоряжения. Нередко нам приходилось идти даже на обман, но это был святой обман, для того чтобы исключить гибель наших военнослужащих. [...] Под

17 Громов приводит эпизод с эвакуацией тел погибших: “Вертолет, в котором он находился, был подбит душманами и упал недалеко от их базы. После того как это произошло, мы были просто вынуждены с ожесточенными боями пробиваться по горам и хребтам, по дну двух ущелий в центр горного массива. Очень быстро подготовленная операция проводилась главным образом, конечно же, для того, чтобы забрать хотя бы тела генерала и членов экипажа, погибших вместе с ним, и не оставить их на поругание. Когда мы дошли до центра Луркоха и окончательно овладели этим укреплением, недалеко от базы нашли обломки подбитого вертолета и останки офицеров. На них было страшно смотреть. Над телами генерала, а он был в форме, и вертолетчиков душманы жестоко глумились – им выкололи глаза, отрезали уши [...]” (Громов 1994: 141).

18 “основная же задача [...] чтобы при планировании и проведении боевых действий была сведена до минимума возможная гибель солдат и офицеров, проходивших службу в составе Ограниченного контингента” (Громов 1994: 172); “исходили из благого стремления максимально обезопасить личный состав и сохранить жизни мирного населения” (Трошев 2004: 14).

всевозможными предложениями, идя на различные ухищрения, мы делали все, что было в наших силах, только для того, чтобы лишь обозначить боевые действия и отчитаться перед Москвой: мы провели в таком-то районе то, что нам было приказано” (Громов 1994: 218–219).

Трошев описывает ситуацию неповиновения тогдашнего командующего группировкой А. Куликова, которому приказали прекратить огонь из-за объявленного политиками перемирия, но перемирия именно в тот момент, когда были блокированы силы противника и проходила операция по их окончательному уничтожению¹⁹. Командующий объединенной группировкой пробовал переубедить политиков, но безуспешно, а потому А. Куликов принял самостоятельное решение: “Я – командующий группировкой войск, и я беру ответственность на себя. Бей их, гадов, всеми средствами! [...] Я за все отвечаю. Москва далеко, а нам тут, на месте, виднее [...]” (Трошев 2004: 69). Очевидный контраст между нежеланием ввязываться в бессмысленные боевые действия и нежеланием останавливать боевые действия, тем не менее, не отменяет единого обоснования для нарушения приказа – сохранения жизней подчиненных военнослужащих.

Этот же принцип – сохранения жизней подчиненных военнослужащих – определял и контраст в отношениях с противником. Для Громова и для офицеров ограниченного контингента предпочтительной была “заморозка”²⁰ боевых действий, а значит, установление некоего взаимопонимания с противником: “Достигая своих военных целей, мы всегда думали о том, как избежать гибели наших солдат. Поэтому старались применять новые и неординарные способы воздействия. Подчас приходилось идти даже на обман, для того чтобы вытащить противника на переговоры и попытаться убедить его отказаться от вооруженной борьбы. На мой взгляд, такого мнения придерживалось большинство офицеров и генералов Ограниченного контингента. Ни одна революция, а уж тем более афганская, не стоит бесчисленных жертв” (Громов 1994: 196). В воспоминаниях Громова имеются портретные вставки о командирах моджахедов и руководителях “контрреволюции”, включая тех, кто был непримиримым врагом советских войск, однако Громов дает взвешенные оценки, описывает их способности, силы, обращает внимание на то, благодаря чему они смогли стать лидерами, признает их заслуги в поддержании порядка, обеспечении нужд населения на подконтрольных им территориях. Хотя Громов говорит об их жестокости, шокирован обнаружением пыточной тюрьмы

19 “казалось, все – ‘труба’ нашему десанту, ‘труба’ идее, за которую сложили голову воины майора Звягина, ‘труба’ замыслу добить бандитов” (Трошев 2004: 69).

20 “Многие офицеры, оказавшись в Афганистане, очень скоро понимали бесперспективность боевых действий как основы нашего пребывания здесь, потому что, за редким исключением, ничего, кроме жертв среди наших солдат и среди афганцев, они не несли. Безусловно, мы оказывались перед необходимостью проведения ответных операций, для того чтобы исключить повторные нападения на наши гарнизоны. И все же многие, в том числе и я, были сторонниками переговоров с противником, в данном случае с душманами” (Громов 1994: 174–175).

в горах, он признает необходимость переговоров как в краткосрочной перспективе для безопасности ограниченного контингента, так и в долгосрочной перспективе для установления стабильного мира²¹.

В изложении Трошева наиболее частым термином для описания сепаратистов является “бандиты”²², даже вызывавший как бывший кадровый военный некоторую симпатию А. Масхадов “оказался за одно с бандитами” (Трошев 2004: 186). Переговоры с ними вести бессмысленно, для них возможен только язык ультиматумов (ультиматум К. Пуликовского (Трошев 2004: 122) и ультиматум при втором штурме Грозного (Трошев 2004: 306)) и оружия. Лишь перешедшие на сторону федеральных войск (Ямадаевы (Трошев 2004: 281 ff.)) могут заслуживать позитивных характеристик. С наибольшей симпатией говорится о А. Кадырове, который сначала санкционировал борьбу за освобождение Чечни, а затем пересмотрел свое отношение к “борцам за свободу”, которые оказались слишком жестокими и продажными²³ (Трошев 2004: 365–372). Такое отношение к противнику в некоторой степени отразилось и на амбивалентной оценке страданий мирного населения: “Они выходили из сел запуганные, с широко раскрытыми от страха глазами, на плечах узлы с домашним скарбом. У некоторых на руках были младенцы. Дети шли по раскисшей от дождей дороге, утопая по щиколотки в грязи и держась за юбки матерей. Мне больно было на это смотреть; настолько жуткая картина, что щемило сердце. Однако все мы (от солдата до генерала) понимали, что не действия федеральных войск первопричина их страданий, а бездумная и нередко преступная жизнь глав семейств, откуда на протяжении нескольких лет исходила угроза всему Дагестану. Теперь настал час расплаты” (Трошев 2004: 243). Тем не менее, отдается должное и ополченцам из мирных жителей, которые сопротивлялись бандитам как в Дагестане, так и в Чечне. Очевидно, что для Трошева долгосрочный мир возможен только после искоренения сепаратистов²⁴, которые сначала имели некоторую поддержку населения²⁵, но затем ее совершенно утратили, поэтому

21 “Могли ли мы вообще выиграть войну в Афганистане? Здравый смысл подсказывает, что победить военным путем целый народ невозможно” (Громов 1994: 195).

22 “Штрихи к портрету” в воспоминаниях Трошева включают таких фигур сепаратистов, как М. Удугов (Трошев 2004: 32–37), Ш. Басаев (Трошев 2004: 79–86), С. Радуев (Трошев 2004: 94–99), А. Бараев (Трошев 2004: 160–166), А. Масхадов (Трошев 2004: 177–186), Хаттаб (Трошев 2004: 228–232) Р. Гелаев (Трошев 2004: 345–350). Среди “вставок” имеются также и портреты генералов федеральных войск, политиков, а также нового главы Чечни – А. Кадырова.

23 “Фактическая независимость Чечни обернулась разбоем, разрухой и всеобщим обнищанием рядовых жителей. Благоденствовали только бандитские стаи, прикрывавшие свои постыдные деяния ваххабитской риторикой” (Трошев 2004: 297).

24 “Банда сильна своим главарем. Не будет главаря, разбежится и банда. Если террорист не хочет сложить оружие, он должен быть уничтожен” (Трошев 2004: 375).

25 “И все же только одним военным присутствием [...] не решишь чеченскую проблему. Много, если не все, будет зависеть от самого чеченского народа, от

всякие перемирия, переговоры, прекращения огня играли на руку противнику²⁶ и лишь увеличивали жертвы со стороны войск (и мирного населения) в будущем.

Прекращение войны

Афганская война завершилась выводом советских войск после девятилетнего пребывания в стране, многочисленных жертв, неясного результата “интернациональной помощи”. Поэтому “уроком” из опыта Афганистана для политиков и для военачальников Громов считает осознание ограниченности возможностей войсковых операций: “Афганистан для многих, но прежде всего для нас самих оказался ярчайшим примером того, что силовые методы решения политических проблем бесперспективны. Нынешние и будущие политики, на мой взгляд, постоянно должны помнить о том, что не должно быть разрыва между целью и средствами ее достижения. Только взаимное согласие, только переговоры, только достижение компромисса помогут выйти из тупика. Это единственно верный путь при разрешении любых, на первый взгляд сложных, проблем. В противном случае даже самые благие намерения не станут гарантией от увеличения числа жертв вооруженных конфликтов” (Громов 1994: 337). Показательно, по свидетельству Трошева, что, когда министр обороны П. Грачев предложил Б. Громову возглавить объединенную группировку войск для решения проблемы сепаратизма на Кавказе, тот отказался. Но для Трошева все же совершенно очевидно, что политическое решение о начале боевых действий, как бы к нему ни относились армейцы, требует ответственного планирования “стратегии выхода”, но не столько по политическим соображениям, сколько потому, что “держава, умеющая начинать войну, должна уметь и достойно ее заканчивать. Иначе за неё впрямь никто не станет воевать” (Трошев 2004: 157).

Наконец, для обоих генералов важно, чтобы заслуги отличившихся военнослужащих были вознаграждены. Награды должны быть справедливы и даны всем, кто их заслужил (и главным образом тем, кто заслужил, а не “заезжим” или даже не заезжавшим начальникам (Трошев 2004: 285–286)), поэтому в воспоминаниях приводятся имена военнослужащих, подчеркиваются подвиги подразделений, описываются усилия генералов

того, насколько он готов помочь “федералам” покончить с бандитизмом” (Трошев 2004: 377).

26 “от переговоров выиграла лишь чеченская сторона. Отказавшись от прямого противоборства и используя договоренность о взаимном прекращении огня, боевики сделали ставку на тактику партизанской борьбы и диверсионно-террористическую деятельность... За время действия моратория командованию боевиков из разрозненных и деморализованных отрядов удалось собрать четыре относительно крупные группировки, пополнить их “добровольцами”, вооружением, боеприпасами, восстановить систему управления, развернуть новую сотовую систему связи” (Трошев 2004: 73).

по тому, чтобы награды нашли героев. Очевидно, что непризнание заслуг, проявленное неуважение к военным, когда при выводе войск не было организовано достойной встречи²⁷, а также игнорирование боевого опыта были оскорбительны не только для ограниченного контингента, но и обидой для всей армейской корпорации: “Замалчивание афганской темы привело, на мой взгляд, к тому, что у многих сформировалось неправильное отношение к ветеранам закончившейся несколько лет назад войны. А ведь армия сильна не столько имеющимся оружием, сколько любовью своего народа” (Громов 1994: 335). Таким образом, достойный выход из боевой операции состоит не только в выполнении поставленной задачи, в сохранении жизни военнослужащих, но и в признании “ратного труда” военнослужащих и военачальников со стороны политического руководства и гражданского общества в целом.

Заключение

Анализируя этос воина, показывая его исторические трансформации и настаивая на его сохранении сегодня, главным образом, ради блага мирных граждан, К. Коукер подводит итог своих изысканий: “война уже давно лишилась своей “славы”. Это ремесло убийства и жестокости. В отличие от Джорджа Паттона, ни один генерал сегодня не посмеет признаться в любви к войне. Но даже будучи ужасной, она остается неизбежной. Мы так и не смогли найти способ от нее избавиться, возможно, что и не сможем. Все на что мы можем рассчитывать это сделать ее менее бесчеловечной, именно поэтому мы и полагаемся на этос воина” (Coker 2007: 146)²⁸. Однако, как мы видели, антропология морального опыта войны показывает, несмотря на то, что целью военного насилия является разрушение, механизмом этого разрушения движут человеческие социальные эмоции и моральные ценности. В этосе военачальника главным оказывается принцип сбережения жизни своих военнослужащих, круг которых расширяется до их родных и близких. Но если в одном случае этот принцип будет требовать переговоров, установления перемирий и некоего разграничения сфер влияния с противником, то в другом случае

27 “[...] не мог даже предположить, что после девятилетнего пребывания 40-й армии в Афганистане нас так никто из руководства страны и Министерства обороны и не встретит. Если ни у кого из руководителей не нашлось времени (а скорее всего, желания), чтобы приехать в Термез, ничто не мешало через полторы-две недели пригласить в Москву тех, кто хотя бы командовал частями 40-й армии в течение девяти лет, на какой-нибудь скромный прием. Причем устроить его должно было не Министерство обороны, поскольку решение о вводе войск принимали не военные” (Громов 1994: 345).

28 “War may long ago have been stripped of its ‘glory’. It is a murderous, unforgiving trade. Unlike George Patton, no general today dare confess to loving it. But if a horrific practice it is still a necessary one. We have not yet found a way to ban it; possibly we never will. All we can aim for is to make it less inhumane, which is why we still rely on the warrior ethos” (Coker 2007: 146).

этот же принцип может требовать безжалостного истребления противника, даже ценой чудовищных разрушений и жертв среди мирного населения. Все решает то, каким образом определяется противник. Вопрос же о том, кто будет “врагом”, относится к области политических решений, или даже политической теологии.

Литература

- Авдони́на, Наталья (2015), “Исполнившие интернациональный долг. Образ ‘афганца’ в советских средствах массовой информации”, *Свободная мысль* 5 (1653): 189–206.
- Боянич, Петар (2019), “Как (и когда) положить конце войне (войнам)?”, в Виктор Римский (ред.), *Философия войны и мира, насилия и ненасилия*, Москва: Академический проект, стр. 69–85.
- Ведерников, Георгий (2020), “Моральный опыт операторов беспилотных летательных аппаратов”, в Аркадий Лазаревич (ред.), *Интеллектуальная культура Беларуси: духовно-нравственные традиции и тенденции инновационного развития*, В 3 т. Т. 3. Минск : Четыре четверти, Т.3, С. 313–315.
- Громов, Борис (1994), *Ограниченный контингент*, Москва: Прогресс-Культура.
- Давлетшина, Анна (2021), “Ценностные ориентации и религиозная вера в воспоминаниях советских беженцев Второй мировой войны”, *Zbornik Matice Srpske za Slavistiku* 99: 153–164.
- Давыдов, Данила (2005), “Письмо-для-себя как письмо-для-другого”, *Новое Литературное Обозрение* 5 (75). (internet) available at: <https://magazines.gorky.media/nlo/2005/5/pismo-dlya-sebya-kak-pismo-dlya-drugogo.html> (viewed 31.07.2022)
- Дудчик, Андрей (2021), “Номос болота: концептуализация проекта белорусской ‘партизанской этики’”, *Zbornik Matice Srpske za Slavistiku* 99: 165–182.
- Калдор, Мэри (2015), *Новые и старые войны: организованное насилие в глобальную эпоху*, Москва: Издательство Института Гайдара.
- Кокосин, Андрей (2018), *Вопросы прикладной теории войны*, Москва: ИД ВШЭ.
- Копшперс, Бруно; Фоушник, Ник; Апрусян, Рубен (ред.) (2002), *Нравственные ограничения войны: проблемы и примеры*, Москва: Гардарика.
- Куманьков, Арсений (2020), *Война в XXI веке*. Москва: ИД ВШЭ.
- Куманьков, Арсений (ред.) (2019), *Проблематика войны в гуманитарных науках*, Санкт-Петербург: Алетейя.
- Латышев Дмитрий (2021), “Миссия полкового священника на поле боя и православная этика во время Первой мировой войны (на примере Оренбургского и Сибирского казачьих войск)”, *Философская мысль* 11: 139–148.
- Луныков, Александр (2022), “Православный священник на войне: классификация морального опыта”, *Социологическое обозрение* 21 (2): 66–81. doi: 10.17323/1728-192x-2022-2-66-81
- Меньшиков, Андрей (2018), “Метафизика и генеалогия: первая мировая война в оценке философов и литераторов”, *Вестник Пермского Университета – История* 3 (42): 89–96. doi:10.17072/2219-3111-2018-3-89-96
- Мюнклер, Герфрид (2018), *Осколки войны: Эволюция насилия в XX и XXI веках*, Москва: Кучково поле.
- Римский, Виктор (ред.) (2019), *Философия войны и мира, насилия и ненасилия*, Москва: Академический проект.

- Сафранчук, Иван; Казанцев, Андрей; Махмудов, Рустам (2020), “Патриотический вектор в ретроспективных оценках Афганской войны”, *Quaestio Rossica* 8 (2): 399–414. DOI 10.15826/qr.2020.2.470
- Трошев, Геннадий (2004), *Моя война. Чеченский дневник окопного генерала*, Москва: Вагриус.
- Черепанова, Екатерина (2021), “Тема смерти в личной корреспонденции русских участников войн 1939–1945 годов: реакции, рефлексии и практики оправдания”, *Зборник Матице српске за slavistiku* 99: 135–151.
- Coker, Christopher (2007), *The Warrior Ethos. Military Culture and the War on Terror*, Milton: Routledge.
- Crépon, Marc (2017), *Violence (ABC Penser), Entretien tourné le 1er décembre 2017*. (internet) available at: <https://www.youtube.com/watch?v=MSQuR0Uda2Y> (viewed 31.07.2022)
- Crépon, Marc; Worms, Frédéric (2015), *Philosophie face à la violence*, Paris: Équateurs.
- Mattingly, Cheryl; Throop, Jason (2018), “The Anthropology of Ethics and Morality”, *Annual Review of Anthropology* 47: 475–492. Doi: 10.1146/annurev-anthro-102317-050129
- Molendijk, Tine (2018), “Toward an Interdisciplinary Conceptualization of Moral Injury: From Unequivocal Guilt and Anger to Moral Conflict and Disorientation”, *New Ideas in Psychology* 51: 1–8. Doi: 10.1016/j.newideapsych.2018.04.006
- Zigon, Jarrett (2008), *Morality. An Anthropological Perspective*, Oxford, New York: Berg.

References

- Avdonina, Natal'ya (2015), “Ispolnivshie internacional'nyj dolg. Obraz 'afganca' v sovetskih sredstvakh massovoj informacii”, *Svobodnaya mysl'* 5 (1653): 189–206.
- Boyanich, Petar (2019), “Kak (i kogda) polozhit' konce vojne (vojnjam)?” v: Viktor Rimskij (red.), *Filosofiya vojny i mira, nasiliya i nenasiliya*, Moskva: Akademicheskij proekt, str. 69–85.
- Cherepanova, Ekaterina (2021), “Tema smerti v lichnoj korrespondencii russkih uchastnikov vojn 1939–1945 godov: reakcii, refleksii i praktiki opravdaniya”, *Zbornik Matice srpske za slavistiku* 99: 135–151.
- Coker, Christopher (2007), *The Warrior Ethos. Military culture and the war on terror*, Milton: Routledge.
- Crépon, Marc (2017), *Violence (ABC Penser), Entretien tourné le 1er décembre 2017*. (internet) available at: <https://www.youtube.com/watch?v=MSQuR0Uda2Y> (viewed 31.07.2022)
- Crépon, Marc; Worms, Frédéric (2015), *Philosophie face à la violence*, Paris: Équateurs.
- Davletshina, Anna (2021), “Cennostnye orientacii i religioznaya vera v vospominaniyah sovetskih bezhencev Vtoroj mirovoj vojny”, *Zbornik Matice Srpske za Slavistiku* 99: 153–164.
- Davydov, Danila (2005), “Pis'mo-dlya-sebya kak pis'mo-dlya-drugogo”, *Novoe Literaturnoe Obozrenie* 5 (75). (internet) available at: <https://magazines.gorky.media/nlo/2005/5/pismo-dlya-sebya-kak-pismo-dlya-drugogo.html> (viewed 31.07.2022)
- Dudchik, Andrej (2021), “Nomos bolota: konceptualizaciya proekta belorusskoj 'partizanskoj etiki'”, *Zbornik Matice Srpske za Slavistiku* 99: 165–182.

- Gromov, Boris (1994), *Ogranichennyj kontingent*, Moskva: Progress-Kul'tura.
- Kaldor, Meri (2015), *Novye i starye vojny: organizovannoe nasilie v global'nyju epohu*, Moskva: Izdatel'stvo Instituta Gajdara.
- Kokoshin, Andrej (2018), *Voprosy prikladnoj teorii vojny*, Moskva: ID VSHE.
- Koppiters, Bruno; Foushik, Nik; Apresyan, Ruben (red.) (2002), *Nravstvvennye ogranicheniya vojny: problemy i primery*, Moskva: Gardariki.
- Kuman'kov, Arsenij (red.) (2019), *Problematika vojny v gumanitarnyh naukah*, Sankt-Peterburg: Aletejya.
- Kuman'kov, Arsenij (2020), *Vojna v XXI veke*, Moskva: ID VSHE.
- Latyshev Dmitrij (2021), "Missiya polkovogo svyashchennika na pole boya i pravoslavnaya etika vo vremya Pervoj mirovoj vojny (na primere Orenburgskogo i Sibirskogo kazach'ih vojsk)", *Filosofskaya mysl'* 11: 139–148.
- Lun'kov, Aleksandr (2022), "Pravoslavnyj svyashchennik na vojne: klassifikaciya moral'nogo opyta", *Sociologicheskoe obozrenie* 21 (2): 66–81. doi: 10.17323/1728-192x-2022-2-66-81
- Mattingly, Cheryl; Throop, Jason (2018), "The Anthropology of Ethics and Morality", *Annual Review of Anthropology* 47: 475–492. Doi: 10.1146/annurev-anthro-102317-050129
- Men'shikov, Andrej (2018), "Metafizika i genealogiya: pervaya mirovaya vojna v ocenke filosofov i literatorov", *Vestnik Permskogo Uuniversiteta – Istoriya* 3 (42): 89–96. doi10.17072/2219-3111-2018-3-89-96
- Molendijk, Tine (2018), "Toward an interdisciplinary conceptualization of moral injury: From unequivocal guilt and anger to moral conflict and disorientation", *New Ideas in Psychology* 51: 1–8. Doi: 10.1016/j.newideapsych.2018.04.006
- Myunkler, Gerfrid (2018), *Oskolki vojny: Evolyuciya nasiliya v XX i XXI vekah*, Moskva: Kuchkovo pole.
- Rimskij, Viktor (red.) (2019), *Filosofiya vojny i mira, nasiliya i nenasiliya*, Moskva: Akademicheskij projekt.
- Safranchuk, Ivan; Kazancev, Andrej; Mahmudov, Rustam (2020), "Patrioticheskij vektor v retrospektivnyh ocenках Afganskoj vojny", *Quaestio Rossica* 8 (2): 399–414. DOI 10.15826/qr.2020.2.470
- Troshev, Gennadij (2004), *Moya vojna. Chechenskij dnevnik okopnogo generala*, Moskva: Vagrius.
- Vedernikov, Georgij (2020), "Moral'nyj opyt operatorov bespilotnyh letatel'nyh apparatov", v Arkadij Lazarevich (red.), *Intellektual'naya kul'tura Belarusi: duhovno-nravstvennye tradicii i tendencii innovacionnogo razvitiya*. V 3 t. T. 3. Minsk : CHetyre chetverti, T.3, S. 313–315.
- Zigon, Jarrett (2008), *Morality. An Anthropological Perspective*, Oxford, New York: Berg.

Andrey Menshikov

Ethical Aspects of Military Leadership in Modern Warfare (Memoirs of the Commanders-in-Chief in Afghanistan and Chechnya)

Abstract

While modern normative approaches to ethics of war (just war theories) stumble over theoretical aporia of legitimating "collective organized violence" such as the war, anthropological approaches to the practical ethics of the military servicemen focus on the lived moral experience and the enacted values of individuals who were placed in the situation of "total violence". Drawing on the memoirs of two generals who were Commanders-in-Chief in Afghanistan (B. Gromov) and in Chechnya (G. Trošev), the article explores the ethos of military leadership in modern warfare. The article demonstrates that strategic planning of military operations is inseparable from political goals and, therefore, involves military leadership in reflection on whether political goals are legitimate, whether national (and international) civil society should give its support to the military, whether military means are the best option for solving the crisis, and whether there is a viable exit strategy. Both generals declare the fundamental principle of sparing as many lives of their troops as possible in achieving their military objectives. But this principle, in the first case, leads to various attempts at "freezing" hostilities between opposing forces, whereas in the second step it requires ultimate destruction of the enemy no matter the cost. Thus, the text argues that the ethics of war and the ethos of the military leadership are determined by the way their opponent is framed by the political leadership. In both generals' view, military hostilities ultimately result from political failures.

Keywords: ethics of war, ethos of military leadership, Limited Contingent of the Soviet Troops in Afghanistan, United Armed Force in Chechnya, moral dilemmas, war and politics, exit strategies

Andrej Menjšikov

Etos komandanta u savremenim ratovima (prema uspomena ma komandanata ograničenog kontingenta sovjetskih trupa u Avganistanu i ujedinjene vojne grupacije u Čečeniji)

Apstrakt

Savremeni normativni pristupi etici rata, konkretno teoriji pravednog rata, nailaze na aporiju – na nemogućnost teoretskog opravdanja kolektivnog organizovanog nasilja rata. Antropološki pristupi, usmereni na proučavanje praktične etike vojske, razmatraju moralno iskustvo i stvarne vrednosti individua, koje su se našle u situaciji „totalnog nasilja“. Oslanjajući se na uspomene generala koji su komandovali trupama u Avganistanu (B. Gromov) i u Čečeniji (G. Trošev), autor analizira etos komandanta u savremenim ratnim sukobima. Pokazuje se da je strateško planiranje vojnih operacija neodvojivo od političkih ciljeva, zbog čega su komandanti prinuđeni da procenjuju opravdanost političkih ciljeva, postojanje podrške građanskog društva, racionalnu primenu vojnih sredstava, mogućnost izlaska iz vojne sukobljenosti. Oba generala ističu princip očuvanja života potčinjene vojske tokom dostizanja zadatih ciljeva, ali u prvom slučaju taj princip je izražen u „zamrzavanju“ ratnih dejstava, dok u drugom ovaj princip zahteva konačno uništenje protivnika, bez obzira na moguće gubitke među vojnicima i civilima. Izvodi se zaključak da etika rata i etos komandanta bivaju uslovljeni načinom na koji političko rukovodstvo određuje protivnika. Prema mišljenju oba generala ispostavlja se da sama potreba za ratnim dejstvima potiče od nekompetentnosti političara.

Ključne reči: etika rata, etos komandanta, ograničen kontigent sovjetskih trupa u Avganistanu, ujedinjena vojna grupacija u Čečeniji, moralne dileme, rat i politika, strategije izlaska iz rata

To cite text:

Golubovich, Ksenia (2022), "В итоге... Быть странником", *Philosophy and Society* 33 (4): 799–825.

Ксения Голубович

В ИТОГЕ... БЫТЬ СТРАННИКОМ

АННОТАЦИЯ

В эссе автором рассматривается понятие "насилие" как возможный ключевой термин 20го века - прежде всего в Российском опыте, но и в широком глобальном контексте. "Насилие" - рассматривается в статье как то, что выходит на авансцену истории после распада старого сословного общества, общества иерархий и неизменных укладов, и становится тем главным героем как в строительстве государств, так и в творческой рефлексии интеллектуалов и художников. Статья собирает вместе и рассматривает как свидетельские показания тексты Светланы Алексиевич и Льва Толстого, Рене Жирара, Мераба Мамардашвили, Мартина Хайдеггера, Карла Маркса, Аллана Бадью... Что такое мир двадцатого века, увиденный с точки зрения работы насилия, и что такое возможные практики не-насилия, которые должна учреждаться в самом сердце нашей повседневности, чтобы находить другие ответы и решения там, где только что единственным ответом были либо репрессия, либо война?

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

Лев Толстой,
Светлана Алексиевич,
Рене Жирар, насилие,
поэзия, не-насилие,
трагедия, 20 век,
Россия.

1.

Светлана Алексиевич – журналист и писатель. И в этом особая сила такого сочетания. Она работает с документом и одновременно с широкой художественного обобщения. Алексиевич берет актуальную тему, и вычленяет из нее образ, о котором можно думать, в рамках которого можно чувствовать. При этом нарекания в адрес автора слышатся именно со стороны "документа". Ее интервью, из которых, собственно, и состоят ее книги, нередко находят "отредактированными", а люди, их давшие, от них отказываются, потому что считают, что сказали ей как человеку то, что никогда не сказали бы как публичному журналисту. Алексиевич идет по тонкой и опасной грани между исповедью и свидетельством, и тем не менее настойчивость ее в этом следовании и успешность ее пути, говорит о том, что грань эта продуктивна, и сколь бы критики она ни вызвала – все равно она притягательна для читателей. Потому что человек – это не документ и не образ, даже не характер. Человек – по крайней мере в

русской традиции письма – это всегда вопрос, и вопрос, который в своей последней, нобелевской книге “Время Second-hand” (первое название “Конец красного человека”) ставит Алексиевич: что такое советский человек? – плотно увязывается ею с вопросом о насилии.

Алексиевич замечает эту общую людям на советском и постсоветском пространстве привычку к крайней форме насилия даже в лексике повседневной жизни – в которой легко проскальзывают арест, расстрел и виды убийства через смертные приговоры – и задает ту подоснову советского человека, которую не то что разделяют, а считывают друг с друга все участники этого странного мира. Недаром один из рефренов книги, произнесенный не раз самыми разными людьми в разных обстоятельствах: “только советский человек поймет советского человека”. Иными словами, чтобы понимать советского человека, ты уже должен быть советским человеком, и неважно, как ты к этому относишься, рад ты этому или не рад. Ни с какой внешней дистанции его не понять. А значит, и сказать ничего о нем нельзя. И именно поэтому вопрос может быть поставлен и крайне радикально – как сама Алексиевич может что-то сказать о советском человеке, если им, собственно, по ее же признанию, и является? У нее нет в отношении к этому человеку никакой дистанции. Замечу, этот вопрос знаком – и масштаб его вполне кафкианский. Собственно им и задавался Кафка в “Исследованиях одной собаки”, когда собака не могла выяснить, что это такое, быть собакой, потому что собаки не говорят об этом и потому бесполезно спрашивать у собак, что же они такое, и точно так же бессмысленно спрашивать это у самого себя – самой себе собака тоже не ответит. Почему? – Потому что она – собака. А если не нравится аналогия с собакой, то в более “приличном виде” это же происходит и у Хайдеггера с его вопрошанием о бытии в главной книге века “Бытие и время”, написанной после Первой мировой – как мы можем спрашивать о бытии, если уже всегда заранее есть, если уже заранее в него попали, и уже не можем занять в отношении него дистанцию. Если глагол-связка “есть” уже заранее выстраивает сами предложения, на которых мы пробуем размышлять о бытии, говоря: “бытие есть то-то и то-то”. И ответ на подобный герменевтический круг всегда один – мы начинаем прямо тут; там, где стоим; там, где мы сами, и ходим не от начала к концу, а по кругу, как бы ввинчиваясь в проблему все глубже, когда точка ответа, точка начала и истока проблемы, оказывается одновременно и центром, и целью, в котором устремлено наше разыскание. А значит, начинаем мы, как и Кафка, как и Хайдеггер, с “повседневности”, более того – мы начинаем с самой крайней точки этой повседневности, той, где мы “уже есть”. И это “уже есть” означает, что мы очень далеки от нашей цели, потому что она в этом “уже есть” заранее ускользнула от нас. Мы ее не замечаем, как кислород, которым дышим, замечая, что угодно, кроме него. И такое наше положение Хайдеггер называет “забвением” бытия, и начинает с него, как Алексиевич начнет с “конца” красного человека, то есть с момента, когда советская эпоха закончилась. Когда нечто, что питало

ее – отошло на задний план, улеглось в складки повседневности. Когда от всего остались только люди, выброшенные на пустынный берег истории в их днях и ночах, в их ритуалах и обиходах.

В какой-то момент от Алексиевич возникает ощущение как от врача скорой помощи – она выезжает по всем адресам, по любому имени – маршал Советского союза, и бизнесмен, домохозяйка и летчик, бывший энквэдшник и министр, крестьянин и диссидент, – все общество и собирает данные о боли каждого. Его крики и шепоты. И вероятно, такому врачу кажется, что какой-то серьезный врач может поставить диагноз, может сказать, что это, если она предъявит ему все данные, все малейшие повороты чувства этого большого организма, этого общего сердца, раздираемого противоречивыми импульсами. И потому свое предвведение к книге она и называет “Записки соучастника”.

И в этом отношении закономерен запрос Алексиевич, который она оглашала и прямо, и он чувствуется на протяжении всей книги: “Скажите, что я сделала, что я собрала, что это все такое за свидетельства? Я знаю, что это истина, я знаю, что я коснулась правды, но что это за истина, какую правду мы знаем все, даже если ее и не разделяем, или она молчит в нас – мы не можем сказать”. И это значит, что надо найти новую точку для дистанции от предмета речи, при этом не разрушая герменевтического круга, не уплощая предмета, как это обычно бывает, когда точка зрения на него чисто внешняя, не подразумевающаяся нашей с ним связи. Нам нужен кто-то, кто был в начале, но кто не знал продолжения, чья дистанция включит в свой радиус проблематику Алексиевич, и однако будет шире и глубже, дальше по времени и ближе к истоку.

2.

В этом отношении Лев Толстой – довольно точный собеседник. Он безусловно собеседник – ибо говорит на том же языке, он русский, но по определению “не-советский” человек, и не “анти-советский” человек, он и не прото-советский человек. Он вообще родился и умер до СССР. И в недавней биографии Андрея Зорина (Зорин 2020), это показано – насколько Толстой не советский. Прикрытые видимостью классической академической биографии, факты, данные, сведения и выводы о жизни Толстого – невероятны. Зорин берет Толстого не как автора и художника, а в том его качестве, которое обычно рассматривается меньше в академических исследованиях. Перед нами – жизнь Толстого, то есть все то, что не литература. Толстой – военный, Толстой – изобретатель жанра военного репортажа, Толстой – организатор семейной жизни, школьного преподавания, огромного количества пунктов помощи голодающим во время сильнейшего голода, Толстой – веган, Толстой – религиозный мыслитель. Все это – невероятное покрытие территории человеческого обитания в преобразующих ее практиках. Причем такое покрытие, которое делает неинституциональное, негосударственное, максимально частное, родовое

имя Лев Толстой с нуля развившимся феноменом жизни международного масштаба. И если бы тому же Хайдеггеру надо было ткнуть пальцем в человека с максимально развитой системой “Da-sein” – то лучшего примера, чем Лев Толстой, ему найти было бы трудно. Не чиновник, не институциональная единица, не клирик, не представитель ничего, даже не представитель профессии, человек, говоривший только от самого себя, через тот авторитет, что открывается ему как зов самого бытия, правды, которую нельзя не думать, потому что она обладает такой структурой открытости, что говорить эту правду все равно что дышать – это и есть Толстой, раскрывшаяся через человека и внутри человека полнокровная бытийная структура, выдвигающая его в историю – через слово. В своей беседе с Андреем Зориным я как раз задала ему вопрос о схожести всех тех эпифеноменов, что он описывает в связи с Толстым, и структурами Dasein у Хайдеггера. Зорин согласился со мною, хотя этот философский аспект рассмотрения жизни Толстого у него и не затронут напрямую.

Прямой целью Зорина является показать, что после всего цикла двадцатого века, который явно не пошел путем Толстого, и теперь пришел к своему завершению, Толстой, как оставленная и нереализованная возможность, оказывается явно более актуален, чем герои пост-толстовской эпохи, более близок молодому поколению, рожденному уже в двадцать первом веке. Свободный, самозанятый, не заикленный на узком выборе профессии, или класса, анархичный, веган, религиозный экспериментатор, филантроп, физически тренированный человек, склонный жить коммуной, мыслящий экологически и мультикультурно. Если нужна альтернативная фигура нового Отца в истории, ее альтернативное предложение – то Толстой явно из главных претендентов. Из всех предложенных 19 веку учений его учение о ненасилии сегодня – самое актуальное, самое нереализованное, самое созвучное современному настрою, и менее всего скомпрометированное.

И однако один момент все же стоит подчеркнуть в этом сходстве с Хайдеггером, да и с любым серьезным мыслителем эпохи: во всей полноте структура бытия раскрывается в Толстом после ночи “ужаса” – “Арзамасский ужас”, пережитый Толстым в гостинице – который, как показывает Зорин связан вовсе не со страхом смерти, а ужасом той утраты себя и своего предназначения, которое превышает ужас потери жизни.. Новая структура бытия возникает из “ужаса” или terror, из террора. И опыта крайнего насилия, которое сносит все твои прежние установки и привычную жизнь. А уж насколько сам Толстой был “виолентен” в отношении своей семьи как семьи – от структур воспитания, повседневности, отношений в браке и даже передачи наследства детям – стало притчей во языцех. Создание новой структуры бытия выходит из насилия над его прежней структурой – вернее, над его прежними структурами.

У Толстовского биографа не затронут именно этот аспект, что двадцатый век с самого начала ставил целью создание “нового человека”, вторжения в человека “старого”. И в этом отношении Толстой не отличается

от тех, кто встал у истоков этого века. Нового человека хотел сделать и марксизм, и психоанализ, и генетика, и нацизм. И каждый по-своему обучал себя “быть новым”. В этом смысле Толстой, начавший свой путь прямо как в классическом романе 19 века – как “честолюбивый сирота”¹ – тоже такой великий автодидакт, который обучался этой новой структуре в ходе собственной жизни, в подготовке к двадцатому веку, который им в том числе мыслился как приход больших перемен. И в этом Толстой не оригинален. Структура нового человека рождается из опыта ужаса, “террора”, или опыта насилия, без которого невозможна.

И потому интересно, что хотя личное становление связано для Толстого с темой не-насилия, конца насилия, отмены насилия, в подоснове ее лежит именно насилие, которое, с одной стороны, является центральным элементом всей ложной старой общественной постройки, старой личности, без которого все общество и сама эта личность оседают в прах, в дорожную пыль, а с другой стороны, оно является тем, что должно снести эту ложь, путем насильственного же изъятия себя из созданных им же самим форм. Ложная личность и лицемерное общество творятся насилием, но и истинная личность и общество творятся им же. И значит, существует два вида насилия, как минимум. И оба они стоят в центре мышления Толстого, вернее – именно насилие стоит в центре этого мышления. И именно оно и является главным открытием для самой мысли о человеке в двадцатом веке, подводя итог которому Светлана Алексиевич говорит об обществе, где насилие не просто скрывается в ложных, лицемерных формах и установлениях, а столь же откровенно, как в обличительных текстах Толстого, являет себя как прямую действующую и управляющую обществом силу, как язык времени.

Можно сказать, что в поздних своих статьях, где Толстой излагает свое тогда столь скандальное учение о ненасилии (“Царство Божие внутри нас”), он обратным ходом говорит об обществе, которое как раз и даст впервые насилию показать свою истинную мощь. Недаром же он, умерший в 1910 году, жестко и просто предсказал начало огромной мировой войны, еще пока скрывавшейся за разговорами о вечном мире и любви между странами, и проскальзывавшей в невиданном накоплении новейшего оружия по всей территории Европы, шедшем, начиная с конца 19 века. Собственно двадцатый век – это сбывшийся вариант альтернативного нового мира по Толстому, век, вытекший из века 19го.

3.

Самый сильный пример этой правды в исполнении Алексиевич это насилие среди ближайшего круга, вокруг самого “нового” человека. Например,

¹ Название первой главы Зоринской биографии, но одновременно и стартовая точка для многих романов воспитания 19 века, начиная с “Утраченных иллюзий” Диккенса.

рассказ о женщине, задержанной НКВД по доносу, которая умоляет соседку Ольгу удочерить ее ребенка. Ольга берет девочку, и теперь у них хорошие комнаты в коммуналке на двоих. Выращивает ее – и когда мать возвращается, то чуть ли ни руки целует благодетельнице, спасшей ребенка и дождавшейся его матери, пока не выясняет, что донос написала именно Ольга. Итог: мать повесилась, она не смогла пережить того, насколько задним числом поменялись абсолютно все знаки ее жизни, насколько все оказалось не-правдой, вся ее жизнь, в этот момент можно сказать, насилие явило ей свой настоящий лик, поднялось из самого нутра ее существа, ибо именно там располагалась и любовь к той женщине, что спасла ее ребенка. Но для нас важна сама структура – спаситель и предатель оказываются одним и тем же человеком, внутренний перевертыш правды, который выявляет все как неправду. И сколько таких структур-перевертышей, разрывающих изнутри, оказывается в основании каждого личного нарратива, каждого человеческого опыта. Вот это и есть насилие – воронкообразная структура, где рассказ человека о самом себе раскручивается в две стороны, противоречащих друг другу. Насилие подобно змее, что кусает свой собственный хвост, и Алексиевич словно бы каждый раз ухватывает этот двойной сигнал в каждом из представленных ею случаев-кейсов. И отказ “предателей” объясняться по этим случаям, говорит о том, что их слово и их право на предательство оставалось и остается исторической силой перед лицом требования жертв. А когда предатели, наконец, говорят, то все, что они, по сути, могут сказать, это то, что они в любой момент могли бы стать точно такими жертвами. Замечательно в своем роде об этом говорит один дед в самом сильном из саг-свидельств у Алексиевич, где внуки палача и жертвы встречаются за одним столом: что люди из расстрельных команд все держали под кроватью такой же “срочный чемоданчик” как и те, кого они должны были расстрелять. И “так жили все – говорит он, – от солдата до генерала”.

Почему? На этот ответ у доносчиков, палачей был один ответ – таково было требование времени. Они и правда чувствовали себя такими же жертвами, что и те, кого они оговорили и приговорили, и над кем привели приговор в исполнение. Они чувствовали насилие над собой поступать так, как они поступают, причем фиксировали это требование насилия именно как “требование”, “приказ”, не подлежащий обжалованию. Так происходит в армии, или в государственной институции, в церковной иерархии, то есть в любой из тех структур, которые в свое время обличал Толстой, только в рамках нового общества приказ висит в воздухе, в виде “невидимой церкви насилия”, вершащей свои обряды, его никто не отдаст конкретно, но он слышен. И есть превосходство и первичность самого насилия, и потому право всегда остается у тех, кто оказался способен на насилие, как будто это право закрепляет какой-то сакральный, авторитетный статус за человеком. Палачи начинают говорить только в одном случае, когда исторически чаши весов переменяются, и неожиданно они наконец оказываются в положении “жертв истории”. Когда они чувствуют

себя хозяевами, они молчат – как и государство. Именно в этом отношении их речь – не истина, а только симптом, который следует разобрать.

Лев Толстой не говорит о насилии подобного открытого рода – его попросту не было в его время. Его насилие мыслится еще не в этих исторических формах. Однако стоит заметить, что Толстой видит насилие прежде всего очень близко – в самой повседневности. Вот генерал танцует на балу (“После бала”), а вот вышел в ночь и по его приказу сквозь строй гонят осужденного солдата и его секут по спине плетьюми. И промежуток между одним и другим событиями – не больше часа. И после этого рождается откровение у тайного наблюдателя, юноши, который только что хотел делать предложение генеральской дочери: бальная комната и плац – части единого и страшного организма, интимно связанные друг с другом. И потому не случайны блестящие и тайно страшные, как падение Трои, описание балов и светских раутов у Толстого, в которых предчувствуется веяние войны и гибель людей. Хотя это, конечно, не описание еще музыки Баха, льющейся в громкоговорители концлагеря, и не бодрые марши Дунаевского, звучащие со столбов на советских улицах. А насилие становится не только частью внутренней формы человеческой деятельности (как неизбежное насилие врачей, учителей, воспитателей, чиновников, родителей): оно проникает во все области человеческой деятельности как еще и отдельная сила, вторгающаяся на любом этапе, оно показывает свою чистую природу. И именно так в своем обществе, на переломе эпох, Толстой разглядел наследные черты грядущего – не потому, что оно было открыто и тотально, а потому, что он умел видеть его потенциал. Он знал куда смотреть. А куда?

4.

В сущности, Толстой упрекает современное себе общество не в том, что оно время от времени нарушает запреты морали, а в том, что вводит нарушение запрета морали в норму общественной жизни. И таким образом учреждается два мира – мир Божий, где действуют табу, запреты, допустимое и недопустимое, и дублирующий его мир “нынешний”, который заявляя, что стоит на тех же принципах, на деле нарушает их и принимает внутрь себя то, что на самом деле запрещено. То есть вводит нарушение запрета как правовую норму. Он обвиняет современный себе мир, в том, что он сохраняет, а главное разумно объясняет, легальное право на убийство человека человеком (война и смертная казнь), на пленение человека человеком (суд, тюрьма), на присвоение человека человеком (собственность, брак) и прочее. И в этом очень важный пророческий потенциал Толстого – он сумел разглядеть суть коренной перемены: государственный и правовой характер насилия. Мне могут возразить, что это разглядели уже в древности – Гераклит, который отказался давать людям законы на том основании, что тем, кто не нарушает законы, законы не нужны. А законы – систему прав и наказаний просят для себя нечестивцы. Но эта

интуиция проблематичности “писаного закона” у Толстого обретает совершенно другой масштаб и степень продуманности именно потому, что возвращается она в эпоху невероятного подъема государства, технологии, механизации, промышленности, книгопечатания. И соответственно мощь права на насилие, его потенциал оказывается качественно иным. Массовая резня и отравляющий газ фабрик смерти, тотальный труд и голод колымских лагерей, убивающий человека тотальной несовместимостью условий с жизнью, отличаются от палача с топором и петлей. Недаром, важнейший в этом отношении роман Толстого “Воскресение” начинается в сонливом зале судебных заседаний.

И когда Толстой говорит “уберите право на насилие” – он имеет в виду именно это. На смене эпох, при постройке нового общества, тем главным элементом, который должен быть изъят, является именно это, право на насилие. Страшновато, не правда ли? Потому что право на насилие отнять можно, а вот насилие само искоренить не получится. Учение о ненасилии страшно тем, что именно в ситуации насилия, обращенного на тебя, ты не должен применять насилие в ответ и не должен никого звать на помощь. А вдруг убьют, ограбят, искалечат? В этом отношении хочется вспомнить слова другого великого русского художника, чем-то весьма близкого Толстому, современного поэта Ольги Седаковой:

И кто зовет – с любым иди,
любого в дом к себе введи,
не разбирай и не гляди:
они ужасны все,
как червь на колесе.

А вдруг убьют?
пускай убьют:
тогда лекарство подадут
в растворе голубом.
А дом сожгут?
пускай сожгут.
Не твой же это дом. (Седакова 2010)

5.

В своей книге о Толстом и его жизненной практике, которая охватывает и его деятельность в деревне, и его обеденный стол, и организацию помощи голодающим, и поддержку инакомыслящих, и многое другое, чем Толстой занимался как целая институция, целое мировоззрение, Андрей Зорин касается пацифизма и учения о ненасилии, из которого вытекает и все остальное у Толстого, и которое носит у него странные черты. Когда он во время русско-японской войны 1905 года узнает, что из филантропических соображений русские войска сдают крепости японцам, он

замечает: “А в наше время крепостей не сдавали” и на возражение о том, что так сохраняются солдатские жизни, отвечает, что у солдат есть своя работа и часть ее – умирать. В повести “Казачи” мы можем увидеть именно эту разницу между “цивилизованным” человеком, у которого жестко отстроена структура его “Эго”, отделяющая его ото всех, и “простым” народом, который умирает как “дерево”. Мы так же можем вспомнить и толстовскую “Смерть Ивана Ильича”, где все иерархические формы – статус, семья, карьера отступают перед желанием больного человека умереть именно той смертью, какой ему надо. И он умирает не на руках своей жены и дочери, собирающихся в театр, а на руках своего крепостного, слуги, умирает “простой смертью” – а именно такой, как у всех, входя в нее как входят в определенный тип бытийственности, в способ утверждения, “Да!”. Иными словами, и это важно осознать, “смерть” в мире Толстого не проблема. Более того те сознания, для которых смерть проблема, являются испорченными “Эго-сознаниями”, прошедшими (пользуясь языком Фрейда) высокую степень сублимации, так что опрощение такого сознания как раз и приближает человека к истинной жизни, которая теперь не опосредована никакой суммой идеологий. Смерть не проблема – точно так же, как рождение. И когда Толстому говорят “а как же без армии, без полиции”, то Толстой остается крайне спокоен. Насилие прямое не так страшно, как государственно опосредованное. Как вынужденное из человека и гипостазированное в безличные структуры, где люди творят насилие над другими отстраненно и холодно, по должности, по праву делать это. Характерно, что тот же самый дед у Алексиевич – из расстрельных команд Лубянки – говорил, что у них не приветствовались те, кто получал наслаждение от убийства. Таких сразу увольняли. Насилие не должно опьянять палача. Насилие – это работа. Оно держится личностью от себя на расстоянии, не мешаясь с ней. Но в отличие от палача старого мира с его топором или веревкой, этот работник насилия по другую сторону своего спокойствия обладает еще и бесконечной поражающей мощью. Он один как чума, один как резня. Чумной мор древности уподобляли поражению быстрыми стрелами, а лучником назначали бога Аполлона. Бог Муз был и богом чумы и массовой резни, ибо сражал сразу многих. Но ведь еще больше пораженных бывает на другом конце пулеметной очереди. И богом здесь выступает “простой парень из Рязани”.

Все дело в том, что Толстой, и в этом его поддерживал Людвиг Витгенштейн, не считает, что жизнь устроена как-то “страшно”, что нас ждут насильники и грабители за каждым углом. Если убрать государство и все остальное, – что остается? Остаются люди под небом и на земле. Вот два условия, которых не избежишь – земля и небо. Люди пасут стада, занимаются неким полезным трудом, живут и умирают. И их “законы” все не писанные, даются рождением, самим телом – его границами и потребностями, семьей, воспитанием (чему Толстой уделяет огромное внимание, будучи против существовавшей школьной системы). И это и есть “факты жизни”, жизни, соответствующей какому-то духовному предназначению

человека, его базовым движениям, его хорошо/плохо, которые уже прописаны в нем, потому что это закон самой жизни на земле. Земля, если хотите, уже грамотна без всякой письменности, уже обучает нас жить. Не делай другому того, чего не хочешь себе. Это очень просто.

6.

В этом отношении стоит вспомнить, как от сложных форм литературы, описывающей сложное сословное общество, Толстой переходит к созданию очень простых нарративов для детей и крестьян. Эти рассказы в определенном смысле составляют пик его усилий как литератора. Они просты и в них сразу видно, что хорошо, что плохо. Такая азбука простых истин для простых людей. В одном из таких рассказов епископ встречается трех мужиков, которые спрашивают его, правильно ли они молятся Троице (“Трое Вас, трое нас, помилуй нас”), епископ их учит церковным молитвам, а когда они забывают, то бегут за ним по воде – епископ плывет на пароходе – и переспрашивают. В этой мизансцене – уже все. Церковь и цивилизация, усложненный язык литургий и литературы, по одну сторону, и простая жизнь как факт и поле всех основных событий, включая чудо, – по другую. Вот этой простой жизни, “голой” жизни, оставленной самой по себе, Толстой не боялся. В простой жизни могут убить, но могут и спасти. И признается одна власть – власть Бога, который уже все сказал в десяти заповедях, во всех базовых религиях мира, которые не нуждаются в церквях, чтобы быть. Религия – это уже человеческая грамотность, если правильно читать слова ее учителей. В этом отношении Толстой близок по мысли Ветхому Завету, где евреи долгое время жили без царя, буквально под Богом, и прошение евреев о царе, то есть о структуре человеческого господства, – это отдельная книга в Торе, отдельное событие в жизни народа, которое не было слишком угодно Богу. В начале была анархия, потому что были Бог и только учителя – не клир, не епископы, не церковь – только те, кто прямо нес слово Божие, живые слова, ну и храм, конечно. Вот и все. В каком-то смысле след этой жизни, выпрастывающийся изнутри каждого человека как его живой “код”, как живая запись его характера, его “закона” – и составляет очарование ранней литературы Толстого, его наиболее живых характеров, очень чем-то похожих и на животных – как Пьер на медведя, Наташа – на олененка. Его поздняя литература – посвящена уже не характеру, а всем людям сразу. Человечеству. Народу. Но что важно: и он, как и Маркс – выделял главный субстрат этой жизни: народ, даже больше – народившиеся люди, которые равны друг другу на поверхности земли под сводом неба. Без границ, без условностей, без наций, в простоте труда. Это – основа.

Но не только основа, это, по сути, протовидение мира на пороге двадцатого века. Общее и для Толстого, и для Маркса, и для Бакунина, и для Фрейда с его “либидо”, в которое должны окунуться структуры Эго, чтобы окраситься им и обрести связь с сексуальностью. Мир будет другим.

Мир – это не вид из окна и не пейзаж, не . Мир – это “люди”, как говорит и само русское слово “миръ” (изначально выбранное Толстым для заголовка своего романа “Война и Мир”), означающее людей, в отличие от клира кроме того, омонимически оно означает и состояние покоя, и состояние без войны. “ПОКОЙ (мир)-ЛЮДИ/МИРЯНЕ(миръ)-ЗЕМЛЯ(мир) – это единый аудиальный узел, который нужно выслушать одновременно, во все стороны сразу.

7.

Но вот путь к людям – разный. Чтобы убрать насилие из общества и создать общество нового типа, общество людей, Маркс предлагает убрать силу денег. Вокруг них – согласно основным сентиментальным сюжетам 19 века закручивается в мире все зло. Множество писателей от Диккенса до Достоевского и Гофмана – свидетели их адской власти. Особенно это связано с заменой золота на бумагу, которая не имеет ценности. Эта замена очень тяжело ложится на архаический тип сознания, о чем писали и в России писатели-народники, объясняя, почему крестьяне видят в векселях и банкнотах “дьявола” – ибо реальный урожай, зависимость выплаты долга от погоды никак не могут укладываться в долговые расписки, векселя и банкноты, и, время, вобранное в движение циферблатной стрелки и покинувшее простую смену дня и ночи. Цивилизация сама по себе трудна людям, трудна человеку, живущему среди людей под небом на земле. “Фальшивый купон” – великая повесть Толстого закручивается именно вокруг воронки зла, создаваемой путешествием из рук в руки фальшивой бумажки, которая крушит судьбы и ведет к разложению сверху донизу до тех пор, пока в очень яркой сцене убиваемая невинная душа не прощает своего убийцу в момент убийства. И отсюда, из сцены насилия, в которую входит не-насилие (как у Толстого ответ старушки своему убийце), начинается обратный спиральный ход к добру и к тому, что каждый из тех, кто стоял в воронке зла, пронизывающей мир сверху донизу, перешел в добро. Все решается именно в сцене прямого насилия, которое есть, и которое есть зло, но куда меньшее и производное от зла “финансов”, “государства”, государственных школ (гимназисты, запустившие купон в обращение), и прочей структуры общества, которое посредством путешествия одной фальшивой бумажки уничтожило столько судеб, подобно разряженной пулеметной очереди. Толстой, повторимся, не боится насилия как такового, ибо в сцене прямого насилия человека над человеком еще многое можно повернуть вспять в ответном акте не-насилия. Он протестует против придания насилию безличного статуса, организации всей жизни, где целые сферы трудовой деятельности отдаются под осуществление насилия одних людей над другими. И таким образом насилию, его неизменному отправлению, оказывается подчиненной сама жизнь. И вот тогда государственная машина начинает получать совсем иной продукт “голой жизни”, о котором говорит уже не Толстой,

а современные критики, такие как Фуко и Агамбен – голая жизнь, как жизнь без ничего, жизнь доходяг и “мусульман”, как называли самых покорных жертв концлагерей, кто больше не хотел жить и бороться за жизнь, кто почти равен пыли. И когда откроются ворота концлагеря, вы увидите не народ на земле и под небом, а людей, которые почти не могут поднять глаз, ушедших настолько вглубь себя, что их трудно вернуть. Введение насилия в правовое поле легализирует именно палачей.

С этой точки зрения очень характерен будет судебный процесс над Адольфом Эйхманом – человеком, организовавшим бесперебойную работу железных дорог в рамках проекта уничтожения европейских евреев. Эйхман согласился выехать из Аргентины, пройти суд в Израиле и быть приговоренным к смертной казни только с одной целью – с тем, чтобы показать, что ничем иным, кроме как процедурой мести этот суд быть не может, потому что в рамках европейского законодательства, в рамках права его осудить нельзя. В рамках права заложено его Эйхмана право на насилие. И этим же аргументом “от палача” Эйхман что-то показал внутри самой системы права, что вряд легко признать кому бы то ни было, кроме как таким великим душам, как Толстой. Что-то такое, что даже Ханна Арендт в своей работе “Банальность зла”, написанной в ответ Эйхману, в бытийном споре с ним, не смогла до конца принять. А именно – государственный и закрепленный в праве аспект права одних людей применять насилие к другим ставит Эйхмана на одну доску с его судьями, в руки которых он добровольно отдал сам себя и согласился принять от них свой приговор, на который они не имеют права, ведь он действовал в рамках закона. И после этого судебного разбирательства уже в руки новых поколений уже самого Израиля падает радиоактивное наследие прошлого, которое весьма сложно отражается в военной и правовой судьбе этого современного государства. Палестина – это имя все время всплывающей сложности, неясного наследия, отложенного решения и неутраченного шума протестующих голосов.

8.

“Старое” общество – это “государство” – “народ” – “аристократия/духовенство”. Теперь один из членов единства вынут. Оставались двое – государство и народ. И вот вопрос об организации этих “людей” – и становится главным. Наверное, недаром именно в этот момент на пороге двадцатого века столь многие исследования посвящены общинно-племенному строю – то есть тому, как до возникновения государства, люди сами организовывали себя. Вопрос о самоорганизации, и о том, через какие механизмы это делается, провоцирует исследования общинных ритуалов, церемоний, мифов, жертвоприношений. Социология и антропология как наука о массовых паттернах заменяют историю как науку о личных решениях. История теперь – это механика сил, которые индивидуализируются, подобно тому, как у Фрейда анонимное либидо постепенно

сублимируется до Супер-Эго, или у Маркса общинный строй сублимируется в капитализм посредством денег и развития собственности. И вот тут-то и выясняется, что механизмом любого такого возвышения, любой такой сублимации оказывается именно “насилием”, именно оно является строительным инструментом любых иерархий.

Во всей общественной застройке Новой Европы многие мыслители 19 века, да и раньше, века Просвещения, выделяли насилие как ведущий элемент. Его осмыслял Гоббс, его осмыслял Руссо. По-своему с насилием (как отрицанием) разбирался Гегель, важнейшая мысль о насилии присутствует у Маркса и далее – и у Ницше, и у Зигмунда Фрейда,. Русская мысль в этом отношении отличилась такими фигурами, как князь Кропоткин, Бакунин и тот же Лев Толстой. У Достоевского насилие перекодировается в несколько другие – сакральные области и может видеться под другим углом, не становясь центральной темой. Насилие – в фигурах общественного лицемерия – как тема, повторюсь, пронизывает собой весь морализм с древнейших времен, порождая жанр басни, или сатиру. Однако во всех случаях чаще всего насилие видят производным чего-то, следствием какой-то корысти или выгоды. И согласно многим мыслителям, насилие исчезнет, когда уберут его порождающую причину. Или же – альтернативный вариант – не надо убирать его, а ждать “постепенного улучшения нравов”, как предлагали Пушкин и епископ Беркли. Но к двадцатому веку – это уже не вариант. Постепенности не будет. Будет революция, будет скачок. Вопрос – как прыгать наиболее безболезненно. Так что же изъять?

Фрейд хочет изъять механизм вытеснения, создающий невротиков. Ницше – знаменитый “рессентимент”, позволяющий слабым забирать силу сильных, Маркс – добавочную стоимость, порождающую капитал и неравенство. Убери это из общественной застройки, и насилия не будет. Проект общества с отсутствием насилия Феликс Дзержинский – глава Чрезвычайной Комиссии, руководившей “Красным Террором” – называл “Эрой Милосердия”, эрой равных сильных людей на поверхности планеты, а свою роль Дзержинский уподобил роли Робеспьера во времена Французской революции. Так же, как и французские революционеры, русские марксисты считали, что, убирая общественные слои, градации, они как раз и выравнивают общее поле справедливости и мирового братства. И однако, поверх этого плоского поля именно эти революционеры первыми учредили одну общую единицу – механику Родины, или Отчизны, чьими сынами-гражданами стали те, кто еще совсем недавно были сынами-подданными Короля. Убийство монарха убирало конусообразную структуру власти, и создавало другую социальную машину из человеческих тел, которая наподобие машин боли и наслаждения, описанных Маркизом де Садом, состояла из предельно интимного взаимодействия палачей и жертв, причем каждого человека в обеих ролях сразу, как это изображал в своих эротических рисунках де Сад. И это предельно интимное садическое взаимодействие в чистоте своего вида обретает имя

“Родина”, *Patria*, или “Государство”. Государство и Террор, как показала Революция, в чистом виде интимно связаны. Ибо Государство само по себе и есть чистое право на насилие – и интересно, что действует оно во имя Народа, то есть людей, лишившихся любого места в иерархии и плоско собранных в некие управляемые единицы на поверхности планеты Земля. Государство и есть машина выравнивания как таковая, которая затем, устоявшись, начинает творить новые иерархии и неравенства, но уже откровенно связанные с правом на насилие и только, отрицающими за людьми любую память о том, что все может быть иначе, что у них может быть своя отдельная жизнь и право на сопротивление. В каком-то смысле такой тип государства – это зеркальное, то есть прямо противоположное, отражение того, чего хотел Толстой. И в этом смысле он – действительно “зеркало русской революции”, как писал о нем Ленин.

Потому что русская революция наследует основным ходам Французской революции, начинавшей с обличения лицемерия и тайного насилия существующего строя, а закончившей выходом на сцену самого насилия как основной управляющей схемы. Просто на тот момент “старый мир” еще мог прикрыть обнажающиеся формы мира “нового” и осесть в достаточном благополучии колониального устройства.

9.

И вот в этом и есть пророческий потенциал Толстого. Он сумел увидеть в насилии не второстепенного персонажа, а главное действующее лицо. Уберите само право на насилие. И это убирает “армию”, “суд”, “чиновника”, “субординацию”, “царя”, возвышение одного человека над другим, и соответственно и вещи над вещью в ее стоимости. Но одновременно это не даст вам самим построить эрзац-версию старого государства. Всего лишь один элемент – и ничего больше нет. Как по мановению руки.

И такое видение в насилии не следствия, а самой причины всего, самого тайного и хитрого элемента любого общественного устройства, которое, подобно хайдеггеровскому бытию, ускользает от нас и нас же и определяет, оказалось пророческим. И в этом же, как мы говорили только что, сказалась обратная правда призывов Толстого. При уходе аристократии, при уходе старого мира с его удобными формами общественного лицемерия на мировую сцену выйдет именно оно, в своей неприглядной и чудовищной мощи. И Толстой призывал думать об этом наперед. И вовсе не считал, что по-своему великолепный класс русских землевладельцев и уклад их жизни можно спасти, хотя и переживал гибель своего класса, быть может, куда глубже и куда раньше, чем это принято думать.

Стоит только напомнить, на какой станции умирает потомок старого боярского рода Облонских, в замужестве Анна Каренина. Станция Обираловка. Анна, прелестная женщина, как и весь ее класс “обобранны” в истории, обобранны абстракциями – государством, удалившим ее класс от “народной жизни”, семьей как светским институтом, удалившим человека

от его чувств, финансовыми соображениями, светскими отношениями как нормой, заменяющей искренность. И знаком этой обобранности, новой исторической нищеты аристократии, не меньшей, чем нищета пролетариев, становится такое технократическое средство передвижения как поезд. Поезд, который уже вскорости, в двадцатом столетии, станет самым быстрым средством доставки оружия, дивизий, карателей, раненых, агитбригад, по территории земли... а также заключенных в исправительно-трудовые лагеря и лагеря смерти.

Россия не пошла путем Толстого в новый век. И никто не пошел. И то, что в “старом” мире присутствовало как его теневая сторона, как только знаки и приметы, спрятанные под покровами обыденности, в СССР, например, обрело черты устойчивого ужаса. Но не только в нем. Никакой другой век не показывал воистину гигантского аттракциона насилия, исполняемых изнутри государственного права на насилие. В эти преступления вовлечены абсолютно все. Его гигантские пирамиды наподобие ацтекских, возвышались по всему миру. Его художниками становились Сергей Эйзенштейн и Лени Рифеншталь, Диего Ривера и Пабло Пикассо. Оно имело воистину нечеловеческие масштабы. И недаром двадцатый век еще зовется веком “новой архаики”.

Новая архаика повсюду показала сама себя в организации движения масс. Причем до такой степени, что не найдется в европейском словаре другого слова, кроме как “холокост”, для изображения СОБЫТИЯ абсолютного ЗЛА, а именно “жертва всеожжения”, из Гомера. Израильтяне видят в термине “Холокост” во-первых, след европейской традиции, во-вторых указание на неуникальность события, и даже его религиозное оправдание, и называют истребление евреев “Шоа”, бедствием. Но совершенно очевидно, что бедствие такого масштаба обладает своей религиозной составляющей, не менее, чем мор, у греков. Такие бедствия насылает только Бог. Вавилоны, потопа, исходы, изгнания... библейские ужасы, кары египетские.

И тогда очевидно, что пророческим в Толстом оказалось не просто изъятие насилия, а, повторюсь, само выделение насилия как чистого экстракта. Как чистой темы. Насилие не следствие других причин, через устранение которых его можно было бы уничтожить, а первопричина всего остального. И это насилие, увеличенное до титанического размера, рассмотренное во всех своих проявлениях, держится на простом страхе человека перед физической смертью, провозглашенном в главной максиме лагерного опыта: “умри ты сегодня, а я – завтра”.

10.

Итак, насилие. Что же мы увидим, если именно оно станет нашим главным героем?

А поскольку нам сложно увидеть это напрямую у Толстого, и тем более у Алексиевич, которая слушает больные сердца, – то для очередного

шага нам нужен еще один собеседник. И он находится не в России и даже не в Европе. Мыслитель, увидевший насилие столь центральным образом, покинул европейский континент после Второй мировой войны, чтобы из дали другого континента, написать базовый классический труд о насилии “Насилие и священное” (1972). А если учесть, что главной темой модерна до Второй мировой войны было именно “священное” – как основы той новой общинной социальной жизни, которую предстояло восстановить в Европе – то выявление “насилия” в самой сути любого “священного” – это уже горестный вывод из “состоятельности” подобных попыток. Рене Жирар это критик времени постмодерна.

После всех революций и скачков 2й половины двадцатого века Рене Жирар сделает важный вывод: в отличие от того, что говорят критики, насилие – не в существовании градаций, слоев, каст, иерархий, а наоборот в их кризисе, которое он называет “жертвенным кризисом”, то есть когда перестают действовать все прежние установления и жертвоприношения. И то первичное насилие, или “война всех против всех”, которая виделась Гоббсом как начало любого общества, на деле есть фигура не начала, а конца любого общества, когда от всего прежнего цветения сложности остаются лишь небольшие милитантные бандитствующие группировки, чей основной способ общения – рваный и пустотный язык, а вместо большого мифологического нарратива о сотворении мира – байки и анекдоты о моментах и эпизодах короткометражного буйства в рамках общего хаоса и войны всех против всех. Именно в таком состоянии, пишет Жирар, европейцы и застали прежде великую инкскую цивилизацию, которую убила вовсе не конкиста, а долгая истребительная межплеменная война. И именно в эрзаце такого состояния Алексиевич и застаёт “советского” человека на конце эпохи. И воры у нее грабят могилу маршала Ахромеева, одного из организаторов августовского путча, который совершил самоубийство, защищая честь уже несуществующей страны. И только американский адмирал, пребывая в непоколебленной вере и покое своего государства, отдает должную честь павшему врагу на страницах “Нью-Йорк таймс”, в то время как соотечественники маршала, разрывшие могилу, интересуются исключительно его медалями и орденами – ходким товаром среди туристов-иностранцев в сувенирных лавках Арбата. Уже очень скоро, в 2000 году по результатам этого процесса вышел важнейший роман Татьяны Толстой “Кысь”, роман о Москве, написанный в пост-апокалиптическом стиле на “убитом” языке лингвистических обрывков, как будто люди разучились говорить полными предложениями и способны производить лишь самые короткие транзакции. Такого рода состояние мира является не начальным, а наоборот – финальным, оно – на развалинах государства, оно и есть его развалины. Это не люди в их полный рост, не толстовские аристократические персонажи, а как бы куски и части развалившейся садо-мазохистской машины, где палач и жертва говорят одновременно, и даже на несколько голосов. Где один кусок психики – это не живая статуя, человеческая

единица, а “несколько человек за раз”, как в отбитых барельефах, причем еще и с какими-то обрубленными или, наоборот, присоединенными чужими частями.

В жертвенном кризисе, согласно Рене Жирану, законы и благодати старого мира просто перестают действовать и перестает действовать именно иерархически верхняя часть общества. Но именно таким “жертвенным” кризисом можно назвать и то, что происходило в России на сломе 19 века, и соответствовало времени всего позднего творчества Толстого.

11.

Толстой безусловно последний певец аристократии, но он пишет о “старом обществе”, чьи устои раскачаны и перестают действовать. В семьях царит упадок, церемонии не соблюдаются, клятвы нарушаются, и исподволь, тайным образом пробиваются некие пугающие приметы грядущего: насилия, выравнивающего всех и вся, возведенного в государственное устройство. Но Толстовская мысль, как мы говорили, еще радикальнее – именно в этом и проявляется сама суть государства. Насилие государственной машины увеличивается и являет себя как чистая сила в момент ослабления старого иерархического общества, где насилие было более физическим, близким и родовым. И это государственное безличное насилие – армия, чиновники, медицина, юристы, промышленники, судейские – регулируют общество уже не по семейно-родовому принципу, а как “массу”. На конце такого регулирования, как и предсказывает Толстой, стоит “война”, причем не война старого мира, где дело решал поединок, геройство, личность, а истребительная технократическая война с миллионами жертв. И чтобы подтвердились его слова – Толстому оставалось дожить еще только четыре года, но он умер в 1910 году, не успев увидеть сводки и фотографии с полей Первой мировой. Именно тогда под марши и пение, с напутствием государственных мужей, одобрения политических партий и благословения церковью всех конфессий молодые поколения и промаршировали в окопы Вердена и на поля Фландрии, чтобы испытать на себе всю разрушительную силу, изобретенного в их же университетах и лабораториях оружия массового поражения, в форме, которая впервые не делала почти никаких различий по цвету и тяготела к одной тональности – хаки. Техника – эта гипостазированная мощь науки, государства, финансов и европейской колониальной политики – приводила в исполнение приговоры над огромным количеством людей без всякого доказательства вины, без возможности защиты, без адвокатов. И Первая мировая была первой и в том, что была осознана в массовом восприятии не просто как война, а в рамках именно правового поля – как преступление, получив название “бойни народов”, по сути, общего преступления против человечности.

И вот тут мы и увидим кардинальное отличие России, которое поможет нам точнее понять то, о чем говорит Толстой или, вернее, к чему

приходит, что застаёт своим текстом Светлана Алексиевич, и что, безусловно, будет точнее для нашего опыта, чем жираровская схема “жертвенного кризиса”. Потому что у Жирара после опыта истребительного насилия, которое завершается так, как завершаются эпидемии – вдруг, ни с того ни с сего, упершись в какую-то последнюю жертву, которую потом, задним числом назовут “виновной”, или “последней”, или “сакральной” а значит – героичной и вокруг нее же построят новые очистительные культы и новые ритуалы. После хаоса у Жирара возникает новое государство, которое скрывает свои истоки, и создает мирную жизнь на новых основаниях и новых “почитаниях” и культах, на новом сакральном. Так произошло в Европе и после Первой мировой, а в особенности, после Второй, где все сообщество европейских стран, и в целом общеевропейская ментальность, простроившиеся на признании вины Германии и поминовении жертв Холокоста. Так вот, в отличие от Европы, в СССР тотальное насилие как модус повседневности не кончилось. Новое государство, возникшее из насилия Первой мировой и гражданской войны, имевшей все черты “жертвенного кризиса”, когда отменяются все запреты, когда брат идет на брата, отец на сына, человек на человека вплоть до каннибализма и поедания собственных детей обезумевшими родителями (о чем имеется множество свидетельств) – так вот, новое государство, от насилия не отказалось, оно словно бы усвоило его как вяло текущую эпидемию, как новое состояние мира.

Есть ли нечто похожее у Жирара? Да, и оно неожиданно. Оно располагается в области искусства.

12.

У Рене Жирара последующие поколения не помнят о жертвенном кризисе, они рассказывают мифы, призванные скрыть, что творили сами люди, и только дотошные поэты, начиная создавать на основе мифов трагедии, вдруг словно бы начинают отматывать устоявшуюся структуру вспять, заставляя нас почувствовать – как в случае Эдипа у Софокла – что что-то не так: у нас никак не получается ни в чем обвинить того, кого признано считать виновным. Поэты, в отличие от ораторов, юристов и политиков, дают не столько узнать, сколько почувствовать, что произошло что-то, за что поставили ответственным одного, хотя ответственность была общей. И что этот один виновен именно так, как виновен каждый из нас. В сущности, в этом и есть государственная подмена истины мифом: мы говорим “насилие было болезнью, отрицая, что его творили все без исключения, все наши бабушки и дедушки. И потому мы говорим был “мор”, была “резня”, было “бедствие”, или “такое Время”. А то, что все-таки это шло от человека и было в человеке, причем в большинстве, если не в каждом – мы молчим. Это знание, согласно Жирару, закрепляется в фигуре одного, той самой подчас совершенно случайной жертве, на которой насилие отступило, как волна. “Ага – все на нем кончилось, значит, он и

виноват”, или “Ага, на нем все закончилось, он – герой!”. Так миф проводит свое математическое деление – на множество и одного, на толпу и героя, на виноватого и невинных – снимая вину с людей, чтобы их не разъедала печаль. Поэты опасны тем, что, давая нам заглянуть внутрь героя, возбуждают печаль, они показывают, что он ничем не отличается от нас. И вот тут-то и может возникнуть томительная догадка о том, что же на самом деле было, и был ли герой на самом деле? Борхес, певец тайного знания, живший в рамках аргентинской диктатуры, в своем рассказе “Тема предателя и героя” высказал напрямую это глубокое знание. В этом отношении мы и говорим, что Толстой – тоже фигура жертвенного кризиса.

И в случае СССР ситуация с опытом насилия была именно такой. Недаром, так важны были поэты и их слово в ту эпоху. Как на страницах Толстого, “ужас” или насилие в СССР существовали в состоянии не-до-конца-сокрытости, в состоянии полу-видимости, и те “жертвы”, на которое шло “государство”, чтобы поддерживать собственные ритуалы, существовали не во времени “до” его возникновения, а в этом самом счастливым “завтра”, где жили все. В этом отношении куда более классичной была царская империя, где кровавое начало было отнесено в прошлое – ко времени Петра, например, или пугачевского бунта, как такого же стихийного явления (в этом мысль Пушкина и Жирара удивительно близки, очевидно, в силу невероятной классичности обоих авторов). Только если Петр Первый у Пушкина похож на наводнение, то Пугачев – на пожар, но и тот и другой – проявление тотального насилия, ведущего к учреждению и укреплению государства.

Если у Жирара истребительное насилие, насилие всех над всеми, потом убирается внутрь, в глубокие складки общественной жизни, то в СССР оно остается близким к поверхности. Государство поймало БОГА НАСИЛИЯ, но не уложило его спать. Что напоминает кафкианский пророческий сюжет о человеке в бессоннице – пребывающего ни во сне, ни в бодрствовании, который теперь не может заснуть, потому что уже заснул.

Это также напоминает и Хайдеггера с его “уже вписанностью” человеческой экзистенции в структуры бытия, которые открываются человеку в самом себе посредством “ужаса”. По Хайдеггеру, мы не можем быть, потому что мы всегда уже есть, и это “уже всегда” означает для нас, что вернуться к себе мы можем только сломав все, что нас окружает, ибо это “уже всегда” – и есть структура забвения. И в этом отношении выпутывание из такого положения – как выпутывание из жанра фильма-ужасов (horror), заканчивается новым страшным смехом в конце, казалось бы, уже благополучно завершившегося фильма. Ребята, ничего не кончилось!

СССР в жираровской схеме был не государством, а опытом общей поэзии (как он сам себя и описывал – страна героев, страна поэтов). И опытом общего кошмара, где сторона яви, сторона отстроенного мифа о благополучии и новых ритуалах была лишь весьма тонкой перегородкой отделена от чего-то, что чрезвычайно напоминает неутраченную

эпидемию, тайно бушующую по домам. Разница с войной и бедствием в том, что эпидемия эта управляемая. Сегодня “больны” все китайцы, а завтра офицеры из бывших, а сегодня все генетики. В этом смысле абсолютно гениально сатирическое начало “Архипелага Гулаг” Александра Солженицына. Про арест – и кого как арестовывают. Это способ управления, существования и сосуществования людей, которые сами не убивают друг друга – нет, но подвержены опосредованной машине убийства, через тотальное доносительство и разнарядки по количеству врагов народа необходимому для выявления на этот раз. Такие люди просто знают, что “за тобой всегда могут прийти”, что ты отдан чему-то вне себя, что тебя всегда могут потребовать “с вещами на выход”, как на сцену. Варлам Шаламов как раз считал, что его “общественная жизнь” началась в момент ареста. Сценичность этой эпохи также хорошо уловил ее важнейший свидетель – Борис Пастернак в своем “Докторе Живаго”, где он учреждает фигуру Гамлета как центральную для ее осмысления. О том, что эта эпоха течет буквально в жанре мировой трагедии в планетарном масштабе, писала и Анна Ахматова, говоря о судьбе “Софокла уже, не Шекспира”. И эти слова теперь можно услышать не в переносном смысле, а в буквальном. Постановка трагедии... с живыми участниками на подмостках стран и континентов. Никак иначе.

Это есть, это рядом, но, когда придут за тобой, ты не знаешь. Насилие и правда напоминает эпидемию, но лишь напоминает ее. И в этом насилии никого нельзя обвинить, его и правда – как по Жирану – можно только сакрализовать и называть, например, “объективной исторической необходимостью” (это словосочетание я впервые услышала от своего деда). Или “эпохой”, или “временем”. А можно воплотить в Сталине, но даже Сталин, говорят, отказывался полностью поставить под ним подпись. Как он сам сказал своему сыну Василию, испытывавшему перед отцом ужас: – “ты думаешь, я – Сталин? Нет, он – Сталин”, – и указал на свой портрет, висевший на стене. В этом смысле Сталин, как и Гитлер, показывает себя... по сути дурным, но поэтом. Поэты, расшифровывающие миф, погружают нас в кошмар. Поэзия – это смежная форма инобытия мифа и инобытия социума, где предчувствуется, но до конца не является страшная правда о человеке, о таймой в нем возможности гипостазирования насилия, только в данном случае поэзия была явлена как сама жизнь. И если это так, то и форма конца такой странной гибридной неклассической государственной формы будет несколько иной, чем прописывает Жиран. Это будет затяжной жертвенный кризис, перерастающий в форму жизни.

13.

Тотальная сталинская бессонница (а “бессонница” – это не метафора, у Сталина был нарушен биоритм и он не спал по ночам, как и все его начальники) означала, что жертвенный кризис был введен внутрь структур и мифологий, которые должны были бы его скрыть. Одно постоянное

переписывание истории в зависимости от исчезновения того или иного партийного лидера во время процессов чего стоит. И значит, конец этого мира тоже будет странным. Один из современных философов эпохи Мераб Мамардашвили говорил, что советский опыт нельзя закончить, потому что то, что не имело “начала”, не может быть и закончено. Сходный ход - со сновидением у Кафки. Эту же мысль по-своему высказал его ученик, Валерий Подорога², говоря о том, что в отличие от Европы, которая смогла войти во время после Освенцима, осознать насилие как свою вину, и принять коллективную вину, Россия так и не вошла во время после ГУЛАГА. Оно не наступило. Его просто “отменили”, но это значит лишь то, что в отношении него проявили то же насилие, что и само оно проявляло в отношении своих жертв. Их снова погружают в молчание, полубытие, словно власти снова выгодно, чтобы они молчали о прошлом, чтобы не “позорили” ее, а это означает лишь одно – природа этой власти не поменялась. Это снова насилие. И оно не будет возвращаться, потому что никуда не уходило.

С уходом СССР остался “советский” народ, для которого насилие становится травмой существования, как у узников, вышедших из лагерей, солдат, вернувшихся с войны; народ, люди – как застывшая форма войны, уже не консолидированная государством, некие странные памятники самим себе, живые статуи. И это снова не совсем классическая жираровская схема. Потому что теперь жертвенный кризис постсоветского пространства носит характер не истребительной войны, а наоборот тяжелой застылости, неподвижности, сдержанности на поверхности которой скользят быстрые трассы перемен, рушащихся связей, социальной чумы с бандитами, коррупцией, локальными войнами. И если постреволюционное государство, скрывало в себе мор и становилось динамической формой насилия, то в своем конце разложение такого государства, внешне имеющее форму “мора”, “чумы” 90х, скрывает в себе государственную неподвижность, огромную инерцию, медленную вязкость. Иными словами, оно не перестает быть “формой трагедии”, только теперь трагедией постмодерной. И это и есть – продленная форма кошмара, которая никак не кончится, вернее кончится лишь новым переворотом, когда элементы лица и изнанки снова поменяются местами. И не может быть никакого сомнения то, что после 90х и на травме 90х, на травме “утраты советского”, как травме травмы, и начинает заново выстраиваться “сильное” государство, не признающее вины, снимающее с населения коллективную ответственность и создающее свою фигуру Супер-героя, который всех спас от “чумы и мора”. Однако весь этот процесс постоянно сопровождается новым насилием над населением, новыми показательными процессами, и новыми войнами, при которых насилие оказывается опять слишком близко к поверхности. И форма этого бытования вполне искусственна. Это государство снова начинает выстраиваться как какая-то арт-форма,

2 Подорога 2017.

искусственное образование, имитирующее само себя и постоянно напоминающее о близости насилия как в какой-нибудь постановке Кирилла Серебрянникова (о чем хорошо написал один из создателей этого гибридного образования Глеб Павловский в книге “Система РФ”). В этом смысле работа Алексиевич – это работа в тот редкий момент, когда насилие, лишенное своей непосредственной движительной силы, начинает рассказывать себя через тех людей, которых оно и сотворило, в их криках и шепотах, через них, подменяя их.

Впрочем, в ответ на слова Валерия Подороги, да и Мераба Мамардашвили, о бес-конечности советского, конечно, можно расслышать и голоса критиков, говорящих об учреждении нового типа насилия на Западе, ибо – если вновь вернуться к Толстому – на Западе тоже никто не отменил государство, армию, чиновников, школы, механизмы отчуждения, а значит, никто не отменил и право на насилие, которое обязательно вернется. В этом отношении и прочитывается текст ученика и коллеги Рене Жирара, немца Ганса Ульриха Гумбрехта “После 1945. Латентность как источник настоящего” – о чем-то отложенном, что лежит в основе современной западной цивилизации, и которое связано и с отложенным временем после ядерного взрыва в Хиросиме и Нагасаки и той тотальной войны на уничтожение, которая бродит в основе нашей техники и приходит к нам в “страшных снах”. И то важное значение, которое придается современному искусству и критике в Европе: как неуходящей бессоннице, говорит о том, что и Европа понимает себя в рамках близкого жертвенного кризиса или, вернее, хочет изобрести новую форму продления “времени после”, которая бы бесконечно задерживало насилие потому, что о нем и не забывали. И может быть, здесь в параллели государству, в том, как относятся к беженцам и переселенцам, начинает развиваться и практиковаться та сложная европейская школа “ненасилия”, которая будет способна оставить мир людям и которая неожиданно окажется Толстому ближе, чем его собственная родина. Потому что в наших актах ненасилия заканчивается не только государство, но и та промежуточная форма существования “произведения искусства”, которая удерживает нас от жертвенного кризиса и одновременно не позволяет забыть о нем. И начинается просто жизнь, о которой грезил Толстой, желавший конца искусства не менее, чем конца государств.

14.

Насилие – двуликий Янус. Рене Жирар выделяет важнейшую черту насилия – оно двоично. По Жирару, – насилие разыгрывается между двумя одинаковыми претендентами, между теми, кто претендует на одно – как два брата на трон, как две стороны, схлестнувшиеся в Гражданской войне. Враги – копии друг друга, они усиливают друг друга, как два игрока, которые все время должны повышать ставки. Усиливая эту мысль, Алан Бадью говорит о двадцатом веке, что в нем правит “конфликт”, или

“двоица”, а именно – все прежние единства, то, что считалось “за одно”, разрываются надвое. Так что “женщины/мужчины”, “брат/брат”, “народ/армия” что угодно – в каждом единстве возникает “двое”. И это и есть ситуация взаимного истребления, а в пределе – тотального истребления, где как в вендетте забираются все члены семьи до последнего у каждой из враждующих сторон. А посреди двух, между ними – буквально в фигуре “/”, слэш, и есть насилие. Оно разрывает мир надвое – вплоть до двух полюсов Холодной войны или расщепления атомного ядра. До создания любого образа врага. И теперь мы отойдем на последнюю дистанцию – на дистанцию чистой философии века, его почти математики. И эту дистанцию века и дает нам удержатъ Алан Бадью, мыслящий предельно абстрактно о том же самом.

Алан Бадью писал, что двадцатый век одержим “страстью к реальности” – сдирая все завесы лицемерия, разрушая все обводные каналы цивилизации, век прорывается к реальности, но реальностью в его исполнении оказывается собственно насилие. Реальность и есть насилие, ибо она приходит и бьет наотмашь, в опыте ужаса ставит нас под вопрос, расширяя или предельно зауживая наше бытие, спрашивая нас о тех новых ресурсах для создания в нас нового человека, о которых, кстати сказать, веками говорят и религии. Двадцатый век в своей “беспощадной верности”, как пишет Бадью, пытается нового человека создать политически, то есть непосредственно вкручивая насилие в его физическое тело. А вот сейчас дело иное. Политика убрана. Об ином западном типе насилия уже “без” политики пишут многие, не только Бадью, – от Поля Верилью до Антонио Негри. Это и тема “прозрачного общества” и тема “потребительского общества”, “американизированного общества”, общества контроля. При сохранении основных параметров отчуждения теперь с самим человеком обращаются иначе. При наличии новых генетических средств, косметологических, фармацевтических, технологических средств, человека оставляют на уровне животного без всякой политики, но с жесткой системой неощущаемого вторжения, лишаяющего права на выбор и противостояние. Об этом не самый удачный, но довольно точный фильм Вима Вендерса “Конец насилия” (1997) и более удачный “Шоу Трумана” (1998) Питера Уира, об этом же знаменитая “Матрица” братьев/сестер Вачовски. Скажем так, это новая система “лицемерия” элит, прикрытого насилия, внутри уже собранного государственного устройства, которая при “жертвенном кризисе” грозит абсолютно новой войной и новым переделом мира.

И, честно сказать, читая Бадью, я думаю, не совмещаются ли в России вновь гибридные формы современного насилия, куда входит на правах эксперимента и этот западный стиль. Потому что ведущий класс, эксплуатирующий у населения травму советского (и вытеснения советского), травму пост-советского (и вытеснения пост-советского) сегодня, сам как раз ставит на стратегии долгожития и сохраняемой молодости, обеспечиваемые современной генетикой и медициной, новой косметологией и

прочим, как и на медиа-технологии, создающие новые элиты в их отличии от всего остального населения. Точно так же ставит он и на создание новых пространств убежища, которые отделят его судьбу от судьбы населения, просто людей, в случае ядерного удара. И в отличие от западной формы сегодня, эта форма “искусства” преследует формы ненасилия как своего злейшего врага.

15.

И вот теперь стоит вновь вернуться к Толстому. Вопрос Толстого об отказе от насилия – это странный вопрос о принятии насилия, о личном мужестве, в его случае неконфессиональном или пост-конфессиональном. В этой фигуре разрыва, первосцены стоит “христианин”, или вернее человек-религиозный как таковой, не важно, какой конфессии. Христианин – это тот, кто не боится быть убитым, вернее тот, кто не боится принять смерть от руки другого человека, кто находится в той первосцене встречи со своим палачом и именно там совершает акт ненасилия, который и стоит всего – спасения внутри сущего. Соответственно, христианин – тот, кто видит реальность постоянно. Он – в ней, в ее фактах, удачах и неудачах. В том, что выпадает. И в этом отношении им правит то, что он прочитывает как Волю Божью. Как Бог правит странниками, вдруг все оставившими, любую собственность, семью, должность, статус, и отправляющимися по лицу земли.

В героях Алексиевич – героях конца большого насилия – поражает именно их застылость. Они ничего не могут оставить. Они прикованы к месту. Не к России, родине, русскому языку, как могло бы показаться, а к травме некой реальности, из которой реальность эта сочится и покрывает собой и географию, и язык. В современности эта травма дает себя знать – травма 90х, того, какое “унижение” испытали советские люди, когда ушел СССР. Когда они остались сами по себе. Остались “на месте”.

Христианин же – странник. Он, между прочим, не так интересен, как семейно-родовые, характерные, ранние герои Толстого. Он, как и люди тотального насилия, выравнен с другими, уравнен с ними, над ними не возвышается. Населяющие позднюю “простую” прозу Толстого персонажи крайне однозначны. Но в каждом из них решается какая-то фундаментальная проблема, при нерешении которой наружу вырывается именно насилие, именно оно распространяется по лицу земли, как нефтяное пятно, тотальная эпидемия, чума или война, ибо в них становится видна та огромная “неправда”, заключенная на этом месте в некоем большом социальном установлении или институции, которая буквально пожрет всех.

Христианин для Толстого живет без упования на рай и вознаграждение будущей жизни. Он живет в этой жизни. Он просто живет в Царстве Божиим, которое “внутри нас”, как бы сдерживая и заделывая разрывы двоиц в своем бесконечном странничестве, движении по линии ускользания и одновременно оставления себя на месте. Характерен в этом смысле

рассказ Толстого о двух странниках, которые отправились в Иерусалим. Один прошел весь путь и реально оказался в Иерусалиме. А другой недалеко ушел от дому – то тому надо помочь, то этому. Сам он в Иерусалиме не оказался, а вот второй паломник – увидел его там во время службы. Иными словами, где, в каком месте мы оказываемся, поступая как должно, мы не можем предугадать, ибо место – это не точка на карте, а состояние того, кто в нем находится. Вспомним, и что Толстой умирает на дороге, никуда не доехав, на станции, в пути, сбежав из дому, а похоронен даже без креста, как животное, как собака, если хотите. Странничество, ускользание, номадизм – один из выходов, которые в свое время предлагал “европейцам” такой критик западного мира, как Жиль Делёз.

16.

И теперь я закончу рассказом из того же мира 90х, который я тогда пережила – вместе с еще недавно советскими людьми. Мы стояли внизу возле телефона. В большом здании, которое только-только стали сдавать под офисы. Еще очень советское, без всякого клинически-чистого современного дизайна. И на всех был один телефон, в который мы могли позвонить, стоя в маленьком фойе, чтобы секретарь в нужном нам офисе выписал нам пропуск. Мы толпились, телефоны не отвечали, секретари не брали трубки. Само устройство этого пространства было тоже максимально советским, призванным показать незначительность граждан и значительность самого громоздкого здания над нами. Никакого комфорта, никакой мысли об удобстве. Все сделано максимально трудно для человека. Прямой остаток советского. Где-то там люди уже начинают строить бизнесы и путешествовать, где-то там начинается гонка за новым богатством и новыми технологиями, а мы все стоим и не можем совершить один телефонный звонок. Люди злятся, они начинают ненавидеть друг друга за то, что они оказались все вместе. Что делать? И тут меня посетила простая мысль: “Послушайте, а ведь мы можем все разойтись! Мы так уже устали быть друг с другом... Мы можем разъехаться... каждый, куда хочет...” Все странным образом замерли... Это была какая-то новая и объединительная идея... Что людям должно быть вместе... хорошо. А хорошо им будет, если они всегда могут разойтись. Да и сошлись они потому лишь, что каждый шел откуда-то и куда-то. И один мальчик сказал задумчиво вдруг: “Я слышал, Голландия хорошая страна”. Мы не разошлись, конечно, но стоять вместе нам стало гораздо легче при простой мысли о том, что мы не обязаны быть вместе, что мы не сбитое вместе коллективное тело “Очереди” (о чем так точно писал еще один современный классик, Владимир Сорокин)... И мне думается, сохраняя эту перспективу, странника, или христианина, мы что-то можем начинать менять в мире и вокруг себя.

Литература

- Алексиевич, Светлана (2022), *Время Second-hand*, Москва: Время.
- Бадью, Аллан (2016), *Век*, Москва: Гнозис.
- Жирар, Рене (2000), *Насилие и священное*, Москва: Новое литературное обозрение.
- Зорин, Андрей (2010), *Жизнь Льва Толстого*, Москва: Новое литературное обозрение.
- Подорога, Валерий (2017), *Время после. Освенцим и Гулаг. Мыслить абсолютное зло*, Москва: Группа Компаний “РИПОЛ классик”.
- Седакова, Ольга (2010), “Тристан и Изольда”, в: Седакова, Ольга, *Собрание сочинений*, В 4 т., Москва: Издательство Университета Дмитрия Пожарского.
- Толстой, Лев (1936), “Смерть Ивана Ильича”, в: Толстой, Лев, *Полное собрание сочинений*, В 90 т., т. 26, Москва: Художественная литература.
- (1937), “Чем люди живы”, в: Толстой, Лев, *Полное собрание сочинений*, В 90 т., т. 25, Москва: Художественная литература.
- (1951), “Об искусстве”, в: Толстой, Лев, *Полное собрание сочинений*, В 90 т., т. 30, Москва: Художественная литература.
- (1953), “Фальшивый купон”, в: Толстой, Лев, *Полное собрание сочинений*, В 90 т., т. 14, Москва: Художественная литература.
- (1955), “Царство Божие внутри нас”, в: Толстой, Лев, *Полное собрание сочинений*, В 90 т., т. 28, Москва: Художественная литература.

References

- Aleksievich, Svetlana (2022), *Vremya Second-hand*, Moskva: Vremya.
- Bad'yu, Allan (2016), *Vek*, Moskva: Gnozis.
- Zhirar, Rene (2000), *Nasilie i svyashchennoe*, Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Zorin, Andrej (2010), *Zhizn' L'va Tolstogo*, Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Podoroga, Valerij (2017), *Vremya posle. Osvencim i Gulag. Myslit' absoljutnoe zlo*, Moskva: Gruppa Kompanij “RIPOL klassik”.
- Sedakova, Ol'ga (2010), “Tristan i Izol'da”, v: Sedakova, Ol'ga, *Sobranie sochinenij*, V 4 t., Moskva: Izdatel'stvo Universiteta Dmitriya Pozharskogo.
- Tolstoj, Lev (1936), “Smert' Ivana Il'icha”, v: Tolstoj, Lev, *Polnoe sobranie sochinenij*, V 90 t., t. 26, Moskva: Hudozhestvennaya literatura.
- (1937), “SChem lyudi zhivy”, v: Tolstoj, Lev, *Polnoe sobranie sochinenij*, V 90 t., t. 25, Moskva: Hudozhestvennaya literatura.
- (1951), “Ob iskusstve”, v: Tolstoj, Lev, *Polnoe sobranie sochinenij*, V 90 t., t. 30, Moskva: Hudozhestvennaya literatura.
- (1953), “Fal'shivij kupon”, v: Tolstoj, Lev, *Polnoe sobranie sochinenij*, V 90 t., t. 14, Moskva: Hudozhestvennaya literatura.
- (1955), “Carstvo Bozhie vnutri nas”, v: Tolstoj, Lev, *Polnoe sobranie sochinenij*, V 90 t., t. 28, Moskva: Hudozhestvennaya literatura.

Ksenia Golubovich

In the End... Wanderlust

Abstract

In the text, the author examines the concept of "violence" as a possible key term of the 20th century – primarily in the Russian experience, but also in a broader global context. "Violence" is seen by Ksenia Golubovich as something that comes to the forefront of history after the collapse of the old class society, a society of hierarchies and unchanging patterns, and becomes that protagonist both in the construction of states and in the creative reflection of intellectuals and artists. The article brings together and treats as testimonies the texts of Svetlana Alexievich and Leo Tolstoy, René Girard, Merab Mamardashvili, Martin Heidegger, Karl Marx... What is the world of the twentieth century seen from the perspective of the work of violence, and what are the possible practices of nonviolence that must be established in the heart of our everyday life in order to find other answers and solutions where just now the only answer was either repression or war?

Keywords: Leo Tolstoy, Svetlana Alexievich, René Girard, violence, poetry, nonviolence, tragedy, 20th century, Russia

Ksenija Golubovič

Naposletku... Biti skitnica

Apstrakt

U tekstu autorka razmatra pojam „nasilja“ kao potencijalno ključni termin 20. veka, pre svega u ruskom iskustvu, ali i u širem globalnom kontekstu. „Nasilje“ se u radu posmatra kao ono što stupa na pozornicu istorije nakon raspada starog klasnog društva, društva hijerarhija i nepromenljivih uređenja, i time postaje glavni junak kako u izgradnji država, tako i u stvaralačkoj refleksiji intelektualaca i umetnika. Rad sabira i razmatra kao svedočanstva tekstove Svetlane Aleksijevič i Lava Tolstoja, Rene Žirara, Meraba Mamardašvilija, Martina Hajdegera, Karla Marksa, Alana Badjua... Šta je to svet dvadesetog veka, viđen iz ugla delovanja nasilja, i koje su to moguće prakse ne-nasilja, koje bi trebalo ukoreniti u samom srcu naše svakodnevice kako bi se pronašli drugi odgovori i rešenja tamo gde samo što su jedini odgovor bili ili represija, ili rat?

Ključne reči: Lav Tolstoj, Svetlana Aleksijevič, Rene Žirar, nasilje, poezija, ne-nasilje, tragedija, 20. vek, Rusija

To cite text:

Chernavin, Georgy (2022), "Совесть в газовом свете", *Philosophy and Society* 33 (4): 826–833.

Георгий Чернавин

СОВЕСТЬ В ГАЗОВОМ СВЕТЕ

АННОТАЦИЯ

В статье обсуждается проблема этического газлайтинга – ситуации, когда Значимый Другой дисквалифицирует то, что вы считаете своей подлинной совестью. Как возможен этический самоотчёт в ситуации, когда нельзя быть уверенным, говорит ли в вас совесть или подобие совести? В статье предлагается гипер-картезианская (тематизирующая роль *genius malignus*) стратегия в этике.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

совесть, газлайтинг, этика, *genius malignus*, Значимый Другой

Представьте себе, что кто-то (например, Значимый Другой) дисквалифицирует вашу совесть как ложную. На письме это можно обозначить так: он дисквалифицирует вашу “совесть” (совесть предположительно подлинную) как *совесть*^φ (подобие совести). Предположим это ему удалось, и вы переживаете разочарование в собственной совести. Однако вас ждёт следующая предсказуемая перипетия: это была ложная дисквалификация. То, что вас заставили списать со счетов, и было вашей совестью в самом подлинном её варианте, на который вы способны. Вы и раньше не были уверены, что в каждом конкретном случае движет вами – “совесть” или *совесть*^φ. Значимый Другой, убедивший вас, что вы неспособны их различить, подтолкнул вас к очень специфической этической диспозиции. Она напоминает игру кригшпиль, которую описывал Гарольд Гарфинкель:

Кригшпиль также иногда называют “двойными слепыми” шахматами. Участвуют два игрока и рефери. У каждого есть доска с полным набором шахматных фигур. Игроку не разрешается видеть положение фигур другого игрока. Цель игры, как и в шахматах – поставить мат королю противника. [...] У рефери есть своя доска, на которой он следит за истинным положением фигур и ходом игры. Он также оглашает информацию, нужную участникам, чтобы вести игру: чей ход; есть ли на доске легальное взятие пешкой; только в случае, когда под боем пешка, он сообщает, что под боем именно пешка, в других случаях сообщается только положение фигуры, находящейся под боем. Рефери оглашает только возможные взятия



пешкой, и при каждом ходе он оглашает все такие доступные возможности. Он объявляет о превращении пешки, хотя и не указывая, где произошло превращение. Он объявляет о взятии фигуры и о том, где произошло взятие, раскрывая, какая фигура взята, только если это была пешка. Он сообщает о запрещённых ходах. Он объявляет о шахе, уточняя: шах ли это по горизонтали, по вертикали, или (по короткой или длинной) диагонали. Он объявляет о том, что поставлен мат. (Garfinkel 2008: 277–278)

Некто встаёт на позицию рефери и объявляет вам, что производя тот или иным поступок (или даже вынося ту или иную оценку) вы действуете против совести, причём против своей совести. То, что вы при этом переживаете это действие как действие по совести, не смущает рефери, так как он “знает”, что это не подлинная совесть, а *совесть*^в (производная от вашей наивности, самообмана, ложных убеждений). Проблема в том, что выносящий такое суждение (пусть даже это Значимый Другой) высказывается тем самым из позиции рефери, следящего за отдельной доской за истинным состоянием игры, в то время как он – игрок как и вы, только строящий догадки о расположении половины фигур на доске.

Ситуация на деле ещё интереснее, чем кажется на первый взгляд: игрок, высказывающийся из позиции рефери, – так происходящее выглядит только в первом приближении. Дисквалифицируя вашу “совесть” как *совесть*^в ваш партнёр по игре заставил вас осознать: эта игра – не стандартные шахматы, а “двойные слепые” шахматы. Совершенно неважно был ли жест дисквалификации “совести” злонамеренным или, что вероятнее, производился из лучших побуждений; в результате этого жеста произошло смещение этических “шахмат” в этические “двойные слепые шахматы”. Значимый Другой собирался дать этическое наставление, а вместо этого сыграл роль смещателя, проводника из привычной для вас диспозиции в совсем другую. Половина “фигур” на вашей этической “доске” начинает мерцать: из фигур превращаются в гипотезы о положении фигур. Вы, неожиданно для себя, оказались в игре под названием “двойная слепая этика”.

Что следует вынести из этого опыта сдвига в непривычную этическую диспозицию. Неразличимость совести и подобия совести – делает ли она безнадёжной апелляцию к совести? Тут наличие или отсутствие чувства вины не должно сбивать с толку, так как не ясно “вина” ли это или *вина*^в. Где искать шанс иметь совесть, а не *совесть*^в? Когда Значимый Другой дисквалифицирует вашу “совесть”^(?) (например, как наивность, глупость, ошибочные убеждения) – он исходит из притязания на знание “положения”. Вы сами не убеждены в своей совести, а Значимый Другой убеждён, что это у вас *совесть*^в, а не подлинная совести. Как в таком случае, доверившись ему не “выплеснуть” свою “совесть”^(?) вместе с *совестью*^в?

Значимый Другой, вне зависимости от своих намерений, продемонстрировал: человек человеку *genius malignus*. А значит, нужен и

1 А если оглянуться по сторонам, то окажется, что даже не двойная, а n-мерная.

гиперкартезианский подход к совести. Как известно у Декарта гиперболическое сомнение применялось в теории познания, а, до тех пока критерий истины не установлен, в этике следует руководствоваться предварительными правилами морали. В контексте этой статьи стоит скорее наоборот оставить предварительные максимы для теории познания, а гиперболическое сомнение развернуть именно в этике.

Значимый Другой может выступать в амплуа *genius malignus*, заставляющего вас усомниться в собственном этическом опыте. Какой вывод философ может сделать из ситуации этического “газлайтинга”?

* * *

Эту тему удобно разбирать на примере художественного произведения. Приведу анонс пьесы Патрика Гамильтона “Газовый свет” (1939), жанр которой сам автор определил как “викторианский триллер”:

В пьесе рассказывается дьявольская [demoniac] история семьи Мэннингемов с Энджел-стрит. Под личиной доброты, внешне благообразный мистер Мэннингем мучает жену, сводя её с ума. Он обвиняет её в мелочных оплошностях, которые сам же и подстроил; а поскольку её мать умерла безумной, то она склоняется [more than half convinced] к тому, что и она тоже сходит с ума. В то время как её инфернального [diabolical] мужа нет дома, к миссис Мэннингем заходит инспектор полиции и, в конечном счёте, доказывает ей, что её муж – маниакальный преступник, подозреваемый в убийстве, совершённом пятнадцать лет назад в этом же доме, а также, что он собирается от неё избавиться. Здесь завязывается интрига – поиск необходимых доказательств против мистера Мэннингема. Начинается остросюжетная и волнующая мелодраматическая игра. (Hamilton 1942: iv)

Интересно как описаны оба персонажа, борющиеся за доверие главной героини. Мистер Мэннингем – “высок, хорош собой, около сорока пяти лет. У него пышные усы и борода, и он, пожалуй, чересчур хорошо одет. Его манеры – обходительны и властны, с примесью загадочности и горечи”; инспектор Раф – “средних лет, с сединой, коренастый, поджарый, деловой, бесцеремонный, дружелюбный, властный. Он доброжелательно басисто посмеивается и с самого начала сцены полностью концентрирует на себе внимание”. (Hamilton [1939] 1942: v) Отметив для начала поверхностное противопоставление (высокий/коренастый, обходительный/бесцеремонный), можно затем обнаружить, что оба пытаются властно доминировать, переубеждая миссис Мэннингем, один *authoritatively*, другой – *overbearingly*. Один пичкает её таблетками, другой – подсовывает ей фляжку с виски; один трясёт её за плечи, другой – отвешивает пощёчину.

Читателя или зрителя пьесы с самого начала вводят в курс дела: первый – опереточный злодей, второй – благородный спаситель. Но как быть, когда противостояние разворачивается на почве нашей совести, где у нас есть “совесть” и *совесть*^ψ (причём не ясно, что есть что)?

В одной из первых же сцен этого “викторианского триллера” Белла Мэннигем упрекает Джека Мэннигема, что а. он выставляет её посмешищем перед лицом служанки, что б. он специально флиртует со служанкой, чтобы её поддеть, жалуется, и что в. служанка на неё косо смотрит. Интересно как один и тот же встречный упрек трансформируется при переписывании пьесы в сценарий:

Это ты во всё вкладываешь свой смысл, Белла, дорогая. (Hamilton [1939] 1942: 9)

Ты прекрасно знаешь, что сама это себе навывдумывала. (Dickinson 1940 12:48)

Я надеюсь, ты не начинаешь опять выдумывать себе всякое. (Это замечание приводит Полу в нервное состояние, она напряжённо смотрит на него.) Ты ведь не делаешь этого, или делаешь, Пола? (Van Druten, Reisch, Balderston 1943: 69b; Cukor 1944: 46:44)

На деле, каждый из нас вчитывает, вкладывает (этическое) значение, но не в том смысле, который имел в виду мистер Мэннингем (не в смысле додумывания и примысливания). При переходе от пьесы к экранизации *you read meanings into everything* превращается в *you imagine things*. При этом в обоих случаях зритель сам видел с большей или меньшей отчётливостью: а. муж выставляет Беллу Мэннингем беспомощной перед лицом служанки; б. Джек Мэннингем флиртует со служанкой; в. служанка косо смотрит на Беллу Мэннингем. В театральной версии от актера зависит насколько тонко а., б., в. будет подано (уверен ли зритель в каждом случае, что ему не показалось); в экранизациях Дикенсона и Кьюкора эти три подраумевания поданы довольно лапидарно и сомнений у зрителя быть не может. Зритель на стороне миссис Мэннигем, он знает, что ей не показалось. Но он на стороне Беллы Мэннигем и в другом смысле: как тот, кто *read meanings into everything*.

В пьесе (и экранизации) газовый свет служит внешним показателем газлайтинга. Газовый свет мерцает, когда Джек Мэннингем тайком проникает на заколоченный верхний этаж, включает там свет и ищет пропавшие бриллианты. Давление газа в трубах уменьшается, свет в других комнатах дома чуть меркнет, еле заметно снижает свою интенсивность. Вместо естественного света разума (дневного освещения) здесь горит интерсубъективный, взаимозависимый газовый свет. Белла Мэннингем не уверена, “действительно” ли он (еле заметно) меркнет, но должно быть возможно, чтобы кто-то, какой-нибудь инспектор Раф проинспектировал и подтвердил: действительно меркнет!

Миссис Мэннигем слышит сводящие её с ума шаги, которые не может подтвердить Элизабет, глуховатая экономка. Она – агент здравого смысла, а здравый смысл поначалу на стороне мужа-газлайтера: когда Белла Мэннингем жалуется на призрачные шаги, доносящиеся с заколоченного этажа, Элизабет нечаянно оказывается на стороне Джека Мэннигема, говоря усомнившейся в себе миссис Мэннигем, что ей только кажется,

что это от нервов. Экономка приводит здравомысленную рационализацию того, почему еле заметно меркнет свет: это просто давление в трубах. Во втором акте инспектору удаётся “перевербовать” глуховатую, но добросердечную экономку, этого агента здравого смысла. Поэтому затем она лжёт во благо, ради миссис Мэннингем, используя стратегию мистера Мэннигема (сводящее с ума отрицание очевидного) против него.

Стоит обратить внимание на очень своеобразный поток сознания Беллы Мэннингем, в голливудской экранизации² он представлен как внутренний монолог, в который вторгается чужой голос:

[Книга в руках миссис Мэннингем (роман Шарлотты Бронте “Городок”):] Думаю, что людям, каждый вечер посещающим места развлечений, не присущи те радостные праздничные...” [Голос мистера Мэннигема:] *Твоя мать была безумна. Твоя мать была безумна. Твоя мать была безумна! Твоя мать была безумна!* “Думаю, что людям, каждый вечер посещающим места развлечений, не присущи те радостные, праздничные чувства, которые переживает тот, ... [кому редко приходится бывать] в опере или концерте” *Она умерла в дурдоме. Она умерла в дурдоме, совсем спятила* [with no brain at all]. “Думаю, что людям, каждый вечер п-п-п-посещающим...” *Тебе место в дурдоме. Тебе место в дурдоме.* “...уютное тепло тесного экипажа в холодный, хотя и ясный вечер; весёлые и доброжелательные спутники; звёзды, мерцающие меж деревьев, окаймляющих аллею, по которой мы ехали. (Cukor 01:24:47– 01:25:16; Бронте [1853] 2008: 248)

Белла Мэннингем никак не может дочитать до конца фразу, начинающуюся со слова “думаю”. То есть никак не может “подумать” (не то, что сама подумать, а даже квази-подумать, примерив на себя мысли персонажа). Вторгающаяся паразитарная мысль (голос мистера Мэннигема) не даёт ей прочесть окончание фразы, написанной как раз про неё: “тот, кому редко приходится бывать в опере или концерте” – и она перескакивает к уже не относящимся к ней прелестям поездки в экипаже. Её внутренний монолог превращается во внутренний диалог со вторгающимся паразитарным псевдо-собеседником, внутренним обвинителем.

Тем интереснее сравнить прерывистый “внутренний диалог” Беллы Мэннингем о прелестях поездки в экипаже и пунктирный внутренний монолог Анны Карениной, на деле едущей в коляске (как часто отмечают [см., напр., Руднев 2000: 200], именно этот монолог положил начало литературе потока сознания):

Тютюкин, coiffeur... Je me fais coiffer par Тютюкин... Я это скажу ему, когда он придет, – подумала она и улыбнулась. Но в ту же минуту она вспомнила, что ей некому теперь говорить ничего смешного. – Да и ничего смешного, весёлого нет. Всё гадко. Звонят к вечерне, и купец этот как аккуратно крестится! – точно боится выронить что-то. Зачем эти церкви, этот

2 В пьесе этой сцены нет. В сценарии Ван Друтена, Райша и Балдерстона эпизод описан со стороны внешнего наблюдателя, мы “не слышим” мысли Беллы (в Голливуде её переименовали в Полу) (Van Druten, Reisch, Balderston 1943: 124b).

звон и эта ложь? Только для того, чтобы скрыть, что мы все ненавидим друг друга, как эти извозчики, которые так злобно бранятся. Яшвин говорит: он хочет меня оставить без рубашки, а я его. Вот это правда! (Толстой [1877] 1935: 340–341)

Анна Каренина ведёт воображаемый разговор, готовит впрок шутки и реплики, затем бросает это делать, смотрит по сторонам, выносит суждения, вспоминает чужое суждение и соглашается с ним. В черновой редакции внутреннего монолога (“Тютюкин, coiffeur...”) Анне Карениной удалось вытеснить мучительные для неё мысли, то есть удалось то, на что не способна была Белла Мэннингем. Интересно, что, в конечном счете, она вытесняет тревожные мысли философским обобщением:

Такъ думала она, съ чрезвычайной быстротой переносясь отъ одной мысли къ другой и особенно ясно, свѣтло все понимая и не позволяя себѣ останавливаться на тѣхъ воспоминаніяхъ, которыя бы ввели ее въ тотъ кругъ мыслей, которыми она мучалась дома. [...] Всѣ мы заброшены на этотъ свѣтъ, зачѣмъ то каждый [самъ на] себя съ своей запутанностью душевной, страданіями и смертью нако[нецъ], и всѣ мы притворяемся, что вѣримъ, любимъ, жертвуемъ. (Толстой 1939: 545–546, 547)

Белла Мэннингем, в отличие от Анны Карениной пытается читать, чтобы заглушить мысли, которые воспринимает не как свои мысли, а как обвиняющий её голос, заглушить его не удаётся и сквозь одни чужие слова (текст романа, который она произносит про себя, но своим внутренним голосом) пробиваются другие чужие слова (обвиняющий чужой внутренний голос).

Джек Мэннингем стремится посеять сомнения, инспектор Раф – устранить сомнения. И тот и другой “обрабатывает” Беллу Мэннингем, чтобы произвести нужный ему эффект, изменить её восприятие и самоощущение. Читатель пьесы может сказать, что это не одно и то же: инспектор в отличие от злонамеренного преступника сообщает нам то, как всё обстоит “на самом деле”. Проблема в том, что “то, как всё обстоит на самом деле” мы (читатели, зрители) узнаём только от инспектора Рафа, у нас нет других свидетельств. Для нашего мира и Джек Мэннингем, и инспектор Раф – оба жители универсума “Газового света”; версия инспектора победила.

Как для нас “на самом деле” обстоят дела в этом “викторианском триллере”? На деле Белла Мэннингем нашла объяснения призрачным шагам и мерцанию газового света, её сомнения в здравости собственного суждения развеялись. Здравый смысл, работавший на газлайтера, стал работать против него. В финале Белла издевается над беспомощным, привязанным к стулу мужем и “газлайтит” его (подрывает его чувство реальности) в ответ (“Have you gone mad, my husband?” Hamilton [1939] 1942, 106).

Но это в мире пьесы “Газовый свет”. А в нашем мире есть ли аналог еле заметно мерцающего газового света, который позволит сказать: сейчас во мне говорит не мой внутренний голос, это вторгнувшийся чужой

внутренний голос? Значимой Другой говорит мне: это у тебя не совесть, а *совесть*⁹ (или, скажем, “это у тебя не совесть, а глупость”). Этические суждения выносятся в интерсубъективном мерцающем “газовом” свете. Мы вчитываем этические предикаты, вкладываем эти значения в вещи. Когда кто-то претендует на позицию этического рефери, вместо позиции игрока в кригшиль – именно тогда стоит следить за его “руками” или словами: он уже готов имплантировать в вас подобие совести. Вероятно, нельзя быть до конца уверенным, говорит в тебе “совесть” или *совесть*⁹. Но можно идти от противного – от случая, когда Значимый Другой лучше тебя “знает”, что именно тебе должна говорить твоя совесть. Он хочет, чтобы ты интроецировал *совесть*⁹, поэтому уж она-то точно не твоя.

Литература

- Бронте, Шарлотта (2008), *Городок*, Москва: Терра.
- Руднев, Вадим П. (2000), *Прочь от реальности: исследования по философии текста*, Москва: Аграф.
- Толстой, Лев Николаевич (1935), *Полное собрание сочинений*. В 90 томах. Том 19: Анна Каренина. Части 5-8, Москва: Художественная литература.
- . (1939), *Полное собрание сочинений*. В 90 томах. Том 20: Анна Каренина, Черновые редакции и варианты, Москва: Художественная литература.
- Cukor, George (1944), *Gaslight*, Metro Goldwyn Mayer Pictures.
- Dickinson, Thorold (1940), *Gaslight*, Anglo-American Film Corp.
- Garfinkel Harold; Rawls, Anne (2008), *Toward A Sociological Theory of Information*, New York: Routledge.
- Hamilton, Patrick (1942), *Angel Street: Victorian Thriller in Three Acts*, New York: S. French.
- Van Druten, John; Reisch, Walter; Balderston, John L., *Gaslight* (Scenplay) (1943), *Culver City*, Metro Goldwyn Mayer Pictures.

References

- Bronte, Sh. (2008), *Gorodok*, Moskva: Terra.
- Cukor, George (1944), *Gaslight*, Metro Goldwyn Mayer Pictures.
- Dickinson, Thorold (1940), *Gaslight*, Anglo-American Film Corp.
- Garfinkel, Harold (2008), *Toward A Sociological Theory of Information*, New York: Routledge.
- Hamilton, Patrick (1942), *Angel Street. A Victorian Thriller in Three Acts*, New York: S. French.
- Rudnev, V. P. (2000), *Proch' ot real'nosti: issledovaniya po filosofii teksta*, Moskva.: Agraf.
- Tolstoj, L. N. (1935), *Polnoe sobranie sochinenij*. V 90 tomah. Tom 19: Anna Karenina, CHasti 5-8, M.: Hudozhestvennaya literatura.
- . (1939), *Polnoe sobranie sochinenij*. V 90 tomah. Tom 20: Anna Karenina, Chernovye redakcii i varianty, M.: Hudozhestvennaya literatura.
- Van Druten John; Reisch Walter; Balderston John L., *Gaslight* (Scenplay) (1943), *Culver City*, Metro Goldwyn Mayer Pictures.

Georgy Chernavin

Conscience in Gaslight

Abstract

The article treats the problem of ethical gaslighting – the situation when a significant other disqualifies something that you consider to be your true consciousness. How is ethical self-consciousness possible when you cannot be certain: is that your conscience talking or an unauthentic semblance of conscience? The article proposes a hyper-cartesian strategy in ethics (thematization of the role of *genius malignus*).

Keywords: conscience, gaslighting, ethics, *genius malignus*, significant other

Georgij Černavin

Savest u plinskom svetlu

Apstrakt

U radu se razmatra problem etičkog izluđivanja (*gaslighting*) – situacije kada značajna osoba (*significant other*) diskvalifikuje ono što smatrate svojom pravom savešću. Kako je moguće etičko polaganje računa sebi u situaciji kada ne možeš biti siguran govori li u tebi savest ili privid savesti? U radu se daje hiper-kartezijanska (koja tematizuje ulogu *genius malignus*) strategija u etici.

Ključne reči: savest, izluđivanje (*gaslighting*), etika, *genius malignus*, značajna osoba (*significant other*)

To cite text:

Šljivar, Vasilisa (2022), "Мертвое тело (в) поэзии Геннадия Гора", *Philosophy and Society* 33 (4): 834–848.

Василиса Шливар

МЕРТВОЕ ТЕЛО (В) ПОЭЗИИ ГЕННАДИЯ ГОРА

АННОТАЦИЯ

Предметом исследования статьи является феномен телесного, предстающий в стихотворениях Г. Гора главным инструментом познания абсурдного, крайне дегуманизованного, апокалиптического антимира. Лирический персонаж наподобие своеобразного хроникера запечатлевает распад мира-сознания как раз через распад тела: своего тела, тела самых близких, тела природы, отождествляемой с человеком, и даже через распад языка, тела текста. Сквозь призму тем смерти, насилия рассматриваются аспекты трансформации мертвого тела: ряд мотивов тело – дерево – доска, затем фрагментация тела, телесные соки (мотивы крови, пота, слез), антропофагия, исчезновение. Феномен телесного в стихотворном цикле Г. Гора освещается также из угла локуса – как возрождение петербургского мифа, и тем самым своеобразное приобщение к петербургскому тексту русской литературы.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

Г. Гор, блокадные стихи, Блокада, тело, метаморфоз, смерть, дерево, петербургский текст, петербургский миф

Мертвое тело (в) поэзии Геннадия Гора

Стихотворения Геннадия Гора, написанные в 1942 и 1944 гг., являются как органическим продолжением его ранней прозы ("Маня", "Вмешательство живописи", "Стакан" и др.), так и неожиданным всплеском достигающего апогея творческого потенциала автора¹. Попытка познать мир посредством абсурда порождает на первый взгляд бессмысленные строки, вторящие поэтике обэриутов. Однако опыт Г. Гора, зиждущийся на отсутствии смысла, как отражении распада сознания-мира, в отличие от эксперимента обэриутов, остается в рамках миметического дискурса. В чудовищном мире, главными механизмами которого предстают насилие

1 Стихотворения Г. Гора впервые опубликованы отдельной книгой в 2007 г. в Вене – двуязычное издание под названием "Блокада", с переводом на немецкий язык и комментариями Петера Урбана. В России стихи были опубликованы в 2012 г. в московском издательстве "Гилея", а также в книге "Обрывок реки" петербургского издательства "Ивана Лимбаха" в 2021 г., в рамках раннего творчества Г. Гора.



и уничтожение, Г. Гор не находит пути к космогоническому возрождению. Нет возможности преодолеть хаос. Нет трансгрессии. Есть только смерть.

Будучи свидетельством исторического события-катастрофы, стихи Г. Гора, рассматриваемые из угла локуса, продолжают петербургский текст, “представляющий собой не просто усиливающее эффект зеркало города, но устройство, с помощью которого и совершается переход а *realibus ad realiora*, пресуществление материальной реальности в духовные ценности, отчетливо сохраняющий в себе следы своего внетекстового субстрата и в свою очередь требующий от своего потребителя умения восстанавливать (“проверять”) связи с внеположенным тексту, внетекстовым для каждого узла Петербургского текста” (Топоров 2009: 699). Возрождая петербургский миф в новом историческом контексте города – ленинградском и в точно определенном отрезке времени – блокаде, поэт апеллирует к его трагическому пласту. “Умышленный”² город зла³, построенный на костях людей, погибших от воли одного возгордившегося человека – антихриста, демиурга, решившего покорить природу, невозможное сделать возможным, продолжает брать жертвы. Город-фантазмагория, город отчаяния и безнадежности, предстающий пороговым пространством между жизнью и смертью, между рациональным и иррациональным, где толпы призраков безжизненно мечутся, где люди грезят самыми фантастическими и роковыми идеями, пытаясь их “проверить”, где сквозь призму демонической души преломляется вся тоска и трагедия человеческого существования, в стихах Г. Гора становится еще бесчеловечнее, еще страшнее. Если в “петербургском тексте” русской литературы, масштабные катастрофические события, уносящие жизни людей, в основном предстают бунтом непокоримых стихий природы, прежде всего, наводнения, то Г. Гор показывает другую сторону столкновения человека и природы, заложенного в фундамент города – смертельную стихию зла, исходящего из человека, из его беспощадной деструктивной природы, перед которой даже природа бессильна – стонет, гибнет, исчезает: “Природа зарыта, убита, / Доскою забита, забыта, / Ногами тяжелыми смята” (393)⁴.

2 Ср. к примеру у Ф. М. Достоевского в “Записках из подполья”: “Клянусь вам, господа, что слишком много сознать – это болезнь, настоящая, полная болезнь. Для человеческого обихода слишком было бы достаточно обыкновенного человеческого сознания, то есть в половину, в четверть меньше той порции, которая достается на долю развитого человека нашего несчастного девятнадцатого столетия и, сверх того, имеющего сугубое несчастье обитать в Петербурге, самом отвлеченном и *умышленном* городе на всем земном шаре (курсив мой. – В. Ш.)” (Достоевский 2012: 47).

3 Ср. у В. Н. Топорова: “Петербург – центр зла и преступления, где страдание превысило меру и необратимо отложилось в народном сознании; Петербург – бездна, “иное” царство, смерть [...]” (Топоров 2009: 645). И далее: “[...] Петербургский текст разделяет с городом его “умышленность”, метафизичность, миражность, фантастичность и фантазмагоричность [...]” (Топоров 2009: 665–666).

4 Все цитаты из стихотворений Г. Гора приводятся по следующему изданию с указанием номера страницы в скобках: Гор Г. С., Обрывок реки. Избранная

Город в стихах Г. Гора претерпевает громадные изменения, сохраняя лишь несколько узнаваемых микротопосов (Любино Поле, Нева, Луга, мосты). Почти совсем лишенный урбанизма, Ленинград перемещен в сферу природы, подчас пестрящей фольклорными элементами. Лес, земля, река, гора, поле, избы-дома, животные – вот куда блуждает одереvenелое сознание лирического персонажа, тщетно отыскивая жизнь в “фабрике смерти” (Топоров 2009: 668). Такая обстановка, с одной стороны, легко может склонить к мысли о прочтении стихов в ширем контексте мироощущения поэта вообще, вне связи с Ленинградской блокадой. С другой, “маскирование” города природой несомненно навеяно натурфилософскими размышлениями⁵, а также немаловажным биографическим фактом, касающимся написания большинства стихов в эвакуации – в деревне Черная, в Пермской (тогда Молотовской) области.

Неузнаваемое, опустошенное пространство смерти верно передает апофеоз отчуждения – не только человека от человека, от города, но и человека, и города от самих себя. Однако типично петербургские явления-стихии – знаки привычного облика inferнального города – не только сохраняются, но и доводятся до крайних границ, до абсурда, являющегося, в свою очередь, стержневым чувством в восприятии мира и (не) существования в нем. Холод, вызывающий замерзание, голод, приводящий к антропофагии и дистрофии, все уносящая вода, безумие, смерть.

проза (1925-1945). *Блокадные стихотворения (1942-1944)*. Санкт-Петербург: Издательство Ивана Лимбаха, 2021.

5 Об интересе Г. Гора к естественным наукам, в частности, к биологии и физике, читаем в его автобиографических заметках “Замедление времени”. В строках об университетских годах он описывает, как зачитывался книгами Л. С. Берга, Козо-Полянского, как восторгался учением В. И. Вернадского о биосфере: “[...] его взгляд на Землю как бы из космоса, его умение в одном фокусе объять прошлое и будущее жизни, понять и объяснить человеческую мысль как силу, меняющую геологический и химический облик Земли. Книга Вернадского так захватила мое воображение, что я начал завидовать естественникам”. Размышляя об единстве человека и природы, об единстве всего живого, Г. Гор под влиянием геобиохимика Вернадского, поэта Хлебникова, художника Филонова приходит к выводу о соединении науки и искусства: “Великий ученый академик В. И. Вернадский делал то, что делали поэты, начиная с Гомера, – он внушал людям самое главное: ощущение их единства со всем живым, что обитает на Земле. Это ощущение единства с природой всегда было сущностью поэзии, а тут оно стало сущностью научной теории, сущностью учения о биосфере. Так был переброшен мост между поэзией и наукой”. Думая о единстве времени, по сути, о его преломлении – одной из стержневых тем своего творчества – Г. Гор переводит понятие “биосферы” на духовный пласт и отождествляет его с языком – своим главным инструментом познания мира: “Помню, как меня охватил восторг, когда я понял на одной из лекций, что язык – это культурная среда, в которой мы обитаем, нечто вроде второй, но уже духовной «биосферы», связывающей каждого со всеми и создающей из истории одновременность, в которой мысленно переключаются разные поколения и аукаются разбредшиеся во времени и пространстве люди” (интернет-источник).

Трудно определимое, зачастую почти полностью отсутствующее пространство небытия, сопровождается клаустрофобной атмосферой безысходности. Замкнутость характеризует не только закрытые помещения – дом, квартира, изба – но и открытое пространство – лес: “Лес мне открывает двери” (386), “И я по следам. Лес сумрачный открываю / И в лес я открытый вхожу, за собою закрыв” (407), что, наряду с выраженной статичностью, создает обстановку вакуума. Отождествление квартиры и кровати с могилой, человека с трупом, мистическое взаимозамещение живого и мертвого и в итоге исчезновение неба: “На улицах не было неба” (412), позволяют сделать вывод, что Г. Гор отрицает сферы неба и земли, показывая во что превратился мир – в хтоническое пространство распада, гниения, вымирания. Такой трактовке способствует превращение неуловимых персонажей в крыс и мышей, в птицеобразных мифологических существ, в насекомых – червей, тараканов, вшей, комаров, жуков – обитателей подземного мира⁶. Атрибутом горовского подземелья предстает также хорошо знакомый мотив петербургской мифологии – трамвай: “Природа повернулась трамваем, / Где кости стучат и кричат” (376), а неминуемым спутником мертвецов – ленинградским Хароном – “хармсовский” дворник: “Вдруг дворник выходит / Налево идет. / Дрова он несет. / Он время толкает ногой, / Он годы пинает / И спящих бросает в окно” (368–369).

Согласно В. Н. Топорову, специфическое пространство Петербурга порождает “катастрофическое сознание”, направленное на одну мысль – неустанное ожидание конца⁷. В стихах Г. Гора отражено сознание, столкнувшееся с концом, но концом заблокированным. Это абсурдное (бес-) сознание, застрявшее во все растягивающемся мгновении смерти. Блокадники – люди, не пригодившиеся в солдаты, но и не уехавшие в эвакуацию, “непонадобившиеся”, по сути, несуществующие. “Непонадобившийся гражданин отдан на съедение голоду и холоду, и его гибель также не

6 В контексте воспроизведения Г. Гором подземного мира и его обитателей, а шире – в контексте слияния человека с природой, заметно влияние раннего творчества Н. Заболоцкого и поэтики Н. Олейникова. Данные связи отмечены также в статьях О. Юрьева “Заполненное зияние-2” и А. Муждабы “Блокадная утка: стихотворный цикл Геннадия Гора в контексте его прозы 1930–1970-х годов”, а также в комментариях А. Муждабы к гилейскому изданию блокадных стихотворений.

7 Ср. в “Петербургском тексте”: “Миф конца определяет, пожалуй, не только главную тему петербургской мифологии, но и тайный нерв ее. Этот конец не где-то там далеко, за тридевять земель, и не когда-то в далеком будущем и даже не просто близко и вскоре: он здесь и теперь, потому что идея конца стала сутью города, вошла в его сознание. И это катастрофическое сознание, возможно, страшнее самой катастрофы. Последняя снимает всё разом, и перед нею человек – *la quantité négligeable*. Но сознание катастрофы до того, как она состоялась, ставит перед человеком проблему выбора, от которого он не может уклониться. И в этой ситуации человек – значимая величина. Сознание конца, точнее, возможность его, которая, как Дамоклов меч, висит над городом, порождает психологический тип ожидания катастрофы” (Топоров 2009: 677).

несет в себе никакой необходимости, как не несет ее в себе и его жизнь. Его жертва присуждена оставаться бессмысленной [...]” (Сандомирская 2013: 223). Пребывая в осажденном городе, откуда выхода нет, они оказываются в совершенно абсурдном положении свободных узников метафизических тюремщиков – ограниченного пространства и остановленного времени. Они погружены в равнодушие, изредка пронизанное отчаянием и страхом перед вымирающими душами и телами, перед невидимым врагом (немцами-фашистами, голодом, арестом), перед немислимимым насилием. Онемевшие, озверевшие люди бессильны перед злом, их тщетная надежда на спасение может только продлить страшные предсмертные мучения. В такой обстановке их сознание деградирует, они становятся живыми трупами. Природа абсурда Г. Гора в этом и заключается – в блокаде бытия, в крайне обесмысленном существовании обреченного человека, превратившемся в прижизненную смерть.

За гранью сознания, в беспредельном хаосе, в текучести мира становится возможным все: взаимозамещение имен, полов, превращение человека в животного, зачастую изображаемое на звуковом уровне – человеческая речь деградирует до мычания, лая, отождествление живого и мертвого и наслоение воспоминаний на текущий момент вследствие катаlepsии времени, т. е. свертывания прошедшего и будущего в настоящем. Затем, ряд гротескных, противоречащих логике ситуаций, невероятные метаморфозы, окрашенные эротическими оттенками, и напоследок, трансформация персонажа в слово, способное проникнуть во что угодно, преодолеть любые границы, соединяющее и уравнивающее в себе и собой время и пространство, людей, предметы, явления, чувства, т. е. являющее собой мир в его совокупности:

Сквозь сон я прошел и вышел направо,
 И сон сквозь меня, и детство сквозь крик.
 А мама сквозь пальцы и сердце. Орава.
 И я на краю сквозь девицу проник.
 И я здесь проник сквозь девицыну ногу,
 Плоть и сквозь ум и сквозь рот
 И сквозь плечи, сквозь стены и бога
 Сквозь дыры и море как крот
 И я здесь как крик, как иголка, как мама
 Сквозь пот. И я здесь безумец бездумный
 Я – ум чтоб иголкой сквозь сон и сквозь дуб
 Сквозь годы и утро, как светлая рама
 И ум мой неглупый сквозь девичий пуп. (410–411)

Несмотря на весь потенциал поэтического слова, у Г. Гора даже оно бессильно перед энтропией: “К песне примерзли слова” (406), “Язык примерз к губам. / Слова на смысл сердятся. / И нету в слове сердца” (396), перед стихией смерти, убивающей ум и мысль: “Стынет ум у поэта” (393),

“Зеленая мысль на мокрых губах” (412). Застывание чувств, души, которую “метель замела незаметно” (393), распад сознания вплоть до его оцепенения поэтому показаны через блокаду слова – языковой эксперимент, осуществленный в лучших традициях поэтики абсурда. Однако автор на этом не останавливается. Опустошение и потерю (внутреннего) мира он преимущественно передает посредством установки на тело – всегда чужое и искалеченное. Различные этапы телесной трансформации бесцельно блуждающих трупов, происходящие на границе между рациональным и безумным, между жизнью и смертью, вполне вписываются в петербургско-ленинградское пространство небытия, и даже больше – им поощряются. Феномену телесного в стихотворениях отводится стержневая роль, так как именно метаморфозы тела, ведущие к его окончательному распаду, призваны отразить абсурд человеческого бытия. Восприятие тела в качестве места человека-мира, “места существования”⁸, смыслющего границу между двумя полюсами – жизнью и смертью, отчасти можно объяснить через размышления Жан-Люка Нанси: “Тело есть бытие существования. Возможен ли лучший способ принимать смерть всерьез! Но также: возможно ли иначе выразить, что существование дается не “для” смерти, но что “смерть” есть тело этого существования, а это вовсе не одно и то же? Нет “смерти вообще” как некоей сущности, на которую мы были бы обречены: есть тело, смертное опространствление тела, записывающее, что существование не имеет сущности (и даже “смерти”), но только эк-зистировует”. И дальше: “На протяжении всей своей жизни тело – это также мертвое тело, тело мертвеца, того мертвеца, каким я являюсь при жизни. Мертвый или живой, ни мертвый, ни живой – я есть разомкнутость, могила или рот, одно в другом” (Нанси 1999: 38–39).

Обращение к телу, знаменующее невольный переход от внутреннего ко внешнему мироощущению, усугубляет чувство отчуждения. Бессвязные картины, лишённые образности, весьма натуралистически передают жестокость и абсурд застывшего мгновения смерти. Похожие на документальные фотографии или стоп-кадры, эти взгляды трупа, лишённые глубины, механически запечатлевают сцены разложения мира, создавая жуткую хронику отвращения и ужаса. Отрешенный от себя человек

8 “Тела суть места существования, и нет существования без места, без тут, без некоего “здесь”, “вот” в качестве сего. Тело-место не наполненно и не пусто, у него нет ни внешнего ни внутреннего, нет у него ни частей, ни целого, ни функций, ни целостности. Афалическое и ацефалическое во всех направлениях, если можно так сказать. А это есть кожа – разнообразно сложенная, сложенная заново, разложенная, размножившаяся, инвагинированная, экзогаструлированная, снабженная отверстиями, ускользящая, наплывающая, напряженная, расслабленная, возбужденная, подвергнутая лечению электричеством, стянутая, растянутая. Так или тысячью иным и способами (здесь нет ни “априорных форм интуиции”, ни “таблицы категорий”: трансцендентальное заключено в бесконечных видоизменениях и пространной модуляции кожи) тело дает место существованию” (Нанси 1999: 37–38).

подвергается объективации, поскольку отождествление себя с телом чревато потерей себя: “мое тело есть мое ускользание-от-меня-самого” (Нанси 1999: 218). Однако стихи Г. Гора отражают не только блокаду сознания, потерю себя-внутреннего, но и происходящий вслед за этим распад объектированного тела – тотальное уничтожение. Не в силах преодолеть абсурд собственным опытом, искалеченное тело, рожденное из опустошенности, само продолжает опустошать(ся), свидетельствуя о “нехватке бытия” (Жан-Поль Сартр), о хайдеггеровском “ничто”⁹.

Фрагментированное тело, чужое, одинокое, брошенное в снегу, непонятно живое или мертвое – одновременно и живое, и мертвое – главный персонаж стихотворений. Резкими штрихами Г. Гор передает гниение живых трупов, подчеркнутое соответствующим цветом: “Красная капля в снегу. И мальчик / С зеленым лицом, как кошка” (367), “Губы синие в компоте” (422), внезапной трансформацией улыбки из “печальной” в могильную и ее исчезновением, т. е. “сгниением” (370), затем, примерзание частей тела, предвосхищение неминуемой смерти, наступившую смерть, жажду смерти. Наиболее частотный способ телесного калечения – расчленение: “С ногою в углу, с рукою во рву / С глазами, что выпали из глазниц / И пальцем забытым в одной из больниц” (382). Немотивированные строки об отрубании руки или ноги зачастую вторгаются в мнимый уют стихотворения, шокируя и вызывая чувство абсурда перед жестокостью насилия. Страх и ужас нарастают по мере нагромождения глаголов, семантическое поле которых отсылает именно к темам изувечивания и вымирания – отрезать, зарезать, срубить, засохнуть, врубиться, топиться, выколоть, ударить, вонзиться, висеть, убить и др., а также ряда мотивов, связанных с убийством – мотив топора, ножа, веревки, пилы, поцелуя палача.

В контексте расчленения знаковым предстает стихотворение, которым одновременно передается полюсная сторона процесса распада – коллажное воссоединение искалеченного тела, изображенное автором в сюрреалистическом ключе: “Хвост я взял у коровы. / Руку я взял у соседа. / Ногу я занял на время” (375). Попытка восстановления терпит крах, поскольку существенные части себя – подругу, друга, врага, зиму – не одолжить, не отыскать, они безвозвратно ускользнули в землю, где сохнут. Одинокий персонаж остается “у забора”, т. е. опустошенным уродливым телом на пороге между жизнью и смертью.

9 Ср. у В. Подороги, различающем этапы в понимании феномена телесного: “Следующий этап. Если мы обратимся к концу XIX – началу XX века и затем к XX веку целиком, то встретим еще один латентный феномен – тело искалеченное. [...] Искалеченное тело вводит некоторое представление о целостном образе того же движения. И вот эта нехватка, о которой говорит Сартр, нехватка бытия, идеология ничто, характерная для хайдеггерианской философии, эта нехватка, которая сопровождает все. Она может быть очень грубо привязана к некоторой первой травме, травматичности так называемого искалеченного тела” (Подорога, Зинченко 2004: 42).

Смерть, насилие не шадят и детей:

Крик зайца и все
 То не заяц, то режут ребенка в лесу.
 И сердце раскрытое криком
 От жалости сжалось. (408)

В строках о детском трупе, выброшенном в корзину: “Сердце не бьется в домах, / В корзине ребенок застывший” (370), т. е. таком же ненужном как человек, прочитывается абсолютное отсутствие надежды на спасение, на возрождение. Детей уже нет, будущее убито, от него остались только крик нерожденного ребенка в мертвом чреве матери:

Я кричу во сне и так. Но нет жены.
 Рука, нога, да рот.
 Еще беременный живот,
 Да крик зловещий в животе,
 Да сын иль дочь, что не родятся. (383)

и белеющие тоской детские кости, превратившиеся в камень:

Где дети? Уже не играют, уже не рисуют
 И детские кости белеют, тоскуют,
 И детская плоть в обломки, в кирпич
 Впилась на радость кому-то. (373)

Введением мотива детского “опасного” рисунка и изображением на нем вовсе не пестрого уюта детского мира, а наоборот, такого же фрактального абсурдного ничто, “привет[а] с того света, где у реки, / В рукаве не хватает руки, / Где заячьи руки скачут отдельно / От зайца, где берег – не сказка, / А бред на птичьих ногах”, обрывается дорога к прошлому, понимаемому в качестве опыта единства в лоне мира. Идея поворачивания времени вспять и понимания смерти, как возврата в докосмогоническую тьму, обладающую потенциалом к сотворению новых миров, присущая поэтике современников Г. Гора – обэриутов¹⁰, а также их преемника Владимира Казакова, терпит крах. Река оборвана и “детство высохло как куст” (405).

Гибнет не только человек, гибнет также природа ему уподобленная – антропоморфизированная. В контексте расчленения человеческого тела, и вообще его распада, а также в контексте взаимозамещаемости, стержневым предстает ряд мотивов, отождествляющих человека-труп с деревом: дерево – ветвь – доска – пень. Связь человека с деревом уходит

¹⁰ Ср., например, у К. Ичин в работе “Космогонический ужас в поэзии Александра Введенского”: “Эсхатология Введенского подразумевает, скорее, сведение первоэлементов всего сущего в единое, бесформенное хаотическое состояние, а потом уже их соединение в новом космогоническом процессе – становления нового мироздания, основанного на новых отношениях и новой логической модели” (Ичин 2019: 31–48).

корнями в мифологическое сознание, основывающееся на концепции о мировом древе и древе жизни, и следовательно, на почитании ряда священных деревьев. Согласно мифологическим представлениям, дерево воспринимается как “космическая опора” (МНМ 1994: 402), место пересечения сфер – небесной, земной и подземной. Оно устремляет человека ввысь, к небесному пространству, к божественному, поскольку является звеном между макромиром и микромиром, между космосом и человеком. В страшном мире Г. Гора нить прервана. Опустошенный человек утратил связь со вселенной, с жизнью. Дерево-человек гибнет, его вырубают, сжигают, оно превращается в дрова-пень-доску, т. е. в труп. Десакрализация образа дерева, его принижение, показано также в гротескных сценах совокупления деревьев-трупов наподобие животных (377), свидетельствующих в свою очередь о нерасторжимой связи Эроса и Танатоса. Строками о рождении деревом уroda, в которых усматриваются отдаленные отголоски древнегреческого мифа о Хироне – уроде, превращенном Зевсом в дерево по отчаянной просьбе матери, океаниды Филиры – Г. Гор еще раз подчеркивает безвозвратную потерю надежды на будущее, на спасение. Безысходность одинокого тела прочитывается также в устойчивом выражении из пушкинской “Сказки о рыбаке и рыбке”, содержащем очередную ипостась мертвого, уже никому не нужного дерева: “Я снова у разбитого корыта” (394).

Трансформация человека в дерево является прямым следствием вымирания сознания и онемения тела. Человек в стихах Г. Гора одеревеневаает перед абсурдом заблокированной жизни, и взаимозамещается с липой, березой, сосной, тополем, ивой. Деревом предстает преимущественно девушка-девочка¹¹, что отсылает к характерной для древа мирового, а также для некоторых священных деревьев, например, березы, липы, атрибутике женского начала, чистоты и плодородия. Однако деревья в стихах Г. Гора теряют свои положительные качества, свидетельствуя о вымирании, об утрате жизни. Чистоту сменяет эротическое влечение, чреватое танатосом: постоянное заманивание девушкой-деревом лирического персонажа следует понимать как жажду смерти, которая персонажу “не по праву” (378), выраженное также в следующих строках:

Мне бы с горы бы сгорая
Или в прорубь с сарая.
Мне бы как поезд об поезд
Птицей о птицу разбиться. (399)

На этом месте стоит упомянуть также мотив ветви, предстающей в мифологии символом древа жизни. У Г. Гора ветвь опять связана со

¹¹ Девушка или девочка – один из стержневых персонажей в лирике Г. Гора – часто оборачивается рекой. Данный вид метаморфоза, в итоге отсылающий к теме смерти, напрямую связан с темой времени и поэтому остается за рамками настоящей статьи.

смертью: ее приносит ворон, ее срубают, чем обозначается засыхание души: “И двое стоят и смеются бесстыдно / И смотрят в тебя как будто им видно / Душу твою, светлую ветку. / То ветку живую срубили бездушно. / Зарезали девушку” (379). Уподобляя ветку душе, автор, возможно, отсылает к мифологическим представлениям нанайцев¹², считающих, что каждому роду принадлежит свое дерево, в ветвях которого плодятся души.

Используя именно названные деревья, символика которых так или иначе отсылает к смерти, скорби, страданию, Г. Гор косвенно обращается к славянским и древнегреческим мифам, а также к “Метаморфозам” Овидия (ср. к примеру мифы о Дафне, Фелемоне и Бавкиде, Лотиде, Кипарисе, Мирре, о сестрах Фаэтоне, о Пинисе и т. д.). Но если в мифологических сюжетах превращение человека или трупа в дерево (по просьбе, по наказанию или награждению) подразумевает продление жизни в другой форме, в мире Г. Гора данный метаморфоз является, наоборот, одним из этапов на пути к тотальному распаду. Деревья такие же ненужные трупы, как люди. Девушек в самом начале жизни убивают, их души-ветви, сердца срубают топором. Метаморфоз продолжается: мертвые тела “с доскою в уме” (376) теперь превращаются в тоскующие, раненые, одинокие доски для мебели, в человекопень или же в дрова, перевозимые дворником в небытие.

О жестокости и ужасе отраженного в стихах мира смерти и распада дополнительно свидетельствует мотив осины. Мифопоэтический образ осины построен на ее красном оттенке, шелесте листьев, а также на библейском подтексте. Из этого чертовского дерева, единственного, не склонившегося перед страданиями Христа, красного от крови черта, пролитой Богом, сделаны прутья, которыми бичевали Христа, и крест, на котором его распяли. На осине предположительно повесился Иуда. В отличие от сюжета легенд, у Г. Гора даже осина не безразлична, даже она страдает из-за происходящего ужаса вместе со всей природой: “Лес и лиса / Вся природа, корова, осина, оса / Заплакало все поперек” (369). Но отрицательную характеристику проклятого дерева при этом не теряет. Сохраняя за собой также символику (само)убийства: “Двое меня на поляну к осине попросят, / А третий наденет на шею веревку” (408), осина полностью вписывается в демонический мир блокады¹³.

“В душе моей дуб и осина” (397), пишет Г. Гор, противопоставляя священное дерево Юпитера дереву смерти, чем в очередной раз выявляется амбивалентное существование пойманного в ловушку человека-трупа, безумно мечущегося от жизни к смерти и обратно. В связи с дубом

12 Помимо того, что у Г. Гора было сибирское детство, известно, что он в 1930-е гг. ездил в командировки на Сахалин и Алтай собирать материалы, нашедшие отражение в его последующих рассказах.

13 Близкой к осине на фонетическом уровне (немаловажном для Г. Гора), тем более на уровне значения, предстает мотив осоки. Не дерево, а болотная трава, осока все-таки входит в комплекс мотивов, развивающих тему смерти, благодаря своей причастности к воде – теме, связанной с протеканием времени, с миром мертвых: с осокой постоянно отождествляется давно умершая мама персонажа.

нельзя обойти вниманием мотив желудей. В стихах Г. Гора желуди отождествляются с пальцами детей (374). С одной стороны, автор таким образом продолжает подчеркивать фрагментацию одеревенелого тела, распад детского трупа, т. е. будущего. С другой же стороны, если рассмотреть данный мотив сквозь мифологическую призму, то можно сделать иной вывод. Согласно Овидию, желудями питались люди золотого века¹⁴. Учитывая и это и горовское значения мотива, при этом подходя к нему из угла антропофагии, отнюдь не чуждой миру Г. Гора, раскрывается не только неоднократно подтверждаемый апофеоз абсурдного телесного распада – трупы едят трупы, чтобы продлить предсмертные муки. В этапе телесного метаморфоза, подразумевающем превращение человеческого тела в еду, в человечину, т. е. полную объективацию опустошенного сознания-тела, пожирающего такую же пустоту, дана картина крайней деградации:

Я девушку съел хохотунью Ревекку
И ворон глядел на обед мой ужасный
И ворон глядел на меня как на скуку
Как медленно ел человек человека
И ворон глядел но напрасно,
Не бросил ему я Ревеккину руку. (402)

Г. Гор, видимо, продолжает ряд Гесиода и Овидия, писавших о “веках человечества”, и показывает, в том числе через трансформацию мотива желудей, переход (возврат) к следующему этапу. Последний этап существования человечества по Гесиоду и Овидию – железный век – сменил “век-зверь”¹⁵, определяемый Г. Гором как каменный век немощного человека: “И плакала тайга и камень – век, / И каменный все видел человек / Но выразить не мог он безъязычный” (401)¹⁶.

14 Ср. в “Метаморфозах”:

Первым век золотой народился, не знавший возмездий, [...] Сладкий вкушали покой безопасно живущие люди. Также, от дани вольна, не тронута острой мотыгой, Плугом не ранена, все земля им сама приносила. Пищей довольны вполне, получаемой без принужденья, Рвали с деревьев плоды, земляничник нагорный сбирали, Терн, и на крепких ветвях висящие ягоды тута, Иль урожаи желудей, что с деревьев Юпитера пали. (Овидий 1977: 33–34).

15 Имеется в виду стихотворение “Век” (1922) О. Мандельштама: “Век мой, зверь мой” (Мандельштам 2017: 98).

16 Ср. еще в другом стихотворении:

С домов на камни боль текла
И в окнах не было стекла.
А в рамах вечно ночь застряла
И все как гром и как стрела.
Душа и человежье тело
И небо вдруг окаменело. (423).

Утрата онтологического единства, порождающая фрагментацию мира, и в итоге, распад сознания и тела, находит свое отражение также в мотивах слез, крови, пота, мочи. Посредством физиологической жидкости Г. Гор продолжает сводить человека к телу, страдающему на пороге жизни и смерти, точнее, к тому, что от тела (не) осталось – к телесным следам. Так мотив слез, плача отсылает к отчаянию, в которое попадают даже равнодушные трупы перед нескончаемым насилием. Одновременно мотив слез является крайним полюсом по отношению к мотиву “завядших глаз” (384), чем дополнительно освещается процесс одеревенения человека, его умерщвление. Превращение слезы в крапиву (384) подчеркивает телесное восприятие мира – на уровне осязания. Слезы не приносят облегчение, они материализация боли и бессилия.

Деградация, представленная через мотив пота, показывает не просто обращение к телесному, но и его вульгаризацию – обращение к телесному как к низменному в человеке, вследствие блокады более возвышенного духовного. Оттуда отождествление лирического персонажа со вспотевшим архангелом (368), передающее, по сути, падение святого воина в человекотруп – образ горовского человека. Похожая десакрализация совершается Г. Гором посредством мотива мочи. Связывая мочеиспускание со стоящей девушкой, бабой, автор показывает озверение потерявшего пол человека, к тому воспринимающего мочу в качестве еды: “Баба подняв подол / Напустила целый стакан” (420). Через мотив мочи принижается не только образ человека, оскверняется также образ весны священной: “И девушка мочится стоя / Там, где недавно гуляла. / Там, где ходит пустая весна, / Там, где бродит весна” (369). Этим уничтожается любая надежда на грядущее (ли?) возрождение, причем уничтожается она самим человеком, затрудняющимся вспомнить как “яблоня кидала весной цветы” (373), т. е. свою приобщенность к вечности.

Из названных мотивов самым распространенным все-таки является мотив крови. Присутствие-отсутствие крови в стихах Г. Гора напрямую связано с жизнью-смертью персонажей-тел. Покинувшая тело, разлитая кровь неожиданным образом становится удобрением для деревьев – стержневым элементом ритуального акта трансгрессии – или же бранным следом человекотрупа на замерзшей почве, цветовым контрастом подчеркивающим драматизм происходящей смерти.

Рассмотренные мотивы свидетельствуют об окончательном разложении телесной материи, о потере телесного облика, его растворении в текучести: “Мир был зажат в кулак, но пальцы обессилели, и мир, прежде сжатый в твердый комок, пополз, потек, стал растекаться и терять определенность” (Липавский 2005: 40). Похожим образом можно трактовать также отождествление тела с тестом, своеобразной вульгаризацией дополнительно отсылающее к теме регрессии. Отрицая форму, т. е. само тело, “неконцентрированностью”, “зыбкостью” усиливается страх и

ужас, вызывается экзистенциальная тревога¹⁷. Однако погружение в текучесть Г. Гор, в отличие от обэриутов, понимает не в ключе трансгрессии – как слияние с хаосом, ведущее к возрождению, а наоборот, как путь к онирическому растаиванию тела, к окончательной потере мира. “Вдруг море погасло / И я / Остался без мира, / Как масло” (423), сетует в бессмыслице автор, на самом деле вещая об обрыве текучести, чреватом исчезновением первоосновы – моря – хаоса¹⁸, о растворении мира в ничто.

Показывая тотальный распад мира через насильственные метаморфозы человека, ведущие к его овеществлению и, в итоге, к беспощадному уничтожению объективированного тела, Г. Гор не оставляет пути к “новой жизни”, к “искуплению” бесчеловечности, являющимися, согласно В. Топорову, сущностью “внутреннего смысла” амбивалентного петербургского мифа¹⁹. Петербургский текст в стихах Г. Гора утратил потенциал к духовной трансгрессии в слове. Мертвое тело человека рождает мертвое тело поэзии.

Литература

- Гор, Геннадий (2012), *Красная капля в снегу. Стихотворения 1942–1944 годов*, Москва: Гилея.
- (2021), Обрывок реки. *Избранная проза 1925–1945. Блокадные стихотворения 1942–1944*, Санкт-Петербург: Издательство Ивана Лимбаха.
- ., *Замедление времени*. http://lib.ru/RUFANT/GOR_G/zamedvr.txt (15. 5. 2022).
- Достоевский, Федор М. (2012), *Записки из подполья*, Санкт-Петербург: Азбука.
- Ичин, Корнелия (2019), “Космогонический ужас в поэзии Александра Введенского”, *Russian literature* 107–108: 31–48.

17 Ср. у Л. Липавского в “Исследовании ужаса”: “Органической жизни соответствует концентрированность и членораздельность, здесь же расплывчатая, аморфная и вместе с тем упругая, тягучая масса, почти неорганическая жизнь. Это страх перед [...] однородностью, в которой появляются кратковременные сгущения, тяжи, нити напряжения, зыбкой самостоятельности, структуры. Примерами веществ и сред, рождающих этим страх или отвращение, могут служить: грязь, топь, жир – особенно тягучие жиры, как рыбий или касторовое масло, – слизь, слюна (плевание, харканье), кровь, все продукты желез, в том числе семенная жидкость, вообще протоплазма” (Липавский 2005: 28–29).

18 Воспринимая море в космогоническом ключе, как первоэлемент, и заодно наделяя его символикой смерти, Г. Гор отсылает к творчеству А. Введенского. Ср. в Ичин К. “Космогонический ужас в поэзии Александра Введенского”. Связь поэтики Г. Гора со стихами А. Введенского тщательно выявлена в комментариях А. Муждабы к гилейскому изданию блокадных стихотворений.

19 Ср. в “Петербургском тексте”: “Внутренний смысл Петербурга, его высокая трагедийная роль, именно в этой несводимой к единству антитетичности и антиномичности, которая самое смерть кладет в основу новой жизни, понимаемой как ответ смерти и как ее искупление, как достижение более высокого уровня духовности. Бесчеловечность Петербурга оказывается органически связанной с тем высшим для России и почти религиозным типом человечности, который только и может осознать бесчеловечность, навсегда запомнить ее и на этом знании и памяти строить новый духовный идеал” (Топоров 2009: 645).

- Липавский, Л. (2005), *Исследование ужаса*, Москва: Ad Marginem.
- Мандельштам, О. Э. (2017), *Стихотворения. Проза*, Москва: Издательство “Э”.
- Муждаба, Андрей (2017), “Блокадная утка: стихотворный цикл Геннадия Гора в контексте его прозы 1930–1970-х годов”, *Блокадные нарративы*, Москва: НЛО.
- Нанси, Жан-Люк (1999), *Corpus*, Москва: Ad Marginem.
- Овидий (1977), *Метаморфозы* (перевод С. В. Шервинского), Москва: Художественная литература.
- Подорога, В. П., Зинченко, В. А. (2005), “О человеческой душе и плоти”, в: *Научно-философские диалоги*, Москва: МосГУ.
- Сандомирская, Ирина (2013), *Блокада в слове: Очерки критической теории и биополитики языка*, Москва: НЛО.
- Токарев, С. А. (гл. редактор) (1994), *Мифы народов мира*, в 2-х тт., т. 1, Москва: Российская энциклопедия.
- Топоров, Владимир Н. (2009), *Петербургский текст*, Москва: Наука.
- Юр'ев, Олег (2008), “Заполненное зияние-2”, *Новое литературное обозрение* 1: 260–272, Москва: НЛО.

Gor, Gennadij (2007), *Blockade*, Wien: Edition Korrespondenzen.

References

- Dostoevskij, Fedor M. (2012), *Zapiski iz podpol'ya*, Sankt-Peterburg: Azbuka.
- Gor, Gennadij (2007), *Blockade*, Wien: Edition Korrespondenzen.
- (2012), *Krasnaya kaplya v snegu. Stihotvoreniya 1942–1944 godov*, Moskva: Gileya.
- (2021), *Obryvok reki. Izbrannaya proza 1925–1945. Blokadnye stihotvoreniya 1942–1944*, Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Ivana Limbaha.
- , “Zamedlenie vremeni”. http://lib.ru/RUFANT/GOR_G/zamedvr.txt (15. 5. 2022).
- Ichin, Korneliya (2019), “Kosmogonicheskiy uzhas v poezii Aleksandra Vvedenskogo”, *Russian literature* 107-108: 31–48.
- Lipavskij, L. (2005), *Issledovanie uzhasa*, Moskva: Ad Marginem.
- Mandel'shtam, O. E. (2017), *Stihotvoreniya. Proza*, Moskva: Izdatel'stvo “E”.
- Muzhdaba, Andrej (2017), “Blokadnaya utka: stihotvornyj cikl Gennadiya Gora v kontekste ego prozy 1930–1970-h godov”, v: *Blokadnye narrativy*, Moskva: NLO.
- Nansi, Zhan-Lyuk (1999), *Corpus*, Moskva: Ad Marginem.
- Ovidij (1977), *Metamorfozy* (perevod S. V. Shervinskogo), Moskva: Hudozhestvennaya literatura.
- Podoroga, V. P.; Zinchenko, V. A. (2005), “O chelovecheskoj dushe i ploti”, v: *Nauchno-filosofskie dialogi*, Moskva: MosGu.
- Sandomirskaya, Irina (2013), *Blokada v slove: Ocherki kriticheskoj teorii i biopolitiki yazyka*, Moskva: NLO.
- Tokarev, S. A. (gl. redaktor) (1994), *Mify narodov mira*, v 2-h tt., t. 1, Moskva: Rossijskaya enciklopediya.
- Toporov, Vladimir N. (2009), *Peterburgskij tekst*, Moskva: Nauka.
- Yur'ev, Oleg (2008), “Zapolnennoe ziyanie-2”, *Novoe literaturnoe obozrenie* 1: 260–272, Moskva: NLO.

Vasilisa Šljivar

The Dead Body of / in Gennady Gor's Poetry

Abstract

This paper discusses the phenomenon of the corporeal, which in Gennady Gor's poems represents the main instrument of understanding the absurd, extremely dehumanized, apocalyptic anti-world. The lyric hero, as sort of a chronicler, records the disintegration of the world-consciousness precisely through the disintegration of the body: his body, the body of people closest to him, as well as the body of nature, with which man identifies, and which is further manifested in the disintegration of language, the body of the text. Looking through the prism of the theme of death and violence, the aspects of the transformation of the dead body are discussed comprehensively: the motif sequence body – tree – plank, fragmentation of the body, body secretions (motif of blood, sweat, tears), anthropophagy and disappearance. The phenomenon of the corporeal in the Gor's poems is illuminated from the angle of the locus – as a return to St. Peterburg's myth and therefore as an approach to St. Peterburg's text in Russian literature.

Keywords: Gennady Gor, blockade poems, blockade

Vasilisa Šljivar

Mrtvo telo poezije/u poeziji Genadija Gora

Apstrakt

U fokusu istraživanja članka je fenomen telesnog, koji u pesmama G. Gora predstavlja glavni instrument spoznaje apsurdnog, krajnje dehumanizovanog, apokaliptičnog antisveta. Lirski junak poput svojevrsnog hroničara beleži raspad sveta-svesti upravo preko raspada tela: svog tela, tela najbližih, tela prirode, s kojom se poistovećuje čovek, što se dalje očituje u raspadu jezika, tela teksta. Kroz prizmu teme smrti i nasilja biće bliže razmotreni aspekti transformacije mrtvog tela: motivski niz telo – drvo – daska, zatim, fragmentacija tela, telesne izlučevine (motiv krvi, znoja, suza), antropofagija, nestajanje. Fenomen telesnog u pesmama G. Gora rasvetljava se i iz ugla lokusa – kao povratak peterburškom mitu i samim tim svojevrсно primicanje peterburškom tekstu ruske književnosti.

Ključne reči: G. Gor, blokadne pesme, Blokada, telo, metamorfoza, smrt, priroda, peterburški tekst, peterburški mit

To cite text:

Ićin, Kornelija (2022), "Поэзией против насилия: стихи Сергея Завьялова", *Philosophy and Society* 33 (4): 849–859.

Корнелия Ичин

ПОЭЗИЕЙ ПРОТИВ НАСИЛИЯ: СТИХИ СЕРГЕЯ ЗАВЬЯЛОВА

АННОТАЦИЯ

В статье исследуется цикл "Рождественский пост" Сергея Завьялова как полифонический текст – свидетельство о блокадном Ленинграде в контексте философских размышлений о том, возможна ли поэзия после Освенцима. Речь жертвы, наряду с прогнозом погоды или сводкой новостей с фронта, становится главным документом трагедии человеческого существования в эпоху крушения гуманизма.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

Сергей Завьялов, "Рождественский пост", блокада Ленинграда, жертва, травма

Сергей Завьялов черпает свои корни из древней и русской поэзии, мордовских (эрзянских и мокшанских) традиций и советской действительности, культуры Серебряного века и марксистской мысли. Это поэт, который отказался от канонической русской поэтической манеры упорядочивания стиха четкой строфой и размером. Он обращается к поэтическому языку, ориентированному на античные образцы, чтобы освободить русский стих от его "предопределенности" рифмой и ритмом¹. Это решение Завьялова связано не только с его знанием классической поэзии. Убежденный в неизбежности гибели мира, погрязшего во зле, он задачу

¹ По мнению Владимира Козлова, Завьялов пишет разными верлибрами; их происхождение он видит в верлибре на основе античной полиритмии, минималистическим европейским верлибром и в композиционных риторических фигурах для нескольких голосов (см.: Козлов 2019: 76-82). В данном контексте интересны также замечания Игоря Вишневецкого о верлибре: он напоминает, что не были записаны в столбик ни эпос о Гильгамеше, ни древнеегипетские гимны; к тому же, он указывает на то, что русский поэт Степан Шевырев нарочито "записывал некоторые свои экспериментальные стихи и переводы 1830–1849-х в строчку: верлибра тогда еще не существовало", но "уже в середине 1840-х русский свободный стих в последующем его понимании узаконил протеже Шевырева Фет", чтобы потом Иван Тургенев пародировал "в письмах верлибры Афанасия Фета" (Вишневецкий 2016: 298).

поэта видит в том, чтобы отдать свой голос жертвам истории, травматическому опыту которых лучше всего подходит свободный ломаный стих. Они в поэзии Завьялова свидетельствуют о трагедии большого террора 1930-х, о голоде во время блокады Ленинграда, о Холокосте, о зверствах на войне, об истреблении малых народов во время различных военных захватов. Этому посвящены две книги, изданные Сергеем Завьяловым: “Речи” (2004–2009), “Советские кантаты” (2012–2015) и вошедшая в итоговое собрание поэма “Квартет на тему Горация” (2017).

Фрагментарность текста, интерполяция различных цитат древнегреческого и латинского языков и их перевод в стихах поэта – это фактически передача созвучия эпох. Завьялов предупреждает: то, что осталось от прошлых времен и откликается в нашем веке как фрагмент (литературная цитата, предание, архетипическая память), показывает, во что превратится наш век для будущих поколений. Поэт беспокоится о том, что историческое зло порождает все новые и новые жертвы, которые будут все менее способны воспринимать и выговаривать пережитый травмирующий опыт. Вот почему голоса в его стихах отдаются эхом как следы (ужаса) жизни, которые в сочетании с равнодушными высказываниями “со стороны”, помещенными в скобки в цикле “Schemata rhetorica. Риторические фигуры”, создают ощущение раздвоения сознания/языка, достигающее апогея в выделенных жирным шрифтом словах, таких как “не-сущее – ничто”, “быть и не быть”, “море/небо”, “слух абсолютен”, “для меня безразлично, откуда начать”:

не-сущее – ничто

сказал знакомый по телефону, потом я проверил – действительно:
τὸ οὐκ ὄν – οὐδὲν

Diels-Kranz. Fragmente der Vorsokratiker. 28 A 28;

εἶναί τε καὶ οὐχί –

быть и не быть –

и несколько ранее:

– ∪ ∪ ἢ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῶιδ’ ἔστιν

вот в чем вопрос

Там же: 28 B 8. 40 и 16;

Бесконечная (а б с о л ю т н а я) *горизонтальная прямая*
море/небо

сумерки начинают смазывать грань

Беспримесная (а б с о л ю т н а я) *белизна*

снег

ворона пытается передвигаться утопая по брюхо

Безветрие (я бы даже сказал: б е з з в у ч и е)

слух абсолютен;

Беспамятство (в а б с о л ю т е цитаты)

ξυνόν δέ μοί ἐστίν, ὀπλόθεν ἄρξομαι –

для меня безразлично, откуда начать:

Тот же Diels-Kranz. 28 В 5. (Завьялов 2018: 130, 132, 133)

Лейтмотивное “отсутствие”, воплощенное в приставке “без”, оставляет пустоту в памяти, в стихе, предлагая читателю дочитать, додумать и догадаться; пустоте сопутствуют прямая линия горизонта, белизна, снег, спиленные деревья, морской залив – символические пейзажи потустороннего мира.

Потеря памяти или отказ от нее, хранящей в себе травму пережитого, является главной темой поэтического мира Завьялова. Размышляя о том, что такое искусство сегодня и на что оно способно, он приходит к выводу, что искусство может обнажить механизмы насилия, раскрыть “свой” и “чужие” слова, лежащие в основе его структуры, показать индивидуальное как часть социального террора. Поэт думает, в каком виде возможна поэзия после всех исторических ужасов, достигших своего пика в XX веке. Он вступает в ряды таких мыслителей, как Виктор Франкл, Ханна Арендт или Джорджо Агамбен, которые в своих текстах поднимают вопрос о том, как жить после Освенцима. Завьялов пытается заполнить лауну, которая существует в русской рефлексии касательно лагерей в СССР и блокадного Ленинграда во время Второй мировой войны². На философские тексты западных мыслителей он отвечает свидетельствами жертв и заложников идеологии на восточной стороне. Эти свидетельства сопоставимы с поисками смысла жизни у Виктора Франкла или Примо Леви, переживших антропологическую катастрофу Освенцима (см.: Франкл 1990, 1997; Леви 2001). В противовес каноническому восприятию Великой Отечественной Войны, отождествляемой с победой и героизмом, Завьялов говорит о жертве и о нравственном разрушении человека. В центре поэзии Завьялова оказалось все, о чем умалчивалось: вина, стыд, страх, насилие, уничтожение. Его позиция в каком-то смысле близка Карлу Ясперсу, который в тексте “Вопрос о виновности” (1946) призывал осознать коллективную вину как путь к духовному обновлению и возрождению: “Чувствуя свою коллективную виновность, мы чувствуем во всей ее полноте задачу возрождения изначальной принадлежности к роду человеческому – задачу, которая стоит перед всеми людьми на земле, но насущнее, осязаемее, определяя как бы все бытие, встает там, где какой-то народ по его собственной вине ждет полное разорение” (Ясперс 1999: 68).

2 Исключение представляет книга Валерия Подороги (Подорога 2015). – Несомненно, на протяжении многих лет появлялись исторические и литературоведческие исследования, посвященные лагерной тематике, однако философских опытов на эту тему было мало, даже философ Михаил Рыклин в своих текстах о Шаламове и Солженицыне в большей степени занимается биографией и взаимоотношением двух писателей (см. тексты М. Рыклина “Клейменный, но не раб” и “Проклятый орден” в: Рыклин 2008: 19–57).

Чувство богооставленности, когда человек не находит опоры в мире и, по определению Эммануэля Левинаса, “способен восторжествовать только в собственной совести”, “в страдании” (ибо “положение жертв в разлаженном мире, то есть в таком мире, где добро в конечном счете не торжествует, - это страдание”), приводит к открытию Бога в себе, требующего “всецело ответственного человека” (Левинас 2004: 446). Задумываясь над страданием и неторжествующей справедливостью, Завьялов предлагает свой ответ в искусстве композиции, изобилующей разными голосами страдающих и типами текста. Самым ярким примером представляется “Рождественский пост”, написанный в 2009 году. Данный цикл состоит из 7 частей, каждая из которых фиксирует конкретную дату первой блокадной зимы в Ленинграде (29 ноября, 6 декабря, 13 декабря, 20 декабря, 27 декабря 1941 года, 3 января и 7 января 1942 года), причем первая и последняя дата знаменуют начало и конец 40-дневного Рождественского поста. В композицию входят ежедневный прогноз погоды, фрагмент монастырского устава, описание продовольственных карточек, затем появляются голоса ребенка, женщины, врача, душевнобольного, поэта, а в конце звучат фронтовая хроника и фрагмент утрени. Каждый из этих голосов строго отформатирован. Детский голос представляет мир, в котором много еды, женский голос приносит новости с улицы, врач описывает симптомы голодающих и умирающих, мозг больной женщины ищет врага, поэт видит чудесный пейзаж, хор говорит о победах на фронте, кто-то молится. Композиция построена как стереоскоп и калейдоскоп, где встречаются совершенно разные реальности и тональности. Нет сомнений, что в “Рождественском посте” композиция самая сложная³. Приведем пример первого дня поста и первого зафиксированного дня блокады, которая продолжалась с 8 сентября 1941 по 27 января 1944:

29 ноября 1941 года, суббота.

Погода:

Температура воздуха в Ленинграде минус 9-11 градусов;
облачно, пройдет кратковременный снег;
ветер переменных направлений, 3-7 метра в секунду;
атмосферное давление 762 мм ртутного столба;
относительная влажность 96 %.

Первая неделя Рождественского поста:

Старый стиль 16 ноября. Память:

Апостола и евангелиста Матфея.
Праведнаго Фулвіана, князя Еѳіопскаго.

³ Цикл “Сквозь зубы”, например, состоит из трех голосов, поэма “Квартет на тему Горация” – из четырех.

Монастырскій уставъ:

Сегодня, а также въ воскресенье,
вторникъ и четвергъ – разрѣшается рыба.
Въ понедѣльникъ – горячая пища безъ масла.
Въ среду и пятницу – сухояденіе.

Карточки продовольственные. Литера “И”:

Карточка на хлеб на ноябрь месяц.
Купоны на 29 число:

Первый купон – 50 граммов.
Второй купон – 50 граммов.
Третий купон – 50 граммов.
Четвертый купон – 50 граммов.

Согласно постановлению Военного Совета Ленинградского фронта № 00409 от 19 ноября 1941 года установлены новые нормы обеспечения населения хлебом.

Карточка на крупу и макароны,
рыбу и рыбопродукты на ноябрь месяц:

Купон на крупу № 24 – 25 граммов.
Отоварен в понедельник 24 ноября.
Купон на рыбу № 3 – 100 граммов.
Отоварен в понедельник 24 ноября.

Карточка на мясо и мясопродукты на ноябрь месяц:

Купон № 16 – 25 граммов.
Отоварен в пятницу 28 ноября.

Карточка на жиры на ноябрь месяц:

Купон № 24 – 10 граммов.
Отоварен в понедельник 24 ноября.

Карточка на сахар и кондитерские изделия
на ноябрь месяц:

Купон № 16 – 50 граммов.
Отоварен в пятницу 28 ноября.

Я сказал:

А еще в другой раз
у меня будет такой специальный шкаф:

в одном месте ржаной хлеб
 в другом месте пеклеванный хлеб
 в другом месте карельский хлеб
 в другом месте французская булка
 в другом месте городская булка
 в другом месте хала

Ты сказала:

Котя приходил и говорит:
 Сделай ты мне, Шура, винегрет.
 Котя, ну из чего же я тебе сделаю винегрет?

Он сказал:

Алиментарная дистрофия – патологический процесс, который с клинической стороны следует рассматривать как особую нозологическую единицу. Я. Л. Рапопорт выдвинул гипотезу о ее гастрогенном происхождении. Опираясь на современные представления о многообразной секреторной, экскреторной и инкреторной функции слизистой оболочки желудка и ее роли в нервно-гуморальной регуляции жизненных процессов, автор считает нарушение метаболизма слизистой оболочки желудка ведущим звеном в патогенезе алиментарной дистрофии.

Она сказала:

Я лежу больная,
 а они все только жрут и жрут, жрут и жрут.

Вы сказали:

О как величествен был снегопад на закате этого дня
 Эти хлопья что стирают приметы пространства
 Это исчезновение линий утрата теней
 Угасание звуков

Они сказали:

Вчера ночью части Южного фронта советских войск под командованием генерала Харитонов прорвали укрепления немецких войск, и, грозя им окружением, ворвались с северо-востока в Ростов и заняли его. В боях за освобождение Ростова от немецко-фашистских захватчиков полностью разгромлена группа генерала Клейста в составе 14-й и 16-й танковых дивизий, 60-я моторизованная дивизия и дивизия СС “Викинг”. Противник оставил на поле боя свыше 5 тысяч убитыми. Захвачены большие трофеи, которые подсчитываются.

И мы воспели на утрень:

**Величить душа Моя Господа,
и возрадовася духъ Мой о Бозѣ Спасѣ Моемъ.** (Завьялов 2018:
173–176)

На основании этой части цикла мы видим, что Завьялов представляет язык русской поэтической традиции лишь как один из возможных голосов, он проверяет наше восприятие написанного в стихах и прозе, отменяет запрет на полифонию в поэзии. Неслучайно вершиной такого многозвучия является именно цикл “Рождественский пост”, ведь Завьялов хочет соединить голоса безымянных жертв полифоническим пением, то есть чередующимися многоголосым пением и чтением Евангелия, благодаря которым человек совершает свой страдальческий путь из земного бытия в эсхатологическое.

Голоса в “Рождественском посте” – это выдержки из газеты “Ленинградская правда” (прогноз погоды, как в мирное время), из юлианского календаря и монастырского устава (написанные дореволюционной орфографией), из сообщений Военного совета Ленинградского фронта (исключительно о рационализации исчезающих продуктов), а также голос ребенка, фантазирующего о волшебном полном еде буфете и о голодающем отце, который никогда не умрет (“я сказал”), голос матери (“ты сказала”), голос врача, научно описывающего страшную алиментарную дистрофию (“он сказал”), голос женщины, злящейся на умерших, которые обедались дефицитной пищей, и мечтающей о кино (“она сказала”), голос Совинформбюро (всегда бодро “они сказали”), церковная утреня, объединяющая всех страждущих в молитве Господу (возвышенное “мы воспели”). Голос русской поэтической традиции Завьялов маркирует как отчужденный, безучастный к коллективному несчастью – “вы сказали”. Наконец, сверхличностное, культурное “вы сказали” в последней главе “Рождественского поста” начинает цитировать Горация сначала по-латыни, а потом по-русски в дословном переводе самого Завьялова:

Сладко и красиво умереть за родину:
Смерть догонит бросившего бежать,
Она не пожалеет ни задрожавших поджилок,
Ни втянутых в плечи голов безоружных подростков. (Завьялов
2018: 199)

Излишне говорить, что на протяжении “Рождественского поста” прогноз погоды все ухудшается, температура понижается до минус 30 градусов 7 января, чему сопутствует и понижение нормы снабжения по продовольственным карточкам (до 25 граммов на мясо и крупу, и до 10 граммов на жиры), чтобы 7 января, разделив население на 4 группы: рабочие, служащие, иждивенцы и дети, “Исполком Ленинградского городского совета депутатов трудящихся разрешил продажу по январским продовольственным

карточкам в счет существующих месячных норм”⁴. К этой официально-документальной части можно прибавить и сводку новостей с фронта, оповещающих лишь о победах Советской армии. На противоположном полюсе находятся времяисчисление по старому стилю, церковные праздники, монастырский устав и молитва, написанные дореволюционной орфографией и на церковнославянском языке. Между этими двумя мирами – государственной организацией остатков земной жизни и эсхатологическими чаяниями о спасении – находится человек страдающий.

Изображая исторический ад, Завьялов поднимает язык русской поэзии на новый уровень: смерть в “Рождественском посте” не сулит надежду на рай, в этом аду нет Вергилия как проводника, поэт должен выучить язык живых мертвецов, а также язык самого ада, включая трупоедство. Так был создан многоголосый текст, состоящий из документов – ежедневных продовольственных карточек и квазидокументов – пропагандистских новостей, никого не оставляющий равнодушным своим нарративом. Этим приемом Завьялов раздвигает границы поэзии. Это его своеобразный ответ Теодору Адорно, утверждающему, что “после Освенцима любое слово, в котором слышатся возвышенные ноты, лишается права на существование” (Адорно 2003: 328). Возможность творить в посткатастрофическое время Завьялов связывает с предоставлением слова жертве. Поэтому складывается впечатление, что среди слышимых голосов авторский голос отсутствует. Можно сказать, что автор в этом тексте выступает в роли композитора, пишущего ораторию. Записывая разные голоса, Завьялов использует все доступные графические средства: курсив, жирный шрифт, прописные буквы, одновременно он в русский язык включает латинский текст и древнегреческие слова, использует также строфическое стихосложение, прозаический текст, драматический диалог, документ. Этим произведение Завьялова напоминает “Реквием” Анны Ахматовой – разнородный в жанровом смысле, полифонический текст, сотканный из голосов библейских, древнегреческих, средневековых и ленинградских страдалец середины 1930-х, стоявших около Крестов с передачей для своих ближних-заключенных. Однако, устранив собственный голос, Завьялов пошел дальше Ахматовой, отождествлявшей свой голос со стомилионным народом и противостоявшей государственности. Если Ахматова создает поэтический памятник всем неповинным жертвам, оказавшимся в годы террора в заключении, в ссылке, в лагере, Завьялов не ставит перед собой такой задачи, он не хочет быть поэтом-посредником между жертвой и страданием, человеком и государством, поэтому в его “Рождественском посте” звучит только прямая речь.

4 Распределение выглядит так: по 100 граммов мяса всем группам населения, по 100 граммов сахара и кондитерских изделий всем и только детям до 12 лет 250 граммов, по 75 граммов жиров только детям до 12 лет, крупы: по 400 граммов – рабочим, по 200 граммов – служащим, по 100 граммов – иждивенцам и по 300 граммов – детям до 12 лет (Завьялов 2018: 198).

Различные языковые тона и стили в цикле “Рождественский пост” раскрывают процесс умирания города на личном и историческом уровнях. Ленинград – некрополь не только из-за блокадников, но и из-за официальных “оптимистичных” новостей, в которых город не упоминается. Город уже находится за пределами реальной жизни, он живет лишь неземной жизнью, в молитвах своих жителей. Непоправимая катастрофа случилась, человек разрушен, произошли антропологические изменения.

В данном контексте Завьялова особенно интересует, почему “советский” человек, в отличие от западноевропейского человека с опытом нацистских лагерей, отказывается “свидетельствовать против себя”, принимать себя в качестве жертвы, выяснять, идентифицировать то, что произошло с ним, как “непоправимую травму”, для чего приводит в пример полемику между Солженицыным и Шаламовым, независимо от их отношения к советской власти (Завьялов 2012: 146). Одновременно, для понимания данной тематики Завьялов воскрешает в памяти дневниковую прозу Ольги Берггольц времен ленинградской блокады, которая резко отличается от ее стихов того же периода. Он подчеркивает, что фрагменты блокадного дневника, опубликованные в 1990-е годы, раскрыли иную Ольгу Берггольц: “из классика советской поэзии, ‘Блокадной музы’, воспевшей Блокаду как подвиг советского народа, она превратилась, прежде всего, в свидетеля Блокады как гуманитарной катастрофы”, а потому дневник достоин быть “документальной основой разговора об особенностях советского восприятия (и неприятия) травмы” (Завьялов 2012: 147). Блокадный Ленинград – зеркальное отражение абсолютного Зла, олицетворенного в концентрационном лагере тоталитарной системы, где, по словам Х. Арендт, “на кон поставлена сама человеческая природа” и где происходит разрушение человека, более того, в этой системе человек уничтожается так, чтобы исчез след его существования (Арендт 1996: 595). Завьялова интересуют философские и этические аспекты травмы, опыта исчезновения, поэтому он обращается также к книге Джорджо Агамбена “Номо sacer. Что остается после Освенцима”, в которой мы читаем, что пережившие катастрофу “из лагеря приносят на землю людей чудовищную весть о том, что можно утратить достоинство и честь в такой степени, которую себе трудно даже представить, и что жизнь продолжается даже в состоянии полной деградации” (Агамбен 2012: 75). Для ознакомления с блокадными обстоятельствами, приведшими человека к полной деградации, Завьялов прочел подшивку газеты “Правда” и “Ленинградская правда” за зиму 1941–1942 г. в Славянской библиотеке в Хельсинки, а также книгу “Алиментарная дистрофия” 1946 г., написанную на основе историй болезней, находящихся в распоряжении врача в блокадном Ленинграде. Фрагменты этих текстов стали частью цикла “Рождественский пост”.

Свидетельства жертв истории напрямую обращены к читателям, жертвы говорят о проблемах человеческого существования перед лицом смерти, о пределах бытия, в которых человек сохраняет свое лицо, о границе между физиологическим и духовным существованием. Трагедия

блокадного Ленинграда – это крушение европейских гуманистических и просветительских ценностей, на которых был построен город Петра Великого и на которых были воспитаны поколения его жителей. В этом смысле блокада Ленинграда и Освенцим стоят рядом. Для Сергея Завьялова это время-после, как философы называли время после Освенцима, то есть посткатастрофическое время, которое “останавливает все другие времена” (Подорога 2015: 7)⁵ и становится осевым, определяя все другие исторические времена. Именно об этом и свидетельствует “Рождественский пост”.

Литература

- Агамбен, Джорджо (2012), *Homo sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель*, Москва: Европа.
- Адорно, Теодор (2003), *Негативная диалектика*, Москва: Научный мир.
- Арендт, Ханна (1996), *Истоки тоталитаризма*, Москва: ЦентрКом.
- Вишневецкий, Игорь (2016), “Между поэзией и прозой”, *Новое литературное обозрение* 139: 297–308.
- Завьялов, Сергей (2012), “Что остается от свидетельства: меморизация травмы в творчестве Ольги Берггольц”, *Новое литературное обозрение* 116: 146–157.
- (2018), *Стихотворения и поэмы 1993 – 2017*, Москва: Новое литературное обозрение.
- Козлов, Владимир (2019), “Три подступа Сергея Завьялова к art contemporain”, *Prosodia* 10: 76–82.
- Леви, Примо (2001), *Человек ли это?*, Москва: Текст- журнал “Дружба народов”.
- Левинас, Эммануэль (2004), *Избранное. Трудная свобода*, Москва: Росспэн.
- Подорога, Валерий (2015), *Время после. Освенцим и ГУЛАГ: мыслить абсолютное Зло*, Москва: Lettera.org – Логос.
- Рыклин, Михаил (2008), *Свобода и запрет. Культура в эпоху террора*, Москва: Логос – Прогресс-традиция.
- Франкл, Виктор (1990), *Человек в поисках смысла*, Москва: Прогресс.
- (1997), *Доктор и душа*, Санкт-Петербург: Ювента.
- Ясперс, Карл (1999), *Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии*, Москва: Прогресс.

References

- Agamben, Dzhordzho (2012), *Homo sacer, Chto ostaetsya posle Osvencima: arhiv i svidetel'*, Moskva: Evropa.
- Adorno, Teodor (2003), *Negativnaya dialektika*, Moskva: Nauchnyj mir.
- Arendt, Hanna (1996), *Istoki totalitarizma*, Moskva: CentrKom.

5 Называя время-после шаламовским временем, В. Подорога по сути говорит о необходимости свидетельствовать об абсолютном Зле ГУЛАГ-а; его упрек постсталинским политическим режимам в том, что “преступления против собственного народа не расследовались”, что “не были сделаны выводы из того ужасного опыта, который был только что пережит, не введены жесткие запреты на политическую деятельность, ведущую к авторитарному правлению и, возможно, к повальному тоталитаризму” (Подорога 2015: 7).

- Frankl, Viktor (1990), *Chelovek v poiskah smysla*, Moskva: Progress.
- . (1997), *Doktor i dusha*, Sankt-Peterburg: Yuventa.
- Kozlov, Vladimir (2019), "Tri podstupa Sergeya Zav'yalova k art contemporain", *Prosodia* 10: 76-82.
- Levi, Primo (2001), *Chelovek li eto?*, Moskva: Tekst- zhurnal "Druzhba narodov".
- Levinas, Emmanuel' (2004), *Izbrannoe. Trudnaya svoboda*, Moskva: Rosspen.
- Podoroga, Valerij (2015), *Vremya posle. Osvencim i GULAG: myslit' absolyutnoe Zlo*, Moskva: Lettera.org – Logos.
- Ryklin, Mihail (2008), *Svoboda i zapret. Kul'tura v epohu terrora*, Moskva: Logos – Progress-tradiciya.
- Vishneveckij, Igor' (2016), "Mezhdru poeziej i prozoi", *Novoe literaturnoe obozrenie* 139: 297–308.
- Zav'yalov, Sergej (2012), "Chto ostaetsya ot svidetel'stva: memorizaciya travmy v tvorchestve Ol'gi Berggol'c", *Novoe literaturnoe obozrenie* 116: 146–157.
- . (2018), *Stihotvoreniya i poemy 1993 – 2017*, Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Yaspers, Karl (1999), *Vopros o vinovnosti. O politicheskoi otvetstvennosti Germanii*, Moskva: Progress.

Kornelija Ičin

Poetry against Violence: Sergey Zavyalov's Poems

Abstract

The article discusses Sergey Zavyalov's cycle of poems "Christmas Lent" as a polyphonic text – evidence of the besieged Leningrad in the context of philosophical reflections on whether poetry is possible after Auschwitz. The story of the victim, as well as the weather forecast and news report from the front, become the main document of the tragedy of human existence in the era of the collapse of humanism.

Keywords: Sergey Zavyalov, "Christmas Advent", siege of Leningrad, victim, trauma

Kornelija Ičin

Poezijom protiv nasilja: pesme Sergeja Zavjalova

Apstrakt

U članku se analizira ciklus pesama Sergeja Zavjalova „Božićni post“ kao polifonični tekst – svedočanstvo o Lenjingradskoj blokadi u kontekstu filozofskih razmišljanja o tome da li je moguća poezija posle Aušvica. Govor žrtve, naporedo s vremenskom prognozom ili novostima s fronta, postaje glavni dokument tragedije ljudskog postojanja u vreme kraha humanizma.

Ključne reči: Sergej Zavjalov, „Božićni post“, Lenjingradska blokada, žrtva, trauma

To cite text:

Aronson, Oleg (2022), "Политика и перверсия (де Сад Пьера Паоло Пазолини сегодня)", *Philosophy and Society* 33 (4): 860–876.

Олег Аронсон

ПОЛИТИКА И ПЕРВЕРСИЯ (ДЕ САД ПЬЕРА ПАОЛО ПАЗОЛИНИ СЕГОДНЯ)

АННОТАЦИЯ

В статье делается попытка рассмотреть фильм Пьера Паоло Пазолини "Сало, или 120 дней Содома" не просто как экранизацию произведения маркиза де Сада, но как возможный ответ на проблемы современного общества, реанимирующего фашизм, но уже не как политическую идеологию, а как "естественную" форму чувственности современного человека. Пазолини воплощает в фильме неполитическую логику фашизма как логику перверсии, скрытую за фасадом политической идеологии, опираясь на свою оригинальную "семиологию реальности", выражением которой является кинематограф. В статье показано, что "Сало" последовательно противоречит ключевым принципам кинематографической выразительности самой теории Пазолини, в которых реальность себя проявляет (действует как сама жизнь). Это позволяет соединить несоединимое – шок от сцен пыток и сексуального насилия с культурной аллегорией, анестезирующей визуальное насилие. Для Пазолини и насилие, и культура – механизмы анализа эфемерной субстанции власти, неизбежно порождающей те или иные формы фашизма и перверсии, а де Сад – первооткрыватель основных чувственных (пластических) синтагм власти, воплощенных в фигуре либертена. Садический либертинаж, совмещающий в себе идею свободы и практику пыток, оказывается в самой сердцевине современной политики, ее действующим бессознательным.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

фашизм, политика, перверсия, девиация, насилие, пытки, либертинаж, Пазолини, де Сад

1

С тех пор, как в 1975 году Пьер Поло Пазолини снял свой последний и самый провокативный фильм "Сало, или 120 дней Содома", мир сильно изменился. Экранизируя роман маркиза де Сада, Пазолини решал свои задачи, которые не ограничивались только тем, чтобы парадоксально соединить фашизм и сексуальную перверсию, фашизм и патологическое удовольствие от насилия. Сам он объяснял это странное соединение



попыткой указать на место фашизма в мире, который его, казалось бы, давно победил, в мире буржуазного потребления.¹ Однако такая прямая связь фашизма и прозы де Сада показалась тогда многим натянутой, подозрительной и неубедительной. Хотя вполне возможно, что именно то, что Пазолини сделал фильм, где интересы зрителя практически не учитывались в угоду формальным решениям, как раз и послужило поводом для неприятия многих критиков.

Так, чтобы достичь своей цели он абсолютно редуцирует из фильма все то, что указывает нам на фашизм как политическое явление первой половины двадцатого столетия. Действительно, кроме указания в титрах наименования “Сало”, времени действия, а также военной формы ряда персонажей, недвусмысленно отсылающих к последней фашистской республике в Италии, просуществовавшей менее года (с конца 1944-го по 1945 год), ничто более не связывает изобразительный ряд фильма с историей фашизма. Можно сказать, что “фашизм” этого фильма возникает исключительно как контекст, как вполне случайная подпись к изображению.

То, что происходит в картине, никак не связано напрямую с политическим режимом. Перед нами в реалистических интерьерах разворачивается фантазмагория садовского либертинажа, совмещающая в себе реалистичность откровенных сцен жестокости, пыток и сексуального насилия вкупе с предельно формализованным изобразительным рядом, намекающим на аллегорическое прочтение всего происходящего на экране.

Прямое изображение насилия вступает в очевидное противоречие с теми культурными аллюзиями и реминисценциями, которыми переполнен фильм, и которые оказываются практически нечитаемыми при первой же откровенной сцене, шокирующей зрителя. При этом интенсивность зрительского отвращения к происходящему на экране должна нарастать по мере движения фильма к финальным сценам пыток. Это с неизбежностью создает ощущение неудачи картины, когда даже самые большие поклонники творчества итальянского режиссера вынуждены признать: смотреть это зрелище трудно не по причине его жестокости, а из-за превращения ключевых кинематографических аттракционов, а именно – секса и насилия, в скуку.

На это же ощущение неудачи обращает внимание в своем эссе Ролан Барт, но связывает его с ошибками в отношении как к фашизму, так и к прозе де Сада. Согласно Барту Пазолини искажает оба объекта. Потому те, кто размышляет о политике, никогда не распознают в “Сало” фашизм, а поклонники де Сада – садизм. Барт пишет о том, что мир де Сада – пространство письма, особое соглашение письма и фантазма, следующих логике избытка, а не нехватки. Письмо превышает возможности

¹ Наиболее откровенно Пазолини говорит об этом в интервью Гидеону Бахману, данному еще во время съемок “Сало” (Bachmann G. Pasolini on de Sade. An Interview During the Filming of “The 120 Days of Sodom” // *Film Quarterly* 29 (2) (Winter, 1975-1976): 39-45.

текста точно так же как фантазм – возможности изображения и воображения. Потому, считает Барт, Сада невозможно экранизировать, и Пазолини, буквально переносящий эпизоды книги на экран, совершает ошибку (Barthes 1976).

Но сегодня ситуация видится иначе. Даже если Пазолини сам и не предполагал этого. Достаточно очевидно, что он не стремился дать новое видение фашизма или открыть некую “истину” де Сада, притаившуюся именно в фашизме.

Скорее все наоборот: Пазолини пытается указать на фашизм после его исчезновения, после его тотального политического осуждения, а также на то, что сопротивляется культурной легализации произведений де Сада, после того, как они признаны и освоены, интеллектуально проинтерпретированы и включены в историю литературы и даже в политическую историю Европы.

Возможно, именно это и есть сегодня ключевой неосознанно тревожащий элемент фильма – странное соединение фашизма на уровне чувственности индивида и садизма на уровне общества.

Такое переплетение фашизма и садизма не есть просто аналогия, а именно сочетание “реальности”, данной через визуальное насилие, и “культуры” эту реальность игнорирующую.

2

Здесь следует напомнить, что Пазолини не просто писатель и режиссер, но и оригинальный теоретик кино. Всегда трудно в таких случаях определить, что оказывает большее влияние: практика режиссуры на теорию или идеи на тот кинематографический эксперимент, на который решается их автор. Единственное, о чем можно говорить с уверенностью, что нельзя не учитывать теоретическую позицию Пазолини в отношении природы кино. Пожалуй, она не менее важна, чем тема фашизма и насилия. Пожалуй, не учитывая ее, мы впадаем в превратное понимание того, что несет в себе фильм как сообщение. А принимая эту позицию в расчет, мы вправе говорить о кинематографическом (пластическом) высказывании, открывающем ту сторону фашизма, которая скрыта за его политическим фасадом.

Думается, что Пазолини и сам во многом разделял утвердившееся в критике мнение, что экранизация де Сада невозможна, что де Сад не кинематографичен. Вполне возможно, что для Пазолини это был вовсе не вызов, а определенная задача, в условии которой входила обреченность на неудачу. Однако неудача кинематографическая порой необходима для получения эффекта социального и политического. Порой “плохой” фильм больше говорит нам об обществе не своим содержанием, а самим эффектом неудачи у зрителя (от отвращения до скуки). Для Пазолини, усматривавшего моменты фашизма в структуре общества потребления,

просто необходимо было сделать нечто непотребное (и даже непотребное), что превращало бы зрителя в критика, а критика в наивного зрителя.²

Чтобы лучше понять эту ситуацию обратимся к Пазолиниевой концепции кинематографической выразительности, которая изложена им в его книге “Еретический эмпиризм”. Три раздела книги – три главные составляющие художественного опыта Пазолини, три его постоянные области рефлексии: язык, литература и кинематограф. В каком-то смысле они составляют триаду современного опыта реальности, где язык призывает к коммуникации с другими (являясь ее “органической” технологией), литература находит способ этой коммуникации (“несобственная прямая речь”), а кинематограф и есть та самая современная технология, где реальность позволяет быть не только выразимой, но и выражать себя сама в том, что Пазолини называет то “семиологией реальности”, то “языком действия”.

Он не ставит вопрос о том, что есть реальность. Его интересует лишь как она себя проявляет?

Он утверждает, что кинематограф открывает особый способ непосредственного контакта с реальностью, который был утрачен в истории культуры в тот момент, когда реальность была подменена ее изображением, ее представлением. По мнению итальянского режиссера такой непосредственный контакт происходит в ситуации кинематографического план-эпизода. Пазолини описывает его так:

“Давайте внимательно просмотрим шестнадцатимиллиметровую пленку, на которой заснят момент убийства президента Кеннеди. Эта пленка есть типичнейший план-эпизод. Самый типичный из всех возможных. Естественно, человек, который снимал, не выбирал специально точку съемки. Он просто стоял в толпе с кинокамерой и с того места, где стоял, снимал, помещая в кадр то, что его глаза видели лучше, чем объектив его кинокамеры” (Pasolini 1972: 237).

Пазолини начинает с субъективного взгляда, но это не просто взгляд – это взгляд стоящего в толпе, то есть среди множества таких же подобных взглядов, способных дать свой фильм, свое видение происходящего. Одиночный взгляд на реальность предельно обеднен, реальность выражает себя во всей совокупности возможных взглядов:

[...] Она (реальность – О.А.) что-то сообщила своим языком, языком действия, (дополненным языком человеческим, символическим и обыденным): выстрел, еще выстрел, падающее тело, останавливающийся автомобиль,

2 Здесь уместно обратить внимание на то, что косвенно Пазолини подвергает сомнению тот способ превращения зрителя в социального критика, который использовал Брехт в своем эпическом театре, с помощью эффекта отчуждения. Пазолини ищет способ обратиться не к рефлексивной способности зрителя устанавливать дистанцию по отношению к зрелищу, а к его аффективной критической способности.

крик женщины, крики людей... Все эти несимволические знаки означают одно – что-то случилось (выделено мною – О.А.): убили президента, здесь и сейчас, в настоящем времени. Повторю: подобное настоящее время – это время различных субъективностей, которые мы понимаем как планы-эпизоды, снятые с различных точек зрения, куда судьба поместила свидетелей с их несовершенными органами чувств и техническими средствами. Таким образом, язык действия – это язык несимволических знаков настоящего времени. Но в настоящем времени он не имеет смысла, а если и имеет, то субъективно, то есть неполноценно, неточно, загадочно. Погибая, Кеннеди выразил себя своим последним, предельным действием – падением на сиденье черного президентского автомобиля на слабые руки американской обывательницы. Но этот предельный язык действия [...] как и каждый его момент – поиск. Чего? Сопряжения с самим собой и с реальным миром; поиск отношений со всеми прочими языками, с помощью которых другие выражают себя. (Pasolini 1972: 238)

В этой цитате сконцентрировано выражено понимание кинематографа как способа схватывать полноту реальности, несмотря на то, что наши способности восприятия ограничены, наши органы чувств и наш интеллект не в состоянии удержать эту полноту и всегда ограничиваются субъективным образом события.

План-эпизод – это всегда соединение субъективной камеры и момента “что-то случилось” (всегда возникающего вопреки взгляду смотрящего, того, кто производит и потребляет изображение в момент съемки). Падение Кеннеди, которого настигла пуля, – лишь наиболее показательный момент. Момент, когда его действие (падение) уже не было его собственным, а совпало с действием реальности, стало ей имманентным. Но то же происходит и со взглядом, который перестает наблюдать (изображение реальности), а становится свидетелем (самой реальности). Именно в этот момент возникает ощущение жизни, пойманной врасплох.

Сам Пазолини пытался следовать этому правилу, моделируя ситуацию свидетельства с помощью техники план-эпизода. Это особенно заметно, когда он снимает античные сюжеты, то есть то, свидетелями чему мы быть не можем. И тем не менее, кинематографическая техника план-эпизода позволяет преодолеть эту невероятную историческую дистанцию. Как это действует?

Возьмем, например, сцену убийства Эдипом Лая из фильма “Царь Эдип” (1967).

Нарратив нам сообщает, что Эдип в одиночку убил царя Фив и его вооруженных охранников, встретив их на дороге. Для такого нарратива найдены пластические формы в искусстве с их неизбежной и необходимой условностью. В кино для этого существует изобразительная канва, воплощенная в жанре пеплум. Как решает эту сцену Пазолини? Во-первых, вся она снята слегка дрожащей субъективной камерой, которая тогда, в середине шестидесятых, еще не была в моде, как в нынешнем арт-хаусном кино, а потому производила впечатление неловкой (“грязной”)

любительской съемки. И это первая необходимая часть план-эпизода. Вторая часть – событие, которое прерывает культурные нарративы, то, что зритель не ожидает увидеть. И этим событием оказывается не убийство Лая, а способ, каким Эдип его совершает. В фильме он, чтобы убить царя и охранников, не вступает с ними в битву, а бежит прочь, расправляясь с каждым преследователем поодиночке.

Перед нами яркий пример отказного движения, которое было одним из основных принципов выразительности в биомеханике Мейерхольда, а после было развито в теории кинематографического аттракциона Эйзенштейном. Идея отказного движения заключается в следующем: чтобы какое-то действие выглядело органично, оно должно включать в себя также и действие его подготавливающее, зачастую нами не воспринимаемое. Так, чтобы добавить энергии движению в определенном направлении предварительно его делают в направлении противоположном (чтобы нанести удар, руку отводят назад; чтобы совершить прыжок вверх – приседают и т.п.). Идея отказного движения базируется на некоторых положениях теории выразительности Людвиг Клагеса, которые ценил и любил цитировать Эйзенштейн. Для Клагеса важна связь между условным и безусловным рефлексом. Первый – всегда образ-изображение, обусловленный культурой, второй – именно отказное движение, сама органика мира, ее импульсы, или – действие реальности. Именно отказное движение дает силу выразительности, а все последующие подчиняются закону автоматизма.³

Бегство Эдипа в фильме Пазолини – демонстративная структура, через которую мы как отказное движение воспринимаем также и прочие детали – мечи и шлемы, корону царя, солнце, слепящее глаза, а также избыточную жестокость и наслаждение Эдипа в момент совершения убийств... Отказное движение в кино реализует функцию события (*è successo qualcosa*, “что-то случилось”), превращающего зрителя (субъекта взгляда, сформированного идеологическими аппаратами) в свидетеля реальности, то есть уже не столько следящего за зрелищем, сколько обнаруживающего саму структуру выразительности.

Кроме того, важно отметить, что для Пазолини это еще и кинематографически выраженная “несобственная прямая субъективность”, то есть взгляд субъекта, который формируется через множество прочих взглядов (в качестве радикального примера Пазолини приводит пример взгляда трупа, лежащего в гробу). Он показывает, что для кино эта ситуация стилистически органична, в отличие, например, от схожего приема несобственной прямой речи в литературе, когда косвенная речь незаметно переходит в прямую и голоса автора и персонажа соединяются в одной фразе. Согласно В.Волошинову и М.Бахтину таким образом литература включает в себя чужие голоса, создает синтаксическое условие возможного многоголосья (Волошинов 1995: 352). В кино же оно дано сразу,

3 Подробнее см. Бохов 2000.

неопосредованно, что создает ситуацию доверия видимой на экране реальности при полном понимании ее иллюзорности.

Именно чужие голоса и взгляды, расшатывающие позицию индивидуализированного субъекта, создают ту полноту жизни (реальности), где изобразительный канон испытывает давление сил отклонения, девиаций. Для Пазолини таковы и диалекты господствующего языка в лингвистике, и неаполитанская жестикуляция в отношении разговорной речи, и городское отребье (те, кого он называл “отбросами мира”), не подпадающее ни под какие социальные типы [...]. Но также это и сама сексуальность, взрывающая социальную нормативность в его “трилогия жизни”⁴.

Вернемся еще раз к план-эпизоду убийства Кеннеди. Пазолини называет его падение, после попадания в него пули “пределным языком действия” (*estremo linguaggio dell'azione*) и “последней синтагмой жизни” (*ultimi sintagmi viventi*). Парадоксальным образом именно мертвое тело американского президента совершает последний (а для Пазолини, возможно, единственный) поступок его жизни. То есть действие, в котором соединилось множество жизненных синтагм – самого Кеннеди, его жены, зрителей, стрелявшего в него, задумавших это убийство... Именно в таком проявлении действие становится поступком, в котором субъективное стремление следовать императивам и нормативам общества уступает место внешней воле, когда сама единственность тебя как человеческого существа включает в себя волю других, чужих, чуждых. Бахтин называл это “нудительной силой”, которая формирует поступок извне. Благодаря ей он и становится поступком, ибо в этот момент индивид оказывается не внеположен миру, а имманентен ему. Через него, как сказал бы Пазолини, реальность выражает себя.

3

Перейдем теперь непосредственно к фильму “Сало, или 120 дней Содома” и обратим внимание на то, что в нем Пазолини нарочито избегает собственной же стратегии использования план-эпизода. Его камера статична, композиция кадра фронтальна, пространства, где происходят оргии, настойчиво симметричны и напоминают о ренессансной перспективе. На протяжении практически всего фильма отсутствует не только субъективная камера, но и любые проявления “синтагм жизни”. Все подчинено строгому порядку (в этом итальянский режиссер строго следует прозе де Сада) и даже перверсивная сексуальность и насилие стремятся к тому, чтобы быть упорядочены. Случайные проявления индивидуальной воли или эмоций жестоко подавляются или становятся поводом для

4 Трилогией жизни” обычно именуют фильмы Пазолини “Кентерберийские рассказы”, “Декамерон” и “Цветок тысяча и одной ночи”, в центре внимания которых сексуальность как проявление жизни, как естественный способ сопротивления различным формам и механизмам господства.

очередного акта насилия. Перед нами мир, который нейтрализует любой намек на событие. Любое отклонение наказуемо, а перверсия возведена в разряд закона.

Фактически, если следовать пониманию кино Пазолини как общей семиотики реальности, как языка действия внешних сил, импульсов жизни, то фильм “Сало” совершает обратный ход: он стремится максимально нивелировать кинематограф, оставляя изображение наедине с культурой, лишенной отказных движений, тех жизненных импульсов, которые ее сформировали. В этом условном замкнутом пространстве старинного итальянского замка господствуют нарративы и театральные мизансцены, классическая музыка и архитектура, модернистская живопись и цитаты из Марселя Пруста и Эзры Паунда. Кроме того в текст самого де Сада вплетены размышления его современных интерпретаторов, не просто легализовавших прозу “порочного маркиза”, но и придавших ему статус классика той самой культуры, знаками которой переполнен фильм “Сало” до предельной духоты и безжизненности.

Понятно, что сцены сексуального насилия, капроофагии и пыток не могли не шокировать зрителей семидесятых годов прошлого века. Но шок не был самоцелью Пазолини. Скорее, он пытался максимально приблизить то, что все еще провоцирует и вызывает непосредственную эмоциональную реакцию зрителя, к миру культурной индустрии. Он стремится достигнуть максимальной потребимости шока. В результате этой анестезии болезненное восприятие изображения не было полностью устранено, но превратилось в странную взвесь разочарования и скуки.

Сегодня, когда мир медиа переполнен сценами насилия и жестокости, последний фильм Пазолини уже не производит впечатления чего-то экстраординарного. Напротив, он воспринимается даже как своеобразное предвестие (и на уровне повествования и на уровне визуальной иконографии) тех сведений о пытках и казнях нашего времени, которые стали массово доступны благодаря развитию информационного общества (Ricciardi 2011).

Но не пытка и не жестокость становятся основным предметом анализа Пазолини, а та почти эфемерная субстанция власти, из которой они возникают как необходимые ее эпифеномены.⁵ Субстанция власти – нечто

5 В словосочетании “субстанция власти” выражено предельное сужение самой проблематики власти у Пазолини до *наслаждения властью*, которое становится у него синонимом зла. Если принять в расчет, что “там, где де Сад атакует Бога и природу, Пазолини атакует власть и эксплуатацию” (Bachmann G. Op. cit., p. 39), то становится ясно, что для него не политика использует жизнь (как в концепции биовласти Мишеля Фуко), а жизнь включает в себя в том числе и свое отрицание в перверсии наслаждения властью. В этом смысле Пазолини ближе к Пьеру Клоссовски и Морису Бланшо, которые в своих интерпретациях де Сада утверждали, что это не просто литература, но соприкосновение с опытом зла, внедренным в самую ткань нашего повседневного существования (подробнее см. Benicasa 2018).

иное, нежели ее система, которая описывается обычно как набор механизмов для управления и делегирования институтам части своих полномочий (политическая демократическая форма) или для сохранения и самообоснования самой власти (монархическая форма). Субстанция власти прежде всего пластична по отношению к известным политическим формам и распределена не только в области, которую мы называем “политикой”, но и в сферах, которые ранее к политике никакого отношения не имели. Это ощущение тотальности присутствия властных отношений приводит, с одной стороны, к тотализации политики введением понятия политического, что фактически делает власть независимой от конкретных социальных институтов и переводит ее в сферу экзистенциального измерения общностей, выразителем которых становится суверен (Шмитт 1992: 35–67). Но есть и другая сторона: как раз Пазолини своей экранизацией де Сада совершает своеобразное отказное движение по отношению к этому фашизированному, тотализующему захвату жизни политикой, предъявляя насилие как бессознательное власти. Причем, власти любой – военной, коллегиальной, власти вкуса, традиций, ценностей, и – главное – наслаждений, среди которых высшим является власть над самим наслаждением. Такая власть, по сути, лишена силы. На месте силы оказывается способность имитировать фигуру господина фигурой либертена, превращать закон в желание, преступление в наслаждение, а девиацию в перверсию.

Но, как и положено бессознательному, оно проявляет себя в символическом коде, требующем дешифровки. Для бессознательного власти в фильме “Сало” таким кодом становятся пластические синтагмы дворца и подвала, соединенные воедино. Это можно было бы назвать “сгущением” в психоаналитическом смысле (*Verdichtung*), если воспринимать, согласно кинотеории Пазолини сам фильм как сновидческое пространство. Таким образом, онейрическая природа фильма в данном случае работает не на открытие интенсивностей девиации, а как указатель на превращение сновидения (иллюзии) в идею, что, по сути, и есть недостижимое наслаждение.

Именно неразличимость сексуального фантазма и политической идеи (конкретно – идеи свободы, выраженной в фигуре либертена) движет прозой де Сада, создающего пространство тотальной секретности, контроля и регламента, без которых никакое наслаждение невозможно.

Это очень наглядно представил Ролан Барт в книге “Сад. Фурье. Лойола”, размышляя об особой закрытости де Сада:

[...] для садовой закрытости характерна жестокость; эта закрытость имеет двойственную функцию: прежде всего, разумеется, изолировать, спрятать разврат от карательных действий мира; однако же уединенность либертенов объясняется не только предосторожностью практического порядка; ей присуще своеобразное экзистенциальное качество, сладострастие бытия; следовательно, этой уединенности свойственна функционально

беспольная, но философски образцовая форма: даже под сенью наиболее испытанных убежищ в пространстве Сада всегда существует “тайное место”, куда либертен приводит некоторых из своих жертв, вдаль от всякого, даже общинического, взгляда – где он необратимо одинок со своей жертвой – весьма необычная вещь в этом коммунитарном обществе; это тайное место, очевидно, является условным, так как то, что там происходит, относясь к порядку пытки и преступления, практикам весьма откровенным в мире Сада, не имеет никакой нужды быть спрятанным; [...] эти тайники дают лишь театральную форму одиночества: на некоторое время они десоциализируют преступление; в мире, насквозь пронизанном речами, они свершают редкий парадокс – парадокс безмолвного действия. (Барт 2007: 25)

Важно при этом, что для Барта эта “садовская закрытость” – механизм, который организует социальную автаркию:

Запершись, либертены, их помощники и подданные сформировали целостное общество, наделенное своей экономикой, собственной моралью, особыми речью и временем, закрепленным в расписаниях, буднях и праздниках. Здесь, как и повсюду, именно закрытость обуславливает систему, то есть работу воображения. (Барт 2007: 26)

Таким образом, либертен оказывается в парадоксальной ситуации: с одной стороны, в его руках безграничная власть – индивидуальная свобода не скованная никакими ограничениями, а с другой – вечно ускользающий фантазм наслаждения.

Когда Пазолини решает задачу выявления неполитических оснований фашизма, его чувственной структуры, то де Сад для него является той самой фигурой, в которой он находит необходимые пластические синтагмы. Точнее, он превращает образ тайного замка, придуманного маркизом в соединение дворца и подземелья. Дворец – необходимый знак могущества и богатства, без которых либертен неполноценен, а подземелье – место охраняемого наслаждения, наслаждения преступного настолько, что единственное, что в нем есть от наслаждения – само преступление. В идеале – такое преступление, в котором жертва сама становится соучастником общего наслаждения. Это – совершенное преступление.

Функционально бесполезная тайная комната либертена – место соединения пыток и сладострастия, где преступление и наслаждение сосуществуют в безопасности разрушения их связи. Весь мир де Сада – мир постоянного замыкания пространства: уединенный замок – подземелье – секретная комната. Этот мир, стремящийся от турбулентии воды и воздуха к земле, к теллурическим пространствам устойчивости, нашел свое воплощение в политической практике фашистских диктаторов, грезивших территориями и бункерами. Наряду с постоянной демонстрацией силы государственной власти, картами захваченных территорий, неизбежно присутствовали тайные подвалы, хранившие в себе не столько то неприглядное, что в них творилось, и не столько страхи диктаторов за

свою судьбу, а именно – охраняемое место недостижимого наслаждения, которым никогда не овладеваешь полностью – наслаждения самой властью. В этом смысле создание “тайной комнаты” – есть собственное знание о перверсивности опыта власти, лишённого какого-либо основания, кроме желания власти.

Политически интерпретирует такие тайные комнаты (студиоло) в герцогских дворцах Урбино и Губбио Жан Бодрийяр в “Соблазне”:

Пространство *privatissime*, студиоло – частный удел Князя, как инцест и трансгрессия были монополией царственных особ. Здесь действительно правила игры выворачиваются наизнанку, и в принципе это позволяет иронически предположить, воспользовавшись аллегорией обманки, что внешнее пространство, дворцовое и далее городское, что вообще пространство власти, политическое пространство – все это, возможно, лишь какой-то эффект перспективы. Столь опасный секрет, столь радикальную гипотезу Князь обязан хранить для себя, при себе, в строжайшей тайне: ведь это и есть секрет его власти. (Бодрийяр 2000: 124–125)

Бодрийяр не случайно оговаривается, что интерпретирует эту ситуацию “иронически”. Он прекрасно отдаёт себе отчет в том, что для времен Макиавелли и Борджиа “тайна власти” перешла из разряда сакрального в практическую плоскость. А это значит, что преступление, совершаемое властью и во имя власти, уже осознаётся как преступление, а не как особое право властителя. Плюс к этому ещё нет той идеи свободы, которая будет лежать как в основании практики либертинажа, так и в основании политической революции, вершимой массами, а не дворцовыми заговорами.

Фактически только с уходом политической нормы, ориентированной на сословное разделение, с ослаблением монархической формы правления, мы можем говорить о власти как о “превращённой форме” коллективного наслаждения воображаемого либертеном. Наслаждения неотделимого от свободы преступления. В этом смысле шмиттианский суверен наследует садовскому либертену, а фашизм соединяет в себе тоску по прежней форме власти с преступлением, которое уже не может быть привилегией власти как прежде. Теперь власть скрывает не сакральную тайну своего происхождения, а низменную тайну тех преступлений, которые приходится совершать ради ее удержания. И знаменитую фразу, которой открывается “Политическая теология” (“Суверен – тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении”⁶), следует читать вполне в духе де Сада (и фашизма): суверен – тот, кто идет путем перверсии как обещания общего наслаждения.

Перверсия садической закрытости оказывается тем неполитическим измерением фашизма, постоянно сопутствующим политической риторике расширения, агрессии, захвата территорий. Так происходит в силу того, что риторика остается в рамках прежней модели власти, ориентированной

6 Шмитт 2000: 15.

на диалектику раба и господина, в то время как на повестку вышла уже совсем иная логика отношений: нет больше разделения на раба и господина, нет и самой диалектики, а есть лишь либертен (палач, обретающий свободу воли) и жертва, связь между которыми не исчерпывается одним лишь политическим насилием, но предполагает избыточную садистическую жестокость, которая должна наконец-то превратить власть в наслаждение.

4

И здесь пора сделать небольшое отступление, которое уже назрело. Оно касается терминов “девиация” и “перверсия”, которые в наших рассуждениях противостоят друг другу, а обычно используются достаточно свободно, зачастую даже как синонимы. В русском издании “Словаря психоанализа” Лапланша и Понталиса слово *perversion*, переведено как “извращение”, что невольно настраивает русскоязычного читателя на негативную моральную оценку (Лапланш, Понталис 1996: 155–159). Между тем *perversion* в этом важном труде, подытоживающем многие результаты развития психоанализа, практически неотличимо от “отклонения” (то есть девиации), о котором отдельной статьи в словаре нет. Действительно и то, и другое не может восприниматься без отношения к норме. Проблема различения перверсии и девиации мы не можем найти ни у Фрейда, ни у его последователей. Фрейд полагает, что перверсия не есть нечто аномальное, но является частью нормы. Для него нет “нормальной” сексуальности данной человеку от природы. Для него есть вариативность сексуальности. То есть перверсивно не отклонение от нормы (какой принято считать гетеросексуальный контакт), перверсивна, согласно Фрейду, сама сексуальность, поскольку она всегда связана с “прибавочным удовольствием”, выходящим за рамки инстинкта самосохранения и размножения. В сексуальности есть автоэротизм, который принципиально отличает ее от простой потребности в пище. Именно этот автоэротизм, который в концентрированном виде проявляет себя в детской сексуальности, и есть, согласно Фрейду, хранитель будущих перверсий, а любая перверсия – форма сексуальной регрессии.

В такой трактовке различение между девиацией и перверсией не имеет никакого значения. Однако, если мы, вслед за Пазолини, пытаемся связать сексуальность и фашизм, то область перверсии должна быть серьезно сужена. Даже вопреки размышлениям Фрейда.

Я бы предложил называть девиациями всё то, что Фрейд называет перверсией и что акцентирует ту или иную область прибавочного удовольствия. Перверсивно же такое отклонение, которое утверждает автоэротизм как норму. Понятно, что такое разделение нестрогое, но он вводится здесь *ad hoc* и требуется лишь для того, чтобы прояснить неполитическое содержание феномена (фашизм), который привычно мылился исключительно политически.

Это позволяет, например, различать архаическую жестокость Эдипа или Медеи, девиантную по отношению к восторжествовавшим позднее нормам гуманизма, но при этом сохраняющую свою имманентность органике жизни, от перверсивной жестокости де Сада. Последняя, напротив, рождается из духа гуманизма и просвещения как культ свободы, доведенный до предела – до преступления. Причем, преступление в данном случае не просто нарушение закона, но извращение закона. Таким образом перверсия в нашем понимании оказывается тем, что вступает в противоречие не с нормой, а с самим законом природы⁷. А поскольку прямого доступа к нему нет, то перверсия имитирует его. Так, либертизм имитирует свободу как практику индивидуального и рационального действия в достижении все большего наслаждения. Вкупе с садической закрытостью это приводит к тому, что избыточная жестокость и пытка (данная нам в опыте гуманистическая перверсия природы) становятся необходимыми элементами упорядочивания мира.

5

Пытки в тайной комнате либертена, в камерах гестапо или в подвалах Лубянки, а также в современных лагерях и тюрьмах любых стран от “просвещенных” и “демократических” до “тоталитарных” и “варварских” – печальный знак эпохи, когда вместе с требованием свободы рождается и массовое общество. Эту эпоху можно назвать временем революций, временем социальной динамики разнообразных коллективностей. И один из ключевых вопросов касается именно пыток. Почему они, не будучи разрешенными и повсеместно замалчиваемыми, тем не менее де факто оказываются частью нормы и одним из важнейших инструментов современной политики и современной войны? Пытка ведь не спрятана только в подвалах и застенках. Она рассеяна в общественном пространстве как взвесь, как страх и угроза, как элемент повседневного насилия (от экономического до информационного). Именно этот момент неразличимости между потреблением и пыткой акцентирует Пазолини в “Сало”. Перед нами та самая садистическая ситуация, когда жертва должна научиться видеть в совершаемом над ней насилии наслаждение. Но еще более важно то, что он кинематографическими средствами показывает перверсивность этой ситуации.

В современном мире, который провозглашает принцип разнообразия нормой, и где девиация становятся синонимом торжества множествен-

⁷ Здесь “закон природы” – не то, что открывает современная наука (или “науки о природе”), а то, что ближе к *physis* древних греков. Последний воплощал в себе сложность и динамику (*kinesis*) мира сущего, чтобы познать который необходимо или придать миру устойчивость бытия (чему посвящена “Метафизика Аристотеля”), или дать человеку шанс соответствовать этому миру практикой собственного существования.

ности и различия, весьма проблематично указать на нечто как на откровенную перверсию. Легко сказать, что перверсия (в отличие от девиации) нарушает органику жизни. Труднее показать как это происходит. Мы ведь то и дело сталкиваемся с тем, что даже будучи законодательно разрешенными многие отклонения от нормы в сфере сексуальности, в области искусства и даже обыденного поведения воспринимаются зачастую именно как извращающие некий “естественный” порядок вещей. Обычно за таким порядком стоит определенная система ценностей и социальных приоритетов, которые никак не могут быть тем законом природы, который пластичен и сложен в отношении социально сконструированных ценностей. Как заставить этот закон дать о себе знать? Это тот же вопрос, который задает Пазолини: как дать реальности проявить свои жизненные синтагмы, свою Общую семиологию? Для этого надо лишь найти те пространства, в которых существование человека носит настолько органический характер, что культура не может ничего с этим сделать. Для Фрейда таким пространством является сфера сексуальности. И потому внутри этой сферы для него нет различия на девиацию и перверсию. Для Пазолини это – кинематограф. В “Сало” он не просто не пытается преодолеть некинематографичность прозы де Сада, но последовательно идет путем демонстрации этой некинематографичности. В “Сало” он не просто деэротизирует секс, но включает его в механику современной культуры, наряду с интеллектуальной рефлексией, искусством, политикой и пытками. Вскрывая сексуальный код преступления мы переходим из пространства нарушения правил и законов, в пространство перверсии. Здесь нормативность не отрицается, а как раз утверждается заново. Так, фашизм оказывается вовсе не извращением некоторой “истины нормы”, но превращением нормативности в насилие над множественностью мира девиаций. И Пазолини с помощью де Сада и кинематографа открывает своеобразный сексуальный код фашистской перверсии, скрытый за политической риторикой – изоляция, одиночество.

Одиночество садовского либертена и его стремление к сокрытию якобы достигнутой свободы индивидуального действия, - вот то, что указывает нам, что нет ни наслаждения, ни преступления для одного, что и свобода, и сексуальность всегда разделяемы с кем-то. Именно в этой разделяемости (“не-для-одного”) и есть органика динамики мира. И в противоречие с этой органикой вступает логика индивидуализированного субъекта.

Когда фашизм очаровывает массы, то частью этого очарования является именно то, что коллективность (например, “народ”) получает ту свободу, которая была лишь воображаемой свободой либертена – свободу преступать закон. Реализуясь, такая свобода всегда идет вместе с избыточной жестокостью. В этом смысле фашизм на чувственном и аффективном уровне трансформирует идею безграничной свободы во фрагменты социальной материи, обладающие своей “нудительной силой”. То, что называют “тотальной мобилизацией” и что является необходимым условием политического фашизма, фактически есть придание массе формы

индивида к тому же подчиненного логике либертена. Свобода, рожденная как принцип равенства и общности на баррикадах революции, превращается здесь в право на преступление и жестокость, а сама революция – в войну, которая в современном виде становится своеобразным садистическим пространством народного либертинажа.

Литература

- Барт, Ролан (2007), *Сад. Фурье. Лойола*, Москва: Практис.
- Бодрийяр, Жан (2000), *Соблазн*, Москва: Ad Marginem.
- Бохов, Йорг (2000), “Эйзенштейн – патогномик? Физиогномические аспекты в теории выразительности и в фильмах Сергея Эйзенштейна”, *Киноведческие записки* 47.
- Волошинов, В. (1995), “Марксизм и философия языка”, в: В. Волошинов, *Философия и социология гуманитарных наук*, Санкт-Петербург: Аста-пресс.
- Лапланш, Жан; Понталис, Жан-Бертран (1996), *Словарь по психоанализу*, Москва: Высшая школа.
- Шмитт, Карл (2000), *Политическая теология*, Москва: Канон-пресс.
- . (1992), “Понятие политического”, *Вопросы социологии* 1.
- Bachmann, Gideon (1975-1976), “Pasolini on de Sade. An Interview During the Filming of ‘The 120 Days of Sodom’”, *Film Quarterly* 29 (2) (Winter, 1975-1976): 39–45.
- Barthes, Roland (1976), “Sade-Pasolini”, *Le Monde*, June 16, 1976.
- Benicasa, Fabio (2018), “Eros, Sadism, and Avant-Garde in Pier Paolo Pasolini’s Last Work”, in Ryan Calabretta-Sajder (ed.), *Pasolini’s Lasting Impressions: Death, Eros, and Literary Enterprise in the Opus of Pier Paolo Pasolini*, Fairleigh Dickinson University Press.
- Pasolini, Pier Paolo (1972), *Empirismo eretico*, Milano.
- Ricciardi, Alessia (2011), “Rethinking Salò After Abu Ghraib”, *Postmodern Culture / Journal of Interdisciplinary Thought on Contemporary Cultures* 21 (3).

References

- Bachmann, Gideon (1975-1976), “Pasolini on de Sade. An Interview During the Filming of ‘The 120 Days of Sodom’”, *Film Quarterly* 29 (2) (Winter, 1975-1976): 39–45.
- Barthes, Roland (1976), “Sade-Pasolini”, *Le Monde*, June 16, 1976.
- . (2007), *Sad. Fur'e. Lojola [Sade, Fourier, Loyola]*, Moskva: Praxis, (in Russian).
- Baudrillard, Jean (2000), *Soblazn [De la seduction]*, Moskva: Ad Marginem, (in Russian)
- Benicasa, Fabio (2018), “Eros, Sadism, and Avant-Garde in Pier Paolo Pasolini’s Last Work”, in Ryan Calabretta-Sajder (ed.), *Pasolini’s Lasting Impressions: Death, Eros, and Literary Enterprise in the Opus of Pier Paolo Pasolini*, Fairleigh Dickinson University Press.
- Bohov, J. (2000), “Ejzenshtejn – patognomik? Fiziognomicheskie aspekty v teorii vyrazitel'nosti i v fil'mah Sergeya Ejzenshtejna”, *Kinovedcheskie zapiski* 47 (in Russian).

- Laplanche, Jean; Pontalis, Jean-Bertrand (1996), *Slovar' po psihoanalizu [Vocabulaire de Psychanalyse]*. M: Vysshaya shkola (in Russian)
- Pasolini, Pier Paolo (1972), *Empirismo eretico*, Milano.
- Ricciardi, Alessia (2011), "Rethinking Salò After Abu Ghraib", *Postmodern Culture / Journal of Interdisciplinary Thought on Contemporary Cultures* 21 (3).
- Schmitt, Carl (1992), "Ponyatie politicheskogo [Der Begriff des Politischen]", *Voprosy sociologii* 1 (in Russian).
- . (2000), *Politicheskaya teologiya [Politische Theologie]*, Moskva: Kanon-press (in Russian).
- Vololshinov, V. (1995), "Marksizm i filosofiya yazyka", in V. Voloshinov, *Filosofiya i sociologiya gumanitarnyh nauk*, Saint Petersburg: Asta-press (in Russian).

Oleg Aronson

Politics and Perversion (Pier Paolo Pasolini's De Sade Today)

Abstract

The article attempts to examine Pier Paolo Pasolini's film *Salo, or 120 Days of Sodom*, not only as an adaptation of Marquis de Sade's work, but as a possible response to the problems of modern society, which reanimates fascism, no longer as political ideology, but as a "natural" form of contemporary human sensibility. Relying on his original "semiology of reality," the expression of which is cinema, Pasolini's film embodies the non-political logic of fascism as the logic of perversion, hidden behind the facade of political ideology. The article shows that *Salo* consistently contradicts the key principles of cinematic expressiveness of Pasolini's theory itself, which focuses on moments in which "reality" reveals itself (acting as life itself). As a result, the film connects the unconnected – the shock of scenes of torture and sexual violence with a cultural allegory that anesthetizes effect of visual violence. For Pasolini, both violence and culture are mechanisms for analyzing the ephemeral substance of power, which inevitably generates some form of fascism and perversion, while de Sade is the discoverer of the basic sensual (plastic) syntagmas of power, embodied in the figure of the libertine. The sadistic libertinage, which combines the idea of freedom and the practice of torture, finds itself at the very heart of contemporary politics, its operative unconscious.

Keywords: fascism, politics, perversion, deviation, violence, torture, libertine, Pasolini, de Sade

Oleg Aronson

Politika i perverzija (de Sad Pjera Paola Pazolinija danas)

Apstrakt

U radu se daje pokušaj analize filma Pjera Paola Pazolinija „Salo, ili 120 dana Sodome“ ne samo kao ekranizacije dela markiza De Sada, već i kao mogućeg odgovora na probleme savremenog društva, koje reanimira fašizam, ali ne kao političku ideologiju, već kao „prirodan“ oblik senzibilnosti savremenog čoveka. Pazolini u filmu utelovljuje neopolitičku logiku fašizma kao logiku perverzije, skrivenu iza fasade političke ideologije, oslanjajući se na svoju originalnu „semiologiju realnosti“, čiji je izraz kinematografija. U radu je pokazano da „Salo“ postupno protivreči ključnim principima filmskog izražavanja same Pazolinijeve teorije, u kojima se realnost očituje (deluje kao sam život). To dozvoljava da se spoji nespojivo – šok od scena mučenja i seksualnog nasilja s kulturnom alegorijom, koja anestezira vizuelno nasilje. Za Pazolonija i nasilje, i kultura predstavljaju mehanizme analize efemerne supstance vlasti, koja neumitno rađa različite oblike fašizma i perverzije, a De Sad – pronalazača osnovnih

senzibilnih (plastičnih) sintagmi vlasti, utelovljenih u figuri libertena. Sadov libertinizam, koji spaja u sebi ideju slobode i praksu mučenja, obreo se u samom jezgru savremene politike kao njeno delujuće nesvesno.

Ključne reči: fašizam, politika, perverzija, nasilje, mučenje, libertinizam, Pazolini, De Sad

GLOBAL ETHICS AND POLITICS OF CARE:
TRACING GENDERED VULNERABILITIES

GLOBALNE ETIKE I POLITIKE BRIGE:
PRATEĆI RODNU RANJIVOST

EDITORS' NOTE

Marko Konjović, Jelena Čeriman, Ljiljana Pantović and Zona Zarić

It is difficult to deny that human beings are, among other things, vulnerable, dependent and interdependent creatures from the moment we are born to the moment we die. As such, human beings are in profound need of care. Though this simple truth has often been neglected both in mainstream academic discussions and public policy, the (still ongoing) COVID-19 pandemic has brought it to the forefront. By exposing human vulnerability, dependency as well as interdependency in a dramatic way, indeed, the COVID-19 pandemic has highlighted the importance and value of care for human life. Moreover, this global crisis has created the opportunity to consider what might be morally wrong with some of the ways in which individuals act and in which existing societies function as well as how we might repair and rebuild our morally broken societies. With this background in mind, thus, this thematic issue seeks to “re-discover” care through an interdisciplinary examination of the notion of care as well as of care’s potential for a critical evaluation of the status quo and for pointing to a way forward.

The Rediscovering Care thematic issue opens with a paper by Larisa Orlov Vilimonović. In her *The Ethics of Care in the Late Antique Christian Discourse*, namely, Orlov Vilimonović takes us back to the time of early Christianity and examines the ways in which the discourse about care has been employed and disseminated as part of political ideology and public discourse. Moreover, the author analyzes how care was understood within the context of Byzantine theology; that is, Orlov Vilimonović argues that care, as the primary virtue of a true Christian, was conceptualized as fervent love for the community (*agape*). Finally, Orlov Vilimonović provides insights into the notion of care from the perspective of gender and the newly established cult of the Theotokos which degendered the concept of maternal thinking and maternal care by making it a universal experience and the new moral code for all Christians.

Following up on a series of online reading workshops on the ethics and politics of care in the context of the Balkan semi-periphery, Ljiljana Pantović and Zona Zarić address the importance of taking care seriously in their joint paper entitled *Care in the Anthropocene*. Pantović and Zarić situate their discussion within the Anthropocene understood as the geological era in which man - *anthropos* - has become a geophysical force transforming the biosphere and which is marked by a lack of compassion and understanding of our biospheric reality.

That is, they pose the following question: if care is everything we do to repair and maintain this world, what does this process entail in the Anthropocene?

In *Institutional Ethics of Care in Serbia During the COVID-19 Pandemic*, Jelena Čeriman, Jelena Hrnjak and Andrijana Radoičić Nedeljković seek to determine the institutional hardships which people from marginalized groups faced during the COVID-19 pandemic in Serbia. Specifically, the authors analyze the adequacy of lockdown measures and their effects on girls and women trafficking in persons survivors. The analysis of the data collected in semi-structured interviews with girls and women showed that three central elements of the institutional (ethics of) care - the purpose of care, recognition of power relations and the need for pluralistic tailoring of care to meet individuals' needs - were not fulfilled during the pandemic and that the logic of institutional care has had a politicizing character in Serbia.

The final essay in this thematic section, *The Ethics and Politics of Care in Times of Crises*, is based on a round-table discussion about the possible contribution of the ethics of care to germane moral and political issues especially at the global level. Organizing this round-table discussion, which was held in June 2021, was motivated by a two-fold idea. One idea was that although the (ongoing) COVID-19 pandemic changed our lives dramatically and abruptly, many of the issues it has raised are intimately linked to long-running questions in moral and political philosophy. The second motivating thought behind the round-table discussion was the impulse to draw on certain moral ideals to consider what might be problematic both within and between contemporary societies as well as how a better world could be like as we attempt to overcome the COVID-19 pandemic and its many consequences. After all, great crises and opportunity often go together. There are at least two reasons for this. By radically disrupting the status quo, namely, crises invite us – individually and collectively – to pause and to reflect on our current situation. Perhaps even more importantly, crises prompt us to think about how an alternative future might and ought to look like. Beyond this, crises require that we ought to take drastic steps in executing this task. In this way, they either remind us or demonstrate to us what we are capable of and what is possible to achieve. By showing that alternative social and political arrangements are possible, crises have the potential to motivate people to seek socio-political change as it becomes more difficult to simply wave the white flag and lament over the troubling and supposedly inevitable status quo. This essay, accordingly, considers some of the major issues which were engendered or, more precisely, aggravated by the COVID-19 pandemic from the framework of *the ethics of care*. With its emphasis on the inevitable and ubiquitous human vulnerability, dependence and interdependence as well as on the importance of particularity and situatedness of “concrete others” who have distinct life stories and circumstances, indeed, an approach to moral and political theorizing from the perspective of care provides a stimulating point of departure not only for assessing individual and collective conduct but also for envisioning a different and a more caring future.

To cite text:

Pantović, Ljiljana; Zarić, Zona (2022), "Care in the Anthropocene: Acting with Compassion", *Philosophy and Society* 33 (4): 881–894.

Ljiljana Pantović and Zona Zarić

CARE IN THE ANTHROPOCENE: ACTING WITH COMPASSION¹

ABSTRACT

The Anthropocene refers to the geological era in which man – anthropos – has become a geophysical force transforming the biosphere. This period is marked by a lack of compassion and understanding of our environments – a total detachment from our biospheric reality. If care is everything we do to repair and maintain this world, what does this process entail in the Anthropocene? This paper addresses the importance of taking *care* seriously. We look at *care* in the Anthropocene and its interconnections with the notions of vulnerability and compassion from both a philosophical and anthropological perspective.

KEYWORDS

vulnerability, *care*,
compassion, ethics,
Anthropocene

Taking *care* seriously

Humans are needy and vulnerable creatures that rely on one another for physical and emotional support. We all care for someone and require someone's care, which is why we must define *care*. Existence does not maintain itself; it must always be maintained. We cannot maintain ourselves alone in our being, we all are exposed to suffering and death – although unequally, some expositions being socially constructed precarities – we must be maintained permanently, thus the true meaning of subjectivity lies in intersubjectivity. The very act of coming into this world is one of profound dependency, an infant cannot meet a single one of their needs alone, they are entirely dependent on significant others. Later in life, age and illness bring about progressive loss of autonomy

¹ This article was realized with the support of the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia, according to the Agreement on the realization and financing of scientific research for 2022.



and increase in dependency on others. *Care* aims at redefining morality from its link with the structural vulnerability of existence, and at criticizing the idea that moral philosophy can be reduced to questions of obligation and choice.

Without *care*, some objects remain unnoticed. To state probably the most notable example – the history of feminism begins precisely with an experience of stepping out of invisibility, an experience of expression, of which the ethics of *care* give a concrete account in its ambition to highlight an ignored, unexpressed dimension of experience. Many scholars consider feminist campaigns to be a main force behind major historical societal changes for women's rights, particularly in the West, where they are near-universally credited with achieving women's suffrage, gender-neutral language, reproductive rights for women (including access to contraceptives and abortion), and the right to enter into contracts and own property.

Only when we stop reducing the conduct of public affairs to a simple question of domination, can the original characteristics of human problems appear, or rather reappear, in all their authentic diversity. (Arendt 1972: 14)

The relational key of the *care* ontology is that the unity of being is relation, so that it necessarily opens to the duality of what it links. Thus, maintaining an asymmetric relationship at times (such as the doctor patient one) but removing domination from the relation and instead connecting in our common vulnerability. With this in mind, *care* could also be considered as a momentary relationship based on the recognition of others, a paradoxical social relationship which achieves equality in the form of recognition of our human condition, in its dual dimension, both social (humans are social beings inextricably linked to one another) and existential (all individually confronted to varying degrees of suffering). Consequently, giving value to the vulnerability and mortality that we have all received in common. It is an ethic of corporeality, of proximity, a call from the body. A body that is always situated in relation to the world, and a consciousness inextricably involved in the body and the physical world.

Care is thus far from being a regional theme of philosophy (Laugier 2009, Ferrarese 2018) and anthropology (Alber, Drotbohm 2015; Fassin 2011; Kleinman 1999; Martin 2013; Ticktin 2011). The current paper is founded on the notion of *care*; however, it remains challenging to come to an agreement of what *care* is, how it manifests itself in action, and even harder to turn it into a political tool. The various definitions of *care*, as well as the concepts that are connected to and intertwined with it – compassion, benevolence, pity, and empathy – enable us to free *care* from a perception that confines it to the realms of feminism, precariousness, or the private sphere, and to insist on its universality. We might also embrace a broad, expansive definition that aims to take *care* seriously as an essential component of living a good life.

History and Metamorphosis of the Concept of Compassion

Compassion is one of the most discussed ideas by thinkers since ancient times. For example, the Confucian philosopher Mencius argues that the primordial virtue of benevolence (*ren*) is the compassion one can feel for the distress of others, which he says makes it a fundamental feeling of virtue. Aristotle, for his part, in chapter viii of Book II of the *Rhetoric*, speaks of ἔλεος – a word sometimes translated as “pity”, sometimes as “compassion” – which refers to the grief aroused by being confronted with the misfortune or affliction of people who have not earned it:

Compassion is an unpleasant feeling one experiences at the sight of a destructive or unpleasant evil, which befalls someone who does not deserve it – an evil which one may expect to suffer, oneself or one’s own, as that evil appears near. (Audi 2008:188)

However, as Jean-Claude Milner (Milner 2007) and then Paul Audi (Audi 2008) have pointed out, in the context of the time, the field of compassion is far from covering that of the universal – at least as understood in the modern sense of the term, which incorporates plurality and the many as constituent elements. According to Milner and Audi (Milner 2007; Audi 2008), it is in the imperial logic of Alexander the Great as well as in the foundation of the Catholic Church that one could find the anchoring of the universal in “the many”, and consequently the universalization of compassion in the minds.

Against the explicit teachings of Aristotle, Alexander imposed the idea that all the men, Greeks and Barbarians, share the same community of nature; this community must be understood as a kinship in the strict sense: the human beings are brothers, in the exact measure where they are, in last resort, born of the same natural father, who is the Cosmos. (Milner 2007: 82)

From this imperial logic, it is without question that Christianity – a proselytizing religion, unlike Judaism – benefited from the conquest of the greatest number. Conquest – even in its most bloody manifestations – implies the highlighting and valorization of a conception of the world which integrates into its definition the very large number and the indeterminate.

On the path that leads from this break in Hellenism caused by imperial logic to the universalization of compassion, four stages have been historically decisive: 1) the emergence of Christianity, and especially the intellectual influence of St. Paul; 2) the humanism of the Renaissance, where the value of “human dignity” is recognized; 3) the revolution in the physical sciences, which substitutes, according to the remarkable formula of Alexandre Koyré (Koyré 1968), the “infinite universe for the closed world”; 4) the philosophy of the Enlightenment, which finally enshrines the brotherhood of men through their presumed equality (Audi 2008: 185–202).

Faced with religious decline as well as with the advances of critical reason and the free spirit that the eighteenth century experienced, the fundamental

reflection consists in knowing how, in such a context, to avoid the anomie of a society where individuals will soon be “free and equal” and to maintain a social bond. Sociability, closely associated with civility – which appeared and developed at the beginning of the sixteenth century – thus became the object of a reflection that would not cease to mobilize eighteenth-century thinkers and would be at the genesis of all questioning on compassion, from Adam Smith to Jean-Jacques Rousseau. Behind this approach lies a marked interest in the attributes necessary for the proper functioning of secular society, and even a questioning of its foundations, such as social virtues, human nature, and the idea of humanity itself. An intention to find the rules of natural law from the fundamental principles of human nature.

As Hannah Arendt notes in her essay *On Revolution*, it was not until the Enlightenment that these issues entered the realm of politics:

[I]t is by no means self-evident that the spectacle of misery arouses pity; even throughout the centuries when the Christian religion of mercy determined the moral criteria of Western civilization, compassion operated outside the political realm and often outside the established hierarchy of the Church. (Arendt 1990: 70–71)

Although it is as old as the human world, it is therefore thanks to the minds of the eighteenth century that the love of equality, the rejection of privilege, has taken on more than a psychological dimension, and that compassion has become an active political concept – reaching its apogee in the French Revolution – as well as the fundamentally profane category we know today. For example, for Robespierre, it was obvious that the only force that could and should unite the different classes of society into one nation was the compassion of those who did not suffer with those who were unhappy, of the better-off classes with the people. The goodness of man in the state of nature had become self-evident to Rousseau, for he saw compassion as the most natural human response to the suffering of others, and thus the very foundation of any genuinely “natural” human relationship (Arendt 1990: 79–80).

Historically, society has always relied on various institutions such as charity, asylum, mutual aid, assistance, volunteering, and on feelings such as pity, care, generosity, empathy, fraternity, altruism, etc., to help people in situations of deprivation, vulnerability, suffering and social exclusion, i.e. people in a position of discordance with the dominant social norms (Dorvil. Marzano-Poitras 2018: 195–204).

According to Claudine Haroche (Haroche 1992: 11–25), since the 18th century, compassion – based on a desire for equality – has represented the republican will to eliminate discrimination and to make up for weaknesses in order to give birth to and cultivate sensitivity to the other, and even to maintain social ties. In modern countries, one only becomes a nominal citizen by showing love for one’s fellow man, by helping the less fortunate: by feeling compassion. It is also a key notion of republican civility, and its learning is an essential foundation

of the moral education of the citizen. From then on, compassion affects not only collective life but also the personal, intimate, psychological, and emotional life of the citizen and gives rise to legislation and a policy of solidarity (from the solidarity movement of the 19th century to the welfare state of the 20th century, which generalizes the social protection system).

Compassion has begun to take root in contemporary politics, particularly with the prevalence of humanitarianism as an alternative mode of action in the face of the inability of nation-states to deal with new global challenges – linked, among other things, to climate change, migration issues and new forms of armed conflict. This presence of compassion on today's socio-political scene also owes much to the emergence of care and “taking care” as a philosophy of a new relationship to the world, based on vulnerability, making the relationship to the other the nexus of social life, making social suffering a way of expressing the difficulty of living in society at the same time as a new paradigm of social intervention. The *good life*, vulnerability and the commons are becoming privileged themes of contemporary ethical, social and political debate.

Compassion teaches us that, in the tension between equality and inequality, the common world, the “social bond”, is not given once and for all, but is to be reconquered, repaired and protected permanently. Thinking the “social bond”, if it remains critical, by emancipating itself from conformism, is not condemned to exclude social conflictuality, it can even make it the driving force of the dynamics of the “social bond”. Thus, the radical interrogation on the possibilities of the “social link” and its modalities participate in the maintenance of the fragile existence of the “social link”.

Consequently, attention to the particular and phenomenological analyses will complement a classical critique of structural domination to enrich it with a better understanding of everyday, ordinary suffering. Finally, the experience of compassion can shake up for a moment the structural places of the dominant and the dominated, for example between the one who, endowed with economic and cultural resources, is addressed in the street and the homeless person, destitute, who calls out. The former may thus feel a sense of guilt and responsibility. The “dominant” then tends to be called upon to serve the “dominated”. And the debt of the “dominant” towards the “dominated” seems, for a moment, to open up in an infinite way.

The Ethics of Care – Philosophical Readings of Care and Compassion

The ethics of *care* is an approach to morality that focuses on the moral salience of responsibilities to particular, concrete others and the relationships and connections from which they arise and is based on the universal experience of caring and being cared for. It is rooted in the act of caring for others and designates both an informal relationship – a concern for solidarity and compassion towards one's loved ones – and a formal one – a way of rethinking the sum of human relationships, hierarchical relationships, and social protection.

It is what unites us, a fundamental feeling that precedes all socially constructed identifications.

While the philosophical tradition separates the mind from the body, the ethics of *care* insists on the unity of this experience, while recognizing that it is subjective, even intersubjective. The point of view according to which the body, the emotions, all that is subjective would-be dubious and uncertain, traverses the entire Western philosophical tradition. Giving back dignity to the material body, would require leaving aside this Cartesian dualism, in order to be able to demonstrate that morality exists and should exist because we are above all living, sensitive and incarnated beings, and not because we inherited it from the ideas of the Enlightenment.

The history of Western philosophy has been very concerned with the end, with death, but where do we begin? In the body of a woman – from *rahamim*, the trembling womb of the mother who gives birth. We are first and foremost a vulnerable and dependent body, made of bodies, of others, of each other. The reality of the body, of the face-to-face, of the face of the Other, always reminds us of this original condition. Our birth thus constitutes the first act of hospitality, not psychological, but existential, ontological: we come from another, we are carried, in our very constitution, by a mother. In this case, the first experience of hospitality comes with birth. It is the very condition of life. On the other hand, we are beings promised to death, and hospitality, in the face of this, reminds us that we are mortal beings, that our finitude makes us mere passers-by here below.

The ethics of *care* also reflect an attempt to rewrite philosophy's history in order to sustain the test of corporeity, by articulating the social and the biological, the ordinary and the theoretical. The rise of the concept of *care* today in various contexts shapes the outlines of a new type of attention to the human, as vulnerable, exposed, and caught in new relationships and connections, brought to light by compassion experienced and articulated in the face of vulnerability. This focus has been heightened by the increased mediatization of natural and/or human disasters. Humanitarianism and humanitarian interventions are a key point where anthropological readings interject into the debate on *care*.

Anthropological Readings of Care and Compassion

Anthropologists approach care through the lens of practice rather than ethics. Caring as a practice is a central aspect of both social stability and social change, therefore crucial to social organization (Thelen 2015) and social reproduction. When looking at *care* through a feminist lens, the focus is on unpaid carework and to some extent paid (elder, child and domestic) care work for Others (Hochschild 2015; Lutz, Palenga-Möllenbeck 2012; Martin 2013; Parreñas 2000; Thelen 2015). Contemporary anthropologists, especially in France, are taking a closer look at the regimes of *care* (Ticktin 2011) that can at the same time present compassion and repression (Fassin 2011). What bodies evoke compassion and what bodies evoke fear and distrust? Who counts

as innocent, deserving and in need of *care*? These are some of the central anthropological questions around how in practice the philosophical concepts of *care* and compassion are played out. Ticktin (Ticktin 2011) describes the working of various “regimes of care” as sets of regulated discourses and practices grounded on the moral imperative to relieve suffering. This approach takes us from thinking not just about the ethic but also the (anti)politics of *care* that can along with compassion and vulnerability also be accompanied by policing, repression, and surveillance. In this lens we view humanitarianism as an industry designed to administer aid to those deemed as worthy instead of humanitarianism as rooted in the term humanity.

However, this awareness of our shared humanity, based on the universal certainty of finitude, is not enough. Indeed, it opens the way to a cosmopolitical ethic only if this certainty translates into a compassionate relation to the Other as to oneself. If the certainty of finitude creates the necessary conditions for the experience of a shared humanity, only compassion can be the basis of an active ethic, an ethic and politics of *care*. Thus, we could rely on the feelings of *care* and compassion to create actions and new practices, to bring answers and to envisage a policy of non-violence, in order to avoid any entry into the vicious circle of hatred and to overcome any feeling of resignation especially now in the Anthropocene.

The Crisis of the Intelligibility of the World

The Anthropocene refers to the geological era that we entered two hundred years ago and since which man – *anthropos* – has become a geophysical force transforming the biosphere. Why is this concept important to us? Because it closes the philosophical period opened by Cartesianism, which inspired the industrial revolution, a period during which we were able to believe in the idea of unrestrained progress. Because the whole history of Western philosophy is marked by a certain anthropocentrism. And finally, because in a way, this period is marked by a lack of compassion and understanding of our environments – a total detachment from our biospheric reality.

The whole history of Western thought is marked by a posture of detachment from Nature, from our bodies, from ourselves, which today is carried out with such violence that it endangers the most fragile beings as well as the rest of us. As long as our relationship with Nature remains based on the idea of separation and domination – we exist independently of Nature, we must master it, become its “master and possessor” – the awareness of the consequences of anthropocentrism will not lead to concrete changes.

This posture is found in a certain way in the relationship that the man of modern Western societies has with his own body. To want to control bodies, nature, “insecurities”, to want to freeze the flow of dependence and thus deny the vulnerability inherent in being, can only be the source of more suffering. As long as we remain unable to think and represent the resilient otherness of Nature, that wild part that will never belong to us, as well as the inherent

vulnerability of the human condition, we will not achieve the necessary paradigmatic shift towards an ethics of *care*.

This difficult task should first of all question our understanding of what it is to be human. The Cartesian scientific project, strongly anchored in us, has taught us that it is an all-powerful subjectivity, always seeking to improve its conditions of existence. We thus became dependent on a certain idea of progress, and on an illusion of invincibility. The hope of modernity was to keep away all the vulnerabilities linked to the exposure of human life to Nature, and more recently to the body. Faith in techno-scientific capacities was enough to continue believing that it would solve environmental problems, and transhumanism to overcome vulnerabilities related to the body. The modern subject has thus become a refuge from insecurities linked to the realities of embodying the life of a body. Autonomous, independent and separated from Nature by reason, in control and dominating a passive Nature.

The notion of the *anthropocene* is in fact a double arrogance. The arrogance of the history of modernity, since by extending the idea of Nature to everything that was foreign to it, the *homo occidentalis* of the Renaissance reduced animals, plants and soils, as well as all the socially constructed “Others” (racialized, sexualized Others) to an exploitable environment.

By separating man from Nature, from the reality of his body, from his dependencies and vulnerabilities, man continues to consider that he is everywhere connected with Nature, because he is in charge of it. It is difficult to alter this understanding without opening up another horizon. In other words, it can only be at the price of a rupture, of a radical reimagining of our ways of life.

Thus the *anthropocene* profoundly destabilizes the foundations of Western political philosophy. It is no longer possible to think of man’s relationship to Nature in terms of domination. The relationship between Nature and politics being liquefied by the inevitable renaturalization of politics, the idea of the security of space becomes profoundly modified (for example, the geographical space of a nation, delimited by the borders that have long represented a protection – concrete and imaginary), because it has become apparent that space is inseparable from the subject. Since the body is inseparable from the being, so is human vulnerability inseparable from that of the planet we occupy. Would this awareness of our limits and our common ecological precariousness be enough to rediscover our belonging to the same species and the undeniable link that binds us to the whole of the living world? How can we turn this vulnerability into a vector for common action?

The Rediscovery of Vulnerability

In the twentieth century, moral philosophy has often denied the vulnerability inherent in human beings, or, worse, has tried to evacuate it – an impossible task, which ends up turning against itself. Here is where we are today. We have done everything to deny our vulnerability, our fragility, our interdependence, until reaching a point of no return. But we still need to understand the

how and the why of the posture that led us here. How did we manage to deny vulnerability, and with it the vulnerable body?

In the Western philosophical tradition, the body has rarely been thought of as a possible and legitimate starting point for a moral philosophy. Moreover, the becoming-all-powerful of technoscience and the posthumanist dream make the body a “problem” to be solved today. There is in the philosophical tradition an obvious negation of the body and its inevitable vulnerabilities: negation of all that is physical, material and corporeal. This negation is not a given fact, it has a genesis. The analyses to which we are going to devote ourselves here will allow us to see the shadow of the negation of the sensible world and of the bodily life itself. It is against this negation that already Merleau-Ponty stood up by underlining in his *Phenomenology of perception* that the proper body is not a thing, but a means to manifest a sense, to make it exist in the world.

There is, however, a less conventional way of thinking about what the advent of the *anthropocene* means: it consists in questioning the meaning of the human adventure, the reason for this posture. To look to metaphysics for an answer to the questions of our time. What kind of quest would explain the *anthropocene*: would it be a thirst for control, a search for its own plenitude through the domination of the natural world? It is in this that, paradoxically, the *anthropocene* could be the occasion to go beyond the modern Enlightenment conception of the human, which claims an artificial separation of man from Nature, and also beyond our “liquid modernity” (Bauman 1999), dominated by generalized insecurities. For it announces, and in an ostensible way, the end of our certainties, the end of this constructed idea of control, of the detachment from biospheric reality, of the omnipotence of man over Nature, and reminds us of the vulnerability and exposure, often unequal, to risks, which escape the control of individuals, nations and borders (earthquakes, fires, viruses, pollution, etc.), while pointing to the path opened by this same awareness towards the reconciliation of technical progress and the living, towards new possibilities based on the interdependence and fragility of all.

Thus, we could contribute to the revaluation of interdependencies and witness the birth of a society of *care* – defined by Berenice Fisher and Joan Tronto (Fisher, Tronto 1990) as “a generic activity that includes everything we do to maintain, perpetuate and repair our world”. It is a society in which the value of interdependence is important. It is built on “positive freedom”, recognition, the valuing of the professions of *care*, on a culture of compassion, solidarity, and non-competition. Until now, our Western societies were more oriented towards a so-called “negative” freedom – where freedom was that of the autonomous individual – and towards the idea of unrestrained progress, without any real awareness of our limits. We have thus detached ourselves from the biospheric reality. This crisis, which is also a moral crisis, stems from a misunderstanding of humanity and liberalism, from the valorization of the *maximum* to the detriment of the *optimum* (understood in the sense of something that produces stability, durability and sustainability). The anthropocenic event has pulverized our moral categories, as well as our criteria of moral judgment, because the

effects of man's domination over Nature cannot be understood with the usual categories of political thought. In this sense, it has broken the continuity of Western history, and this break in our tradition is now an accomplished fact.

(Re)claiming the Public Sphere

Care thus unravels the overly ordered partitions that the history of philosophy has sought to freeze: the separation of private and public, of the intimate and the political, of reason and emotion. It is this subversive quality of *care*, which transcends dualisms, that we wanted to explore. The present theoretical moment, agitated by questions as vast as feminism or ecology, calls into question all the distinctions that *care* unravels. A coming back to the present moment through the intermediary of an ethics of *care*, means no longer thinking of such a clear-cut distinction between human worlds and their environment, no longer seeing in the binarity of masculine and feminine a well-defined sharing of social roles. *Care* calls polarities into question through the role-play it encourages.

We wanted to show that *care*, in its political sense, is a game that sets us in motion, that pushes us out of ourselves without putting us in the place of the other. *Care* creates this in-between, this in-between us, which is precisely the domain of politics. In this sense, *care* has nothing to do with the insular and sclerosing empathy that locks us into ourselves instead of connecting us with others. This is not to deny the importance of empathy. Empathy must obviously play a positive role in intimate relationships, as well as in literature, films, the education of an imagination, etc. We have this innate ability to empathically resonate with the other in a more or less spontaneous way. But in social and political relationships, this resonance does not seem to materialize in an obvious way. Thus, an ethics of *care* might be a better guide to action in the world we live in.

An impulse both carnal and spiritual, of understanding intersubjectivity and, through it, transcendence in this same relationship. The major challenge of this article was to make something else of vulnerability, to make it something like “the starting point of a new politics of bodies” that would begin by recognizing human dependence and interdependence – a kind of praise for the recognition of our common vulnerabilities.

We tried to understand the causes of human diversity articulated in dialectic, that of the end or the destination. The political articulation of compassion, which calls for a cosmopolitan ethics. It is no longer a question of describing it in its geographical, anthropological or historical components, nor of explaining its formation, but of questioning the possible organization. What is the meaning of the division of peoples, of the diversity of languages, ethos, religions and customs? Are they insurmountable barriers? Can they be overcome with time and in accordance with an ideal that remains to be defined? It would be necessary to think jointly about belonging to the world, to a world common to all living people, and the sharing of mortality, of the vulnerable body. Nothing is more likely to unite us than this feeling of vulnerability and our finitude,

whatever the differences that divide us. Our vulnerability is what we have most in common, what transcends all social and cultural affiliations. Thus we have rediscovered the constitutive link between ontology and politics through compassion – it is generative of action, and if it is not, it is not true compassion.

Therefore, in searching for compassion, what we have found is actually a certain posture in relation to philosophy and in relation to the world. A way of inhabiting it, of living it, of perceiving it and of understanding it. We have indeed been called to gradually change our perspective, to accept criticism and ambiguities, with the ambition of founding a philosophy of relationship, of experience lived with and for others, as a counterpoint to Kantian abstract cosmopolitanism. So how can we acclimatize our time to what the power of compassion offers us as possible – not only the benevolence towards oneself and others that it implies, but also the spiritual and carnal impulse that animates it?

By making *care* a political concept, we liberate it from the private sphere where it was circumscribed – although the private sphere can be devoid of *care*, as the issue of intimate violence shows. The reclaiming of the public sphere is not about expressing compassion in a public way to make oneself look good. Such theatrical manipulation is common among politicians and does not elicit sympathy. Compassion cannot be just a gesture. The generosity displayed by some carries the danger of devaluing the faculties of others by reducing them to *pathos*, and of reducing the people concerned to their fragility. Consequently, instead of allowing care to be taken, such an (a)political attitude generates exclusion. Reclaiming the public square means bearing witness to the gestures that are already taking place in our public places, allowing compassion to become “eloquent” and to project itself into social relationships by extending its scope towards society as a whole.

Final Remarks

Before concluding, we should recall the hypotheses that are at the origin of this article and thematic number: the hypothesis in the history of philosophy that postulates a forgetting of vulnerability in the majority of moral philosophies of the 20th century, and the philosophical hypothesis that situates the passage from the philosophy of the subject to the philosophy of the relation.

As Paul Gilbert (Gilbert 2005) demonstrates, although Buddhism considers compassion to be a fundamental part of our nature, in the West we have long believed that our deepest nature – our evolved dispositions – cause us to be more ruthless than good. We were raised to believe that human nature is inherently bad, ruthless and competitive. It’s easy to see why. The last few millennia have been marked by wars and atrocities: the mass crucifixions of the Romans, the invention of the torture chamber, the Holocaust and Stalinist persecutions are just a few examples of the use of terror by states and religions. Greed has led to slavery, exploitation and enslavement of peoples. Violence, abuse, bullying, and insensitivity in school, work, and home undermine the daily lives of many people, even to the point of self-deprecating judgments that can be

interpreted as rooted in an indifference to self-inflicted pain. Our entertainment, too, is marked by a certain fascination with cruelty: from gladiatorial games to modern Hollywood fantasies, cruelty lurks in everyday imagination. Of course, these forms of entertainment are not characterized by an explicit adherence to cruelty, but by various psychological maneuvers that sanitize our actions and justify them as not cruel, but deserved, legitimate and acceptable, and in so doing raise the threshold of tolerance for the intolerable. The Romans claimed a passion for bravery, glory and contempt for death; today we claim a desire for excitement and thrills.

How then can we understand the basis of our current socialization norms, if we argue that they are not the product of a psychophysiological causal mechanism, the result of a similarity to the other attributable to “human nature”, but the consequence of a dominant ideology? How can we accept that they must be based on a sensitivity that is not the affectivity of feelings of sympathy but the affectivity to a moral command?

A feeling of sadness towards another human being; empathy in pain or sorrow; sensitivity to the suffering of others or the capacity to care about the one who suffers, to put oneself in his place in order to better share his pain, to want to contribute to his well-being; love of one’s fellow man; empathy which leads to compassion and the sharing of the ills of the other; the affliction one feels at the sight or memory of another’s misfortune; an accompaniment or companionship of friendship; an emotion distinct from sadness, distress or love, which encourages one to care for others, to share their suffering as well as to help them out of concern for them; a virtue conferring the ability to see or feel the distress of others and to want to remedy it... These are some of the many interpretative grids of compassion, one of the central notions of the human intellectual imagination – to paraphrase Louis Althusser (Althusser 1998: 49) – having for object this world in the effective forms of its apprehension: those of perception, of social practice, of political action, of the theoretical practice of science, of art, of religion.

The ethics of *care* is not a political credo to be asserted, but a political practice of living together that expresses our link to the world and to others as we intuitively feel it. Our attitudes attest to the relationship that our sensibility has with the world in which it is physically involved in an inseparable way. They question our assumption of responsibility for the world in the light of our individual and collective experiences, of which we are sometimes the actors, sometimes the witnesses. What political compassion can establish is precisely the maintenance of this awareness of a shared humanity. The feeling of shared humanity – to which it is very difficult to give an exact name and definition – which we feel negatively when a catastrophe seizes us with horror, and whose occurrences punctuate our daily lives (terrorist attacks, natural disasters, pandemics), but which cannot last once the fear of the event has dissipated. Nonetheless, *care* extended to the political field is not only momentary, as an impotent response to the event or a catastrophe, it is, on the contrary, the duration of the commitment allowed by the role-playing produced by compassion. The

game, the setting in motion, are the grounds where philosophy and psychoanalysis meet: compassion moves us, it links us to each other, not in the instant of the collective emotion, but like those points of suspension that still link us to each other when life has resumed its course.

With this article, we aimed to demonstrate how a culture of compassion would succeed in transforming our imaginary and our worldview by participating in the dismantling of the individualistic and consumerist ideologies in vogue, and by inciting us to “take *care* seriously and act with compassion”.

References

- Alber, Erdmute; Drotbohm, Heike (eds.) (2015), *Anthropological Perspectives on Care: Work, Kinship, and the Life-Course*, New York: Palgrave Macmillan.
- Althusser, Louis (2015), *Solitude de Machiavel*, Paris: Presses universitaires de France.
- Arendt, Hannah (1972), “Lying in Politics”, in *Crises of the Republic*, San Diego: A Harvest Book, pp. 1–48.
- . (1990), *On Revolution*, London: Penguin.
- Audi, Paul (1997), *Rousseau: éthique et passion*, Paris: Presses Universitaires de France.
- . (2004), *Où je suis. Topique du corps et de l'esprit*, La Versanne: Encre Marine.
- . (2007), *Supériorité de l'éthique*, (édition définitive, remaniée et augmentée), Paris: Flammarion.
- . (2008), “D’une compassion l’autre”, *Revue du Mauss* 32 (2): 185–202.
- Bauman, Zygmunt (2013), *Liquid Modernity*, Malden, MA: John Wiley & Sons.
- Dorvil, Henri; Guèvremont, Sarah; Marzano-Poitras, Vincent (2018), “Social Work, A Profession of Compassion”, *Sociological Research Papers* 65: 195–204.
- Fassin, Didier (2011), “A Contribution to the Critique of Moral Reason”, *Anthropological Theory* 11 (4): 481–491. <https://doi.org/10.1177/1463499611429901>.
- Ferrarese, Estelle (2016). “The Politics of Vulnerability”, *Critical Horizons* 17 (2)
- . (2018), *Vulnerability and Critical Theory*, Leiden: Brill.
- Ferrarese, Estelle, Sandra Laugier (2018), *Formes de vie*, Paris: CNRS Editions.
- Fisher, Berenice; Tronto, Joan C. (1990), “Toward a Feminist Theory of Caring”, in Emily K. Abel, Margaret K. Nelson, (eds.), *Circles of Care*, Albany, NY: Suny Press, pp. 36–54.
- Gilbert, Paul. (2005), “Compassion and Cruelty: A Biopsychosocial Approach”, in Paul Gilbert (ed.), *Compassion: Conceptualisations, Research and Use in Psychotherapy*, London: Routledge, pp. 9–74.
- Haroche, Claudine (1992), “La compassion comme amour social et politique de l’autre au xviii^e siècle”, in Jacques Chevallier, Dominique Cochart (eds.), *La solidarité : un sentiment républicain?*. Paris: Presses universitaires de France, pp. 11–25.
- Hochschild, Arlie Russell (2015), “Global Care Chains and Emotional Surplus Value”, in Daniel Engster, Tamara Metz (eds.), *Justice, Politics, and the Family*, New York: Routledge, pp. 249–261.
- Kleinman, Arthur (1999), “Experience and Its Moral Modes: Culture, Human Conditions, and Disorder”, *Tanner Lectures on Human Values* 20: 355–420.
- Koyré, Alexandre (1968), *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, MD: John Hopkins University Press.

- Lutz, Helma; Palenga-Möllenbeck, Ewa (2012), "Care Workers, Care drain, and Care Chains: Reflections on Care, Migration, and Citizenship", *Social Politics* 19 (1): 15–37.
- Martin, Jeannett (2013), "Rethinking Care: Anthropological Perspectives on Life Courses, Kin-Work and Their Trans-Local Entanglements", *H-Soz-Kult*.
- Maurice Merleau-Ponty (2013), *Phenomenology of Perception*, New York: Routledge.
- Parreñas, Rhacel Salazar (2000), "Migrant Filipina Domestic Workers and the International Division of Reproductive Labor", *Gender & Society* 14 (4): 560–580.
- Thelen, Tatjana (2015), "Care as Social Organization: Creating, Maintaining and Dissolving Significant Relations", *Anthropological Theory* 15 (4): 497–515.
- Ticktin, Miriam I. (2011), *Casualties of Care*, Berkeley: University of California Press.

Ljiljana Pantović and Zona Zarić

Briga u vreme antropocena: delovanje sa saosećanjem

Apstrakt

Antropocen se odnosi na geološku eru u kojoj je čovek – antropos – postao geofizička sila koja transformiše biosferu. Ovaj period je obeležen nedostatkom saosećanja i razumevanja našeg okruženja – potpuna odvojenost od naše biosferske stvarnosti. Ako je briga sve što činimo da popravljamo i održavamo ovaj svet, šta ovaj proces podrazumeva u antropocenu? Ovaj rad govori o važnosti ozbiljnog promatranja pojma brige. Brigu u antropocenu i njenu povezanost sa pojmovima ranjivosti i saosećanja posmatramo i iz filozofske i iz antropološke perspektive.

Ključne reči: ranjivost, briga, saosećanje, etika, antropocen

To cite text:

Ćeriman, Jelena; Hrnjak, Jelena; Radoičić Nedeljковиć, Andrijana (2022), "Institutional Ethics of Care in Serbia during the COVID-19 Pandemic: A Case Study on the Effects of the Lockdown Measures on Girls and Women Trafficking Survivors", *Philosophy and Society* 33 (4): 895–909.

Jelena Ćeriman, Jelena Hrnjak and Andrijana Radoičić Nedeljковиć

INSTITUTIONAL ETHICS OF CARE IN SERBIA DURING THE COVID-19 PANDEMIC: A CASE STUDY ON THE EFFECTS OF THE LOCKDOWN MEASURES ON GIRLS AND WOMEN TRAFFICKING SURVIVORS¹

ABSTRACT

Extreme situations such as the COVID-19 pandemic transparently show all the shortcomings of the Serbian system that should, in theory, provide support and protection to citizens in such circumstances. A particularly demanding task was to determine and measure the well-being of individuals during the pandemic, especially those from marginalized groups whose needs are not the priority to the system even under regular circumstances, those on the bottom of the social hierarchy who cannot influence the policies that shape their daily lives, or the decisions of authorities that further reproduce social inequalities. The paper examines institutional ethics of care during the pandemic in Serbia through the analysis of the adequacy of lockdown measures and their effects on the girls and women trafficking survivors. Analysis of the data collected in semi-structured interviews with girls and women showed that three central elements of the institutional (ethics of) care: the purpose of care, recognition of power relations, and the need for pluralistic tailoring of care to meet individuals' needs, were not fulfilled during the pandemic and that the logic of institutional care has had a politicizing character in Serbia.

KEYWORDS

COVID-19 pandemic, lockdown measures, institutional ethics of care, victims of human trafficking, trafficking in person survivors, Serbia

¹ These activities were implemented with the support of Sigrid Rausing Trust. The content of the abstract, views and recommendations expressed do not necessarily reflect the views of Sigrid Rausing Trust. Sigrid Rausing Trust shall in no way be responsible for the use, nor consequences arising from the use of information provided in this document.

Jelena Ćeriman: Research Fellow, University of Belgrade, Institute for Philosophy and Social Theory; jelena.ceriman@instifdt.bg.ac.rs.

Jelena Hrnjak: "Atina" – Citizens' Association for Combating Trafficking in Human Beings and All Forms of Violence against Women; jelena.hrnjak@atina.org.rs.

Andrijana Radoičić Nedeljковиć: "Atina" – Citizens' Association for Combating Trafficking in Human Beings and All Forms of Violence against Women; andrijana.radoicic@atina.org.rs.



Introduction

Extreme situations such as the COVID-19 pandemic transparently show all the shortcomings of the Serbian system that should, in theory, provide support and protection to citizens in such circumstances. A particularly demanding task is to determine and measure well-being of individuals during the pandemic, especially those from marginalized groups whose needs are not the priority to the system even in regular circumstances, those on the bottom of the social hierarchy who cannot influence the policies that shape their daily lives, or the decisions of authorities that further reproduce social inequalities.

Therefore, institutional care must be resolved through a political process that considers the needs, contributions, and prospects of many different actors. Different authors define good care in an institutional context as a relational practice (Koggel 1998; Nedelsky 2008; Tronto 2010) that has “three central focuses: the purpose of care, a recognition of power relations, and the need for pluralistic tailoring of care to meet individuals’ needs” (Tronto 2010). Firstly, institutional (ethics of) care should be based on a clearly defined purpose. Secondly, it should include “a clear account of power in the care relationship and thus recognition of the need for a politics of care at every level” (*ibid.*). Lastly, tailoring of care must remain pluralistic to meet individuals’ needs. The last requirement does not only demand that the needs of beneficiaries come first, but also the needs of care workers. If we keep these aspects of care in mind, then we will be able to analyze institutional ‘logics of care’ (Waerness 1984a; Waerness 1984b; Waerness 1990).

When it comes to the institutional care in Serbia during the pandemic, we should first look at the policy level of care. It is often pointed out that Serbia introduced some of the toughest measures, following the Chinese model of isolation through intentionally strict lockdown in order to slow the rate of coronavirus infections. In the initial stage of the pandemic in Serbia, the ruling structures have viewed the new virus with derision (Šantić, Antić 2020). But not long after, the lockdown with a 12-hour curfew was put in place with no regard to regional and local differences in mortality rates and number of patients, or individual needs of citizens. The military and police were engaged to control the citizens’ behavior and the government even introduced penalties for those who failed to adhere to the lockdown measures. An initial complete ban on inter- and intra-cities public transport, was eventually eased, primarily to assist the work of healthcare professionals, social workers etc. The only adjustment of measures in the final phases of the lockdown, the adequacy of which is also questionable, was aimed at disabled persons, those with autism spectrum disorder, dog walkers, and elderly. They had the option of going out at night during the curfew. Besides the lockdown measures, government also introduced the economic response to pandemic and these measures were split into four categories: tax policy measures, direct help for the private sector (especially small and medium enterprises), measures aimed at the preservation of liquidity, and other measures such as construction of COVID-19 hospitals

etc. (ibid.). However, none of the aforementioned measures included pluralism based on the assessment of the needs of all particularly vulnerable citizens of Serbia, such as trafficking in persons survivors, with the aim of institutional care to enable their complete social reintegration and inclusion into society in times of crisis.

The situation of human trafficking is specific because it involves keeping girls and women in submissive position, in isolation, by suddenly and violently limiting their contact with other people or purposefully slowly destroying their trust in others, including family members, while at the same time trying to strengthen their trust and dependence on the traffickers/exploiters. During the exploitation, girls and women internalize a sense of guilt and shame and rarely reach out for help to other persons, including family members. The effects of the experience of exploitation, discrimination, and violence exist long after the rescue, mainly in the guise of the sense of hopelessness, distrust towards the people, fear and feeling of guilt and retraumatization. The daily life of girls and women, trafficking in persons survivors, is characterized by inability to take full part in the decision-making processes and activities of local communities and society. The state of social exclusion and poverty, manifested also through their formal invisibility by the system due to the lack of personal documents, and inability of the institutions to prosecute perpetrators, narrows their opportunities to achieve social security and exercise their rights, especially the social and economic ones. Their everyday life is characterized by the impossibility of a long-term planning and lack of perspective due to a difficult financial situation, lack of savings and low possibilities for changing such a position. Solutions to life's difficulties are usually short-term, and the pandemic additionally made such solutions unreachable to them.

Therefore, the main aim of this paper is to gain insight into the functioning of the system for social protection and support during the COVID-19 pandemic by identifying the needs of girls and women – trafficking in persons survivors and barriers they face in accessing necessary services. The article examines how the measures during the pandemic in Serbia, especially the lockdown, affected this particular group. Based on the analysis of needs and barriers, the paper also concludes on the adequacy of the measures to be taken and the character of institutional care for girls and women trafficking in persons survivors.

The discussion presented in this article consists of three parts. In the first part, the research methodology is presented; in the second, the data obtained through the qualitative research are interpreted; the last part of the article contains the final discussion on the functionality of the Serbian system of protection and support during the pandemic.

Methodology

Qualitative research was conducted during 2020 on a purposive sample of women and girls who were officially identified as victims of human trafficking and who were included in social reintegration programs of the civil

society organization Atina, placed in Belgrade, Serbia. Data collection through semi-structured interviews was carried out during May and June of 2020. In total, 29 interviews were conducted online, and 3 interviews in person. The research instrument was formulated to collect data on the daily life of girls and women to understand their needs and barriers they face in accessing civil society organizations and state institutions services during the COVID-19 pandemic. The interviews were conducted by psychologists of the CSO Atina who were already in contact with the interviewees through Atina's program of comprehensive social inclusion of girls and women – trafficking in persons survivors. The decision was made that the members of CSO Atina, rather than independent researchers, should conduct the interviews because they already established relation of trust with the trafficking survivors. The assumption was that interviewees would give them deeper insights into their everyday life and barriers they face in accessing the system, as well as into their feelings about the lockdown measures during the pandemic. This also eliminated the risk of re-traumatization that may occur in conversation on their experiences and feelings with someone who is not from their support circle. Atina's case managers are trained professionals, who, in addition to already established relation of trust with these girls and women, also possess knowledge and skills necessary for conducting interviews. The researchers took notes immediately after the interview, and these notes were part of the material used in the analysis to understand the specifics of the life situation of the interviewees and the circumstances in which the interviews took place. In addition, these notes were also used for the researchers' self-reflection since the interviews were emotionally exhausting for them. Also, researchers exchanged impressions about conducted interviews and interpretations of the data at the meetings of the multidisciplinary research team comprised of three members: Atina's experts-researchers and an independent researcher–sociologist. Before the start of the interview, all interviewees received clear information that the interview is part of a scientific study, so their informed consent was collected either from them, or from their legal guardians in the cases of minors.

The sample consists of 32 girls and women aged 16 to 56, with most of them being between 16 and 25 years of age. The work practice of Atina so far has shown the greatest vulnerability of girls and women in this age range: "Vulnerability and difficult situation make certain people more susceptible to the situation of trafficking in persons than others, and this is exactly the card that traffickers play on, because they usually recruit those who are already socially excluded, who dream of a better life, who do not have a job, who have family problems or have already suffered sexual abuse or physical and psychological violence, those who do not have the opportunity to get education..."² Considering the age, as well as the experience of exploitation that influenced the interruption of schooling, the sample is dominated by girls and women who have

2 URL: <<http://www.atina.org.rs/sr/ko-su-%C5%Bertve-trgovine-ljudima>> (accessed 10.08.2020.)

not completed primary school, as well as girls and women who are engaged in craft work for which they have acquired knowledge and skills outside of the school system. At the time of the interview, a total of 27 interviewees were unemployed, with the majority being housewives (15 in total), and 12 were actively looking for employment. Several interviewees even lost their jobs since the beginning of the pandemic in Serbia. Only four women from the sample were employed. This distribution additionally focuses the research on the gender aspect of social exclusion and poverty of women who have the experience of exploitation. A total of 5 interviewees live in rural areas, while 27 of them live in urban areas. Living in rural areas means poor infrastructure, and sometimes informal settlements; for example, one interviewee testified that cockroaches and rats appeared in their houses, and therefore general health standard of people in that settlement was threatened.

Table 1 provides an overview of the sample of women interviewed.

Table 1. Structure of the sample $N_w=32$

Age groups	Total
15–25	16
26–35	11
35–40	3
55–60	2
Level of education	Total
Never enrolled in an elementary school	1
Started, but didn't finish the elementary school	10
She didn't go to school, and practices a craft that she learned outside the school system	10
Finished the elementary school	7
Started, but didn't finish the secondary school.	2
Started, but didn't finish the college/vocational school	2
Work status at the time of the interview	Total
Employed under contract	2
Employed without the contract	2
Unemployed, searching for work	12
Housewife	15
Not answered	1

Table 2 contains data on the type of exploitation to which the interviewees from the sample were exposed.

Table 2. The type of exploitation that the interviewees survived

	Total
Sexual exploitation	14
Work exploitation	3
Forced marriage	3
Exploitation for pornographic purposes	7
Multiple exploitation	5
Total	32

Five girls and women testified that they survived multiple exploitation, which in addition to sexual exploitation included forced begging (2 interviewees), labor exploitation (2 interviewees) and forced marriage (1 interviewee).

A total of 25 interviewees live in households with three or more members. A total of 16 interviewees live in a medium-sized households (from 3 to 5 members), while nine interviewees live in large households (over six members). These data indicate a significantly worse financial situation of the interviewees compared to the general population in Serbia. For the sake of comparison, according to the 2011 census, the average number of household members in the Republic of Serbia was 2.88 (2.77 in urban areas, and 3.05 in other areas).³

Girls and women from the sample mostly have children of primary school age, and then children up to 3 years old. The mothers of teenagers are the least represented, which is expected considering the average age of the interviewees. The youngest mothers in the sample are 16 years old (four interviewees), which largely defines their possible life paths.

When it comes to the interviewees' income, the question was asked to include their income from all sources at the time of the interview, regardless of that being their main or additional source of income, either from a formal employment or gray economy. Table 3 shows the sources of their income.

Table 3. Interviewees' sources of income

	Total
No income	13
Social and other financial benefits	9
Temporary work	2
Occasional and seasonal work	4
Retirement	1
Something else	3
Total	32

³ URL: < <https://www.stat.gov.rs/sr-latn/oblasti/popis/popis-2011/popisni-podaci-eksel-tabele/> > (accessed 10.08. 2020.)

The research teams choose narrative analysis as analytical approach, because it enables an in-depth understanding of the needs of girls and women trafficking survivors, as well as understanding of the problems of the Serbian system for protection and support during the pandemic. A special analytical reasoning is focused on patterns of gender-based behavior in an environment that reinforces the effects of social vulnerabilities, including material deprivation, social isolation, and limited access to health services.

Analysis

Insights in all the interviews with girls and women – trafficking survivors, show that the measures of the Government of the Republic of Serbia during the COVID-19 pandemic were not created with consideration to the specific position of girls and women from this multiple marginalized social category, which pushed them deeper into social isolation, invisibility and vulnerability.

The interviewees pointed out that during the pandemic they had several types of needs:

- Primarily the need to satisfy adequate living requirements – girls and women were not able to achieve a minimum of social security due to the lack of basic living conditions: food, water, necessities for children (food, diapers, clothes, etc.) and means for maintaining hygiene in informal settlements (since they live in facilities without bathrooms, refrigerators, washing machines etc.) – a total of 23 responses.
- Medical assistance and health care services – a total of 12 girls and women who gave birth during lockdown or had gynecological interventions or acute health problems that required medical support or interventions (for example one interviewee had to have surgery due to an injury caused by domestic violence).
- Protection in case of domestic violence during lockdowns – 12 answers.
- Employment and material help to ensure their basic living conditions (for example rent payment) – 10 answers.
- Psychological support and counseling due to the feeling of anxiety and panic attacks during lockdown which had retraumatizing effects on some of the interviewees – a total of 8 responses.
- Timely and clear information about the possibilities of exercising one's own social and economic rights – a total of 2 responses.

Although all interviewees emphasize that, even in the regular circumstances, they most often have activities within the limited circle of local community, this does not imply a complete lockdown that predominantly characterized a plan of measures to prevent the spread of the coronavirus in Serbia. Lockdown measures during COVID-19 pandemic for 9 of the interviewees triggered a vivid memory of the exploitation they survived, and 6 of them had

acute psychological reactions to it. In total, 15 interviewees stated that lockdown measures reminded them of some traumatic event from their past, such as a state of war, which is a situation of hopelessness and powerlessness:

“People were afraid that they will run out of food [...] that borders will be closed”.

Girls and women emphasized the negative impact of media content that predicted enormous number of deaths. One interviewee emphasized that the main actor in the creation of such content was “the President of the Republic of Serbia whose statements scared us a lot”. One interviewee believes that “it should have been left to the professionals to explain (the situation) in more detail”.

The interviewee pointed out that powerful political structure created a situation of fear among the population in circumstances that primarily need to be viewed from the standpoint of medical experts, not political ideologists. Šantić and Antić (Šantić, Antić 2020) in their study already noticed that the pandemic was “politicized by the government and the ruling party, who exploited it for political gain”.

All the interviewees stated that they understood the mass-media messages on measures to be taken during the pandemic which include maintaining personal and household hygiene, but in settlements characterized by poor infrastructure and lack of water this request could not be fulfilled. For most of the girls and women it was not possible to fulfill even the request to buy and wear masks in public due to poverty:

“One pair of gloves costs 20 Serbian dinars, so you need to decide would you rather buy gloves, a mask, or food”.

A total of 10 interviewees testified that they have had strong psychological reactions, such as anxiety and panic attacks due to media content, “Because we watched TV news a lot”. Those who have experienced symptoms of re-traumatization said that lockdown measures reminded them of the exploitation:

“Well, it reminds me of when I was imprisoned. [...] I was locked up there, I didn’t go out, and I didn’t see the sun or anyone”.

Girls and women who are at the beginning of the reintegration process spoke about re-traumatization more often because of the strong memories of trauma they have experienced recently than girls and women who are in this process for longer period.

“My psychotherapist⁴ stated that my anxiety has increased drastically. [...] But it’s not the same as when a healthy person is suddenly locked up in a house and when someone who is already diagnosed with anxiety is locked up for such a long time with a family that doesn’t show any understanding. (...) So my mental health during the pandemic worsened a lot. [...] My panic attacks started happening every other day, or for two or three days in a row”.

At the beginning of the reintegration process, girls and women still lack adequate mechanisms to deal with potentially retraumatizing situations. This

4 This interviewee talks about support she received from the professional psycho-therapeutic service of the CSO Atina.

points out to the necessity of continuous and accessible psychological support programs for girls and women survivors of trafficking and exploitation in such situations.

During the lockdown, a total of 12 interviewees experienced domestic violence: four interviewees suffered violence from their partners, two from their fathers-in-law, two from their father or stepfather, one from their husband's ex-partner, while three interviewees are suspected of still suffering exploitation, and therefore violence, by traffickers who are members of their families. In addition, two girls and women who experienced violence from their fathers-in-law during lockdowns said that their partners did not come to their defense but advised them to "keep quiet". Long-term exposure to violence produces the effect of internalized guilt, and since girls and women constantly receive messages that they caused the conflict because they are not "good enough", they begin to attribute personal dispositions as reasons for living in the circle of violence. Such negative thinking and belief that the source of violence is within themselves, while for others an excuse could be easily found ("Maybe he was nervous because he couldn't go out during the lockdown, so he had no one to blame but us at home") lead to low self-esteem and self-criticism ("We women sometimes exaggerate because we are mouthy, so we cause violence") and negative emotion such as disappointment, sadness, or even depression. The absence of support in violent situations to women and girls, trafficking survivors, is therefore a sure path to seriously harming their mental health. Only one interviewee stated that her husband comforted her when she felt sad, had sudden mood changes and panic attacks caused by the lockdowns.

Girls and women have testified that lockdown measures characterized by the elements of isolation could be the cause of trauma reactivation. And if we also consider the influence of contextual factors, i.e., the "blame the population for the spread of the virus" narrative and the characteristics of the measures (predominant lockdowns) which ruling structures in Serbia tried to use to "keep the pandemic under control", we can follow the impact of these external factors on the internal state of girls and women from the sample. These sets of factors, according to the interviewees, created a feeling of loneliness. This was followed by complete lack of support, but also loss of self-confidence, and an acute sense of fear for one's own safety and safety of others, constant stress due to the uncertainty brought about by unknown danger on a global level, as well as increased sense of guilt caused by the public discourse on irresponsible behavior of people in Serbia. Due to all of the above, all the interviewees pointed out that the pandemic required increased support of the system.

The interviewees (12 in total) who have suffered domestic violence emphasize that lockdown measures were extremely difficult for them because the "constant stress (which was apparent – authors' remark) intensified during these two and a half months (the period that the state of emergency lasted in Serbia – authors' remark)".

"My stepfather literally said to me: you're a prostitute. I live in such an atmosphere".

A common strategy of women – survivors of exploitation is to “silence conflicts” by putting their needs aside and not even starting a conversation about problematic situations. This is certainly not a guarantee that violence will not occur, but it is a mechanism for dealing with potentially threatening situations. Girls and women with the experience of exploitation often cross personal boundaries in relations with others. Another typical reaction can be described as “learned hopelessness”. A person realizes after a certain time spent in isolation and suffering violence and exploitation that her actions do not lead to the desired results, and that violence will not stop but can even escalate. Long-term exposure to such treatments leads to an adoption of behavioral models that imply suffering and being silent and in a state of inactivity:

“For example, if he is in a bad mood then you have to make it better somehow, maybe he has some problem I am not familiar with [...] However, I try not to be a problem”.

For girls and women included in this study, the quarantine meant exposure to a constant psychological harassment, which was expressed through insults and labeling and created panic attacks and fear: “It made me shake. My whole body was shaking”, and/or a high degree of anxiety: “On a scale of 1 to 100 my anxiety is 300”.

Since almost all women from the sample emphasize the necessity of psychological support during the pandemic, it is possible to conclude that psychological counseling should be an integral part of all measures for the trafficking survivors and their family members, and be available in such circumstances, especially due to the possible triggers and re-traumatization. However, none of the interviewees was contacted by public institutions regarding support for the improvement of partner relations or preventing potential domestic violence, although some of them were in institutional records as victims of domestic violence and/or exploitation by family members. Interviewees testify that during lockdowns, they relied more on the support of civil society organizations than on state institutions. Most often, they point out that civil society organizations provided them with precise and useful information, which was not the case with the governmental sector. The most frequently mentioned were organizations that work directly with trafficking survivors – Atina and Astra. In addition, all interviewees cited that they relied on the support of the civil sector mostly due to the availability of their services, such as free programs, but also the interest of CSOs in needs of girls and women during the pandemic, and their working principles that include respectful mutual relations, i.e., relations of trust, as well as the efficiency of their actions.

Having in mind that these girls and women are poorly educated and lack various business skills, their most common job positions were insecure, underpaid, and precarious, so they were the first to lose their job during the pandemic, thereby losing the minimum of social security. Another reason for their easy dismissal was the failure of representatives of the Government of the Republic of Serbia to recognize that economic measures during the pandemic should include support for employers to keep girls and women from

marginalized groups in their workplaces. The employment of girls and women from hard-to-employ groups is important not only for getting out of poverty but also for getting out of social isolation, which adversely affects their mental state. Long-term exclusion affects women's self-confidence and weakens their already low capacities, which affects their employability in the long run. The loss of employment also means the inability to meet their basic needs such as regular meals and accommodation. Due to social exclusion, they do not have strong support networks, and loss of jobs for them could also mean remaining on the streets (without the savings they are unable to pay the rent), and if they have children this puts them at risk of having their children taken away because they are unable to provide adequate conditions for their growth and development, which entails the risk of repeated exploitation:

“I was left without money and without food, to tell you the truth, we came to a situation where we almost stayed on the streets because we didn't have enough to pay the rent”.

A total of 11 interviewees from the sample pointed out that they had unpleasant experiences in contact with street-level bureaucrats, such as employees in medical facilities or centers for social work, whose primary job was to provide support and protection to vulnerable persons. One interviewee testified that she described her own poor living conditions to an employee of the center for social work, and that he told her: “Get out, I have nothing to talk about with you”.

Another interviewee – a single mother of two, living in the same household with her mother who lives off a pension insufficient to meet their needs, says that the social protection system does not recognize her eligibility for assistance because of this income and therefore does not provide her with necessary material support. By acting like this, the system exposes her entire family to a risk of absolute poverty in a situation where there is a real need for additional support:

“I don't have to eat today, but my child must. There is no luxury there”.

One interviewee also stated that, when reporting domestic violence to the police after her mother and brother kicked her out during the curfew, she received information “that no one can accept her” and she was advised to return to the house she was thrown out of, that is, into a violent situation. These three are not isolated cases because eight other interviewees also stated they faced misunderstandings and unprofessional behavior of civil servants whose main task was to protect and support the victims of violence. When institutions whose primary role is to combat violence do not provide the necessary help to girls and women, they send the message that their lives are not important, that no one cares about them, and that the possible outcomes and consequences of violent situations are not their area of interest.

The ineffectiveness of state institutions, on the one hand, and the agility of civil society organizations on the other, paint a picture of the state of the system for protection and support to trafficking survivors. While there certainly are private institutions in Serbia that provide such support and protection, our interviewees are too poor to be able to afford it. However, a holistic approach

to the recovery and reintegration of girls and women – trafficking survivors should be the focus of the entire system. Without respecting all the aspects of personality, as well as the needs and fears of persons who have survived trafficking, their complete social reintegration cannot be achieved. Only one interviewee pointed out that she has a good relationship with her case manager at the center for social work, that she trusts him and that this trust has been built over time; because of this, she also expresses good impressions about the work of the center:

“In the Center everyone is polite to me, they are not rude and do not mistreat me. (...) The case manager talks to me nicely, advises me”.

A good relationship with the case manager enables the interviewee to overcome pandemic more easily, while for interviewees who are not in a similar position, the contact with the system causes disappointment and fear of institutions. It is important to emphasize those changes in the approach of street-level bureaucrats toward women and girls trafficking survivors most often occur after the interventions of civil society organizations. In such situations, civil society organizations play a corrective role. However, girls and women who previously had an unpleasant experience with the representatives of institutions have a harder time changing their views, regardless of the quality of recent contacts:

“I have a great fear even today when I see the police”.

When institutions are non-responsive, they leave unprotected girls and women who, due to their social exclusion, have no networks to rely on and protect their own lives and the lives of their children.

Two interviewees testified that health institutions did not understand their health condition and did not want to provide them with necessary help – a pregnant woman testified that “the ambulance didn’t want to come”, so she had to walk several kilometers to the nearest maternity hospital. Another interviewee testified about institutional discrimination manifested through the inaccessibility of public transport when a driver did not allow the family of a sick Roma boy to enter the bus using insults:

“Anyone who is dirty and does not wear a mask cannot enter”.

Two other interviewees faced barriers in accessing health services due to the lack of personal documents – health card and residence permit, which testifies in favor of the invisibility of trafficking survivors to the (health) system. Moreover, instead of being provided adequate psychological support, one interviewee said that she and several other women who had strong psychological reactions during lockdowns were under “a dose of medication when they have a crisis”. Medicalization stops the recovery of girls and women trafficking survivors because it dehumanizes them and treats them without considering the causes of re-traumatization. Thereby, instead of providing adequate support to girls and women to help them deal with stressful situations and more easily overcome potentially retraumatizing circumstances, health system medicalizes them exclusively to achieve quick but ineffective changes to their mental and physical health. Medicalization is a procedure that quickly achieves the effects of the apparent functionality; however, these procedures do not respond to

the needs of girls and women in situations of psychological and physical vulnerability, but in fact reinforces control and discipline over their bodies and their lives (Fuko 1982). Girls and women from the sample do not belong to a privileged stratum of the population and do not have a powerful apparatus of care. The apparatus of control and discipline also demonstrates its influence within its own structures. Most employees in care and nursing institutions are women who are “too tired and who (after the working day) are not able [...] to even take care of themselves” (testimony of an interviewee whose sister works in a health facility). The gender dimension of systemic dehumanization and exploitation intensifies as it meets the lower strata of the population. In contact with the system, girls and women survivors experience re-victimization as certain employees publicly label them by demanding that they identify as victims of human trafficking in front of other patients (for example, when buying the medicine in the pharmacy, according to the testimony of one of the interviewees). Facing labeling in public is one of the mechanisms of keeping girls and women trafficking survivors in a state of social exclusion, since the discomfort, mistrust and self-blame caused by such situations force them to reduce contact with other people and remain isolated. In the long run, the feeling of hopelessness weakens their (already weak) capacity to cope with stressful situations, and, in some cases, it can seriously damage their sense of integrity and cause suicidal thoughts. This does not exhaust the list of consequences of the unprofessional attitude of individual employees in the system for the protection and support of girls and women –trafficking survivors, but it is important to point out the connection between their unethical behavior and the social isolation our interviewees find themselves in.

Discussion

These research findings show that the measures of the Government of the Republic of Serbia during the pandemic were not created with respect for the specifics of the position and needs of girls and women – trafficking survivors, thus pushing them deeper into social isolation, invisibility, and life-threatening situations. Three central elements of the good institutional care: “the purpose of care, recognition of power relations, and the need for pluralistic tailoring of care to meet individuals’ needs” (Tronto 2010) were not fulfilled during the pandemic in Serbia. It can be said that the logic of institutional care has had a politicizing character, which was especially visible in economic measures that targeted particular groups of citizens in order to secure electoral votes in the 2020 elections in Serbia (Šantić, Antić 2020). The analysis showed that girls and women who survived trafficking in persons were not recognized as a target group that is in a specific social position due to the lived experience of slavery. Instead of the measures during pandemic in Serbia being specially shaped according to their experience with the clear purpose of caring for their complete social integration, the quarantine measures actually caused re-traumatization for a part of the girls and women.

A total of 15 girls and women said that the lockdown measures triggered a vivid memory of the experience of exploitation and symptoms of re-traumatization. Girls and women who lost their jobs during the pandemic pointed out that the loss of employment created a general feeling of hopelessness and caused difficulties functioning in a situation of limited material resources, which imply an existential minimum. To strengthen their voice, they needed additional support of the system, but the interviewees testified that they have had unpleasant experiences with aid providers (11 interviewees stated that they had unpleasant experiences with providers from governmental institutions). The exposure to labeling and violence in public institutions keeps girls and women –trafficking survivors in a state of social exclusion, since the discomfort, mistrust and self-blame caused by such situations force them to reduce contacts with other people and remain in isolation.

The ineffectiveness of public institutions, on the one hand, and the agility of civil society organizations, on the other, paint a gloomy picture of the Serbian system for social protection and support of trafficking survivors. The main barriers in accessing the system, according to the interviewees, are dehumanizing and bureaucratic approach, and mistrust and unprofessional behavior of employees in state institutions. Combined with limited resources of our interviewees and the lack of support, the exclusion of the system made it impossible for them to meet their basic needs during the pandemic.

The state of the Serbian system for protection and support implicates that the system also needs assistance in the provision of services (Milutinović Bojanić 2016). To achieve this, it is necessary for the society to work continuously on establishing social cohesion and adopting the value of solidarity, as well as encouraging and supporting various forms of civic engagement and mutual cooperation, which would improve the position of girls and women, especially those from marginalized groups, in the long run.

References

- Fuko, Mišel (1982), *Istorija seksualnosti 1. Volja za znanjem*, Beograd: Prosveta.
- . (1997), *Nadzirati i kažnjavati. Nastanak zatvora*, Novi Sad: IK Zorana Stojanovića.
- Koggel, Christine M. (1998), *Perspectives on Equality: Constructing a Relational Theory*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Milutinović Bojanić, Sanja (2016), „Uvod – Teorijska utemeljenost istraživanja“, in Sanja Milutinović Bojanić, Jelena Čeriman, Verica Pavić Zentner (eds.), *Siromaštvo, ruralnost, rod: Istraživanje funkcionisanja sistema socijalne zaštite u ruralnim oblastima Srbije*, Beograd: Centar za etiku, pravo i primenjenu filozofiju; Institut za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu, pp. 9–18.
- Nedelsky, Jennifer (2008), “Reconceiving Rights and Constitutionalism”, *Journal of Human Rights* 7 (2): 139–173.

- Tronto, Joan C. (2010), "Creating Caring Institutions: Politics, Plurality, and Purpose", *Ethics and Social Welfare* 4 (2), (internet) available at: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17496535.2010.484259> (viewed 15 September 2022).
- Šantić, Danica; Antić, Marija (2020), "Serbia in the time of COVID-19: between "corona diplomacy", tough measures and migration management", *Eurasian Geography and Economics* 61 (4-5), (internet) available at: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/15387216.2020.1780457> (viewed 1 November, 2022).
- Waerness, Kari (1984a), "Caring as Women's Work in the Welfare State", in Harriet Holter (ed.), *Patriarchy in a Welfare Society*, Oslo: Universitetsforlaget, pp. 67–87.
- . (1984b), "The Rationality of Caring", *Economic and Industrial Democracy* 5 (2): 185–211.
- . (1990) "Informal and Formal Care in Old Age: What is Wrong with the New Ideology in Scandinavia Today?", in Kari Waerness (ed.), *Gender and Caring: Work and Welfare in Britain and Scandinavia*, London: Harvester Wheatsheaf, pp. 110–132.

Jelena Čeriman, Jelena Hrnjak i Andrijana Radoičić Nedeljković

Institucionalna etika brige u Srbiji tokom pandemije COVID-19: Studija slučaja o efektima mera karantina na devojčice i žene koje su preživele trgovinu ljudima

Apstrakt

Ekstremne situacije poput pandemije KOVID-19 transparentno pokazuju sve nedostatke sistema u Srbiji koji bi, teoretski, trebalo da pruži podršku i zaštitu građanima u ovakvim okolnostima. Posebno zahtevan zadatak bilo je utvrđivanje i merenje blagostanja individua tokom pandemije, posebno onih iz marginalizovanih grupa čije potrebe nisu prioritet sistema ni u redovnim okolnostima, onih na dnu društvene hijerarhije koji ne mogu da utiču na politike koje oblikuju njihov svakodnevni život ili odluke vlasti koje dalje reprodukuju društvene nejednakosti. U radu se ispituje institucionalna etika brige tokom pandemije KOVID-19 u Srbiji kroz analizu adekvatnosti mera karantina i njihovih efekata na devojke i žene koje su preživele trgovinu ljudima. Analiza podataka prikupljenih u polustrukturiranim intervjuima sa devojkama i ženama pokazala je da tri centralna elementa institucionalne (etike) brige: svrha brige, prepoznavanje odnosa moći i potreba za pluralističkim osmišljavanjem politika brige kako bi se zadovoljile individualne potrebe, nisu bila zadovoljena tokom pandemije i da je logika institucionalne brige u Srbiji zapravo imala politizujući karakter.

Ključne reči: pandemija KOVID-19, mere, institucionalna etika brige, trgovina ljudima, Srbija

To cite text:

Orlov Vilimonović, Larisa (2022), "The Ethics of Care in the Late Antique Christian Discourse: (Trans) historical Perspectives on the Social, Political and Philosophical Value of Care", *Philosophy and Society* 33 (4): 910–933.

Larisa Orlov Vilimonović

THE ETHICS OF CARE IN THE LATE ANTIQUE CHRISTIAN DISCOURSE: (TRANS)HISTORICAL PERSPECTIVES ON THE SOCIAL, POLITICAL AND PHILOSOPHICAL VALUE OF CARE¹

ABSTRACT

The paper examines the historical context of ethics of care in early Christian discourse. The historical context of the ethics of care enables us to comprehend the ways in which ethics of care was employed and disseminated as part of political ideology and public discourse, significantly influencing the social relations of the rapidly changing Roman world between the fourth and seventh centuries. The Byzantine Empire is a prime example of a political entity in which philanthropy was the driving force behind imperial politics and social relations. Emperor Justinian's laws, which proclaimed social justice and protection for those in need, serve as a case study for an ethics of care. Also, the ethics of care is reconfigured within the context of Byzantine theology as a theology of care, in which the primary virtue of a true Christian is his fervent love for the community (agape). The ethics of care is then examined from the perspective of gender and the newly established cult of the Theotokos, which degendered the concept of maternal thinking and maternal care by making it a universal experience and the new moral code for all Christians.

KEYWORDS

Ethics of care, Christian ethics of care, empathy, Byzantine ethos, social justice, transhistoricity, Maximus the Confessor, emperor Justinian, Novels, Theotokos, maternal thinking

1. Approaching the Ethics of Care

After the covid crisis of 2020–2021, which exacerbated the ongoing global social, political, and economic crisis, the world has been confronted with a glaring threat to global security and peace since the outbreak of war in Ukraine in February 2022. Additionally, the geopolitical and humanitarian crisis in Ukraine amplified the ongoing post-covid economic crisis, sparked political polarization

¹ Research leading to this article was completed with support by the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia, according to an Agreement on the financing of scientific research.



in the world, and bolstered the right-wing parties in Europe that are challenging the progress made in human rights, environmental issues, global health, international security, and economic prosperity. More than ever, the impending threat of large-scale violence necessitates a thoughtful and extensive scholarly engagement in the debates on personal, political, and global ethics of care.²

It is essential to begin by doing justice to the proposed framework of (*trans*) *historicity*. I have placed “trans” in parentheses to emphasize the bifurcated and somewhat paradoxical nature of the phenomenon of the ethics of care. It is both a universal human experience as one that transcends specific historical contexts, and particular human experience embedded in a specific historical context. On the other hand, by using the historical framework of late antiquity, I hope to lend this discussion a particular historical perspective. While I acknowledge that care has always been a part of human biology, most notably in the form of parental care, I am interested in the specific historical variations of the acculturation of parental care. I intend to elucidate how natural parental care was interpreted in particular sociocultural and historical circumstances. In certain historical contexts and systems, such as early Christianity, the ethics of care became a central component of political ideology, state law, and religious discourse.

My aim, as a historian, is to contribute a much-needed historical perspective from the viewpoint of Byzantine Christian care ethics by elucidating premodern conceptions of empathetic caring for the community. In addition, the emphasis will be placed on the social and political consequences of caring ethics becoming the dominant moral outlook. These perspectives may be considered transhistorical in the sense that care had an inherent significance and normative depth in a Christian epistemology that has survived to the present day in a wide variety of political systems and historical realities. The Late Antique Roman Empire provides an illuminating example of how empathy became one of the central tenets of political ideology and how empathy, as a central value of the ethics of care, was preached, taught, disseminated, and practiced.³

It is important to note that the term empathy dates back only to the nineteenth century. The modern definition of empathy derives from the German word *einfihlung*, “feeling into”, which was coined by German philosopher Rudolf Hermann Lotze in 1858. According to Helen Riess, the term was coined by German aestheticians who used it to describe the emotional experience elicited by viewing a work of art and feeling one’s way to an emotional experience (Riess 2018). However, this does not imply that the concept of empathy did not exist prior to the nineteenth century. According to Michael Slote, the ethics of

2 On the recent developments in Ukrainian war see - <https://www.reuters.com/world/europe/putin-signs-decree-mobilisation-says-west-wants-destroy-russia-2022-09-21/> Accessed 15.10.2022 13:30; <https://www.bbc.com/news/world-60664169>; <https://www.theguardian.com/world/live/2022/oct/07/russia-ukraine-war-live-nuclear-threat-is-worst-in-60-years-biden-says-ukraine-recaptures-500-square-km-in-a-week> – Accessed 20.10.2022.10:25

3 I use terms Byzantine and Late Antique Roman interchangeably and the reason will be explained in the following chapter.

care derives from the moral sentimentalism of Shaftesbury, Hutcheson, Hume, and Adam Smith (Slote 2007: 3). In addition, he argues that the moral sentimentalist emphasis on benevolence itself demonstrates the influence of the Christian *ideal of agape* (Slote 2007: 3).

Today, the core values of the ethics of care are meeting a need of other, empathy, sensitivity, and trust (Held 2011: 183). Modern psychology recognizes two types of empathy: cognitive awareness of another's internal states and emotional/affective response to another (Hoffman 2000: 29). This paper will also focus on emotional/affective empathy, which is the capacity to feel the plight of others in such a way that one's feelings are more congruent with another's situation than with his own (Hoffman 2000: 30). Emotional empathy is the capacity to feel the same emotion as another, to suffer anguish in response to recognizing another's plight (unconsciously "catching" someone else's tears and feeling sad oneself), and to feel compassion, or empathic concern, for another individual (Hodges, Myers 2007: 296). Affective empathy influences prosocial behavior and entails assisting a person in discomfort, pain, danger, or other distress (Hoffman 2000: 30). It is based on a profound attachment to another's experiences, either derived from one's own life or the capacity to intellectually comprehend and feel another's suffering (Reiss 2018: 14).

Another important value of the ethics of care is compassion – sympathy – or concern for others, in the sense of feeling sorry for or take pity on others. Unlike Nietzsche's ethics, care ethics does not despise compassion (Noddings 2013: 108). It is important to note that sympathy is a less emotionally intense phenomenon than empathy in the sense that it does not imply fully shared feelings with another person's plight (Reiss 2018: 13). One feels remorse for others but is not necessarily emotionally distressed or able to perceive the individual's sorrow. However, the word sympathy has a complex history dating back to Greek antiquity, and in the Christian context it did imply a sensory experience of *feeling* the other person's plight.

Empathy is critical to human survival. According to Carol Gilligan, "millions of people must coexist peacefully" (Gilligan 1993: 65). The evolution of the ethics of care began with an examination of the psychological foundations of nonviolent human relationships (Gilligan 1993: xix). The focus of moral discourse shifted to the question of how to engage in relationships with responsiveness and care. Since its inception in the 1980s, the theory of care ethics has incorporated a gender perspective and feminist critique of moral theory.⁴ Nel Noddings develops a care ethic that is essentially and distinctly feminine and which evolved from the feminine caring model (Noddings 2013: 90).

Researchers believe that empathy stems from parental care, a biological precondition required to ensure the survival of offspring by stimulating caring behaviors (Reiss 2018: 16). Caring behaviors have contributed to the survival

⁴ The most important publications regarding the ethics of care were Carol Gilligan's *In a Different Voice* (1982), Nel Noddings' *Caring* (1984) and Sarah Ruddick's *Maternal Thinking* (1980).

of our species. However, as Nel Noddings emphasizes, caring for a child is natural and not a moral consideration (Noddings 2013: 83). Compared to the natural instinct, the ethic of caring aims to maintain and optimize the maternal practice of caring for others, as a new moral outlook (Noddings 2013: 108).

Recent advances in the ethics of care aim to improve care on a political and global scale. Diemut Bubeck, Eva Feder Kittay, and a number of others argue that care must now be regarded as a public issue, as opposed to a private obligation of women and private charities (Held 2006: 18; Kittay 2001). All of them support the notion that the ethics of care, with its core values of empathy and compassion, and care for those in need, should be a driving force in law, politics, and even international relations.

Incorporating considerations of fundamental human dependence into political theory and public discourse is not an entirely novel concept. This paper will shed light on the Christian ethics of care that introduced radical changes in the late antique Roman society, with specific allocations of various dependencies within a society and with a peculiar communitarian ethic. According to this ethic every member of the community owes something to any other member, and the community owes something to each of its members.⁵

In Late Antiquity, which lasted from the 4th to the 7th centuries, laws were passed for the first time that showed care for the poor, protection for women and children, and kindness toward the physically disabled. These laws brought the idea of equality between the sexes and between the rights of boys and girls as children into the open. Maximus the Confessor (580-662), one of the most prominent and highly regarded fathers of the Eastern church, composed a theology of care to go along with the Christian ethics of care that were documented by Justinian I (527-565) via his legislation. Even though the theology of care as I see it in the context of Maximus' theology of love corresponds to the definition of *agapism*, which is the belief in selfless, charitable, non-erotic community love, and which Nel Noddings claims is not an ethic of care because it follows God's rules, I will attempt to call this thesis into question. Agapism is defined as "obligatory love", and as such is discredited in debates about care ethics. The concept of obligation and duty, on the other hand, lurks behind every ethical concept that attempts to occupy public discourse. Its introduction into the public sphere as a leading concept of one community or social policy invariably introduces its obligatory component. The goal of Christian care theology was to inspire people to act willingly. The concept of love – *agape* – in Maximus the Confessor was described as an intense sensory experiences of emphatic concern for the others.

In the final chapter, I will also discuss the gender aspects of the ethics of care, which, in the case of Christianity, were associated with maternal care but were renegotiated in the discourse to fit both genders and introduce the concept of care as a universal moral principle.

5 On the Public ethic of care and the Wollstonecraft dilemma on the inclusion of concerns of fundamental human dependency into public theory see Kittay 2001: 530; on the communitarian principles see Etzioni 1998.

2. The Truly Byzantine Ethos – Historical Perspectives on the Ethics of Care

But when thou makest a feast, call the poor, the maimed, the lame, the blind: And thou shalt be blessed; for they cannot recompense thee: for thou shalt be recompensed at the resurrection of the just. (Luke 14: 13)

In contrast to the notion of care as a universal transcultural experience, the topic of Christian ethics of care in contemporary debates on the ethics of care in the secular world may appear restrictive and divisive (Held 2011: 185; Held 2014: 15:43–16:00). Also, as previously mentioned, the concept of Christian ethics is defined as a form of agapism, which differs from the ethics of care in that it eschews selfhood and does not advocate a deep and consistent care for oneself (Noddings 2013: 99). These views are partially justified, but only in relation to oversimplifications and generalizations of the Christian discourse. In this paper, I intend to examine the complexity of both Christian community care and agape as form of care as it exists today, but in a different historical setting.

The late antique Christian perspective on the ethics of care, which predates all 20th-century debates, is a much-needed historical perspective. Several key concepts from late antiquity may be applicable to the contemporary debate on the ethics of care and its adoption of a new moral perspective, not only as an ethical guide for our closest relationships in the context of families, friendship, and small communities, but also for our most distant relationships in political and even global society.⁶

So, first and foremost, why late antiquity in the context of care ethics?

The period of Christianization of the Roman Empire, from the third to the eighth century, provides the foundation for reading and comprehending the ideological, cultural, and social foundations of contemporary political and ethical discourses. In one of my previous papers, I discussed how the British Empire's ideology in the nineteenth and twentieth centuries was fundamentally rooted in the concept of Romaness, as well as why vilifying Byzantine history and diminishing its civilizational tradition in British historiographical discourse was critical to the empire's ideological foundations (Vilimonović 2019). The British Empire was more akin to the political entity we incorrectly refer to as the Byzantine Empire, which was stripped of its core Roman identity in order to accommodate the interests of other cultures and fields of study (Kaldellis 2019: viii). G. Murray put it succinctly: "At home, England is Greek; in the Empire, she is Roman" (Murray 1946: 198). The same can be said about the United States Empire today. Discourse alteration and rhetorical nuances are irrelevant in the context of an empire's rhetoric. The political ideology and foreign policy that shape the superpowers' living conditions could not exist without a system of hierarchy and global discipline governed by international law in service to powerful states and their neocolonial interests (Held 2011: 175).

6 For the global perspectives of care see Held 2011: 183.

This will serve as the foundation for my discussion of the interconnectedness of Christianity, morality, care, and the state of law in the production of the discourse of civilizational progress, which was inherently attributed to the Western civilization in philosophical debates on the philosophy of history. According to influential international law scholar Louis Henkin, the only aspect of international politics that guides the “progress of civilization” is the “movement from force to diplomacy, and from diplomacy to law” (Henkin 1968: 3). The central tenet of the Byzantine way in international politics was diplomacy over war, which perfectly corresponds with international care ethics – the goal is to keep the peace and avoid violent conflict.

The history of the Christianized Roman Empire is a prime example of civilizational progress in the field of human rights and care ethics, which directly influenced the 6th century codification of Roman law, which was a watershed moment in the history of social welfare jurisprudence.

The Byzantine, or Eastern (and Medieval) Roman Empire, which we place between the third and fifteenth centuries, is actually the Second Roman Millennium, which lasted from 212 A.D. to 1453 A.D.⁷ This was the period when ancient Greek, Roman, and Christian traditions coexisted without major breaks, in iterative mutuality and relatedness. According to Anthony Kaldellis, Byzantium provides “an unparalleled vantage point from which we can look back to ancient history and forward to modernity, as well as west to the origins of Europe and east to the Islamic world, without great obstructions in one’s field of vision” (Kaldellis 2019: viii).

The Age of the American Empire (Mann 2013), in which we now live, represents yet another discursive reconfiguration of the political and ideological concepts that emerged in Roman Late Antiquity and were formed in the discourses of Roman philosophers, politicians, emperors, and, later, church fathers and Roman legislators. It is impossible to overstate the importance of Christianity in modern constitutionalism. Christian principles, as Zimmerman emphasizes, are enshrined in the most important documents in Western legal history, such as the *English Bill of Rights (1689)* and the *American Declaration of Independence (1776)*. (Zimmerman 2010: 1). Thus, Christian care ethics and its relation to the morality and law present a relevant historical perspective for the debate on applicability of the care ethics in the context of politics, jurisprudence and social welfare.

The issue of the Byzantine roots of modern empires, on the other hand, is almost completely ignored, and is part of the widespread and still dominant

7 From the perspective of Constantinople’s history, the chronological boundaries of what we call the Byzantine Empire are usually set between 330 and 1453. However, I prefer the lower chronological boundary, which begins with 212 A.D. and the Caracalla’s edict. This chronology expands on the chronological boundaries established by Mary Beard for Roman history (Beard 2015). Her focus is on the First Roman Millennium, which lasted from 753 B.C. to 212 A.D., whereas mine is on the Second Roman Millennium, which best summarizes the political, social, and ideological context of the Christian Roman Empire.

phenomenon of *Byzantinophobia* in academia and beyond. “Byzantium is oddly one of the most maligned and misunderstood civilizations of the past”, writes Anthony Kaldellis. “Its greatness and true nature were buried beneath so many layers of western prejudice, polemic, and deception that only an invidious caricature was visible from the outside for centuries” (Kaldellis 2019: 1).

The centennial cancel-culture of Byzantium has resulted in profound ignorance about the civilization “that did relatively little harm, valued humility and compassion, preserved its existence and integrity against overwhelming odds, and contributed in captivating ways to the diversity of human culture” (Kaldellis 2019: 1). To this, I would add a number of other, and perhaps more important, characteristics of this civilization, which, according to Judith Herrin, was the civilization “that offered such exceptional opportunities for women” (Herrin 2013: xviii) and also reflected an image of a society with “weak men and strong women”, which Leonora Neville defined as a critical reason for the Empire’s “devious, convoluted, and twisted” image (Neville 2019: 6–7). In western medieval texts and modern historiography, the reiteration of the reputation for “military weakness, cowardice, and deviousness” exemplified Byzantine improper masculinity (Neville 2019: 79). Such a reputation arose among medieval western polities whose survival was dependent on military might and the ability to respond to violence quickly with even more violence. By the late Middle Ages, Byzantium had evolved into a state with a thousand-year history, a powerful and diverse state apparatus, a fundamental principle of her inhabitants as Roman citizens protected by imperial law, and a complex and high-brow foreign policy based primarily on diplomacy. The state led by the rule of law within its borders and by brilliant diplomacy beyond its borders was civilization par excellence, according to all epistemological measures, especially in its uninterrupted legislative tradition dating back to the fifth century B.C.E.

Finally, the Byzantines prided themselves on being “superior in philanthropy to all other nations”, and as a result, they “were not eager to resort to arms”. Constantelos (Constantelos 1968: ix). Demetrios Constantelos has written an entire book on the concept of philanthropy in Byzantine society as a core component of the Byzantine ethos, and he has begun research into philanthropic philosophy and its practical applications (Constantelos 1968: *passim*).

In the following three chapters, I intend to present the state mechanisms of direct application of Christian ethics of care, as well as popular mechanisms used by Christian theologians for the dissemination of care ethics principles. It is critical to emphasize right away that in the Christianized Roman world, all ethical principles became part of theology as emanating from and returning to God. However, I do not consider this to be an issue in our discussion because, since the fourth century A.D., when Christianity became the state religion, Roman identity has gradually been equated with Christian (Chalcedon) identity (Kaldellis 2020). That is, by the end of Late Antiquity, around the VII century, being Roman had become inextricably linked to being Christian, and being a virtuous Roman citizen had become inextricably linked to being a virtuous Christian. This would be a good starting point for me to investigate how

Christian ethics of care influenced the development of the new *vir Romanus*, one with less bellicosity and sexual aggression and more compassion and care for the poor, disabled, and needy.⁸

3. Christianization of the Roman Laws – Codification of the Ethics of Care

Any society that is morally decent, assuming it has resources sufficient for maintaining reproductive individuals, understands that fully dependent persons must be cared for irrespective of their productive potential. (Kittay 2001: 534)

It is nearly impossible to discuss the historical context of Europe's modern constitutions and civil codes without mentioning Justinian I's (527–565) monumental legal codification, which had a lasting impact on European civilization. *Corpus Juris Civilis* is “the world's most significant and influential compilation of secular legal materials” (Watson 1985: xiii). The entire legal history of the Romans since *The Laws of the Twelve Tables* was cleared, summarized, and digested so that it could be utilized in the newly Christianized Roman World. Even today, it is inconceivable to discuss the history of ethics without mentioning the Christian ethics that shaped Justinian law and imbued it with a sense of care and social justice.

The dominant notion of the emperor as a “living law” – *empsychos nomos* – sanctioned by God's providence has greatly supported absolute monarchy in contemporary European monarchies. However, many aspects of the Justinian code are consistent with rationalism, such as the definition of justice and the law: *Justice is the constant and perpetual desire to give everyone his due right. Jurisprudence is acquaintance with things human and divine, the knowledge of that is just and what unjust.* (Thomas 1975: 2). Furthermore, Justinian renders the relation between the highest good, lawfulness and sovereign power in the following manner:

Mankind's highest goods are justice and clemency (δικαιοσύνη τε και φιλανθρωπία), the one because it assigns to each what is fair without coveting what belongs to others, and the other because it is quick to pity (ή δε προς τὸ ἔλεον τρέχουσα), and frees the needy from intractable debts (και χρεῶν τοὺς δεομένους ἐλευθεροῦσα δυσκόλων); they are qualities that have the power to adorn the Sovereignty, preserve the state, and guide human life aright (ταῦτα

8 In a recent study on Roman masculinity in the sixth century, the period of Justinian's reign with which the next chapter of this paper will deal, Michael Stewart debuted his thesis regarding the altered concept of hegemonic masculinity (Stewart 2012). He has focused primarily on the military ethos of hegemonic masculinity, which I would not dismiss. This paper does not challenge Stewart's recent findings. During the time that Justinian was codifying his laws, the Romans fought their final major wars on nearly all imperial borders. Clearly, Justinian's legislation in the Novels was intended to calm tensions in a society that was not yet fully Christianized.

τὴν βασιλείαν οἶδε κοσμεῖν καὶ ἀσφαλῶς καὶ τὸ πολίτευμα διασώζειν καὶ τῶν ἀνθρώπινον καλῶς διακυβερνᾶν βίον). Hence, it becomes a great aim of ours, having received the sceptre from God, to be conspicuous for these beneficial actions in particular (ὄθεν καὶ ἡμῖν ἐκ θεοῦ τὰ σκήπτρα λαβοῦσι γίνεται περισπούδαστον ἐκ τούτων δὴ τῶν ἀγαθῶν διαφαίνεσθαι πράξεων), so that by doing what is helpful for our subjects we may be requited from on high for our virtue and renown. (Miller, Sarris 2018: C.I.C. III 749)

Although ethicists of care divide justice and care as evolving from different moral considerations today, looking back at the history of Justinian jurisprudence, one cannot escape the impression that the moral considerations of the emperor Justinian were influenced by the ethics of care and compassion, and were not only prompted by metaphysical needs for personal salvation but also by social tensions and moral evaluations of what is just and unjust. According to Demetrios Constantelos, not all eleemosynary philosophy was articulated in moral and religious exhortations. Using natural metaphors, the church's forefathers sought to persuade wealthy individuals to give their wealth to the needy. They urged the wealthy to emulate the earth and produce fruit for those in need, rather than for themselves (Constantelos 1968: 22).

According to Virginia Held, the ethics of care is concerned with the needs of vulnerable, helpless individuals in actual historical contexts. In addition, one of the most important prerequisites for treating people with care and respect today is adherence to human rights norms (Held 2011: 186–187). In the historical context of the sixth century in Byzantium, Justinian's codification contributed significantly to the advancement of social justice and equity. Justinian's laws directly influenced the improvement of the status of the empire's most vulnerable groups: women, children, the elderly, and the physically disabled.

The Justinian Novels are the primary source for the moral tensions underlying the legislation of his time, which was infused with Christian theology and heavily skewed toward the protection of the disadvantaged. One of the most distinguishing features of Justinian's new legislation is his increased concern for women and children (Krumpholtz 1992: 117–204).

Novel 21, which introduced Roman law to Armenia, is most illustrative of the uniqueness of Roman attitudes toward social equity in comparison to those of other polities:

It (Armenia) is certainly not going to be the only country where females are excluded from the equality they have here. There will be equality for all in the application of our laws; and that includes both those we have assembled from the ancient sources and put into our Institutes and Digests,³ and those we have drawn up from the legislation of sovereigns, both previous emperors and ourselves (Miller, Sarris 2018: 230; C.I.C. III 145).

In addition, Justinian drew a distinction between civilization and barbarism based on the treatment of women – a distinction he drew using this law:

They are not the only people to take this quite *uncivilised* view: other races also disregard nature and treat the female sex in this utterly insulting way, as if it

were not part of God's creation, and a partner in procreation, but just a worthless and dishonoured object that ought to be entirely outside the scope of respect (οὐκ αὐτῶν μόνων ταῦτα ἀγριώτερον δοξάσαντων, ἀλλὰ καὶ ἐτέρων, ἀλλὰ καὶ ἐτέρων ἔθνῶν οὕτως ἀτιμασάντων τὴν φύσιν καὶ τὸ θῆλυ περιυβρισάντων, ὡς οὐ παρὰ θεοῦ γένομενον οὐδὲ συντελοῦν τῇ γενεσιουργία, ἀλλ' ὡς εὐτελές τὲ καὶ ἡτιμασμένον καὶ πάσης ἐξω προσῆκον καθεστάναι τιμῆς). (Miller, Sarris 2018: 230; C.I.C. III 145)

Although potentially problematic in the context of denigration of any government as a barbaric state, Justinian law is useful for the aspect of social equity that he introduced and vigorously promoted as part of his public policy. This discourse is easily interpretable as a proto-interventionist discourse, and rightly so. However, the significance of this passage lies in the presentation of Roman progressivism through the status of women in one society. This concept was also imbued with Christian ethics, which not only introduced concepts of fairness and righteousness, but also gender equality. Christian ethics pursued the concept of mutual interdependence within the community, in which individuals were willing to make a personal sacrifice to aid a person in need. Justinian's primary concern for the Armenians was the demeaning and dishonorable treatment of women.

The focus on those in need is the primary innovation of the law that operated in dialogue with the community. The emperor's emotional appeal to his subjects' sentiments was a powerful method of persuasion. The appeal to human emotions was intended to increase his subjects' awareness of the need to respond, to foster empathy, to sensitize them to the plight of the vulnerable, and to foster mutual trust. In this sense, the rhetorical concept of pathos – evoking emotions to persuade – was a crucial component that tended to present jurisprudence not only as something that is imposed from above, but also as something that people would willingly agree to due to the empathy that was intended to be evoked for all those in need.

In the second novel, on the issue of the destination of ante-nuptial donations from the first marriage in the event of a second marriage, Justinian law favors children of both sexes from the first marriage, and in the event that the children die without heirs, the mother is favored as an heiress. He explained the equality between mothers and fathers as follows:

We do not deprive fathers of succession to their children, should they enter into a second marriage, and there is no law to any such effect; thus, we shall not exclude mothers, either, from succession to their children should the mothers go on to a second husband, whether the children should die before the second marriage or after it. Otherwise, as a result of the law's absurdity, if all the children predecease without children or grandchildren, the penalty will await her all the same; their mother will not succeed them even if they should all die childless but will be inhumanely (ἀπανθρώπως) disbarred from succession to them. Her birthpangs will have been in vain, her nurture will have been in vain (μάτην μὲν ὠδινήσασα, μάτην δὲ ἐκθρέψασα), and she will be subject to penalties consequent on her perfectly legal marriage; some more distant relatives

will be their successors, and the mother will be unreasonably evicted (ἡ μήτηρ δὲ ἀλόγως ἀεκβληθήσεται) [...] and this law is to be a generous, compassionate reconciliation of mothers to their children (καὶ ἔστω νόμος οὗτος φιλόνητος τε καὶ πρᾶος). (Miller, Sarris 2018: 70; C.I.C. III 15)

In Novel 12, which was enacted to protect the interests of children born of illicit or incestuous marriages, Justinian concludes that the law must be put into effect by proclamation to the provincial governors so that “people abroad are also aware of the care we have taken for the innocent, unblemished offspring, while setting our face against unnatural copulations, which our laws abhor” (ὥστε καὶ τοὺς ἔξω γινώσκειν ἀνθρώπους, ὅτι γονῆς ἀνευθύνον τε καὶ καθαρᾶς ἐφροντίσαμεν καὶ τὰς ἐκφύλους τε καὶ ὑπὸ τῶν ἡμετέρων μεμισημένας νόμοων ἀποστρεφόμεθα συμπλοκάς) (Miller, Sarris 2018: 171; C.I.C. III 99).

In some other cases, such as, for instance, the alienation of the church property, which was strictly forbidden, Justinian gave exemptions. In Novel 65, Justinian gives license to sell the sacred vessels solely for the purpose of ransoming prisoners because “life is of more value than anything else” (Miller, Sarris 2018: 483; C.I.C. III 339). The Emperor’s exemption for selling the church property was only for “ransoming the prisoners and feeding the poor”. Thus, the law continues, “a necessary sale is to proceed, most pious actions are not to be frustrated, and people’s lives are not to be lost. Possession of lands and movable property has less weight, and those things are less necessary, than the ransoming of prisoners and the livelihood of the needy: those are pleasing to almighty God, as well as life-saving” (Miller, Sarris 2018: 484–485; C.I.C. III 339).

Another set of Justinian laws dedicated to the manumission of the slaves and the legalization of marriages with former slaves, was following the idea that “freedoms should be strongly prevalent and shall flourish and increase in our realm” (Miller, Sarris 2018: 545; C.I.C. III 386). The emperor concludes that this law “as an act of benevolence to his subjects” should be promulgated throughout the provinces so that people should “learn of *our daily concerns for our subjects* in legislating to their advantage” (ὅσα τοίνυν ὑπὲρ τῆς ὑπηκόων φιλονητοῦ παρῆστη τῷ ἡμετέρῳ κράτει [...] ὥστε μαθεῖν ὅτι τῶν ἡμετέρων ὑπηκόων ἐφ’ ἐκάστης κηδόμεθα τὰ πρὸς λυσιτέλειαν αὐτῶν νομοθετοῦντες) (Miller, Sarris 2018: C.I.C. III 387).

In Novel 80, we encounter a rare mention of the care for disabled people. The law dealt with the supervision and policing of the population of Constantinople via the new position of *quesitor* in charge of it. While all visitors to Constantinople were to be questioned about their purpose for visiting and potentially returned to their provinces, people with disabilities were to be treated differently: “Men or women who are physically handicapped, or grey and infirm, are by our command to remain in this good city unmolested and be supported by those prepare to act piously” (Miller, Sarris 2018: 554; C.I.C. III 393).

The Novel 98, which seeks to protect the interests of the children by granting them legal ownership – *dominium* – of their mother’s dowry and the pre-nuptial

gift provided by the father, Justinian defines as a law which is “full of morality, inherent in good character, and replete with paternal and maternal affection” that ensures “for those who have been wronged by their parents” (Miller, Sarris 2018: 660; C.I.C. III 481). This law is based on the universal experience of parenthood, the “experience of being cared for” as a child, and it serves as a substitute for children who lack this affection. In fact, as Virginia Held notes, such a universal experience need not appeal to religious beliefs (Held 2011: 185). In numerous instances, Justinian appealed to nature, humanity, and parental feelings, as well as to natural conditions, such as pregnancy and birth, that should stimulate compassion. Although it is difficult to distinguish between imperial piety and universal experience, it is evident that the laws rely on universal human experience of care and affection to justify their necessity. A set of laws promulgated by Justinian emphasizes care and its underlying values. Held emphasized the following values: responding to need, empathy, sensitivity, and trust (Held 2011: 183).

The tendency of Justinian’s laws to protect women and children has been emphasized by scholars. The rhetoric of his laws is replete with empathy and compassion, and the Novel 14 against the keeping of brothels is particularly moving:

The keeping of prostitutes has been seen, by both ancient laws and recent sovereigns, as odious in both name and fact, so much so that numerous laws have been laid down against such offenders. We, too, have not only increased the penalties already enacted against those who commit such impiety, but have also, by further laws, corrected any omissions on the part of our predecessors [...] we have become aware that there are people making a dishonest living by devising cruel, odious means of making filthy profits for themselves: they tour several provinces and districts, enticing pitiable young women with promises of shoes and clothes, ensnare them in this way, and then bring them to this fortunate city and keep them imprisoned in their own brothels, providing them with miserably inadequate subsistence and clothing, and renting them out for immoral purposes to any men who want them. They take for themselves any wretched income the women earn by their bodies, and make contracts for them to continue in this impious, unholy service for as long as they themselves decide, even demanding guarantors from some of them. (Miller, Sarris 2018: 181; C.I.C. III 105–106)

The criminalization of prostitution is among the greatest legacies of the Christian ethic of care. Justinian was determined to put stricter measures on pimps and sex traffickers, whom he clearly defined as women molesters and “pestilential corrupters of morality” by punishing them with banishment, corporal punishment, confiscation of property, enormous fines, and even the death penalty (Miller, Sarris 2018: 181, 106). This law exemplifies the benefits of new Christian ethics, which have elevated sexual chastity and bodily integrity to the highest level of importance. Feminism would today clearly and for understandable reasons question this position as a form of social control and discipline, but in Late Antiquity, this legislation influenced a more humane

treatment of women who were given the opportunity to overcome the social stigma of infamy and live as legal Roman citizens protected by Roman law: *We totally forbid the reduction of women to such vice by guile, deceit and compulsion* (Miller, Sarris 2018: 182; C.I.C. III 107).

Women were encouraged to break oaths given to men who pretended to sign a contract of surety in the novel 51, which deals with women of the theaters, an additional category of infamy closely related to prostitution. Their oaths represented their pledge to never abandon “that impious and disgraceful work” (Miller, Sarris 2018: 421; C.I.C. III 295). In addition to being able to break oaths, women were compensated with a total of ten gold solids, as explained below: *We decree that this sum is to be paid to the unhappy woman herself, for a decent way of life in future* (Miller, Sarris 2018: 421; C.I.C. III 296).

Women who are in the prostitution web in the twenty-first century are not provided with the means to begin a new life, which influences the decision of many of them to remain in the web. Christianity afforded the chance for social de-marginalization. It put an end to the enduring infamy (once a gladiator, always a gladiator) that was previously irretrievable (Vilimonović 2020: 101). In a patriarchal society in which the integrity of the female body vouched for the morality of the society, Christian laws that placed such a heavy emphasis on morality and chastity enabled the protection of women from physical and sexual violence. Regardless of the religious basis for this protection, it is impossible to ignore the fact that Justinian legislation introduced radical changes to the Roman Empire’s social welfare system.

4. Theology of Care – Maximus the Confessor on Love

Love endures all things, believes all things, hopes all things, and endures all things. Love never fails (1 Cor. 13:4–8)

An ethic of justice is based on the premise that everyone should be treated equally, whereas an ethic of care is based on the premise that no one should be harmed (Gilligan 1993: 174). Justinian’s jurisprudence served the premise of equality, but it also introduced notions of care for those in need, inciting his subjects’ empathy so that they would willingly abide by his laws. His jurisprudence was infused with the Christian epistemology of love, *agape*, which was used interchangeably by some Fathers with the term *philanthropy* (Constantelos 1968: 22–33).

Maximus the Confessor (580–662), one of the greatest eastern church theologians, who lived and died violently in the seventh century A.D., is the author of the text I intend to discuss in this chapter. Maximus the Confessor’s theology exemplifies the core movements of early patristic thought – those of Origen, Athanasius of Alexandria, and Gregory of Nyssa – despite the fact that he wrote in a period that some scholars do not consider late antiquity. In addition to being deeply rooted in the patristics and classical philosophy dating back to

Plato and Aristotle, but also including middle-Platonists, Stoics, Plotinus, and the neo-Platonists (Portaru 2015), Maximus was completely original in that he was able to “bring disparate things together in a profound and compelling way” (Louth 2005: 19). His ideas are a gem in the Byzantine philosophical tradition. According to Lars Thunberg’s study, “he is a theologian whose work has not yet been fully appreciated, but whose theology has surprising and unexpected points of contemporary relevance” (Thunberg 1985: 9).

Maximus’s cosmic theology was premised on the idea that the cosmos was an *environment of God’s loving care* (Louth 2005: 64). God’s relationship toward humankind, as Maximus explains in *Difficulty* 10, is defined through *His care*. He compares God’s care of humankind to the natural care of animals for their offspring, with the unalterable, “one and indistinguishable will of goodness” (Louth 2006: 142; PG 91 1189 A-B). In the same vein, Maximus expands on the concept of love – *agape* – by explaining that love binds human beings to God and to one another. (Louth 2005: 88; PG 91: 404D)

One of his letters is dedicated to love – *agape* – and is defined as an *encomium of love* – that is, a praise of love. An important fact about this letter is that the addressee was a highly-positioned secular person – John the Cubicularius – courtier in Constantinople (Louth 2005: 81). Thus, this letter serves as a source for the contextualization of this metaphysical concept in the vivid social reality of the VII century. It helps us understand how ethics were preached and spread, what values were valued and praised, and how love and care were essential for a truly Christian (and Roman) *ethos*. As Andrew Louth concludes, Maximus the Confessor combines his supreme philosophical thinking with rather practical spiritual teaching to explain the concept of love whose “touchstone is care for one’s neighbor” (PG 91:401D).

Agape – a multilayered polysemous term which dates back to antiquity, presents one of the core elements of Christian ontology and Christian ethics, since everything is *guided by and happens through God’s love*:

For nothing is more truly Godlike than divine love, nothing more mysterious, nothing more apt to raise up human beings to deification. For it has gathered together in itself all good things that are recounted by the logos of truth in the form of virtue, and it has absolutely no relation to anything that has the form of wickedness, since it is the fulfillment of the law and the prophets. (Louth 2005: 82; PG 91: 393B)

One of the most important ideas was that an individual could be deified through the mystery of love (τὸ τῆς ἀγάπης μυστήριον, τὸ ἡμᾶς θεοὺς ἐξ ἀνθρώπων ποιοῦν). The core aspect of the divine economy of salvation were human emotions that led to the God. Inherent to the ethics of care are emotions, which are both of moral and instrumental value (Held 2011: 188).

The idea of god’s love was both a metaphysical and physical concept. It served to position Christians in relation to God, but also to position them in relation to each other within their community. Love was, according to Maximus, the only *materiality of the faith* (PG 91: 396C). That is, love which humans

gave and received was the embodiment of God. The argument in Maximus about God's care for human beings uses the same deduction method as the argument on the ethics of care, which is based on the fact that we would not be here if someone had not cared for us. In that sense, Christian epistemology only shifts this aspect of care to metaphysical procreation and care by God – people would not be alive if God's fervent love for them, his procreative and caring power, did not exist. Maximus even resorted to the natural world in *Difficulty* 10 to persuade his interlocutors of the physical immanence of love and care:

And with animals, if we approach them in a rational way we shall find a trace of the intelligible in them, which is not unworthy imitation of what is above reason. For if we look at those beings that naturally care for their offspring, we are encouraged to define ourselves reverently and with godly boldness that God exercises providence in his sovereign uniqueness over all beings, and not over some beings but not others [...] in accordance with one and indistinguishable will of goodness. (Louth 2005: 142; PG:1189C)

The maternal practices of the genderless God define the entire cosmology. In the final chapter, I will go over the maternal concept in Christianity in greater detail. Nonetheless, allegorical interpretations of God's love and care for humanity were simply reconfigurations of maternal practices that begin in love and are further exercised through mother's protection and care. This discourse acknowledged the immanence of maternal power as a result of her ability to bear and nurse children (Ruddick 1980: 343). While mothers may have been politically powerless in late antiquity, the Christian ethics of care, which elevated motherhood, increased their social power.

The Byzantine concept of *agape*, to which Maximus dedicates his letter, comes as a leading motive for personal and public relations, of the highly praised virtues and values one individual could nurture. The concept of *agape* was based on the premise of the eradication of individuality “of what divides and is divided”, and hitherto, of *differences* between humans (PG 91:400C). This somewhat radical concept of self-effacement was incorporated into the Maximus virtue theory, which was founded on the virtues of faith (πίστιν), humility (ταπεινώσιν), meekness (πραότητα), gentleness (πραύπαθειαν), mercy (ἔλεον), self-control (ἐγκράτειαν), patience (ὑπομονήν), kindness (χρηστότητα), long-suffering (μακροθυμίαν), peace (εἰρήνην) and joy (χαράν) (PG 91: 396A). These virtues were all building blocks of communal love and virtuous coexistence inherently opposed to the self-love (φιλαυτί) – egoism – which causes “everything by which the one human person is divided up”: anger (θυμόν), bloodthirstiness (μυαιφονίαν), wrath (ὀργήν), guile (δόλον), hypocrisy (ὑπόκρισιν), dissembling (εἰρωνείαν), resentment (μῆνιν), greed (πλεονεξίαν) (PG 91: 397D). The notion of love, which was nurtured in mutual relatedness between people, introduced a progressive and liberating idea of effacement of all inequalities:

The power of love gathers together what has been separated [...] it levels off and makes equal any inequality or difference in inclination in anything, or rather

binds it to that praiseworthy inequality, by which each is so drawn to his neighbour in preference to himself and so honour him before himself, that he is eager to spurn any obstacle in his desire to excel. (Louth 2005: 85; PG 91 400 A)

This strong sense of collective belonging to a community was in direct opposition to individualism, another definition of self-love. Moreover, according to Maximus, the tendency of a person to act according to his own will and aspirations led to the emergence of a multitude of passions that led to the disintegration of the unity of human nature (Thunberg 1985: 95). Maximus theology of care, viewed *persons as relational, interdependent, and situated in actual contexts of interdependence* (Held 2011: 188), with love as a means of contemplating God and participating in divine economy of salvation.

Maximus' ontology of love, which touched upon his cosmology by establishing love as the primary element of human unity, was also utilized in his interpretation of the division and unification of humans across all grounds. In the *Century II*, he develops Paul's notion of equity through his philosophy of love:

He who is perfect in love and has attained the summit of detachment knows no difference between 'mine and thine', between faithful and unfaithful, between slave and freeman, or indeed between male and female. Having risen above the tyranny of the passions and looking to nature, one in all men, he considers all equally and is disposed equally toward all. For Him there is neither slave nor freeman, but everything and all things Christ. (Sherwood 1955: 158)

Although the meaning of love in Maximus the Confessor was heavily infused with the divine economy of salvation and the ontology of the divine good, it had clear social implications based on Paul's concept of social justice. As was previously mentioned, Paulian ideas were incorporated into Justinian's legislation through his formulas on sex equality and the equal rights of children of both sexes in succession and legitimacy. Maximus' theology provides a philosophical supplement to the changing conditions of late-antique Roman society, and these changes were popularized by his ethics of care and love for all people. The prefect of Africa, George, to whom Maximus sent a letter of consolation following the prefect's trial was one of the prime examples of applied Christian ethics of care in the living conditions of seventh-century Egypt. Here, he alludes to the benevolence and concern of the eparch for his subjects by comparing him to Job on his evangelical mission:

After all, you did not eat your bread alone, but generously gave from it to orphans, and from their youth you raised them like a father, and from their mother's womb led them to the justice (Job.31:17). You did not despise those who perish without clothes, and covered them; all the weak have blessed you, for you have warmed their shoulders with the wool of your sheep (Job 31:19–20). You did not place your gold in the ground (Job. 31:24), that is, in the pleasure of your flesh, but with your wealth you acquired heavenly blessings for your soul. You were not tempted by corruptible wealth and did not attach your heart to its stream. Thou didst not sit with mockers (Job. 31:5), whose life is shameful and

full of dishonor. Your foot did not hasten to wickedness (Job 31:5), and you did not rejoice at the fall of your enemies, and your heart did not say: “Good!” (Job 31:29) [...] You kept your hands from the gifts of the wicked, and saved the sufferer from the hand of the powerful (Job 29:12), and wept for every unfortunate one, and groaned when you saw a person in trouble (Job 30:25). You helped the orphans who were deprived of a helper, and the lips of the widows blessed you (Job 29:12–13). You have put on righteousness and put on righteous judgment like a cloak (Job 29:14). You have become the eyes of the blind, the feet of the lame, and the father of the weak (Job 29:15–16). You have broken the jaws of the wicked and snatched the prey from their teeth (Job 29:17). And, generally speaking, you feed the hungry, you give water to the thirsty, you shelter strangers, you clothe the undressed, you care for the sick, you help the imprisoned (Matthew 25:35–36); the main thing is that you please God with all this, judging that the most glorious of all is to diligently take care of all these unfortunate people for His sake. (PG 91: 372–373)

This passage exemplifies the implementation of the Christian ethic of care to the genuine public relationship between people in positions of authority and their subjects. While we were able to see how the ethics of care inspired Justinian legislation, here in the Maximus letter we see how the ethics of care inspired individuals in the highest position to exercise the Christian spirit in their relationship with the subjects, and how the scripture was *materialized* in the context of the political ethics of seventh-century Constantinople.

5. Gendering the Ethics of Care

First theories about the ethics of care, developed in the 1980s by Carol Gilligan and Nel Noddings, emphasized the gendered aspect of care ethics. Gilligan insisted on the unique ethical voice of women, emphasizing that “women tend to view moral issues in terms of emotionally involved caring for others and connection to others, whereas the majority of men view things in terms of autonomy from others and connection to others” (Gilligan 1982). Gender was irrelevant in the context of Christian care ethics, as previously mentioned, because the concept of care was a universal ethical principle. Nonetheless, in the Christian context, the ethics of care was inextricably linked to maternal thinking, but this thinking was degendered and reconfigured from particular – feminine – to universal – both feminine and masculine – experience of the entire community.

The distinctiveness of the Christian epistemology of gender resides in the multiple renegotiations of the Roman masculinity in patristic thought. As mentioned at the outset, the Romans’ bellicose and sexually aggressive hegemonic masculinity did not yield to the Christian man’s benevolent, caring, and peaceful masculinity. Such a conclusion would be an oversimplification of the context of the Roman society’s multilayered social hierarchy, at the apex of which stood *via Romanus*. It would be more practical, plausible, and accurate to discuss multiple masculinities in the late-antique Roman world and their place in the ethical system. In a similar manner, Christianity introduced new

feminine configurations and simultaneously promoted the motherhood and virginity ideals. Byzantium was unique due to its altered conception of motherhood, which granted women certain social powers based on their ability to bear and raise children. Although Sara Ruddick contested the ancient myths of matriarchy in some distant prehistoric period by explaining them as “our own dreams” to find mothers who were both personally and socially powerful (Ruddick 1980: 345), Byzantine history introduced myths of divine maternity. At the heart of this *myth* was the cult of the Theotokos, the Holy Mother of God, which influenced the daily lives of women and fundamentally reshaped the Roman concept of motherhood.

In Christian discourse, women’s specific care ethic was inextricably linked to the concept of motherhood. The epistemology of motherhood was a complex phenomenon in Eastern Christianity, and since the II century AD it became confined to the whole new field of Christian exegesis dedicated to the Mother of God and her place in the Divine Economy of Salvation. For the Virgin Mary quickly became the primary caregiver not only of God incarnate but of all humanity – *she who for our sake took care to nurse Christ our God from birth* (Shoemaker 2012: 39). However, exegetical traditions have also confronted traditional Roman notions of gender-appropriate roles especially in the case of God, Christ, and Mary, who were interchangeably defined as procreators and caretakers. In some contexts, Christ was feminized, while in others, Mary was masculinized. When it comes to the prime values of care, such as empathy and sympathy, these were not gender-exclusive in Christian thought. For the purposes of making this argument more clear, I will turn to one important, not widely used, but very peculiar source – *The Life of the Virgin* – ascribed to Maximus the Confessor.⁹

This *Life* presents a unique and highly idiosyncratic source that places a strong emphasis on the Virgin Mary’s ministry and equates her with Christ in her care for humans. In this source, Mary is introduced as an equal partner of Christ, who cared for the women while Christ cared for the men:

As we said, she was always inseparable from her Lord and king and son. And she held authority: as the Lord did over the twelve disciples and then the seventy, so did the holy mother over the other women who accompanied him. As the holy gospel says, “*There were many women who followed Jesus from Galilee and provided for him*” (Matt 27.55). The holy Theotokos was the leader and director of them all. For this reason, when the mysterious and glorious supper took place, and he sacrificed himself as a priest and was sacrificed, he offered and was offered,¹ at that time the Lord Jesus took care of the twelve disciples and whomever else he wished, and he gave them the exalted mysteries, the signs of the divine Passover [...] And at this same time the Lord entrusted his holy mother with the care and supervision of the women who accompanied him, in order to honor and glorify her, and she encouraged them and was his surrogate in their labor and ministry. (Shoemaker 2012: 102)

9 On this idiosyncratic source see Shoemaker 2012, Introduction.

The Life of the Virgin attests to a similar role being assigned to priest Joseph who *received from Zechariah the immaculate Virgin as a guardian and her caregiver and a servant of the mystery that is great and wonderful beyond all comprehension* (Shoemaker 2012: 48). Another significant addition to Matthew 8:21–22, in *The Life of the Virgin* is the story of John and James who wanted to bury their father but were stalled by the Lord.

However, *he ordered them to go and take care of their house and their mother. And they went forth and accomplished everything well, and they brought their mother and joined her to the servants of the holy Theotokos, in order to serve the Lord always with her. At the Lord's instruction, they shared the considerable possessions that they had from their mother and father partly with the poor, and part they gave to their co-disciples. All the rest they sold, and they bought the house of Zion, which was to become the house of the immaculate mother of the Lord after the Crucifixion and Ascension of Christ, where the beloved disciple, when he received her from the Lord at the time of the Passion, brought her and served her at the instruction of the sweet king.* (Shoemaker 2012: 98)

The Life of the Virgin is filled with references to Christ's and the Theotokos' care for humanity. Virgin is honored as the first recipient of the Lord's message concerning Christ's crucifixion not only because she was an immaculate and saintly mother, but also *because she remained with Christ willingly at the time of Passion and ardently cared for him, when she was enabled by him through desire as if to die with him* (Shoemaker 2012: 119). The entire chapter on Christ's crucifixion is filled with references to the Virgin's sufferings because she had felt his passion herself. This passage is crucial to our discussion because it introduces the concept of Theotokos' empathy as the highest virtue among humans. Read beyond the context of the Virgin Mary and her dying son, the message was clearly centered on the appreciation of mutual empathy between Christians, who were required to care for their people and who were also required to feel the sorrows and pains of their fellow community members, to participate in their tribulations and emotionally engage with them. Such passages are especially vivid in the scene in which the women who followed Mary exhibited more courage than Christ's male disciples:

The two Marys were more zealous than the others in their love of the Lord [...] and they put on courage of the mind and withdrew from the others, and they drew near to her and comforted her and shared her sorrow. (Shoemaker 2012: 117–118)

One of the most significant passages from the *Life*, which elaborates on the topic of women's courage and boldness during Christ's crucifixion in contrast to men, is quite revealing for gender analysis:

But the men were not equal to them in boldness and fearlessness, nor in excellence to the others. That is why some evangelists mentioned the names, and some evangelists did not mention the names, and some did not recall the names. (Shoemaker 2012: 117)

This story emphasizes women's primary role as caregivers in order to make a clear gender distinction. Their bravery was demonstrated by their compassionate presence around Christ at a time when the threat of imprisonment and persecution was very real. The concept of unconditional maternal love and female compassion are hailed as the only ethical principles deserving of praise and deification.

By constructing such a significant model of care within the context of the Theotokos cult, the ethics of care became a fundamental principle among Christians. The hymn *Akathystos*, composed in the sixth century and dedicated to the Theotokos, celebrates the Theotokos' care and protection over her people.

In this *Life*, care became the plot's driving force and the only impetus for the Christian way of life. Although *The Life of the Virgin* utilized the model of a mother's care for her son as a central aspect of Christian care ethics, bringing it close to the gender exclusivity of care, it also introduced the aspects of male care for minors and elders. Important as well was the association between service and care, which allowed for the renegotiation of rigid social hierarchies in Roman society based on unquestionable service to the dominant male.

The message of care towards the elders is also present in the passage of Christ's last message to his disciple John the Evangelist who was supposed to take care of the Virgin. After John left to preach, it was James, the son of Joseph, who *served and took care of the holy mother of Christ*. (Shoemaker 2012: 125)

This aspect of ordinary motherhood allowed Theotokos to be brought very close to the congregation. It also fostered a strong emotional bond with the image of a protective and nurturing mother, as is evident in the later hymnography, both private and public, dedicated to the holiest feasts of the Theotokos, who became the central deity of the Byzantine Christian pantheon.

For the purposes of our discussion, the most significant aspect of the Theotokos cult is the portrayal of the Virgin Mary as a caring and emotionally involved mother, which elevated her to the position of most important divine intercessor. Notably, the Theotokos was not firmly established in a single concept of femininity, but was also revered as a strong, military, and courageous – masculine – defender of Christians (Gador-Whyte 2013: 92). Mary's intercessory role as the most crucial link between common people and God was couched in terms of her maternal concern for humanity. The most significant modification to the concept of gender exclusivity in care is the adoption of Christianity as the guiding ethical principle for the entire community, regardless of gender.

6. Conclusion

Care is a transhistorical category in the sense that it derives from the universal parental experience and is rooted in the biological precondition for the survival of the human species. Similarly, the leading value of the ethics of care, empathy, represents a transhistorical category of human psychological responses to

social interactions. The historical function of these transhistorical constants was to illuminate the mode of social organization within a particular society. In other words, the transhistorical constant of care was used as an analytic category to approach the history of ethics, care, and pedagogy in the particular historical period.

The Christian ethic of care is merely one example of the culturalization of the biological precondition that enabled human cooperation and coexistence. Modes by which the ethics of care was renegotiated within specific historical contexts offer opportunities for contemporary dialogue on the ethics of care and its applicability within the context of public and international politics.

Christian Roman society developed a multilayered and relatively complex ethical system based on care, which can be aligned with communitarianism and agapism today. However, we should refrain from judging early Christian society by the standards of contemporary human notions of freedom and individualism, and instead evaluate it based on the changes it introduced to that particular society at a particular historical moment and context that was vastly different from our own.

The following are some general conclusions regarding the Christian ethics of care:

1. The Christian epistemology and ontology were founded upon the ethics of care. Care for other people beyond the family, for those in need, and for marginalized and vulnerable groups was a prerequisite for the formation of a Christian community, which was rooted in shared experiences of victimization and suffering. This shared history of victimization has fostered an empathic solidarity within the Christian community, which has fostered the ethics of care as its fundamental principle of social being.
2. Christian ethics of care entered the public discourse and became the official political dogma by late antiquity. By virtue of Justinian's laws, Christian ethics of care were codified. Before the emergence of liberal political thought, justice was inextricably intertwined with the concept of care and protection for the most vulnerable members of Roman society. Justinian law acknowledged the existence of caring relationships and their potential extension (cf. Virginia Held 2011: 189). Justinian jurisprudence based its social justice on the premise of emphatic caring (Slote 2007: 94).
3. By the sixth century, as is evident from Justinian's legislation, Christian ethics had been institutionalized, legitimized, and disseminated via imperial law. The required public proclamations of Justinian *Novels* for each law made it possible to simultaneously announce and disseminate the new ethical principles of Justinian's Roman empire. Among these principles, concepts of Paulean equity and the protection of the powerless, disabled, and those in need were the most important for achieving justice and welfare.

4. Christian ethics of care were disseminated not only through Roman laws, but also through public discourse and homilies that equated it with God's love and its return. Consequently, it became a primary virtue for the truly moral and righteous individual.
5. The Christian ethics of care embedded in the concept of *agape*, in which all people were equated, facilitated the actualization of the concept of equality between the sexes that dominated public discourse.
6. The Christian ethics of care used the concept of a mother's care for her offspring to evoke natural empathy and compassion in people who were all born and surviving due to the care of Mother and her Son and God.
7. The degendering of care ethics in the discourse of a genderless God's care, Christ's care, John's care, and Joseph's care for the Theotokos increased the gender-neutrality of care, which was conceptualized as a relational experience of mutual care between men and women, mother and her children, children and their mother respectively, and between young and elderly. All these caring relations were placed at the center of the human economy of salvation.

References

- Beard, Mary (2015), *SPQR: A History of Ancient Rome*, Liveright & Company.
- Constantelos, Demetrios J. (1968), *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, New York: Rutgers University Press.
- Frier, Bruce W. (ed.) (2016), *The Codex of Justinian. A New Annotated Translation, With Parallel Latin and Greek Text*, Justice Fred H. Blume (trans.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilligan, Carol (1982), *In A Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Gador-Whyte, Sarah (2013), "Changing Conceptions of Mary in Sixth-Century Byzantium: The Kontakia of Romanos the Melodist", in Bronwen Neil, Lynda Garland (eds.), *Questions of Gender in Byzantine Society*, Farnham: Ashgate Publishing, pp. 77–93.
- Held, Virginia (1993), *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*, Chicago: University of Chicago Press.
- . (2006), *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, Oxford New York: Oxford University Press.
- . (2008), "Gender Identity and the Ethics of Care in Globalized Society", in Peggy Des Autels, Rebecca Whisnant (eds.), *Global Feminist Ethics: Feminist Ethics and Social Theory, Feminist Constructions*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, pp. 43–58.
- . (2011), "Morality, Care and International Law", *Ethics & Global Politics* 4 (3): 173–194.
- . (2014), *Care and Justice in Society*, Seminar hosted by the Oxford Institute of Population Ageing and The Oxford Martin School, and funded by the John Fell Fund, (internet) available at: <https://www.youtube.com/watch?v=LCB1shK6iQo&t=8s> (viewed 28 June, 2022).
- Henkin, Louis (1968), *How Nations Behave. Law and Foreign Policy*, New York: Columbia University Press.

- Herrin, Judith (2013), *Unrivalled Influence: Women and Empire in Byzantium*, Princeton University Press.
- Hodges, Sarah. D.; Myers, Michael V. (2007), "Empathy", in *Encyclopedia of Social Psychology*, Roy F. Baumeister, Kathleen D. Vohs (eds.), Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 296–298.
- Hoffman, Martin (2000), *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaldellis, Anthony (2019), *Byzantium Unbound*, Leeds: Arc Humanities Press.
- . (2020), "Byzantine Identity Interrogated, Declared, Activated", in Mitko B. Panov, (ed.), *Identities: Proceedings of the 7th International Symposium "Days of Justinian I", Skopje, 15-16 November, 2019*, Skopje: University Press, pp. 21–36.
- Kittay, Eva Feder (2001), "A Feminist Public Ethic of Care Meets the New Communitarian Family Policy", *Ethics* 111 (3): 523–547.
- Krüger, Paulus (1928), *Corpus Iuris Civilis: Institutiones*, Digesta, 16th edition, Berlin: Nabu Press.
- . (1929), *Codex Iustinianus*, 11th edition, Berlin: Nabu Press.
- Krumpholz, Helmut (1992), *Über sozialstaatliche Aspekte in der Novellengesetzgebung Justinians*, Bonn: R. Habelt.
- Louth, Andrew (2005), *Maximus the Confessor*, London; New York: Routledge.
- Mann, Michael (2013), *The Sources of Social Power*, Vol. 4, *Globalizations, 1945–2011*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Migne, Jacques Paul (ed.) (1865), *Patrologia Graeca*, Volume 91 (PG 91), Maximus Confessor, Paris : Imprimerie Catholique.
- Murray, Gilbert (1946), *Greek Studies*, Oxford: Clarendon Press
- Neville, Leonora (2019), *Byzantine Gender*, Leeds: Arc Humanities Press.
- Noddings, Nel (2013), *Caring. A Relational Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley: University of California Press.
- Portaru, Marius (2015), "Classical Philosophical Influences: Aristotle and Platonism", in Pauline Allen, Bronwen Neil (eds.) *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford: Oxford University Press, pp. 127–148.
- Riess, Helen (2018), *The Empathy Effect*, Boulder, Colorado: Sounds True.
- Ruddick, Sara (1980), "Maternal Thinking", *Feminist Studies* 6 (2): 342–367.
- Sarris, Peter; Miller, David (eds.) (2018), *The Novels of Justinian: A Complete Annotated English Translation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schöll, Rudolf; Kroll, Wilhelm (eds.) (1928), *Corpus Iuris Civilis: Novellae*, 6th edition, Berlin: Weidemann.
- Sherwood, Polycarp (1955), *St. Maximus the Confessor. The Ascetic Life and Four Centuries on Charity*, London: Longmans Green and Co.
- Slote, Michael (2007), *The Ethics of Care and Empathy*, London, New York: Routledge.
- Stewart, Michael Edward (2012), *The Soldier's Life: Martial Virtues and Hegemonic Masculinity in the Early Byzantine Empire*, PhD thesis, The University of Queensland.
- Thomas, J. A. C. (transl.) (1975), *The Institutes of Justinian. Text, Translation and Commentary*, Amsterdam-Oxford: North-Holland Publishing Company.
- Thunberg, Lars (1985), *Man and the Cosmos: The Vision of St. Maximus the Confessor*, New York: Saint Vladimir's Seminary Press.
- Vilimonović, Larisa Orlov (2020a), "The Fall of Constantinople to the Ottomans in the Eyes of Edward Gibbon. A Case Study in Orientalist Discourse and Postcolonial Criticism", in Alaattin Aköz et al. (eds.), *Osmanlı İdaresinde Balkanlar II*, Konya, Kasım, pp. 399–421.

- . (2020b), “Byzantine Feminisms in the Age of Justinian”, in Mitko B. Panov (ed.), *Identities: Proceedings of the 7th International Symposium “Days of Justinian I”, Skopje, 15-16 November, 2019*, Skopje: University Press, pp. 91–121.
- Watson, Alan (ed.) (1985), *The Digest of Justinian. English Language Translation*, Volume I, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Zimmerman, Augusto (2010), “God, Locke and Montesquieu: Some Thoughts Concerning the Religious Foundations of Modern Constitutionalism”, *The Western Australian Jurist* 1: 1–13.

Larisa Orlov Vilimonović

Etika brige u kasno-antičkom hrišćanskom diskursu: (trans)istorijske perspektive o društvenoj, političkoj i filozofskoj vrednosti brige

Apstrakt

U radu se ispituje istorijski kontekst etike nege u ranohrišćanskom diskursu. Istorijski kontekst etike brige nam omogućava da sagledamo načine na koje je etika brige bila korišćena i rasprostranjena kao deo političke ideologije i javnog diskursa čime je značajno uticala na društvene odnose u rimskom svetu koji se brzo menjao između četvrtog i sedmog veka. Vizantijsko carstvo je vrhunski primer političkog entiteta u kojem je filantropija bila pokretačka snaga imperijalne politike i društvenih odnosa. Zakoni cara Justinijana, koji su proklamovali društvenu pravdu i zaštitu onih kojima je potrebna, služe kao studija slučaja za etiku brige. Takođe, etika brige je rekonfigurisana u kontekstu vizantijske teologije kao teologije brige u kojoj je primarna vrlina pravog hrišćanina njegova žarka ljubav prema zajednici (agape). Etika brige se zatim ispituje iz perspektive pola i novouspostavljenog kulta Bogorodice koji je lišio koncept majčinskog razmišljanja i majčinske brige rodni dimenzija tako što ga je učinio univerzalnim iskustvom i novim moralnim kodeksom za sve hrišćane.

Ključne reči: Etika brige, hrišćanska etika brige, empatija, vizantijski etos, društvena pravda, transistoričnost, Maksim Isповednik, car Justinijan, novele, Bogorodica, materinsko mišljenje

To cite text:

Clark Miller, Sarah; Ferrarese, Estelle; Le Blanc, Guillaume; Robinson, Fiona; Konjović, Marko; Zarić, Zona (2022), "The Ethics and Politics of Care in Times of Crises", *Philosophy and Society* 33 (4): 934–946.

Sarah Clark Miller, Estelle Ferrarese, Guillaume Le Blanc,
Fiona Robinson, Marko Konjović and Zona Zarić

THE ETHICS AND POLITICS OF CARE IN TIMES OF CRISES

This thematic issue is based on *The Global Ethics of Care* round-table discussion which was organized by the *Institute for Philosophy and Social Theory* at the University of Belgrade in June 2021. The idea for organizing a discussion on this topic emerged as all societies were, and still are, facing a myriad of pressing moral and political issues that the outbreak of the COVID-19 pandemic in 2020 triggered or, perhaps more precisely, intensified in a dramatic and abrupt way. If it had not been obvious before, indeed, the (ongoing) COVID-19 pandemic highlighted the fact that human beings are needy and vulnerable creatures who depend on one another for physical and emotional care; speaking quite generally, moreover, it deepened various pre-existing inequalities both within and between sovereign states. What are the implications of recognizing human neediness, vulnerability, dependence and interdependence for the ways in which individuals act, the manner in which many societies are currently organized as well as existing domestic and international political practice? What do the values of freedom, equality and care require in times of crises on both the individual and the collective level? Can the ethics of care revitalize our moral commitment to equal human worth as well as to a decent life for all? In this essay, we explore and attempt to provide answers to these and other pertinent questions from the standpoint of the ethics and politics of care.

Marko Konjović: The COVID-19 pandemic has placed humanity in quite a paradoxical situation as both individuals and societies are trying to figure out what the right thing to do is. Indeed, the pandemic has united people as it makes it painfully clear that human beings are vulnerable, dependent and interdependent beings with a profound need for both physical and emotional care regardless of the various differences that exist between individual persons.

Sarah Clark Miller, The Pennsylvania State University (scm24@psu.edu); Estelle Ferrarese, Picardie-Jules-Verne University (estelle.ferrarese@u-picardie.fr); Guillaume Le Blanc, University Paris-Diderot (guillaume.le-blanc@univ-paris-diderot.fr); Fiona Robinson, Carleton University (fiona.robinson@carleton.ca); Marko Konjović, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade (marko.konjovic@instifdt.bg.ac.rs); Zona Zarić, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade (zona.zaric@instifdt.bg.ac.rs).



At the same time, this global crisis has separated people: namely, people have been forced to physically distance themselves from others, to retreat from social life as well as to prioritize care for themselves and their loved ones thus narrowing what might be termed as *the circle of moral and political concern*. How have societies and individuals responded to this situation? Have they responded in the right way if we consider the perspective of care?

Fiona Robinson: At the micro-level or at the level of the everyday, I think we have seen a lot of caring responses in terms of individuals and social communities reaching out to one another. This is evident as people helped one another by delivering meals, helping with groceries, driving people to vaccine appointments and performing other life-sustaining acts of care. These everyday acts have led to the recognition of our close entanglements and interrelatedness. Moreover, I think we have also seen a small-scale transformation of gender relations within households which are promising; the sudden switch to working from home, for example, has brought care work to the fore which has been easily hidden in the past. Recognizing both the importance of human interconnectedness and the importance of caregiving labor within the home, which is mostly done by women, has certainly been one of the long-standing key themes in the writings of many care ethicists. At the macro-level or the institutional level, however, I think we have seen a less caring response. In many contexts, in fact, we have seen failures of responding in caring way in terms of how institutions have responded to human needs. In terms of how countries have been behaving, that is, we have seen a strong emphasis on individualism rather than on vulnerability and interdependence. A caring institutional response, I believe, would have to pay attention to socio-political context of differently-located individuals.

Sarah Clark Miller: I think there have been multiple modalities of response to the COVID-19 pandemic which have been driven, in part at least, by different forms of local ethos that govern responses in times of crises including the pandemic crisis. In a way, then, evaluating whether the responses to the crisis have been caring or not is remarkably difficult as care ethics stresses the importance of context. The pandemic has certainly brought into light human neediness and interdependence in a way in which we have not experienced them for quite some time. It has also landed us in a complex intersection of grief, trauma and care which I explore in my own recent work (Miller 2020). There are, I think, a couple of concepts that are particularly valuable for coming to understand some of the varied responses we have seen. In addition to the ways in which we have grown acutely aware of our shared physical, psychological and emotional vulnerability, dependencies and indeed interdependencies, this crisis has also bestowed upon many of us and increasing awareness of what I call moral precarity which I understand as a kind of relational harm. In order to answer whether we have responded in a caring way, I think we need to pay attention to precisely this concept. Namely, it is not only as

individuals that we occupy a position of moral precarity but also our relationships themselves are quite precarious. Moral precarity arises in circumstances where fulfilling the responses we take to be central to our sense of identity proves circumstantially impossible without also incurring some kind of considerable loss or harm. When we are experiencing moral precarity, it becomes increasingly difficult, and I would say ultimately unfeasible, to adhere to ethical principles that comprise the core of our personal integrity. In the institutional context of neoliberalism and caregivers particularly, we can think about the appropriate response in terms of moral injury. When events turn more dire, as has been the case with the COVID-19 pandemic, the true depth of moral injury that caregivers can experience emerges. This distress is concerned with not being able to care well about one's own. In this type of environment, I think, we face unavoidable and excruciating distribution of harm: we are faced with choices no one should have to make. So, I think it is a kind of a myth we have been working with in the background: namely, that we can take responsibility for circumstances which are beyond our control. This is why I think it is extremely difficult to fully analyze what caring responses are.

Guillaume Le Blanc: At the beginning of the crisis, I think we have had a caring attitude and response as it stressed that we are all equally vulnerable in virtue of being exposed to a deadly virus that transgressed all boundaries. Humanity was, in fact, vulnerability. This places all of us in a position in which we have an obligation to care generally. At the same time, however, it seems to me that we have quickly faced more differentiated perceptions of different forms of vulnerability. The distribution of care, by which I mean both medical and social care, has not been equal in our world. Indeed, the institutions of medical care and social protection depend on the quality of political life and policies of each individual country. Democracies are not, that is, necessarily caring democracies. Although the neoliberalism of generalized competition was for a time overshadowed by the solidarity of shared care, the construction of protection, which is tied to restriction, quickly brought back and created new boundaries. We have protected ourselves, for example, by reaffirming our national belonging to the detriment of a more global solidarity. We have reinstated, that is, a division between the so-called “us” and “them”. The return of such borders, including both physical and various social boundaries, darkened the prospect of a radical and democratic care.

Estelle Ferrarese: I also agree that we have responded in a mixed way depending on the context we are looking at. Certainly, on the one hand, there was a caring response at the individual level. On the other hand, I think, there was a kind of caring fatigue. By caring fatigue, I mean that even in the smallest interactions gave less and less importance to small gestures of respect: think, for example, of people simply disappearing from Zoom meetings. This was plausibly a response of self-preservation as people had to cope with many issues; nevertheless, it was a non-caring response to the circumstances in which

we all found ourselves. I would also like to emphasize that there has been a growth of ethical consumption such as buying products at local shops. This way of consuming goods and supporting local producers seems to me to be a caring response.

Zona Zarić: There are a couple of terms which come up the most in discussions about the COVID-19 pandemic including this one. These are, among others, the notions of fragility and vulnerability. Estelle, in your book *The Fragility of Concern for Others: Adorno and The Ethics of Care*, you explore these concepts at some length. So, what is the difference between *fragility* and *vulnerability*? To live is to be exposed, and for some – exposed much more than others. How can we think from this exposure. How can we recognize that it is not an exclusive attribute of certain subjects, and at the same time avoiding the trivialization of the universal vulnerability (or fragility) that we all have in common - that of our human condition doubly exposed to death and to others? Can giving consideration to vulnerability lead to more than just ethics? Can vulnerability become the object of an ethics and a politics? Can vulnerability fully think the political beyond simply the need to respond to emergencies or violent forms of injury?

EF: What I call fragility refers to the need for maintaining life such as the physical maintenance of our bodies that are prone to being destroyed. Vulnerability, at its root, contains the idea of injury. Because of this, I understand vulnerability as being exposed to the other or being at another person's mercy. Vulnerability, hence, always arises as the other side of the power to act or power not to act. This is why there is always, I think, a moral evaluation that comes with the notion of vulnerability but not with the notion of fragility. For this reason, I think, vulnerability has to be framed in terms of moral obligations. But, it is important to recognize that there are many vulnerabilities that are usually related to one another and work together. One form of vulnerability, thus, will trigger or reinforce other forms of vulnerability. Because vulnerability is a moral notion and systematic, it has significant implications for politics.

MK: Continuing with the topic of vulnerability, you are working on a book manuscript with the working title *Relational Ethics: On the Meaning of Vulnerability and Interdependence for Moral Life*. Can you tell us more about the ideas you put forward? What is the meaning, or rather, what are the meanings of vulnerability in your view? Moreover, can vulnerability serve as the foundation for an ethics of care or is some other, related, concept more useful? In your previous work, more precisely, in your 2012 book *The Ethics of Need: Agency, Dignity, and Obligation*, you put human needs at center stage. What is the place of needs in moral theorizing?

SCM: In my earlier work, in the book *The Ethics of Need: Agency, Dignity, and Obligation*, I drew on the centrality of need for care ethics and tried to link

that conversation with the conversation in more mainstream ethical theories which also stressed the moral importance of human needs especially bodily needs. In that book, thus, I argue that needs have normative force: namely, we feel compelled to respond to those in need though we also sometimes feel repelled by the burden that arise in the face of need. Because of this, I think that human needs and the accompanying human dependency is foundational for care ethics in a way that human vulnerability is not. This is not to say, however, that vulnerability is not significant for moral life. Vulnerability, after all, exposes us to injury and receptivity to a wider range of experiences and affects that can be delivered on us by others and the external world. But, the mutual vulnerability does not provide us with a reason for why we are responsible to one another and why we must care for one another. Protection in light of our vulnerability, I think, is not all that we require as a matter of morality. Imagine a world in which we are completely protected from injury. In that world, amazing as it would be, we would still perish if our fundamental needs were not met. Injury represents one significant aspect of how our lives can crumble but this is not the full picture. When our needs are not met, we occupy the position of dependency. To my mind, then, the most foundational component of our human existence is not our vulnerability but rather our dependency. When we are needy, we require care and it is the interdependence of our lives that provides that care. Vulnerability fails to adequately serve as a foundation of moral responsibility not only because it does not properly encompass the whole of what is needed for a moral foundation but also because of very common human experience. We can encounter a vulnerable other and fail to identify what they are suffering. Depending on our view of their social position, we may in fact believe that we have a reason to increase their vulnerability and suffering if we are in a position of dominance. While shared ontologically, however, dependency is situated differently conceptually. Dependency is not a matter of identification with others; rather, our dependency and interdependency are constitutive of coming to be and continuing to exist as human beings with full agency.

ZZ: Guillaume, some public figures are concerned that “the protection of life” is done at all costs, in particular at the expense of our freedoms. What do you think of this debate? An alleged sacralization of life, or some lives, or rather is it a debasement of life. As you described in your 2017 book *La fin de l'hospitalité* (*The End of Hospitality*), written with Fabienne Brugère hospitality proceeds from a pre-understanding of the vulnerability of all life. Should it not then be protected then in the same way as soon as it is in danger each time, as notably the precarious life of migrants?

GLB: What emerged during these crises, the migrant crisis and the pandemic crisis too, is raw fact of inequality. The sacralization of life, what these crises have revealed, is in fact a sacralization of a certain form of life especially in the Western world. These crises were initially seen as problems of the so-called

Third World; as such, they were perceived as not relevant to “our” lives. Perceiving the vulnerability of others, thus, is strongly dependent on our “mental map” in which we situate lives that are distant to us and their relation to our own lives. In fact, our mental map implies a radical order which is experienced as “our First World” and “their Third World”. At the beginning of the crisis, for this reason, we have failed to see the common vulnerability of all humans and the high risks for us too. Once we recognized this common vulnerability of “us” and “them”, we became responsive. This was a moment of equality in this sense. But, this equality did not last. We quickly constituted ourselves by taking over the discourse of protection. This is evident in the unequal distribution of vaccines for example among the world’s societies. So, I would say that life has become an absolute universal that is to be protected but protection has become an instrument of power by creating social, ethnic, and gender boundaries between those who protect and those who are protected. Life has thus become unequal because of unequal possibilities to be protected; new social divisions, that is, have been created between lives especially between the First and the Third World. We should thus return to a radical questioning of democracy by asking ourselves how to institute a true democracy of care in order to fight against the neoliberal organization of our societies. In her book *Caring Democracy*, Joan Tronto nicely summarizes this when she writes that:

From the standpoint of the ethics of care, citizens should be able to expect more from the state and civil society in guaranteeing that their caring needs, and those of their loved ones, will be met. At the same time, citizens must become more committed to producing the kinds of values, practices, and institutions that will allow democratic society to more coherently provide for its democratic caring citizens (2013: 44).

So, it seems to me very important to recognize that we have a need for protection but that there are deep inequalities in protecting the fact and the value of protection. Who is really protecting the other? Are the protectors also protected? Are there social boundaries between people who are in need of protection and people who are obliged to protect others? These questions become especially important when we take into account the division between “our First World” and “their Third World”.

MK: The idea of the need for protection as well as the requirement to provide protection is very significant especially when we turn our attention to receiving and providing health care. Fiona, what are, in your view, the most pressing deficiencies with the way in which the culture of providing health care is organized and which the COVID-19 pandemic has acutely brought to surface? What would a provision of health care that is informed by an ethics of care look like?

FR: Indeed, the pandemic has revealed many deficiencies with regards to health care around various societies. One thing that has been exposed is the need to think about health more holistically or to reconsider the structural determinants

of health. The point of medical care is to keep us healthy, to feel secure, enjoying a sense of well-being not only about our own bodies and minds but also about those who are dependent on us and those on whom we depend. Health care, thus, should not be thought about from an individualistic perspective. For example, I am not going to be healthy if my child is not healthy. As care ethics puts ethics in context, I would argue that we need to put health in a social context as well. I also think that we need to challenge the dichotomy between medical care provided by doctors and nurses and other kinds of care. We should recognize, that is, that care that keeps us healthy comes from a range of sources; we should think about health care as embedded into socio-economic structures, norms and institutions. (Of course, this is not to diminish in any way the importance of medical care and the work of doctors and nurses particularly in times like a pandemic.) To illustrate, consider what the United Nations have called “the shadow pandemic”. The shadow pandemic is concerned with gender-based violence within the home. This is certainly not a new issue; nevertheless, violence against women has sky-rocketed as the result of lockdowns. Violence against women is a health issue or a cost of what Carol Gilligan (2018) calls “the persistence of patriarchy”. This does not mean, of course, that all men are culpable; however, as long as we continue to socialize boys and young men towards individualism and rejection of relationality, we will continue to see this kind of response which is exacerbated by various stressful circumstances such as the pandemic. Another illustration is the power dynamics that exists between health-providers and health-receivers that is cut through with racial, gender, class and other hierarchies. This might be called a kind of epistemic injustice as health-providers may not take into serious account the experience and the knowledge of those in need of health care about their own bodies and minds because of their position in society.

MK: The pandemic has affected people along different dimensions. For example, individuals have been affected because of their worse-off economic position or because of their gender. Sarah, how can we understand this? Moreover, what can and should be done to ameliorate the disadvantaged position of some individuals?

SCM: Fiona has made some excellent points already that pertain to this very complex and fascinating question, so I will try to expand on her answer a bit. I think the crucial issue here is the social and political positioning. Let me zero in on the precarity that certain gendered and racial workers experience as well as those who are economically disadvantaged in different ways. Generally speaking, precariousness is going to exhibit the split between being shared as a basic feature of what it is to be human and being differentially positioned depending on local conditions and social situatedness. Famously, Judith Butler (2004) introduced a terminological distinction to capture this difference. She talks about precariousness as the inherent condition of insecurity in which we find ourselves as humans and precarity which refers to the degrees of instability

and insecurity that track forms of oppression and structural injustice. So, those who are disadvantaged and disenfranchised are more likely to live lives that are characterized by tremendous risk and fragility. According to Butler, then, precarity is going to be differentially distributed. This distinction has come to the fore in a very acute way when analyzing the pandemic. Who has borne the brunt of the pandemic labor precarity? To understand this, we need to think about who occupies the role of essential workers who absorb the risk of allowing other to, for example, access food and medical resources. In the United States, these are often people of color and people who are economically disadvantaged. The racial history of inequality in the US has given rise to even more profound forms of inequality and injustice in the experience of the pandemic understood as the distribution of the harms of pandemic. The other key factor is gender inequality. According to some news report, women in the US accounted for 55 percent of around 20 million jobs lost in April. This has raised the unemployment rate for adult women to 15 percent from originally 3,1 percent. By point of comparison, the unemployment rate for adult men was 13 percent. Of course, women of color have fared worse with higher rates of unemployment. What drives the “she-cession” as some have called it, specifically speaking, is the wanting and needing to care for others. No doubt, we want to care for our loved one and especially for those who are profoundly dependent either because they are children or because they are elderly. In heteronormative families in the US, women have been expected to step back from their job in order to care for children who were no longer in day-care or schools. As Fiona has mentioned, moreover, the violence against women has risen quite seriously in the context of women being in the home caring for dependent and not being outside the home in the labor market. This all shows that other assume risk on our behalf. Generally speaking, that is, the privileged pass on the risk to the less privileged. Instead of applauding those who have taken this risk on our behalf, we need to understand two things. First, we bear a strong responsibility to respond to the ways in which we passed those risks onto others from our position of privilege. Second, we are not only passing the risk to some individuals; we are also passing it onto their families and broader community. So, what is the least we can do? We can, for example, give priority in providing vaccines to those who have assumed that risk. Thinking from global perspective, we need to think about structural forms of responsibility and the ways in which risks are passed onto the broader labor chains within the global economy and to provide, to continue with the same example, provide vaccines to those who are on the losing end of structural chains of injustice more broadly speaking.

ZZ: Guillaume, since the publication of your book *Vies Ordinaires, Vies Précaires* (*Ordinary Lives, Precarious Lives*) you have defined and worked on the concept of precariousness. You are one of the first, along with Judith Butler in the United States, to have worked on this question. What is the difference between poverty and precariousness? Is it a social and mental state? A state that

affects the subjective capacities of those who are immersed in it? An intermediate state between inclusion and exclusion? Why is precarity doubly interesting? And what about the way we look at precarious people?

GLB: Indeed, Judith Butler and I came to work on precarity around the same time. Butler, however, was thinking about this notion from the politics of crying and the experience of mourning following the September 11 attacks. She was asking what it means to be exposed to violence and death as well as what it means that a truly mourned life is one that is fully lived. Life is precarious, according to Butler, insofar as it is exposed to the possibility of death and insofar as life is not being mourned and therefore does not appear to be a life fully lived. It is interesting that she moved from this concept of precarity to another concept: the concept of social precariousness including a reflection on neoliberal conditions of putting lives in competition and forcing into logics of survival. For her, then, the political question of all precarious lives became more relevant. My research into precarity followed a different path. I start from a social understanding of precarity because I was amazed in a negative sense by all those who were claiming that precarity is something natural that we should simply accept. I tried to define precarity as a social construction: that is, as a kind of intermediate social state between a regime of pure inclusion and a regime of exclusion. I became interested in all forms of life situated both inside and outside in order to give sense to precarity. In this sense, I think that precarity is related to poverty but cannot be reduced to poverty insofar as extreme poverty could be characterized by the imposition of radical exclusion as is the case with homeless people whose social properties have been erased. In contrast, I would say that life is precarious when one of the major social properties for an existence is unavailable. By a precarious life I mean a life that is designated as foreign or unemployed. We need to understand which forms of experience are revealed and which forms of experience are obscured at the same time by the designation. The way of characterizing a life as precarious depends largely on language games which circulate in social norms including social protection in relation to special language games which construct precarity in a certain sense. So, the questions that arise include how we can live when we are designated in a precarious way, what is a kind of life that is forced into designation, under what conditions can one de-designate oneself or counteract lives that are produced by designations. The experience of the pandemic, I think, forces us to discover or to rediscover not only ourselves but also others as vulnerable. This gives us the chance to imagine a common experience of vulnerability involving the experience of social precarity which is a kind of special vulnerability.

MK: The COVID-19 pandemic has triggered a number of important ethical and political issues. One important ethical issue raised by the pandemic has been and still is the distribution of scarce resources such as hospital space, ventilators, and vaccines. Fiona, what can a care ethics approach to moral deliberation

offer as a response to such urgent issues? What do countries owe each other in times such as a pandemic? In particular, what do wealthier countries owe poorer ones? What should we think about wealthy countries *legally purchasing* supplies in a way that prevents other countries from accessing them?

FR: Certainly, it is necessary to think about this issue globally and not in terms of our own nation-states. The challenge, however, is how to bring an ethics of care beyond the sphere of our personal relations and to the sphere of global politics. Because, there seems to be something wrong with the way in which the current international order is set up. Hoarding resources that are crucial for overcoming a global crisis is wrong, I think, because it is harmful for everybody. In a crisis such the pandemic, after all, it is impossible to isolate oneself. We are, in other words, inextricably entangled. So, what happens in distant societies will have an effect on what happens in our own society. But, we ought to stop thinking about issues such as this one in the classical terms of global distribution. This paradigm, I think, restricts us to a strict dichotomy between a cosmopolitan approach and a nationalist approach which is framed in terms of benevolence. Thinking about this issue, that is, in terms of what wealthy countries should “give up” for poor countries is a limited way of thinking from a care ethics perspective for it fails to account for the role of wealthy countries in creating global inequalities in the first place. So, the issue is not what we ought to give up but about what we owe based on past and existing harms. Past inequalities, after all, have shaped the current international order which keeps hierarchies in place. A care ethics approach would consider this issue in a multi-scalar way: it would look at the inter-relations between sites and spaces from the household level to the global level and think about them as interconnected. Distributive schemes are, therefore, useful in the short-term but limited in the long-term. We require, that is, long-term change of the way in which global relations have been set up in order to deal with unfair rules that currently exist.

ZZ: Estelle, in your 2020 book *The Fragility of Concern for Others: Adorno and The Ethics of Care* you present an in-depth analysis of the capitalist form of life, strained by a generalized indifference, and demonstrate how it produces a compartmentalized attention to others, one limited to very particular tasks and domains and mostly attributed to women. One of the most recent and most flagrant examples of this type of social injustice as well as gender inequality, has been the treatment of the so-called “essential” workers. In France, for example, the government has given exorbitant amounts of money to help companies such as Renault or Air France, and yet has failed to ameliorate the working conditions of healthcare providers in any substantial way, offering only recognition through praise and the “hero discourse” which makes it seem as though their poor working conditions are inevitable or that these workers are so selfless that they are not so concerned about the risks they face nor about the income they make. How do we begin to address the many layers of this

problem and to apprehend the concern for others through the many obstacles that capitalism has put into place?

EF: In France, I think we have seen the return of the state as an active economic actor. That is, we have seen the state and the market going hand in hand in order to produce a certain discourse on vulnerability on the one hand and responsibility on the other hand. Social policies have been framed in a way to determine what counts as vulnerable through the economic system. This way of thinking resulted, I think, in the state giving money to companies. It has also contributed to the distribution of responsibility among “essential workers”. During the lockdown, for example, people had to rely on delivery services in order to protect not only ourselves but also everyone. Yet, no attention was paid to those who had to risk themselves such as delivery workers. So, we have a discourse that distributes vulnerability and responsibilities of the socio-economic system and not of individuals. In the hero discourse, as you nicely call it, there was a use of a moral affect: essential workers, such as delivery people and doctors, were expected to sacrifice themselves precisely because in order to maintain the socio-economic system. These workers, thus, were exploited for the sake of the socio-economic system who had no other choice but to risk themselves. This arrangement clearly neglects the importance of caring for those people too.

ZZ: By disrupting even the life of people in the Western world, and all those better-off in the world, that have traditionally had superior means of protection from various forms of vulnerability, the COVID-19 pandemic has made us probably more aware than ever before of the unsustainability of certain ways of living: the importance of having employment security as well as institutions, and relations that we can rely on. The pandemic, then, is a perfect illustration of capitalist dysfunctionality and injustice. It reveals the inextricable intertwinement of all of the system’s contradictions and crisis tendencies. We could not ask for a better lesson in critical social theory. What positive changes then might an ethics and politics based on care recommend for our individual behaviors, and various policies within nation-states, or for the interactions between different nation-states as well as our relationship with the environment? Could we end up seeing the profound importance of creating and maintaining caring relationships for our well-being, the potential usefulness of providing a universal basic income, or a reinvention of our relationship with Nature, previously based on control and domination? Do we require a paradigm shift?

SCM: Certainly, I believe that we require a paradigm shift. Care, I think, has a radical potential for thinking about the way in which we should move forward. Care can be radical, as I see it, since it requires us to recognize the ways in which care can reveal systematic inequalities and unjust power structures. Angela Davis is often quoted in saying that “radical simply means grasping things at their root” (1989: 14). I believe that “grasping things at their root” refers to

a Marxist critique of Hegel's philosophy of right. In line with this, I think that "grasping things at their root" represents an aim to understand and to productively destabilize current habits of thought, modes of being and economies of vulnerability and dependency that tend to prioritize the well-being of the privileged few at the expense of the harm and dispossession of the many and differently oppressed. The COVID-19 pandemic, thus, serves as an opportunity for care theory to gain material force as more and more people step into a growing awareness of care which was previously largely invisible in the way in which societies run. Care, first, can be radical as a critique that will produce crucial insights concerning the current state of caring institutions. Care is radical, second, inasmuch as it can also be understood as a human right. Understood in this way, it can serve as a public call to assume responsibility for better meeting the needs of both care-givers and care-receivers. This needs to happen through mechanisms that understand the right to give and receive care beyond the confines of white, heteronormative, patriarchal family. Third, care is also radical in the sense that it is multi-scalar: care functions at multiple level simultaneously which brings about powerful possibilities for broad scale transformation for intimate, relational and structural injustice. Understood in a radical light, fourth, care serves as a catalyst; care theories and practices encourage an expansion and a transformation of moral perception regarding which relationships and forms of relationality are seen as holding moral and political significance even beyond the human. Finally, care is radical in the sense that it is complicated. While care can function as a radical disruptor of structural injustice and an amplifier, we cannot advocate unthinking acceptance of the modalities of care because how practice and policies of care can function to maintain the status quo. So, there needs to be a type of caring vigilance in the forms of something like self-critique and epistemic humility in the face of other people's experiences. This is, I think, necessary to sustain the radical power of care. But, we also need to guard against the epistemic harms of bad care. If we recognize our privilege, this is going to shift how we give and receive care. Those in positions of privilege – intimately, socially and globally – will hold a series of epistemic responsibilities of care that require them to root out epistemic injustice in the form of testimonial injustice, quieting or smothering. In order to respond to epistemic oppression and harm, for example, José Medina (2013) gives us a good guide I believe. Medina, namely, advocates that we develop something that he refers to as "kaleidoscopic consciousness". Kaleidoscopic consciousness, as Medina explains it, requires taking the epistemic friction between perspectives and using it to help us move forward in order to achieve a better form of epistemic equilibrium. He also recommends embracing a series of epistemic virtues such as curiosity, open-mindedness and relational humility.

FR: Indeed, I think we have a kind of an opening here as more and more people are witnessing the failures of economic rationality and a myopic focus on economic growth as our only goal. I strongly believe that the facts of

dependency and the need for care are thorns in the side of neoliberalism. In other words, the need to give and receive care cannot be neutralized by neoliberalism; neoliberalism, in fact, will try to hide it. I think we need to think about the synergy between those working on care ethics and other scholars such as economists as well as indigenous, post-humanist and environmental scholars as we share a common purpose: pointing out the limitations of the focus on economic growth. Moreover, I think we need to think about care beyond the narrow Western perspective and amplify the voices of non-Western ways of knowing. To my mind, the radical potential of care for envisioning a different future lies in precisely in its critical point of view of a range of existing practices and arrangements.

References

- Butler, Judith (2004), *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, London: Verso.
- Davis, Angela (1989), *Women, Culture & Politics*, New York, NY: Random House.
- Ferrarese, Estelle (2018), *Vulnerability and Critical Theory*, Leiden, Netherlands: Brill.
- . (2020), *The Fragility of Concern for Others: Adorno and The Ethics of Care*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Gilligan, Carol; Snider, Naomi (2018), *Why Does Patriarchy Persist?*, Cambridge: Polity Press.
- Le Blanc, Guillaume (2007), *Vies Ordinaires, Vies Précaires*, Paris: Editions du Seuil.
- Le Blanc, Guillaume; Brugère, Fabienne (2017), *La fin de l'hospitalité* (The End of Hospitality), Flammarion.
- Medina, José (2013), *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, Oxford: Oxford University Press.
- Miller, Sarah Clark (2012), *The Ethics of Need: Agency, Dignity, and Obligation*, New York, NY: Routledge.
- . (2020), "From Vulnerability to Precariousness: Examining the Moral Foundations of Care Ethics", *International Journal of Philosophical Studies* 28 (5): 644–661.
- . (manuscript), *Relational Ethics: On the Meaning of Vulnerability and Interdependence for Moral Life*.
- Tronto, Joan C. (2013), *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*, New York, NY: New York University Press.

III

STUDIES AND ARTICLES

STUDIJE I ČLANCI

To cite text:

Bojanić, Petar (2022), “‘Unjust Enemy’ or ‘Monster Dilemma’ Revisited. On the Conditions and the Paradox of a Theological Fiction”, *Philosophy and Society* 33 (4): 949–960.

Petar Bojanić

“UNJUST ENEMY” OR “MONSTER DILEMMA” REVISITED. ON THE CONDITIONS AND THE PARADOX OF A THEOLOGICAL FICTION¹

ABSTRACT

The text once more reconstructs the perennially fashionable “figure” within public and international law, as well as a theologized construction: an evil-doer who must be destroyed in the conflict or war. The “unjust enemy”, always mutually recognized and often indicated as the other side in every conflict (and particularly ambiguously and obscurely in the current war between Russia and Ukraine), should satisfy certain conditions for them to be linked to “evil” and “the alliance of all against evil”, in the production of world peace and infinite restraint from war. By classifying various forms of hostile protocols, my intention is to show the substantive incompleteness and weakness of the term “enemy”, and thus the impossibility and myth of a symmetric use of force.

KEYWORDS

unjust enemy, monster, criminalization, hostility, destruction

It would be impossible to reconstruct the development and all the various shifts of the term ‘enemy’ and other ‘enemy protocols’ (among which the wonderous ‘institute’ of the ‘unjust enemy’) throughout history, especially given that history is itself a story of various forms of conflict and destruction. My intention, therefore, considering these unmanageable changes in the development of technology, science, and media, the reconstitution of geostrategic ideological constellations, and even in light of entirely new military interventions and forms of attack and destruction of the enemy (nuclear weapons, airplane bombing, drones, digital and laser technologies of inflicting damage, etc.), is to show the difficulty and inadequacy of the word ‘enemy’ and its theologized and criminalized figures and synonyms, such as ‘foe’ or ‘unjust enemy’ in protocols whose

¹ The research is supported by the grant of the “Russian Science Foundation” (project #20-18-00240).



aim is the achievement and preservation of peace. My assumption is that the terms 'enemy' or symmetric use of force or symmetric conflict and war, are already obsolete and can therefore no longer be the regulating principles of war ethics and just use of force. Further, I think it is insufficient to differentiate these protocols from their complementary criminalized variations in order to preserve the possibility of a just war and conflict within the framework of law and justice. If so-called 'wars of choice' (Miklaucic 2016: 178) or 'wars of prestige' (Russell 1915: 140) are in fact prohibited (the argument for which 'prohibition' was best formulated by Immanuel Kant over 200 years ago), then the term itself 'enemy' is also in a sense suspended and delegitimized, along with the right to war or the overthrow of an unbearable situation by way of war. Legitimacy of the term 'enemy' cannot be achieved if the other side declares 'wars of reaction' or 'defensive wars' as just by making military interventions against criminals, unjust or unlawful aggressors or illegitimate combatants possible and justified. If a state uses the right to initiate a 'war of reaction' against another state by reducing it to a Nazi state and label its citizens and fighters Nazis ('Nazi' is here and in the context of the attack on Ukraine a synonym for evil, the devil, or an 'unjust enemy', and as the devil [evil] by definition cannot be criticized, resistance to it must be immanent and urgent), or if a number of states initiate a 'war of reaction' against the state starting the war, labeling it as having broken the peace and being an 'unjust enemy' who must be defeated at all cost – it is entirely unreasonable to insist on preserving the term (just) enemy, regular *soldat* or just war. In other words, if all border change is forbidden, if aggressive war or war for living space and occupation of territory is forbidden – which necessarily implies the existence of an enemy – then there is actually no more enemy. The latent existence of the unjust enemy in international and actual power relations becomes the only remaining capacity of justifying war, and thus the existence of just wars in general. This is of course true in the case of just wars based on unjust enemies, and not the enemy as such.

What remains of the term 'enemy' today, and how can we understand, paradoxically, the affirmation of the phrase 'unjust enemy'?

The protocol that places the enemy and enmity at the heart of any conflict is obsolete and needs revision on several points: a) the existence of different pacts and alliances among states that do not even border each other has devalued the figure of the enemy; when speaking of peace, I am in fact speaking of an alliance or a community of two or more agents or subjects of international law. b) The enemy is no longer an *a priori* entity and name for a neighboring country with a shared border and thus possibility of conflict and war. c) Technological development has made it difficult to restrain an enemy, marginalize, injure or destroy, without simultaneously calling into question one's own existence; the enemy possesses nuclear weapons and cannot be destroyed without damage to all. d) The world has become a common world, and the past and tradition of the world are global and common to all; the notion of a foreign or different is no longer alien to anyone participating in the world. e) A people is different to the government and is not the enemy; it has the right to exist and

reconstruct its government and elite (which is a modified idea from Kant that the people have a right to a new constitution and existence).

What is it that we are saying with the word ‘enemy’ and is it possible to upturn this figure and define it in an entirely new and unusual way? Another, always some other, who is being intervened with by force is to be named as the enemy; and vice versa: one who has declared us the enemy (enemies) and intervenes by force inflicting cardinal injury, could also be named as an enemy. Of course, what is to support this construction of use of force and violence is the history of the efficiency of violence and trust that certain desired changes can be introduced through violence, which then interrupt temporary enmity.

If, however, states are the ‘subjects and objects of enmity’, matters would be significantly more complicated: we would have to speak first of all about the nature of the intervention, quality and effect amount of force; we would implicitly already be in the domain of what we have here termed the ‘unjust enemy’.

Before I offer an explanation of the title and subtitle of this text, and then list the unconditional conditions for the existence of the unjust enemy in various military (and not only military) conflicts in order to thus show the affirmative and emancipatory potential for building peace contained in this phrase, here are a few preliminary introductory comments.

First, a drone and its use are certainly a novelty in the use of force and protocols of enmity. The drone is an instrument that produces force (or is itself force), while not having the capacity to have the status of enemy, because the one inflicting violence does not thus become manifest. Tamar Meisels’ unpublished text “Targeted Killing with Drones? Old Arguments, New Technologies”, a response to Michael Walzer’s critical text on the use of drones (Walzer 2016), has also inspired me to thematize the phrase ‘unjust enemy’. Of course, the question that immediately imposes itself is: can and should the drone also be used against a ‘just enemy’ and who would that be? Perhaps in the phrase ‘unjust enemy’ there is a pleonasm, a redundancy, since an enemy is by definition unjust, hating us, seeking to destroy us (Shell 2005). On the other hand, if the enemy is just, does that not mean that their enmity is justified and their goal fair, meaning that it is we who are unjust? Is it even possible to have a conflict or war with both enemies being just?²

2 Cf. Emer de Vattel’s phrase “*guerre réglée*” (Reichberg 2008: 193). In traditional (or pre-modern, classical) just war theory, soldiers are allowed to kill opposing soldiers because they are themselves endangered by them. Hence the moral status of war is completely irrelevant and does not determine the permission to kill the enemy. Various jurists of the 18th century (Protestants, among whom Kant) introduce a novelty which is carefully constituted today by the texts of (among others) Jeff McMahan. “Following him, the term ‘just warrior’ or ‘just combatant’ is used to signify a combatant (soldier, sailor, airman, or irregular fighter) fighting in a morally or legally just war. Similarly, ‘unjust warrior’ or ‘unjust combatant’ signifies a combatant fighting in a legally or morally unjustified war (Rodin, Shue 2008: 2). I am not so certain that the way in which one conducts war does not increase its “injustice”, especially, for example, the relation of

The second comment refers to the somewhat vague word 'enemy' (in the same phrase). The phrase comes not from the English, but the Latin, and was used later by jurists writing mostly in French and German.³ Considering the wealth of various terms for opponent and enemy in the Jewish tradition, it would hypothetically be interesting to see why the Hebrew translation of paragraph 60 of Kant's *The Metaphysic of Morals* (1797) (Kant 1991), where the phrase "unjust enemy" appears, is *ojev* or *tzar* (I also wonder what is 'worse' between the two, given that there is no negotiation with *tzar*, no life with it; to illustrate, in English, 'foe' is much stronger than 'enemy'). Thus, is the word 'enemy' even necessary, and with it the phrase 'unjust enemy'?⁴

The third comment refers to Kant's famous book: in the first part, "Doctrine of Right", Kant makes a collage of quotations from various juridical texts he holds in his library. In it we find a few paragraphs that refer to the 'unjust enemy' and the right to preemptive attack. The usual assumption is that for Kant these protocols are completely incidental and secondary;⁵ Kant is above all the author of the famous tract about peace, cosmopolitanism, one of the first theorists suggesting the prohibition of aggressive warfare. Yet this is belied by his very own lectures.⁶ The analysis of some of Kant's claims and the potential difference between 'unjust enemy' and 'monster' ought to refer us back to the Swiss jurist Emer de Vattel who considers all this in meticulous detail in *The Law of Nations* from 1758.

The fourth comment could refer to my assumption that if we define what makes an enemy unjust (which includes not only the struggle's aim, but, I think, the means that are potentially criminalizing), then it is possible to specify the first (what, *in concreto*, is an unjust enemy?⁷ Or who is a monster and how does

an unjust combatant toward non-combatants. In that sense, does the number of "unjust acts" or "bad acts" criminalize the unjust enemy?

3 I believe that only Fernando Teson uses this phrase in "What is a Terrorist?" (Teson 2013) differentiating between seven "categories of violent actors": The War Criminal, The Unjust Enemy, The Criminal Unjust Enemy, The Freedom Fighter Who is Also a Criminal, The Unblemished Freedom Fighter, The Subversive, The Terrorist.

4 These words are necessary because hostility mostly designates the distinction between combatants and non-combatants. Article 43 of the 1977 Additional Protocol (*Hags Regulations*) declares that "Members of the armed forces of a party to a conflict are combatants, that is to say, they have the right to participate directly in hostilities". The Protocol (in Article 51.3) declares that civilians shall enjoy immunity "unless, and for such time, as they take a direct part in hostilities".

5 Habermas calls this "*akzidentellen Stellenwert*." It is interesting that the first (and last) great discussion about Kant and the 'unjust enemy' appeared during the bombing of Serbia and Belgrade in the so-called 'Kosovo War' in 1999. A newspaper title of the time was "Was Kant zum Krieg im Kosovo zu sagen hätte?" Cf. Eberl, Niesen, 2011: 221.

6 Cf. Kant 1979; *Kant's Natural Right*, notes by Gottfried Feyerabend.

7 This question, 'who is the unjust enemy?' (*Wer ist dieser ungerechte Feind?*) is posed also by Carl Schmitt in this criticism of Kant's moralizing and criminalization of war. "An unjust enemy, would that be, for example, revolutionary France? or the naval power England? [...] How do we recognize this terrifying enemy before whom our right has no limits?" (*Woran erkennen wir diesen furchtbaren Feind, dem gegenüber unser Recht*

it manifest? Or “mad dog”⁸), and then possibly sanction and isolate it properly. In that sense, I am interested in who has the right in the first place to punish the ‘unjust enemy’,⁹ in what way, and how are *they* manifested? For example, my objection to the use of drones is the following: If “a drone strike against X would not be an assassination, or an extrajudicial execution, or a deprivation of life without due process of law, as prohibited by the Fifth Amendment” (Nagel 2016), then the collection of these actions in continuity could represent the unconditional condition for the improvement of common life in the city, in cities, in the world at large. Introducing the ‘unjust enemy’, and Kant speaks of my (or our) “right to his goods, person and life; to use them as means to my ends”,¹⁰ is an introduction into an entirely different understanding of war and victory in war. The single phrase and status of “unjust enemy” (status without status) implies the open right to be pursued, recognized (fixed), and destroyed (in military parlance, “find, fix and destroy”). My attention would rather be directed above all to the clear manifestation (“de-monstrualization”) of one who disposes of drones and completely transparently performs certain actions. I would advocate, for example, that only certain states – for example the member states of the Security Council of the UN – be allowed the right to use drones in the name of humanity (in the name of mankind) and conduct

keine grenzen hat?). Schmitt 1988 (1950): 141, 143. Once again, in 1950, Schmitt is dealing with Kant and the natural state, to which testifies the long diary entry from the previous year, 25 April 1949. Schmitt 1991: 233–236. He returns to the word criminal (*Verbrecher*) and very clearly with Kant says: “For we are not simply dealing with a criminal (*mit einem Verbrecher*), but with an unjust enemy (*einem ungerechten Feind*), with that which perpetuates the natural state (*mit dem Verewiger des Naturzustandes*)”, Ibid.: 141. Within Kant’s lectures from *Anthropology*, which have only recently been published, we find that Poland is his “unjust enemy” (the state) and should be preemptively attacked at its territory divided, as the Polish do not have a middle class and are incapable of writing a constitution. Also, his “league of nations”, has no room for the barbarous Turkey.

8 “The opponent is no longer referred to as the enemy (*der Gegner heisst nicht mehr Feind*), but rather is approached as a criminal (*als Verbrecher*), as a “mad dog”, while the war led for the preservation or expansion of financial power positions must, through propaganda, be turned into a Crusade (*Kreuzzug*) and “the ultimate war of humanity” (*letzter Krieg der Menschheit*) (Schmitt 1928: 34). This ‘forgotten’ and all too rarely cited second edition (and version) of Schmitt’s text was published together with the text of Hermann Heller, “Politische Demokratie und soziale Homogenität”. „[...] *aber dafür wird er als Verbrecher oder als ‘mad dog’ behandelt...*“.

Yet, even in 1932 and 1933, in the third and fourth editions, Schmitt corrects this sentence in the following way: “[...] but for this reason the peace breaker (*aber dafür wird er als Friedensbrecher und Friedensstörer*) is set (*gesetzt*) *hors-la-loi* and *hors l’humanité*?” Schmitt 1963 (1932): 77. Schmitt and Heller’s debate centered precisely on the destruction of the enemy or the return of the enemy to within their own bordered space (*in seine Schranken zurückzuweisen*). Cf. letter Schmitt-Heller 22 December 1928. Schmitt 2018: 503. On Schmitt and Heller, I write in *Violence, Figures of Sovereignities* (Bojanić 2007b: 47–62).

9 This is of course a modified version of Mill’s suggestion where one (in this case the unjust enemy) who does wrong, must be punished.

10 Kant 2003: 69 (1373) (semester 1784).

with them certain controlled and transparent actions. Further, all actions conducted would have to be announced and would have to have even the thinnest veil of secrecy removed. Transparency of action would reduce random victims. The one conducting violence must be manifestly responsible for it. Otherwise, drone actions have a religious character (conducted by one who appears no longer); citizens are hostages, targets of unjust enemies, forced to suffer violence for which centers of power have not taken responsibility. Most importantly, however, citizens have a reduced right to public gathering or grouping in city space. It seems to me that this transparency in, for example, conducting drone action would maintain their efficiency.

If we accept that in our cities or countries there are persons or perhaps small groups that will not participate in “democratic” or “patriotic games”, and are therefore ready to randomly destroy already constituted groups or portions of a city – presently, various names are in circulation designating such persons or groups: ‘illegitimate, unlawful or irregular combatants or soldiers’,¹¹ ‘unjust aggressors’, ‘willful wrongdoers’ (Walzer), ‘bad guys’ (Walzer),¹² criminals or “criminal unjust enemy” (Tesón),¹³ terrorists (or terrorists as illegitimate combatants [Frowe])¹⁴ – then it is possible to say that we are in one way or another followers of the philosopher Immanuel Kant. Kant (and before him the jurists Vattel, Achenwall, but also and above all Cicero and others) thematized the phrase ‘unjust enemy’, claiming that “a right to war against them would be infinite” (*“jus belli contra hostem injustum est infinitum”*) (Kant 1784: 1372; Kant 2003: 69). Kant’s defensive instrument (‘unjust enemy’ is the justification

11 “Whether we call them ‘irregulars’ or ‘unlawful combatants’, or simply describe them as ‘civilians performing the function of a combatant’, terrorists are active agents of an armed struggle”. Meisels, “Targeted Killing with Drones? Old Arguments, New Technologies”, Manuscript: 26. In *Contemporary Just War* Meisels uses the phrase ‘unjust aggressor’, ‘unjust combatant’, and ‘unjust soldier’ (Meisels 2017: 12–14).

12 Cf. Walzer 2013. If we ignore Walzer’s designations of “good” or “bad” guys and the concept of victory, becoming ever more difficult to reconstruct, this text is important because it implies the latent existence of some kind of “acting” (obviously, such acting is ‘unjust’) performed by the bad guys that can be successful or efficient and disposable to those who are good. This is probably a brutal and certainly “unjust response” to an unjust act or an “act of terror” (A. Kasher & A. Yadlin). Interestingly, a forerunner or prototype of the new rules of engagement issued in 2010 (General Stanley McChrystal headed the group that constructed them) could be a paragraph in Fichte (Kant’s contemporary). Namely, he allows for an “illegitimate aggression by another” (*der ungerechte Angriff*) to be answered by “one single unjust act” (*Eine ungerechte Handlung*) or “unjust violence” (*die ungerechte Gewaltthätigkeit*). Fichte 2000: § 8, 16.

13 For Tesón, “The Unjust Enemy” is one who pursues an unjust cause (connected to traditional theory of war, such as the Germans in World War I), while “The Criminal Unjust Enemy” is someone who pursues an unjust cause with immoral means (Germans in World War II) (Tesón 2013).

14 In the chapter “Terrorists as illegitimate combatants”, Frowe lists four conditional requirements for combatants (Geneva Convention): be part of a hierarchical group, wear a distinctive emblem that is visible from a distance, bear arms openly, obey the rules of *jus in bello* (Frowe 2011: 192).

and condition of right to preventive attack),¹⁵ which in places and certain contexts looks truly terrifying, becomes efficient on one condition only: if all of humanity is united against them. This too is Kant's legacy, which is for us entirely lost and it would seem completely forgotten. I wish to argue that Kant is responsible for this oversight in giving proper significance to the unity of all in opposition to a new and unnamed enemy (and I would like to connect this problem with a revised version of the "monster dilemma").

What, then, are the basic characteristics of the 'unjust enemy'?¹⁶ What could be significant for us today in classifying various kinds of hostilities? Let us look at a portion of paragraph 56 of Kant's book:

In addition to active violations [of its rights] (first aggression, which is not the same as first hostility) (*der ersten Aggression, welche von der ersten Hostilität unterschieden ist*), it may be *threatened*. This include another state's being the first to undertake *preparations* (*zuerst vorgenommene Zurüstung*), upon which is based the right of *prevention* (*das Recht des Zuorkommens*) [*ius praeventionis*], or even just the *menacing* increase in another state's *power* (by its acquisition of territory) [*potentia tremenda*]. This is a wrong (*eine Läsion*) to the lesser power merely by the *condition* of the *superior power*, before any deed on its part, and in the state of nature an attack by the lesser power is indeed legitimate. Accordingly, this is also the basis of the right to a balance of power among all states that are contiguous and could act on one another (*einander thätig berührenden Staaten*). (Kant 1968: 346; 1991: 152–153.)

I would leave aside what Kant in the passage refers to as "state."¹⁷ Is it thus justified to attack before any form of attack? Is it possible in this place to introduce law or principle (rule), introduce the *ius* as Kant does? In a word, is there right to respond to threat and who provides that right?¹⁸ Is fear of attack sufficient "legitimation" "*contra*" the attack? In legal theory history, *ius praeventionis* appears well before Kant (Legnano, Machiavelli, Gentili, Grotius, etc.), but only in relation one on one (meaning one state against one other state).¹⁹

15 I write about Kant and preventive war in Bojanić 2007a: 63–76.

16 Martin Frank interprets Kant's 'unjust enemy' within a few protocols: *ius ad bellum*, relations between states, 'unjust enemy' as spoiler, natural state, injustice (Frank 2011: 199–219).

17 Kant makes frequent use of analogies and alternates between considering the enemy a state and the assumption that an enemy can also be an individual. Elaborating, Kant seamlessly passes from third to first person singular. For the argument to be convincing (perhaps this is the only great trick in philosophy, and the great violence of its establishment as institution), we can easily follow the shifts from the 'neutral' form of exposition to a discourse filled with nonsensical examples, a personal tone and complicated uses of the pronouns 'I' and 'my'. In Kant, the state is often the object in the sentence, and then at once it becomes the subject of the exposition (Kant's *I* becomes the state).

18 This is the origin of Suzanne's Uniacke's argument about a threat as "unjust" or "objectively unjust". Cf. Rodin 2002: 83–87.

19 Kant copies and gently corrects the jurist Gottfried Achenwall whose work *Iuris Naturalis* he studies in detail in his lectures. It would appear that only an attacker who

In Kant (and before him, for Friedrich the Great) this institution (even though not an institution) appears for the first time as *all against one* or *all against a few*. I have the right to attack another or others if I feel that they are hostile to me. This is Kant's great novelty – that all ought to attack the one. For if there is no consensus about the threat of a single state, if there is no consensus about a potential future attack and swift arming of a state and dangerous arms that state possesses, then there is no armed threat at all. The enemy is the condition of alliance; but the reverse is true as well – the alliance assumes a dangerous enemy.

The following paragraph, 60, is interesting because it justifies, that is, assumes the right to preemptive attack based on the existence of the unjust enemy:

There are no limits to the rights of a state against an *unjust enemy* (*Das Recht eines Staats gegen einen ungerechten Feind hat keinen Grenzen*) (no limits with respect to quantity or degree, though there are limits with respect to quality): that is to say, an injured state may not use *any* means whatever but may use those means that are allowable to any degree that it is able to, in order to maintain what belongs to it. (Kant 1968: 350; 1991: 155)

The unjust enemy, here in the singular, represents a state that deserves to be eliminated along with its government. Throughout the passage it becomes clear that Kant is seeking a way of limiting an attack or occupation all the other states intend to this state (who is not an ordinary enemy, but below the level of the enemy). (Shortly, we will see how Kant deduces and adds to the prevention of *ius* – the *ius* ought to be possible probably because all, all states, unite against one, or in this case, one state.) The point of both passages I have quoted is that a confederative republic should be possible (and thus peace; the emphasis is important here) only if there is always some unjust enemy, if *a priori* there is one who ought to be in one way or another obstructed (limited) and eliminated. Paradoxically, the unjust enemy would also appear to be a chance for the cessation of war. The institution of the unjust enemy and the institution of preventive violence is Kant's *novum*, although a certainly unelaborated and never fully argued recipe, which allows for emerging beyond the natural state between countries.²⁰

did not attack, the enemy that threatens to injure and has not yet fully revealed his enmity, can be called an unjust enemy. He "allows" the right Achenwall calls *ius preventio-nis*. "Right to self-defense concerns also a single threatening injury (*eine drohende Verletzung; laesionem imminentem*). However, one defending is not obligated to wait for the first attacking moment, but has the right to deploy violence against the aggressor, prior to being really injured. This right is called *ius preventio-nis*. The aim of the right to defense – *iuris defensionis* is a state of security – *status securitatis*. However, the existence of the right to defense begins for us at the moment when the danger begins, that is, when some other shows hostile intent toward us (*bis eine feindliche Absicht gegen uns zeigt*); and the right to defense lasts as long as we are resisting danger, that is, to the point of return of the state of security. Achenwall, Pütter 1995 (1750): § 483, 484; 157–158.

20 "The state of nature is not the state of discomfort but the state of injustice", Kant 2003: 82.

Article 3 of paragraph 54 is interesting because it explains the passage from paragraph 56 I have cited:

3) A league of nations in accordance with the Idea of an original social contract is necessary, not in order to meddle in one another's internal dissensions but to protect against attacks from without (*aber doch gegen Angriffe der äußeren zu schützen*). (Kant 1968: 344; 1991: 151)

The Metaphysic of Morals, edited at the beginning of the 20th century by the great neo-Kantian Natorp, is brimming with mistakes. He himself found them in the manuscript, but did not remove them all. The writing is controversial because many sentences are unfinished. The sentence “to protect against attacks from without” has engendered a lot of polemic: who is on the outside? What is on the outside of something whole and comprehensive? There are several variants: Vorländer added a word to Kant's text, “to protect from enemies without” (*gegen Angriffe der äusseren Feinde*), while Natorp added the word ‘peoples’. The entire intrigue consists in that the alliance of peoples, if it is “an alliance of peoples” at all, does not have anything outside or beyond it (not even an enemy). If all peoples are joined in a confederation, then why does Kant leave the possibility of existence of something outside the community? How can they be “all” and also there be something outside them? How can it be that someone is still missing, that is to say, that the missing one brings danger and threatens? Is one not present, not presenting, showing themselves, the condition of community? Is this the crucial aporia of international law?

This mistake or shortcoming in Kant's text is actually a consequence of his reformulation and corrections of a few paragraphs about the enemy from the book *Le droit de gens* (*The Law of Nations*) by Emer de Vattel. Namely, Kant meticulously follows Vattel, transforming the conventional enemy from within a community into an unjust enemy;²¹ but he then neglects to reconstruct (and thus perhaps transform) one of the most original moves in international law and politics in modern times: the transformation of *communis hostis omnium* (by Cicero, *De officiis*, III, 29) into *hostis humani generis* (enemy of mankind or *ennemi du genre humain*) (Rech 2013). In other words, Kant hesitates and in one way or another misses the opportunity to follow and reshape Vattel's transformation of ‘the pirate’ into ‘the monster’.²² Who is a monster, and where should it show itself (Kant leaves a lacuna, thinking that it comes from

21 But who is the unjust enemy (*l'ennemi injuste*) for Vattel? This is first of all an aggressor, but also one whose motives are purely avarice (*motifs d'utilité seulement*), who has not justifiable reason to conduct war (*sans raisons justificatives*) and who acts illegitimately (*agit sans aucun droit*). The war of one such is unjust (*sa guerre est injuste*) (Vattel 1758: § 33). Just war or *guerre réglée*, on the other hand, opposes war that has not been declared (that can in fact not be declared at all, whose declaration cannot even be formulated), which does not seek just satisfaction, is without form (*la guerre informe*) and carried out only for pillage.

22 On the figure of the pirate, above all in Schmitt, I write in “The Figures of (a)Symmetry: ‘Pirates’”, (Bojanić 2011: 207–215).

somewhere 'without', from the 'outside')? Or else, does the monster (*monstrum*) portend something beyond itself? Who can be a monster in the first place, and can this nameless figure, protean and impossible to destroy, be replaced by other names (one of which is certainly terrorist)? Vattel writes:

Nations (*les peuples*) that are always ready to take up arms on any prospect of advantage, are lawless robbers (*des injustes, des ravisseurs*): but those who seem to delight in the ravages of war, who spread it on all sides, without reasons or pretexts, and even without any other motive than their own ferocity, are monsters (*des Monstres*), unworthy the name of men (*indignes du nom d'hommes*). They should be considered as enemies to the human race, in the same manner as, in civil society, professed assassins and incendiaries are guilty, not only towards the particular victims of their nefarious deeds, but also towards the state, which therefore proclaims them public enemies (*déclarés ennemis*). All nations (*nations*) have a right to join in a confederacy (*se réunir*) for the purpose of punishing and even exterminating those savage nations. Such were several German tribes mentioned by Tacitus, – such those barbarians who destroyed the Roman empire: nor was it till long after their conversion to Christianity that this ferocity wore off. Such have been the Turks and other Tartars, – Genghis-khan, Timur-Bec or Tamerlane, who, like Attila, were scourges employed by the wrath of heaven, and who made war only for the pleasure of making it (*pour le plaisir de le faire*). Such are, in polished ages and among the most civilized nations, those supposed heroes, whose supreme delight is a battle, and who make war from inclination purely (*qui font la guerre par goût*), and not from love to their country.²³

Without such monstrous abstractions or projects that unite all of us, I am not sure that it is even possible for our struggle against new monsters to remain just and disciplined. Vattel speaks of peoples (*les peuples*, the English translation is always problematic) or groups against which nations would have the right or can unite, unite their forces (*joindre leurs forces*) for the common weal of all (*pour le salut commun des hommes*), in order to punish or exterminate (*exterminer*) such peoples. Vattel even foresees the existence of some nation (*Nation malfaisante*) whose wrongdoing simply authorizes the human community to unite (*l'intérêt de la société humaine autoriserait toutes les autres à s'unir*). Further, the unjust enemy or aggressor – perhaps the crucial moment of description of this monstrous action – has no capacity to constitute and construct an entity that surpasses their individual or incidental activity (for example, they can have no love for their homeland). It seems to me that it is not now enough to list all the protocols that are put in place by this entirely vague institute of 'unjust enemy',²⁴ nor insist primarily on the instance that decides who *in concreto* is this enemy, what acts they produce, and what punishment is to be meted out. There are unconditional conditions that determine its existence, and then paradoxically, render this figure surprisingly justified in the

23 Vattel 1758: III, III, § 34; 2011: 487.

24 For example, Carl Schmitt says that this is not a legal, but political, moralizing, philosophical, theological, etc. institute.

construction of peace and a better world. If after Vatell, as well as Gentili and Pufendorf, we combine Kant's and Schmitt's arguments, we will clearly see that the institution of the unjust enemy or monster a) introduces a natural state into the very heart of the legal order, which is to say that the maxim according to which the monster's action is performed cannot be raised to the level of universality nor be the basis for any order. b) The unjust enemy never announces their action, but prepares it in secrecy, waiting for the right moment to perform it; which renders the response to it necessarily a reaction, even if the action has not yet taken place, meaning that we cannot treat preventive action as a reaction, although it is done in defense. And c) that the action of the unjust enemy are illegal in themselves, and can therefore be tied to crime and criminality. However, what makes the unjust enemy an exceptional innovation in the histories of public law is that their existence (which is really the existence of their intention to commit a criminal act) can never be decided on by a single entity, but must be done by the group or by all. Paradoxically, an unjust enemy exists if all or a great majority of international legal actors agree to their existence. When an alliance of states or a group of various actors confirm the existence of danger from an unjust enemy action, at that very moment peace that prevents such an action and erases its existence is institutionalized.

References

- Achenwall, Gottfried; Pütter, Johann Stephan (1995/1750), *Elementa iuris naturae*, Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Bojanić, Petar (2007a), "Kant i pravo na preventivno nasilje i rat", in *Nasilje, figure suverenosti*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Filip Visnjić, pp. 63–76.
- . (2007b), "Mad Dog. Poslednji neprijatelj", in *Nasilje, figure suverenosti*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Filip Visnjić, pp. 47–62.
- . (2011), "The Figures of (a)Symmetry: 'Pirates'", *Filosofia politica* 25 (2): 207–215.
- Eberl, Oliver; Niesen, Peter (2011), „Kein Frieden mit dem ‘ungerechten Feind’?“, in Oliver Eberl (ed.), *Transnationalisierung der Volkssouveränität*, Stuttgart: Steiner, pp. 219–249.
- Fichte, Johann Gottlieb (2000), *Foundations of Natural Law*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Frank, Martin (2011), „Kant und der ungerechte Feind“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59 (2): 199–219.
- Frowe, Helen (2011), *The Ethics of War and Peace. An Introduction*, London: Routledge.
- Heller, Hermann (1928), „Politische Demokratie und soziale Homogenität“, in *Probleme der Demokratie*, Berlin–Grunewald: Dr. Walther Rotschild, Politische Wissenschaft, Heft 5, pp. 35–47.
- Kant, Immanuel (1968), *Die Metaphysik der Sitten, Werke*, Vol. 6, Berlin: Walter de Gruyter.
- . (1979/1784), *Kant's Vorlesungen*, Vol. 27, Berlin: Walter de Gruyter.
- . (1991), *The Metaphysic of Morals*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . (2003), *Kant's Natural Right*, notes by Gottfried Feyerabend, internet publication.
- Meisels, Tamar (2017), *Contemporary Just War*, Routledge: London, pp. 12–14.

- . (manuscript), "Targeted Killing with Drones? Old Arguments, New Technologies". Miklaucic, Michael (2016), "An Interview with Stanley McChrystal", *Prism* 6 (3): 178–188.
- Nagel, Thomas (2016), "Really Good at Killing", *London Review of Books*, 3 March.
- Rech, Walter (2013), *Enemies of Mankind: Vattel's Theory of Collective Security*, Leiden, Boston: Martinus Nijhoff.
- Reichberg, Gregory M. (2008), "Just War and Regular War: Competing Paradigms", in David Rodin, Henry Shue (eds.), *Just and Unjust Warriors: The Moral and Legal Status of Soldiers*, Oxford: Oxford University Press, pp. 193–213.
- Rodin, David (2002), *War & Self-Defense*, Oxford: Oxford University Press.
- Rodin, David; Shue, Henry (2008), "Introduction", in David Rodin, Henry Shue (eds.), *Just and Unjust Warriors: The Moral and Legal Status of Soldiers*, Oxford: Oxford University Press, pp. 1–18.
- Russell, Bertrand (1915), "The Ethics of War", *The International Journal of Ethics* 25 (2): 127–142.
- Schmitt, Carl (1928), „Der Begriff des Politischen“, in *Probleme der Demokratie*, Berlin-Grunewald: Dr. Walther Rotschild, Politische Wissenschaft, Heft 5, pp. 1–34.
- . (1963/1932), *Der Begriff des Politischen*, Berlin: Duncker & Humblot.
- . (1988/1950), *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin: Duncker & Humblot.
- . (1991), *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlin: Duncker & Humblot.
- . (2018), *Tagebücher 1925 bis 1929*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Shell, Susan Meld (2005), "Kant on Just War and 'Unjust Enemies': Reflections on a 'Pleonasm'", *Kantian Review* 10: 82–111.
- Tesón, Fernando (2013), "What is a Terrorist?", *Bleeding Heart Libertarians*, 23 April.
- Vattel, Emer de (1758), *Le droit de gens*, London, Neuchatel.
- . (2011), *The Law of Nations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Walzer, Michael (2013), "Coda: Can the Good Guys Win?", *The European Journal of International Law* 24 (1): 433–444.
- . (2016), "Just & Unjust Targeted Killing & Drone Warfare", *Daedalus* 145 (4): 12–24.

Petar Bojanić

„Nepavedni neprijatelj“ ili revidirana „Dilema o monstrumu“.

O uslovima i paradoksu jedne teoloske fikcije

Apstrakt

U tekstu jos jedanput rekonstruišem jednu uvek u modi „figuru“ javnog i međunarodnog prava, ali istovremeno i teologizovanu konstrukciju zlog zločinca koga treba uništiti u sukobu ili ratu. „Nepavedni neprijatelj“, uvek međusobno prepoznat i često imenovan od obe strane svakog sukoba (posebno dvosmisleno i opskurno u aktuelnom ratu između Rusije i Ukrajine), trebao bi da zadovoljava određene uslove koji bi onda opravdali analogiju i vezu „zla“ i „saveza svih protiv zla“, u proizvodnji svetskog mira i beskonačnog uzdržavanja od rata. Namera mi je da klasifikujući različite oblike hostilitetnih protokola, pokušam da pokažem supstancijalnu nedovršenost i slabost termina „neprijatelj“, a onda i nemogućnost i mit o simetričnoj upotrebi sile.

Ključne reči: nepavedni neprijatelj, monstrum, kriminalizacija, hostiliteti, uništenje

To cite text:

Lošonc, Alpar; Milenković, Pavle; Losoncz, Mark (2022), "Return to Structural Criticism: Is the Synthesis of Criticism and Crisis Possible again in 'Late' Capitalism?", *Philosophy and Society* 33 (4): 961–981.

Alpar Lošonc, Pavle Milenković and Mark Losoncz

RETURN TO STRUCTURAL CRITICISM: IS THE SYNTHESIS OF CRITICISM AND CRISIS POSSIBLE AGAIN IN "LATE" CAPITALISM?

ABSTRACT

Retrospection and transformation of the phenomena of criticism and crisis in social theory in recent decades have led to the weakening and even "illegitimate" renunciation of the said doublet. The paper presents an analysis of the renewal of discourse on criticism/crisis and its effects with special consideration of the possibilities of structural criticism. We included several authors of recent analyses as well as the viewpoints that have led to reconsideration of historical and analytical dynamics of two categories, structure and conjuncture, as a form of analysis of current structural processes in terms of structural analysis and criticism. The paper comprises three parts. The first part is a reflection on the reason criticism and crisis have been subjected to different processes of derogation despite their original connection. In the second part, we show the effects of different ways that crisis has manifested itself in capitalism and explain its dispersive and "non-punctual" modalities. The third part raises the question of chances of reuniting the crisis and "immanent criticism" based on structural criticism, and we further articulate its connections with immanent criticism. Structural criticism is viewed as a connection between immanent criticism and transcendent orientation that is focused on the reconnection between crisis and criticism, the elements related to capitalism.

KEYWORDS

criticism, crisis,
structure, conjuncture,
capitalism,
neoliberalism

"Crisis by Crisis"

Although the discourse on crisis is an integral part of Western reflexivity, it seems that the criticism/crisis duo has been exposed to various re-examinations in recent decades.¹ It is not an exaggeration to say that some serious question

1 With the notions criticism and crisis we allude to Reinhart Koselleck, but our reasoning is different from his trajectory.



marks have been put to both the criticism and the crisis, thus causing them both to fade into irrelevance.

Alain Badiou, for example, explicitly opposed to the continuation of the crisis figure (Badiou 2009: 34): his referential point, the revolution of 1968, was not chosen from the perspective of a crisis, but due to “political decisions”. There is a “crisis of negativity” and the same “crisis” brings the “crisis” as such to its knees. Badiou certainly does not think that Karl Marx is a “dead dog”, but he pushes aside the pillars of reflexivity according to which the capitalism is immanently prone to crisis. Or, Jean Baudrillard hyperbolically bade farewell to crisis as a reflexive framework for interpretation: it is fueled by the “mimicry” of criticism, its supreme methodological pattern is “imbalance between cause and effect” (Baudrillard 1990: 38). The postulates of crisis theory are no longer valid: the figure of crisis should give way to “*anomie*” that stands a real chance to spread through all the pores of capitalism. Various risk theorists have tried to moderate the concept of crisis (Brunkhorst 2021) and make it a meta-narrative from the perspective of risk (Milenković, Lošonc 2020). In accordance with them even a “technocratic” understanding of the crisis should no longer be licensed; the only pattern is the routinized “risk management” that pervades existing society. “Dedramatization” of crisis that remains without “ecstasy” leads to the omnipotence of government of capitalism that allocates the opportunities for society.

This weariness could be the result of the inflationary use of the category of crisis. Namely, *on the one hand*, there is “excessive” use of the crisis, and *on the other hand*, there is uncertainty regarding the “relevance” of the crisis (Lošonc, Josifidis 2021). It seems that as a constitutive part of the capitalism, the crisis was conceived in theory out of the need for *social control* as much as for *understanding*.² In the shade of everyday life of “late” capitalism, the “crisis” is a word that could lose its historical power to call for change.

The criticism has not been treated any better though. In the past, its “practical” side was aimed at overcoming the sterility of self-closed theoretical reflection. It provided an image of freedom; it was designed as a “reflexive instance”, which, with its vigilance, prevented degradation in power practicing. In the time of classical German idealism, criticism “merged with philosophy” (Jaeggi, Wesche 2009: 11) and later it inspired the social sciences which, by taking over the energy of criticism, converted its practical interest into categories of “structures”.

What is the relationship between criticism and the transcendence of the existing world? Richard Rorty argued that there is a *divergence* between *criticism* and the *alternative* which is postulated in line with the existing world: “the best way to expose or demystify an existing practice would seem to be by suggesting an alternative practice, rather than criticizing the current one” (Rorty 1994: 227, quoted by Jaeggi, Wesche 2009: 6). This would mean that criticism is only a poor substitute for an effective social alternative. That is, the multiplication of criticism arises in a situation where the alternative has

2 On control as the organic part of capitalism: van Pijl 2022; Bauman 1987: 10.

lost its authority. Rorty suggests an “alternative” as a “*direct*” solution *without* the “mediation” of criticism. This is completely opposite to the maxims of the former Yugoslav praxis-philosophy (Petrović 1972) which pleaded for *convergence* between “permanent” criticism of the existing state and transcendence. The postulate of “unrelenting Criticism of All that Exists” is suggested within socialism because it was assumed that socialism is the most “suitable” ground for criticism. Consequently, “criticism” *merges* with the “alternative” and feeds on its meanings.

We can even discuss the tendencies that reject *both* criticism *and* the alternative. For Niklas Luhmann there was a primordial “sin” that paved the way for social sciences in the XIX century. It is a “normative hubris” that drives away “analytical reason” and confronts existing constellations of society with normatively stuffed concepts and, as conservative Odo Marquard says, it constantly strives to fill its reservoir with the “lack of meaning”. Only the subordination of the “crisis/criticism” duo can ensure the “*authority*” of social sciences again (Blühdorn 1999: 185).

Furthermore, the tendency of regression of criticism is manifested in the fact that criticism, which once used to be “unitary”, was by some theorists split into two: “social criticism” and “criticism by art”, as Chiapello and Boltanski claim. At the same time, criticism guided by artistic imagination, which boasts of being more radical than the social one, does not aim at the “transformation of totality”, but at finding the impoverished “authenticity” (Boltanski, Honneth, Celikates 2014: 561). The critical momentum *vis-à-vis* the totality of social relations made the last twitch in the mentioned year, after which it lost its unitary identity. This can even be interpreted as a kind of *deformation* of criticism: a debilitated criticism without “transformative power” ends in “passive revolution” *à la* Gramsci (Demirović 2008: 18) as well as in constant demands for “deficient authenticity”, but this does not affect at all the structure of society (Ritsert 2019: 45–89). Instead of the “negativity” of criticism dissolving existing relationships, it has adapted too well to the existing world and lost its sharpness.

We need to ask again about the possible meanings of the transformation of criticism. *Is it a “crisis of criticism” or its insufficiency due to “dedramatization” of the crisis itself?* If the bitterness of criticism is diluted by the absence of “totality” as a cognitive and existential horizon of the subject – diluted by not marginal but borderline, and not peripheral but local – then this diversion of criticism (“criticism of everything that exists”) leads to the relativization of criticism itself. Namely, it is difficult to have criticism without the critical condition contained in the awareness of complex dimensions of the crisis, of the possibilities that arise in relation to the crisis. When vaguely expressed, the criticism, no matter how lethal, becomes dissolved in “weak stabs” across a large, endless body with “atrophied” society that lacks tension.

It should be briefly pointed out that the tradition of the “crisis/criticism” duo is not only related to the proponents of radical criticism. Jürgen Habermas believed that there was a “dialectical” connection between criticism and

crisis, which could be supported by “contradictory rationalizations” of modernity (Cordero 2014: 1–19). Still, we should not forget that the fundamental articulation was made by Reinhart Koselleck who showed the “genesis of modernity” with conservative admixtures (Koselleck 2006: 207) based on the confrontation between the rising citizens and the absolutist state. In fact, there is a certain “circularity” between criticism and the crisis in the midst of that struggle where moral demands stand against the absolutist state and where criticism has become “political” but with a “philosophical touch”. But the criticism practiced by the citizens triggers “uncontrolled processes”. The crisis draws its strength from the world that has been “diagnosed” with crisis, and at the same time, as Koselleck constantly points out, it aims at making its own diagnosis “resolute”, that is a “decision”. The crisis should be understood as a “process”, the “state” which *tends to* become a “decision”.

Some authors are referring to the “sterility” of criticism by all those faithful to Enlightenment norms and this tendency is leading to “melancholy” concerning the relevant issues (Brown 1999: 19). Who is the addressee of the criticism? Is the one giving criticism superior to the possible addressee? Can there be a misunderstanding between the subject of criticism and the addressee? What is the subject of criticism: given forms of life, “inauthenticity”, the inadequacy of the existing system for its own principles and the principles of freedom and equality, or inadequacy of normativity that draws strength from nature?³ Does the criticism tolerated in capitalism have a certain “market value”, that is, a mercantile expression on the “market of eccentricity”?⁴ Why frequent criticism does not cause a crisis? How can criticism become a “practical force” that *causes* a crisis?

Those questions have been asked often. So, in recent decades, *melancholy* has been thematized several times as a medium of expression of all those who are disappointed with the balance of modern criticism. When the criticism has been defeated too many times, melancholy *overcomes* the subject of criticism. Moreover, the anticipation of failure and fruitless criticism can also stimulate the rise of “melancholic science”⁵ that emerges on the “ruins” of criticism (Rose 1978). It represents a reflection that has the memory but only of failures, and the same experience is pre-built into its projections.

However, the situation is ambiguous since melancholy cannot be equated with *demobilization*. Despite the present situation, the “virtue of criticism” as well as the “passion for criticism” (Walzer 2002; Demirović 2008: 19) continue to exist, accompanied with the evaluative practice of current tendencies.

3 Henning claims that there is „[...] a naturalistic dimension with an Aristotelian trend which interprets the equal access to an all-round development of human capabilities as a criterion for a good society [...] as naturalistic criticism” (Henning: 266).

4 Horkheimer paraphrased, Horkheimer 2002: 42, 59; Celikates 1999.

5 Something different: Freyenhagen 2014: 867-893. See Dean who emphasizes the „compromise of the left melancholic“ and who „leaves an invincible, reified figure of the Master, one that is itself split between its authoritative and its obscene enactments”, 2012: 161. 169.

It can be argued that there is an *existential* risk of criticism, not in the sense of necessary “fallibility” of the criticism, but in the sense that the “passion for criticism” involves the “whole personality of the critic” who gives “personal existential dimensions” at other’s disposal (Horkheimer 2002). As a result, Max Horkheimer, described the critical intentions of the discussed theory as “existential judgment”, as opposed to “categorical” and “hypothetical” judgments of other theories (Habermas develops criticism into a “lawyer discourse”; criticism “*defends*” those subjects who are “ready” for emancipation) (Horkheimer 2002: 42, 99).

In that sense, *melancholy is an expression of existentialist conditioning of the critic himself*. The mentioned “existential risk” can be understood as “melancholic betting” (*Le Pari Mélancolique*),⁶ in the footsteps of Blaise Pascal’s or as engagement, but without teleological certainty.

Criticism as shrewd involvement that fights benightedness repeats itself and acquires the rank of “habitus”, and it creates a crisis. Such criticism can escalate into a crisis that always implies uncertainty in terms of “unexpected” outcome. Thus, Koselleck’s crisis implies that the appropriate decision “has not yet” been made (“not yet”, this is the key temporal aspect of a crisis for him), and Derrida suggests that the act of “naming” a given situation crisis is already a certain “normalization”, i.e. problematical stabilization of “*indecisive*” situation (Derrida 2002: see for example 69–71; Lošonc: 2020). “Betting” is making a criticism appropriate when the crisis induced by criticism is woven into uncertainty: betting exists because there is no historical-philosophical guarantee of the outcome of criticism.

We just have to mention deep distrust of the original Enlightenment in the phenomenon of melancholy and that it maximally polarizes the potentials of the mind and melancholy. Consequently, it took a long time to move from the “criticism of melancholy” to the “melancholy of criticism” of today’s time (Böhme 1988: 256–274). As we have seen, “melancholy of criticism” and “melancholic betting” are now both being affirmed because of the “fallibilism” of criticism and because of the uncertainty of the direction of criticism.

Nevertheless, discursive conditions of criticism/crisis have changed in the meantime and we must take that into account if we wish to understand the existing context. Namely, the 2007 crisis changed the perspective: commentators brought the crisis to the scene once again; it became a horizon of discursiveness. Thus, the conditions for melancholy changed.

We call this a “*post-melancholic*” state of criticism that transforms into a crisis.

This still does not mean that the smooth unity of crisis and criticism has been created. Some theorists even strongly argue that criticism should be freed from the ballast of “figure of crisis” (Azmanova 2014). Thus, the critique should continue on its own, without the crisis as its crutch. In other words, the scope of criticism should follow the path of well-calibrated “pragmatism” instead of

6 Bensaïd 1997; Antentas 2016: 51–106.

the “metaphysical” heights of the crisis. Therefore, criticism without the “tutoring” of the crisis is possible, crisis is *not* “horizon” of criticism. Others note precisely the opposite: the crisis has erupted with far-reaching consequences, but it has not been accompanied by serious criticism that has worn off.

Having summarized these briefly presented opinions, we have to conclude that there is still a „weak“ connection between crisis and criticism.

Crisis: Modifications of the Modalities of Expression

In the meanwhile, the crisis has returned within the framework of interpretations (Brunckhorst 2011). We should not forget that it always has certain “*requests*” from us. Hannah Arendt, in whose work crisis has a special meaning, argues that the crisis could even be “*disastrous*”. She believes that the crisis is never harmless; every crisis “destroys” at least one part of “our common world” (Arendt 1961: 186). Overcoming the crisis causes irreversible “scarring”.

Are Arendt’s warnings coming true in the present crisis? There are a number of different narratives about the 2007 crisis (Roitman 2014). It is often analyzed in the light of the financialization that destroys the “real” economy, encourages rentiership, and creates hyperoligarchic structures. Some believe that the manifestation of “excessive” financialization is a diversion of capitalism that has lost its liberal roots and has become “neoliberal” through transubstantiation. Consequently, the financialization is also a crisis of “neoliberalism” which tends to adapt society to the patterns of the expanded market. There are also those who view society as a “moral reality” emphasizing moral degradation, especially “hypertrophied envy” (conservatives treat it as the supreme manifestation of degradation). Others believe that we can still rely on the orthodox-Marxist theory of crisis, which, predicting the space of objective possibilities, projects average fall of profit rate (Roberts 2017: 319–338). It is also claimed that the mentioned crisis is only a stage of furrowed capitalism which, due to internal compulsions, develops capital-intensive technology, i.e. automation which implies a smaller volume of value creation (Rasmussen, Routhier 2019). Of course, this thinking tests some interpretations of criticism by political economy that discovers the *immanent* causes of the crisis.

This most certainly does not exhaust the list. Heterogeneous interpretations must indicate the scope of the crisis, which cannot be underestimated, as empirical data show and regressive economic tendencies illustrate. Then, why are there such claims that we can count on something that is not a “real crisis” but “almost a crisis”, and that we are facing a ““crisis of the crisis of capitalism” (for all terms Azmanova 2020), or that we are experiencing a “crisis of crisis” (Derrida 2002), “crisis by crisis” (Bensaïd 1997)? Why are there a number of commentators who are not sure that the crisis has been revitalized? Why is it especially emphasized that this is just a “crisis *in* capitalism” and not a “crisis of capitalism”?

How can we explain the arisen uncertainty about the relation between crisis and criticism?

The question of “circularity” of crisis and criticism should be raised again (Ritsert 2009). Traditional explanation of crisis refers to it as a thematic framework that offers a completed narration. The temporality of crisis implies that the genesis of crisis can be located in time and finalized in a distinctly limited time instance. For example, the economic metaphor of “cyclical” represents a story by which, in the 19th century, there were certain periods of time when a crisis would break out and end a certain “cycle”, thus creating the conditions for the development of a new “cycle” (Mandel 1975: 108). “Reality” itself is “cyclical”. Articulation of “long waves” enables the presentation of the critical rhythm of capitalism and a coherent narrative about its determinations. Insight into repeated crisis sequences is where criticism can draw its practical meaning.

If we analyze the manifestations of the mentioned crisis in 2007, we have to think about the changes that influenced it. The same chain of “events” reinforced already existing components in crises. At the same time, the meaning and experience of the crisis are transformed, which warns us not to approach the phenomenon guided by the old “prejudices”. The crisis in capitalism is changing the dynamics of capital, thus changing also its own apparent modalities or forms of manifestation. The crisis is visible in different ways. It is a special form of “creative destruction” (Schumpeter 1976: 81), but it is possible for a crisis to change its forms in the course of destruction. *Not to “reify” the phenomenon of crisis*: it means to rethink the dynamics of its “historicity” (Honneth 2007).

Every crisis has both „diachronic“ and „synchronic“ elements (Lošonc 2019) just as it has the elements of the previous crisis and those of prospective future. It is not a coincidence that one of the significant interpretations of 2007 crisis is that it was a consequence of the crisis in the 1970s that had not been overcome (Mavroudeas, Papadatos 2012; Plender 2020). Thus, in the still existing crisis, there are various condensed elements: the neoliberal outcomes of the crisis of the 1970s, the oligarchic components of social structure, the reorganization of intersubjective and intrasubjective relations influenced by the capital. Even the current crisis only conditionally corresponds to the patterns of coherent narrative. Its manifestations are scattered in time, the consequences emerge to the surface in a wide time span; they correspond to the model of “metastasis”,⁷ that is, the model of wide distribution of consequences and spreading of symptoms in time.

The crisis of 2007 which has not yet ceased to condition the existence of late capitalism, cannot be integrated into the rank of standard “great crises” (Aglietta), because it summarizes a far greater number of elements than its predecessors. Earlier major crises did not confront environmental issues, which

⁷ It would be interesting to treat the term „polycrisis“ Tooze (2022), Morin, Kern (1999), Homer-Dixon et al. (2015).

does not mean that they did not exist latently, but those issues were just not relevant enough for the social actors of that time. Now, no crisis can be isolated from the said issues: as the discourse of the “apocalypse”, a “meta-crisis”, or as in Baudrillard’s style, a “virtual catastrophe” postulates it. In fact, the significance of the criticism-crisis *circulating flow* can be clearly demonstrated with ecological processes: this is also the basis of the question of whether intensified unfavorable ecological processes accelerate the “transcendent” criticism that will turn into a crisis, or a “resistance” that tends to become “revolution” (Malm 2014: 28–44). It is no coincidence that different critical discourses (as anthropocene) concerning the crisis of “metabolism” between nature and society arise precisely in the context of the crisis in question (Povinelli 2017: 293).

Other forms of crisis manifestations are also summarized in the mentioned crisis, which only symbolically relates to one chronological date. Has not the relationship between the logic of democratic and the logic of capitalism been maximally sharpened in recent decades? A “depoliticized public” that does not fit its category is a “form” of the current crisis “*par excellence*” (Streeck 2015, Jackson 2014).

The present flows of crisis also bring to the surface epistemological problems for criticism which aim is to use “veridictions” to relate to the truth: advanced “relativization” and “crisis of facticity” (van Dyk 2017: 347) spoil the chances for criticism to be “true” (Arendt treats the truth as “coercion”, Arendt 2013: 44–92). But ideologically, any coercion is difficult to transfer to the people of late capitalism.

Therefore, how is criticism possible in the constellation of “post-truth”? How is it possible to develop the performative power of criticism when the category of truth is exposed to drastic “relativization”?

Finally, the unfinished Covid-19 is viewed as a new “stage” but part of the same “chain” of different crises (Milenković, Lošonc 2021). It evokes all determinations that we have mentioned so far, *but in a new context*: the eruption of zoonosis that evokes the “ontological independence of nature” (Malm 2014) in contrast to society, the reorganization of existing relations through new forms of “horizontal” and “vertical inequalities”.⁸ The crisis has become “normalized”.⁹ It is no longer an “exception” that dramatizes the experience of social reality. This is proved by the fact that the current situation is typically understood only as “interval” by various authors¹⁰, that we have been put in between two crises: the 2008 crisis is still ongoing, and new forms of crisis are already vibrating on the horizon.¹¹ Even Gramsci’s famous point about the crisis loses its relevance here (he separates “organic” and “revolutionary” crisis) as an intermediate between the old one that has not “died” yet, and the new one that has “not yet been born” (Lošonc, Josifidis 2021).

8 Covid-19: the impacts of the pandemic on inequality, <https://www.ifs.org.uk/publications/14879>, accessed, 9/15/2020

9 We use the “normalization” term as Foucault, see: Link, Hall 2004.

10 Badiou uses the term “intervally”, but we use it with a different meaning.

11 Financial Times 2020.

Structural Criticism of Capitalism Redivivus

There is debate about the importance of *subjectivity* in a crisis. Some authors even claim that the crisis is an eminently “subjective phenomenon” (Thom 1976: 34, quoted by Lošonc 2019). But what is the relationship between “structural determinations” and the mentioned subjectivity?

Frédéric Lordon, who promoted the “structuralism of passion”, made a diagnosis that we can accept: the “escalation of speech on crisis“ is evident but it is without any “results” (Lordon 2013: 115). Fruitless repetition of the discourse on crisis and lamenting over our vulnerability to the crisis actually conceals our “helplessness”. Lordon suggests being cautious with (performative) statements about the crisis, and he even proposes certain orientation criteria. As we shall see soon, he intends to view the crisis by thematizing the relationship between theory and practice and by giving importance to “*naming*” a situation “*as crisis*”.

”The crisis is manifested after it has happened”, claims Lordon, that is, it can be recognized “only *post festum*” (Lordon 2013, Milenković, Lošonc 2021; Lošonc 2020). Although the criticism made “preparations” for the crisis, it can be *reconnected* with criticism only if the “collective body” is started with the tautological motto “enough is enough”. Lordon uses the well-known psychoanalytic term “*passage à l’acte*”, (Lordon, *ibid.* 117) which here means an “affective tendency” towards acting. He reinforces the claim: “critical dynamics” is launched only by shaping “collective power” (*potentia*) that is ready for “transformative action”. The final result is the crisis as a “social event”, if the “collective body” realizes the said potential; crisis theory reaches its full meaning based on “collective action”.

This argumentation is valuable as well as an important warning about meaningless frequent linguistic acts of “*naming*” some situations the crises. Criticism warrants that the crisis cannot be left to “neutrality”. *Criticism-crisis-criticism that gravitates towards the transformation of the existing situation: here Lordon also encounters our opinion regarding the “circularity of the relationship between criticism and crisis”.*

However, regardless of the relevance of Lordon’s observations, we would like, at least briefly, to make things clearer. The phenomenon of crisis brings us back to the analysis of the relationship between *structure and agency* (Callinicos 2014: 38–102, Heras, 2017).¹² *The structural criticism of capitalism rises based on the identification and application of this problem* (Fuchs, Marisol, 2008). It attributes certain power to structures, more precisely it adds *the power of the determination* to structure or “core-structure” (*Kernstruktur*; Marx), that is, to the complex relationship of related aspects used as *explanans*¹³ in terms of manifestations of social tendencies. Based on that, the structure of capitalism as a place of domination can be criticized as well. In doing so, various relevant

12 In our problematization, tensions between structure and actors are considered somewhat one-sidedly with a focus on the structure of capitalism. One proposition instead of structure and agency is offered by Fairclough (1992), Flatchart (2016).

13 For the term, Haslanger 2015.

terms appear: “causal power of social structures” (D. Elder-Vass, 2010), “structural explanation” (S. Haslanger), “structurally constituted forms of power” (D. Gädeke, 2019: 21), “structural constraints” (S. Haslanger).

We are interested in the figure of “structural domination”, which refers to the configuration of power, that is, on *the determinations that define “division”, and the “appearance of social subjects”*. It is no coincidence that feminism is also interested in the structural aspects of power (Einspahr 2010: 1–9, the criticism, Flatchart 2017).

The ambition of *structural criticism* is reflected in the structural domination in capitalism that renews itself during the crisis.¹⁴ In other words, regardless of the built-in heterogeneity, or the “varieties of capitalism”, “ideal avarage” (Marx) of capitalism is applied as an epistemological principle that becomes the material of criticism.

The mentioned logic of the enduring structurality of capitalism argues that “late capitalism” is determined by the same structure as any earlier form of capitalism – despite the unstoppable dynamics of capitalism. In the epistemological sense, the “structural criticism” of capitalism implies “*abstraction*” and certain “*despecification*”. Abstraction refers to the recognition of “structural determinations” and “structural constraints” of capitalism – independently of empirical specificities and uneven tendencies within the capitalist structure. Despecification means that the unitary determinations of capitalism are identified regardless of the geographical unit in which the object is treated. This does not mean that it delegitimizes historically and contingently formed “conjunctures”: it is indisputable that at the level of “second-order” there are differences in terms of governance, neoliberal authoritarianism, forms of precarity, etc. The structure is not “univocal”, but contains an “intersection” of different trajectories. In analysis, it is always necessary to relate the structure of a concrete form of capitalism and the mentioned trajectories. However, the dynamics of capital conditions such complex determinations, “*non-contingent*” “*form-determinations*” that *explain* the ways of behavior of social actors, their motivated performance within the given social relations, the existing configuration of power (Jessop 2016: 893–907). “Varieties of capitalism”, the relationship of the periphery to the center (to use the vocabulary of the world-system) are necessary part of the explanation, but they are *preceded* by “structural determinations” as *explanans*.

The figure of “structure as limit” (Balibar 1993) does not only imply the fact that they question the intentions of social actors but their manifestations bear *the meaning and significance* only in structural determinations. The figure of “structure” raises doubt about it being permanent with an “excess” of “cohesion”, or a formal “coexistence” of different elements. It was accused of being too tense in its set of synchronized relationships thus disabling the conceptualization of historical change. However, the structure we have in mind is not a functional

14 Structural criticism is used with different meanings and by various theorists (Bidet, itd.). The text that follows will show our interpretation.

“closure” or essentialized “frame”; we conceptualize the situation in capitalism as a manifestation of “determinism without reductionism” (Jessop 2016).

The structural criticism opens two fronts: negatively, it protests against the traditional articulation that promotes the “capitalist class” which, from above, directs capitalism based on self-determination, but does not accept the “fetishization” of the structure based on which “*motivational aspects, the subjectivity*” of the capitalists do not play any role, that is, it denies the thesis that only “structures dominate”.¹⁵ On the contrary, structures are always “mediated” by motives and intentions. Structures and its “coercive laws” act “*on people*” but “through them” (Schlaudt 2022: 3). The existence of “anonymous domination” in capitalism does not imply that it is a process without subjects: the stabilization of structure in capitalism is preceded by the emergence of classes, a constitutive “class mediated” *Gewalt* that configures power relations. Furthermore, we refer to Marx’s well-known claim about the “execution” of the law of capital, but with the additional clarification that the mentioned “execution” cannot take effect without subjectivity. Determinations that mark the modalities of capital are *meta-intentional*, they occur “behind the back” of actors and cannot be initiated without certain teleological motives (such as profit), “mediating entities” within social practice. Laws of capitalism “override the motives” (Schlaudt 2022: 64).

Structural criticism does not mean that only structures are criticized, but agents as well in the context of certain structural determinations, that is, agents are “exposed to criticism” regarding their “position” in the structure (Lohoff 2013). Therefore, this type of criticism we have in mind is based on the *non-“dualistic”* understanding of the relationship between the structure and action (Bierwirth 2015: 5–32; Demirović 2010: 153–176). This is why all orientations that treat “structure” and “agency” as *two* “ontological entities” should be refuted (Callinicos, for example, oscillates between structure and agency, Grollios: 2013)¹⁶. The structure is as category different from agency, but its relationship could not be described as “ontological dualism”. We believe that their relationship is “dialectical determination” that cannot be incorporated in the logic of “cause and effect”, and they represent “specific internal structure, that between determinant and determined phenomena” [...] “they are *both* determinant and determined” for all terms (Carchedi 2011: 17).

However, the criticism/crisis duo can only be reconnected if we treat their relationship from *power-theoretic* perspective of capital/capitalism. The structure as a place of “non-chaotically” manifested “regularities” (Jessop 2016) cannot be reified as a complex of formalized and internal relations. Therefore,

15 Vrousalis: “It is a fallacy of composition to infer, from the latter statement, that cathedral structure supports cathedral walls. Rather, cathedral structure confers on buttresses a power of support over walls. By the same token, capitalist structure... confers on capitalists a power of dominion over workers. Impersonal domination therefore entails that capitalist structures themselves do not dominate” (Vrousalis 2017).

16 Demirović (2010): we do not only agree with the statement that the ‘system’ is equal to the structure.

there is a clear distinction between “system” and “structure” (Bidet 1999) which must be insisted on if structural criticism is to be reached. The power that can be attributed to the representatives of capital *cannot* be deduced from the “intersubjective” relations of capitalists and wage workers, as much as it must relate to the “class structure”. Therefore, the structure is not a neutral medium of different “synchronous moments” or just a “superior” instance to the existing agencies, *but it contains “traces”, “forms of previous struggles”,* loops of social conflicts, responding to/overcoming the crisis. In a word, the structure was created due to a certain dynamic of “subjectivity” or the conflicting subjectivity that is hidden and manifested through the structure. The structural criticism that mobilizes during and over the crisis constantly tends to show that the reality of capitalism “hides” this subjectivity and shows itself as “positivity” (Jaeggi, Wesche 2009).

In any case, the “power of capital” is always in disposition *in crisis*: the question arises as to whether the same power will be reorganized or transformed; for all cases, we have already had examples in the history of capitalism (Gerstenberger 2007). Then, does the restoration of capital enable the „reproduction” of “capitalism”, which is a naturally more complex concept than capital itself?

We start from the point that power-theoretic perspective of capitalism is based on the “triad” (Mau 2019: 271). *First*: “economic power of capital”¹⁷ which implies that capital, organizing the process of production and directing the use of labor force, reproduces itself as a specific social relationship; *secondly* “ideology”, and *thirdly* “violence” (Vrousalis, 2019 a, b, Özselçuk, Madra 2007). *If we focus here only on “economic power”, it must be said: the mentioned form of power can be derived from structural determinations as well as from the modalities of socialization in capitalism.* Therefore, “economic power” is not “episodic”, that is, not “purely interactional power” (Gädeke 2019: 1–23), nor determined by “opportunistic” motives; it is not “dyadic”¹⁸ and it is neither “intersubjective” or “arbitrary”, as in the case of neorepublicanism which sees the phenomenon of „arbitrary interference” (ibid.) as a freedom inhibitor regarding subjects.

“Economic power” is not “dyadic” – that is, it cannot be reduced to “intersubjective relation” because the most important relations are mediated by “things” (*Sache*) in the perspective of capital; the capitalist can be the “executor” of the corresponding laws only in such a way as to direct the use of certain things that serve as capital, or as an instance of „structural domination” (Vrousalis, 2015: 123, 2019a; Einspahr, 2010). Finally, the existence of structural determinations, as well as the fact that the power we have in mind is not “episodic” means that the structure is reproduced and incorporated in the “logic of reproduction” (Bidet 1999: 21–29). As for feminism, which points to the conceptualization of “reproduction” (Aruzza 2015), it follows the “*mutual implication*” between structure and reproduction.

17 The notion “economic power of capital” is also used by Mau (ibid.).

18 On triadic structure of power, Vrousalis 2019 a, b.

The fact that structural criticism is open to historical-contingent moments and that it treats them as *explanans* only together with structural determinations can be proven by the following representative examples. *The first example:* neoliberalism has become an academic discipline (Plehwe, Slobodian, Mirowski 2020). However, widespread criticism of neoliberalism (rent-based life, etc.) (Miliou, Sotiropoulos 2009: 167–184), or at least most of the criticism directed at neoliberalism *does not* tackle the structure. This criticism is valuable in terms of covering certain empirical tendencies, but it is critically centered on the phenomenon of excessive marketization, which is placing different spheres of human life under its hegemony by conforming them to market norms. Yet, the criticism that centers the market on a problematic instance of the “totalizing coordination” of human life is valuable but insufficient. By transferring contradictions into the zone of market expansion, *the contours of structural determinations* are still not visible. “Market discipline”, “violence of market” (Gerstenberger 2022) introduction of “economization in politics” (Morgan, 2003) – are of course important because they shed light on modern dynamics, but they do not represent *explanans* but *explanandum*. Neoliberalism is not the ultimate cause of structuring capitalist reality. In other words, the criticism of neoliberalism does not refer to the “economic power” of capital as a structural definition. Without accepting the aforementioned “triadic” structure of power in capitalism, we cannot understand the rise of neoliberalism as a “mutant” of liberalism, which can only be a certain sequence.

The second example: the gender configuration of power, “gender-biased” aspects of power, elements of the patriarchal system in capitalism, the “feminization of labor” are systematically treated through feminism. However, does the same configuration, or “intersectionality” (Crenshaw, 1991) amongst different forms of subjects arise from the very structural determinations of capitalism, or is it just added to capitalism, which would mean that it is an “external” phenomenon of capitalism? This dilemma is part of a challenging question: do certain (gender, and other) differences immanently belong to the field of capitalism, or does capitalism just “interpret” or “translate” the differences in question by bringing them into its structures? Are the differences only recurrences of the tradition of *transhistorical* “gender-ideology” or capitalism develops those differences from its own internal structure?

The mentioned “material” of feminism does not originate from capitalism, but it is a fact that capitalism “articulates”¹⁹ the same material, that it connects some elements of the mentioned problem (“gender-exploitation”) or transforms them. Gender-biased differentiation, “antropological differences” (Balibar 1993), have *certain* “independent” (Mau 2019; MacNally 2017) and “external” reality in relation to the historical dynamics of capitalism, but it cannot be said that capitalism is a certain form of “neutral container” which just receives the mentioned differences. Gender-dimensions represent the “external/internal”

19 Articulation presents „non-necessary connections“, „translation“ of something that is not intrinsic, Mezzadra 2010: 121–137.

dialectical reality of capitalism in the division of labor, in the processes of social reproduction. As it is claimed in feminist debates on the relationship between the “logical” and “historical”: gender-based explanation cannot be derived “directly” from “economic power of capital” without certain “mediations”, but this does not mean that in the class power perspective of capitalism it is only “pure contingency” (Aruzza 2015; Aruzza 2017: 85–101). Namely, this perspective shows the tendency of capital to “exploit” the system of differences, including “gender-distinctions”, and it also shows that indirectly, gender differences manifested in the division of labor in the household structure can be useful material for the expansion of capital.

The mentioned examples are divergent because neoliberalism was developed differently compared to feminism. *However, the results still converge in the selected perspective.* We can understand both phenomena only if we accept structural determinations of capitalism. Typically, feminism could be characterized by the following: “sexism and racism do not in-and-of themselves act as the main organizing principle for the worldwide production and distribution of goods . . . key issues of sexuality, race (tend – A. L. et al.) to revolve around a hub of profit” (Dyer-Witheford 1999: 15 – quoted by Carchedi 2011: 15). The same determinations are associated with a series of “non-necessary connections”, “necessary contingencies”, that is, with the dynamics of conjectural aspects and with the waving of contingencies. This introduces an original openness into the field of manifestation of the same determinations that we can call “underdetermined causality” (Balibar 1993: 1–16).

The crisis is a set of phenomena that implies a set of structural and “conjunctive determinations” and “dialectic” of “logical” and “historical” moments. The immanence of crisis in capitalism enables us to think of it as a contingent phenomenon, and there are historical moments in every crisis (“remnants” of past crises, the “experiences of previous struggles”, etc). This way, conditions are created for answering Lordon’s question above, which, through the category of affectivity, emphasizes the problem of the relationship between structural and conjectural dimensions (“structuralism of passion”): in any case, structural criticism always relates to “conjectural flows”. It is characterized by the fact that it aims at consistently respecting the structure that explains the possibilities, the forms of movement for social actors.

If we look at the different forms of resistance in the last decade (2010–2020), it can be said that the mentioned performative act (“it is enough!”) has been pronounced several times. Heterogeneous forms of resistance, the search for alternative forms of community, opposition to the policy of “austerity”, “transversal” forms of “disruptions” in action marked the last decade which empirical richness of contentions is impressive (Bailey 2015: 5–32; Dinerstein 2012: 521–540). At the same time, these resistances are resistances to the “normalization of the crisis” by enabling the creation of a link between structural determinations and the experience of injustice, inequality, and other phenomena – they suggest the strength of resistance. The structural criticism that could give meaning to these forms of resistance *opposes* the “normalization of the

crisis”: it starts from something else, namely, the fact that “normality” has the “character of crisis” (Engster 2016), that “normality” is *mediated* by crisis tendencies. This is, after all, the real meaning of the term “immanence of the crisis”, which is not affected at all by the sharpening of the dichotomy between “essence” and “empirical state”.²⁰ The crisis is the “attitude” of capitalist normality towards itself.

Consequently, we believe that we are in the middle of a prolonged crisis that is not just “almost a crisis”. Criticism is always intervention in the world flow: without a crisis, it loses its objective reference – just as a crisis without criticism faces the danger of becoming only an element of the functional connection of the world. The conditions for linking the crisis and criticism have been re-created – although, of course, these are only latent conditions. At the same time, the structural criticism is not a secured “teleology of history” in the sense that it can guarantee an alternative outcome, that is, the transcendence of the existing. It is known that the crisis is determined by various possibilities, such as the restorative ones.

Many theorists agree on the relevance of “immanent criticism” (Pepperell 2010). It is even appropriate to classify “different forms” of immanent criticism (Lindner 2011). Immanent criticism aims at evaluating the existing practice but it does not create the foundations of its normativity based on “external resources” relating to capitalism: it does not rely on original, eternal nature or authentic human essence that would light up behind the “reified”, alienated intersubjective relationships. Proponents of immanent criticism want to find justification for their attitude towards transformations, mutations of the existing social practice. Such a criticism cannot be accused of being an expression of mere subjectivity of the theorists: the criticism constructed on the grounds of theory brings to light the interpreted meanings which *in potentia* “already” exist in the “class and other social struggles” (Creydt, 2018). Here, the existing reality is not measured by “external” standards; this modality of criticism could even be claimed to follow the logic of “objective criticism” and evoke Hegel by the following: “it presents itself as a critical enactment of the tensions, moments of crisis or deficits on the side of the objects (social relations) [...] the things here criticize themselves” (Jaeggi 2017: 212). In that case, immanent criticism becomes “social criticism” by “things themselves”: it is a constructive companion that leads to the articulation of objective tendencies in those social movements that arose due to the crisis eruption in 2007. At the same time, the producers of immanent criticism know that there are certain contrafactual presuppositions (Ritsert 2009) that is, normative articulations of valid relations in the existing “social relations” – consequently the normative effects of immanent criticism necessarily face the same.

Of course, structural criticism accepts the tasks of immanent criticism. It does not also want the operationalization of external measures by which the

20 This indication has critical impact on Đinđić who emphasizes the criticism of Marx (1987: 36).

existing social relations are measured, but it wants “practical objectivity”, “practical truth” (Sartre, 1981: 277). Therefore, immanent criticism is its ally. At the same time, to the extent that this criticism affects the structural dimensions of capitalism, its objective is not to lose the connection with *transcendence*. Consequently, structural criticism must reconsider in this paper the already mentioned complex relationship between criticism and the transcendence of capitalism. Obviously, there is no “one-way street” between criticism and transcendence – Rorty, whom we have already mentioned, *undermined* exactly this relationship. As a matter of fact, structural criticism does not apriori offer conditions for emancipation. If it wants to have practical orientation force, it primarily resists the “functionalization” of the crisis, which reduces-neutralizes it to a sequence of events without any potential for alternatives.

Therefore, structural criticism intends to recreate, even “resurrect” the category of “*possibilities*” that become exhausted in a situation with no alternative. The proponent of this modality of criticism must of course know that the crisis is not only „openness to transcendence“, but also a possibility for „demobilization of resistance“. The crisis could destroy the „alternative fantasy“ (Cohen, 1988: 244), and decrease the chances for „alternative to capitalism“ (Wright, Hahnel, 2014). This is its primordial ambivalence. This way, there are few criticisms/crises that can be found in this ambivalence. The structural criticism that seeks to reunite the criticism as a “social practice” that thematizes the experience of subjects and the crisis that reports on the “immanent tendencies” of capitalist “normalcy” must reflect this ambivalence. In fact, it is this structural criticism that is the only guarantee that the “positivity” of capitalism is seen in its “false reality”, or, in other words, “fetishistic form of objectivity”.

References

- Antentas, Josep Maria (2016), “Daniel Bensaïd, Melancholic Strategist”, *Historical Materialism* 24 (4) 51–106.
- Arendt, Hannah (1961), *Between Past and Future*, New York: Viking Press.
- . (2013), „Wahrheit und Politik“ In *Wahrheit und Lüge in der Politik*, München: Piper Taschenbuch, pp. 44–92.
- Arruzza, Cinzia (2015), “Logic or History? The Political Stakes of Marxist-Feminist Theory”, *Viewpoint Magazine* 4, (internet) available at: <https://www.viewpointmag.com/2015/06/23/logicorhistorythepoliticalstakesofmarxistfeminist-theory/> (viewed on 21 September, 2020).
- . (2017), “Capitalisms Insidious Charm vs. Women’s and Sexual Liberation”, in Banu Bargu, Chiara Botticci, (eds.), *Feminism, Capitalism and Critique*, London: Palgrave Macmillan, pp. 85–101.
- Azmanova Albena, (2014), “Crisis? Capitalism is Doing Very Well. How is Critical Theory?”, *Constellations* 21 (3): 351–365.
- . (2020), *Capitalism On Edge. How Fighting Precarity Can Achieve Radical Change Without Crisis or Utopia*, New York: Columbia University Press.
- Badiou, Alain (2009), *L’hypothèse communiste*, Paris: Lignes.
- Bailey, David J. (2015), “Resistance is futile? The impact of disruptive protest in the “silver age of permanent austerity”, *Socio-Economic Review* 13 (1): 5–32.

- Balibar, Étienne (1993), "The Non-Contemporaneity of Althusser", in Ann Kaplan, Michael Sprinker (eds.), *The Althusserian Legacy*, New York: Verso, pp. 1–16.
- Baudrillard, Jean (1990), *La transparence du Mal*, Paris: Galilée.
- Bauman, Zygmunt (1987), *Legislators and Interpreters*, London: Polity Press.
- Bensaïd, Daniel (1997), *Le Pari mélancolique*, Paris: Fayard.
- Bidet, Jacques (1999), *Théorie générale. Théorie du droit, de l'économie et de la politique*, Paris: PUF.
- Bierwirth, Julian (2015), „Henne und Ei. Der Wert als Einheit von Handlung und Struktur“, *Krisis* 1: 5–32.
- Blühdorn, Ingolfur (1999), "Beyond Criticism and Crisis: On the Post-Critical Challenge of Niklas Luhmann", *Journal of Contemporary Central and Eastern Europe* 7 (2) 185–199.
- Böhme, Hartmut (1988), *Natur und Subjekt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Boltanski, Luc; Honneth, Axel; Celikates, Robin (2014), "Sociology of Critique or Critical Theory? Luc Boltanski and Axel Honneth in Conversation with Robin Celikates", in Simon Susen, Bryan S. Turner (eds.), *The Spirit of Luc Boltanski: Essays on the 'Pragmatic Sociology of Critique'*, London: Anthem Press, pp. 561–589.
- Brown, Wendy (1999), "Resisting Left Melancholy", *Boundary 2: An International Journal of Literature and Culture* 26 (3): 19–27.
- Brunkhorst, Hauke (2011), "The Return of Crisis", in Kjaer Poul et al. (eds.), *The Financial Crisis in Constitutional Perspective*, Oxford: Hart, pp. 133–173.
- . (2021), *Von der Krise zum Risiko und zurück*, Marburg: Metropolis-Verlag.
- Callinicos, Alex (2014), *Making History, Agency, Structure and Change in Social Theory*, Brill, Leiden.
- Carchedi, Guglielmo (2011), *Behind the Crisis: Marx's Dialectics of Value and Knowledge*, Leiden, Brill.
- Celikates, Robin (1999), *Critique as Social Practice: Critical Theory and Social Self-Understanding*, London: Rowman & Littlefield International Ltd.
- Cohen, Gerald (1988), *History, Labour, and Freedom: Themes from Marx*, Oxford: Clarendon Press.
- Cordero, Rodrigo (2014), "Crisis and Critique in Jürgen Habermas's Social Theory", *European Journal of Social Theory* 17 (4): 1–19. <https://doi.org/10.1177/1368431013520>.
- Covid-19: the impacts of the pandemic on inequality* (2020), (internet) available at: <https://www.ifs.org.uk/publications/14879> (viewed on 15 September, 2020).
- Crenshaw, Kimberle (1981), "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color", *Stanford Law Review*, Vol. 43, No. 6., 1241-1299.
- Creydt, Meinhard (2018), „Zum Verhältnis zwischen Struktur und Handlung im Kapitalismus. Zur Kritik an gängigen Missverständnissen am Beispiel von Alex Demirović“, *Kritiknetz: Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft*, (internet) available at: <https://www.kritiknetz.de/kritikderpolitischenoekonomie/1415-zum-verhaeltnis-zwischen-struktur-und-handlung-im-kapitalismus> (viewed on 15 September, 2020).
- Dean, Jodi (2012), *The Communist Horizon*, London: Verso.
- Demirović, Alex (2010), „Struktur, Handlung und ideale Durchschnitt“, *Prokla: Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* 2: 153–176.
- Demirović, Alex (2008), „Leidenschaft und Wahrheit Für einen neuen Modus der Kritik“, in Alex Demirović (ed.), *Kritik und Materialität*, Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot.

- Derrida, Jacques (2002), "Economies of the Crisis", in Elizabeth Rottenberg (ed.), *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971–2001*, Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 55–69.
- Dinđić, Zoran (1997), *Jesen dijalektike*, Beograd: Ideje.
- Dinerstein, Ana Cecilia (2012), "Interstitial Revolution: On the Explosive Fusion of Negativity and Hope", *Capital & Class* 36 (3): 521–540.
- Dyer-Wythesford, Nick (1999), *Cyber-Marx: Cycles and Circuits of Struggle in High Technology Capitalism*, University of Illinois Press.
- Einspahr, Jennifer (2010), "Structural Domination and Structural Freedom: A Feminist Perspective", *Feminist Review* 94: 1–19.
- Elder-Vass, D. (2010), *The Causal Power of Social Structures: Emergence, Structure and Agency*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Engster, Frank (2016), "Subjectivity and Its Crisis: Commodity Mediation and the Economic Constitution of Objectivity and Subjectivity", *History of the Human Sciences* 29 (2), 77–95.
- Fairclough, Norman (1992), *Discourse and Social Change*, Cambridge: Polity Press.
- Flatschart, Elmar (2016), "Critical Realist Critical Discourse Analysis: A Necessary Alternative to Post-marxist Discourse Theory", *Journal of Critical Realism* 15 (1): 21–52. <https://doi.org/10.1080/14767430.2015.1118588>.
- . (2017), "Feminist Standpoints and Critical Realism. The Contested Materiality of Difference in Intersectionality and New Materialism", *Journal of Critical Realism* 16 (3): 284–302. <https://doi.org/10.1080/14767430.2017.1313650>.
- Freyenhagen, Fabian (2014), "Adorno's Politics: Theory and Praxis in Germany's 1960s", *Philosophy & Social Criticism*; 40 (9): 867–893.
- Fuchs, Christian; Sandoval, Marisol (2008), "Positivism, Postmodernism, or Critical Theory? A Case Study of Communications Students' Understandings of Criticism", *Journal for Critical Education Policy Studies* 6 (2): 112–141.
- Gädeke, Dorothea (2019), "Does a Mugger Dominate? Episodic Power and the Structural Dimension of Domination", *The Journal of Political Philosophy* 28 (2): 1–23.
- Gerstenberger, Heide (2007), *Impersonal Power: History and Theory of the Bourgeois State*, Historical Materialism Book Series, Leiden: Brill.
- . (2022), *Market and Violence*, Leiden: Brill.
- Grollios, Vasilis (2013), "Alex Callinicos's Marxism: Dialectics and Materialism in Althusser and Frankfurt School", *Critique: Journal of Socialist Theory* 41 (1): 55–75.
- Haslanger, Sally (2015), "What is a (Social) Structural Explanation?", *Philosophical Studies* 173: 113–130. <https://doi.org/10.1007/s11098-014-0434-5>.
- Henning, Christoph (2015), "Political Economy with Perfectionist Premises Three Types of Criticism in Marx in Michael J. Thompson (ed.), *Constructing Marxist ethics – Critique, Normativity, Praxis*, Leiden, Boston: Brill, pp. 266–288.
- Heras, Jon L. (2017), "Politics of Power: Engaging with the Structure-Agency Debate from a Class-Based Perspective", *Politics* 38 (1): 1–17. <https://doi.org/10.1177/0263395717692346>.
- Homer-Dixon, Thomas; Walker, Brian; Biggs, Reinette; Crépin, Anne-Sophie; Folke, Carl; Lambin, Eric F.; Peterson, Garry D. et al. (2015), "Synchronous Failure: The Emerging Causal Architecture of Global Crisis", *Ecology and Society* 20 (3): 6. <https://doi.org/10.5751/ES-07681-200306>.
- Honneth, Axel (2007), *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max (2002), *Critical Theory, Selected Essays*, New York: Continuum.

- Jackson, Ben (2014), "Capitalism, Neo-liberalism and Democracy: Wolfgang Streeck", *Renewal* 22 (3-4): 74.
- Jaeggi, Rachel (2017), "Crisis, Contradiction, and the Task of a Critical Theory", in Banu Bargu, Chiara Bottici (eds.), *Feminism, Capitalism, and Critique*, Springer, London: Palgrave Macmillan, pp. 209–224. https://doi.org/10.1007/978-3-319-52386-6_12.
- Jaeggi, Rachel; Wesche, Tilo (eds.) (2009), *Was ist Kritik?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jessop, Bob (2016), "Primacy of the Economy, Primacy of the Political: Critical Theory of Neoliberalism", in Ullrich Bauer, Uwe H. Bittlingmayer, Alex Demirovic, Tatjana Freytag (eds.), *Handbuch Kritische Theorie*, Wiesbaden: Springer, pp. 893–907.
- Koselleck, Reinhart (2006), „Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von Krise“, in *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 204–207.
- Lindner, Urs (2011), „Epistemologie, Wissenschaft und Ethik. Zum Kritikbegriff der marxischen Kritik der politischen Ökonomie“, in Ingo Elbe, Sven Ellmers (eds.), *Die Moral in der Kritik. Ethik als Grundlage und Gegenstand kritischer Gesellschaftstheorie*, Berlin: Verlag Königshausen & Neumann, pp. 87–117.
- Link, Jürgen; Hall, M. M. (2004), "From the 'Power of the Norm' to 'Flexible Normalism': Considerations After Foucault", *Cultural Critique* 57: 14–32.
- Lohoff, Ernst (2013), „Auf Selbsterstörung programmiert“, *Krisis* 2: 1–57.
- Lordon, Frédéric (2013), *La société des affects*, Paris: Seuil.
- Lošonc, Alpar (2019), „Transformacija pojma krize i promena njenog uticaja na samorazumevanje današnje epohe“, *Anali Ogranka SANU* 15: 15–27.
- . (2020), „Samorazumevanje krize humanistike: protiv 'invazivne' instrumentalne racionalnosti“, *Anafora* 2: 341–366.
- Lošonc, Alpar; Kosta, Josifidis (2021), "The Left between Crises: Antinomy of Powerlessness and Power" in Irena Ristić (ed.), *Reseting the Left in Europe Challenges, Attempts and Obstacles*, Belgrade: Institute of Social Sciences, pp. 26–53.
- Madra, Yahya M.; Özselçuk, Ceren (2019), "Capital's Sovereign Exception: The Liberal Matrix and Its Discontents", *Polygraph Journal* 27: 111–133.
- Malm, Andreas (2014), "Tahrir Submerged? Five Theses on Revolution in the Era of Climate Change", *Capitalism Nature Socialism* 25 (3): 28–44.
- Mandel, Ernest (1975), *Late Capitalism*, London: NLB.
- Mau, Søren (2019), *Mute Compulsion, A Theory of the Economic Power of Capital*, London: Verso.
- Mavroudeas, Stavros D.; Papadatos, Demophanes (2012), "Financial Regulation in the Light of the Current Global Economic Crisis", *International Critical Thought* 2 (4): 486–499.
- McNally, David (2017), "Intersections and Dialectics: Critical Reconstructions in Social Reproduction Theory", in Tithi Bhattacharya (ed.), *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression*, London: Pluto, pp. 94–112.
- Mezzadra, Sandro (2010), "Toward a Heterolingual Theory of the Multitude", in Richard F. Calichman – John N. Kim (eds.), *The Politics of Culture. Around the Work of Naoki Sakai*, London: Routledge, pp. 121–137.
- Milenković, Pavle; Lošonc, Alpar (2021), „Autofagija kapitalizma. Pandemijska kriza između prirode i društva“, *Sociologija i prostor* 59 (1): 35–53.
- Milios, John; Sotiropoulos, Dimitris (2009), "Financialization: Market Discipline or Capital Discipline?", in *Rethinking Imperialism*, London: Palgrave Macmillan, pp. 167–184.

- Morin, Edgar; Kern, Anne Brigitte. (1999), *Homeland Earth: A Manifesto for the New Millennium. Advances in Systems Theory, Complexity, and the Human Sciences*, Cresskill, NJ: Hampton Press.
- Morgan, Bronwen (2003), "The Economization of Politics: Meta-regulation as a Form of Nonjudicial Legality", *Social & Legal Studies*, Vol. 12 Issue 4, <https://doi.org/10.1177/0964663903012004004>.
- Özselçuk, Ceren; Madra, Yahya M. (2007), "Economy, Surplus, Politics: Some Questions on Žižek's Political Economy Critique of Capitalism", in Heiko Feldner, Fabio Vighi (eds.), *Did Somebody Say Ideology? On Slavoj Žižek and Consequences*, Newcastle Upon Tyne: Cambridge Scholarly Publishing, pp. 78–107.
- Plender, John (2020), "The Seeds of the Next Debt Crisis", *Financial Times* (March 4), (internet) available at: <https://www.ft.com/content/27cf0690-5c9d-11ea-b0ab-339c2307bcd4> (viewed on 15 September, 2020).
- Pepperell, Nicole (2010), "Disassembling Capital", RMIT University. internet, available <http://www.roughtheory.org/wpcontent/images/Disassembling-Capital-N-Pepperell.pdf>. viewed, 10.12.2022.
- Petrović, Gajo (1971), *Čemu Praxis*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Plehwé, Dieter; Slobodian, Quinn; Mirowski, Philip (eds.) (2020), *Nine Lives of Neoliberalism*, London, New York, NY: Verso Books.
- Povinelli, Elizabeth A. (2017), "The Ends of Humans: Anthropocene, Autonomism, Antagonism, and the Illusions of Our Epoch", *The South Atlantic Quarterly* 116 (2): 293–310.
- Rasmussen, Mikkel Bolt; Routhier, Dominique (2019), "Critical Theory as Radical Crisis Theory: Kurz, Krisis, and Exit on Value Theory, the Crisis, and the Break", *Rethinking Marxism* 31 (2) 173–193.
- Ritsert, Jürgen (2009), „Der Mythos der nicht-normativen Kritik. Oder: Wie misst man die herrschenden Verhältnisse an ihrem Begriff“ in Stefan Müller (ed.), *Probleme der Dialektik heute*, Wiesbaden: Springer, pp. 161–176.
- . (2019), „Grundbegriff: Kritik“, in Uwe H. Bittlingmayer, Alex Demirović, Tatjana Freytag (eds.), *Handbuch Kritische Theorie*, Wiesbaden: Springer, pp. 45–89.
- Roberts, Michael (2017), "Capitalism: Past its Use-by Date?", *Critique* 45 (3): 319–338.
- Roitman, Janet (2014), *Anti-crisis*, Durham, NC: Duke University Press.
- Rorty, Richard (1994), "Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View", in Slavoj Žižek (ed.), *Mapping Ideology*, London, New York: Verso Books, pp. 226–234.
- Rose, Gillian (1978), *The Melancholy Science, An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, London: Macmillan Press.
- Sartre, Jean Paul (1981), „Pledoaje za intelektualce“, in Žan-Pol Sartr, *Portreti*, Beograd, Nolit, pp. 249–305.
- Schlautt, Oliver (2022), *Philosophy of Economics*, London: Taylor/Francis.
- Schumpeter, Joseph A. (1976), *Capitalism, Socialism, and Democracy*, London, New York: Routledge,
- Streeck, Wolfgang (2015), "Comment on Wolfgang Merkel, 'Is Capitalism Compatible with Democracy?'," *Zeitschrift für Vergleichende Politische Wissenschaft* 9 (1-2): 49–60. <https://doi.org/10.1007/s12286-015-0232-2>.
- Thom, René (1976), "La notion de crise", *Communications* 25: 34–38.
- Tooze, Adam (2022), "Welcome to the World of the Polycrisis", *Financial Times*, (internet) available at: <https://www.ft.com/content/498398e7-11b1-494b-9cd3-6d669dc3de33> (viewed on 12 March, 2022).

- van Dyk, Silke (2017), „Krise der Faktizität? Über Wahrheit und Lüge in der Politik und die Aufgabe der Kritik“, *Prokla. Zeitschrift für Kritische Sozialwissenschaft* 47 (188): 347–367.
- van der Pijl, Kees (2022), *States of Emergency: Keeping the Global Population in Check*, Atlanta: Clarity Press.
- Vrousalis, Nicholas (2015), *The Political Philosophy of G. A. Cohen*. Bloomsbury.
- . (2017) “Review of Roberts, Marx’s *Inferno*”, (internet) available at: <https://ssrn.com/abstract=2924536> (viewed on 12 March, 2022).
- . (2019a), “The Capitalist Cage: Structural Domination and Collective Agency in the Market”, *Journal of Applied Philosophy* 38: 40–54. <https://doi.org/10.1111/japp.12414>.
- . (2019b), “How Exploiters Dominate”, *Review of Social Economy* 79 (1): 103–130. <https://doi.org/10.1080/00346764.2019.1618483>.
- Walzer, Michael (2000), „Mut, Mitleid und ein gutes Auge. Tugenden der Sozialkritik und der Nutzen von Gesellschaftstheorie“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 5: 709–718.
- Wright, Erik Olin. Hahnel, Robin (2014), *Alternatives to Capitalism*. New York: New Left Project.

Alpar Lošonc, Pavle Milenković i Mark Lošonc

Povratak strukturalnoj kritici: da li je sinteza kritike i krize ponovo moguća u „kasnom“ kapitalizmu?

Apstrakt

Preispitivanje i transformacija fenomena kritike i krize u društvenoj teoriji su poslednjih decenija doveli do slabljenja pa i do delegitimacijskog osporavanja navedenog dubleta. U radu se razmatraju mogućnosti obnove diskursa o kritici/krizi s mogućim delatnim učincima, uz poseban osvrt na mogućnosti strukturalne kritike. Različiti autori recentnih analiza se uzimaju u obzir, te se razmatraju stanovišta koja vode do ponovnog razmatranja istorijskog i analitičkog dinamizma kategorija strukture i konjunktura kao razrade aktuelnih strukturalnih procesa u terminima strukturalne analize i kritike. Rad se sastoji iz tri dela. U prvom delu razmatramo zbog čega su kritika i kriza koje su izvorno spojene podvrgnute različitim procesima derogiranja. U drugom delu pokazujemo efekte promene načina ispoljavanja krize u kapitalizmu, tačnije osvetljavamo njenu disperzivne i ne-punktualne modalitete. U trećem delu postavljamo pitanje o šansama ponovnog spajanja krize i kritike na osnovu navigacije strukturalne kritike, nadalje artikulišemo njene veze sa „imanentnom kritikom“. Strukturalna kritika se analizira kao spoj između imanentne kritike i transcendentnog usmerenja koji radi na reconections between crisis and critique as the elements of relationship to capitalism.

Ključne reči: kritika, kriza, struktura, konjunktura, kapitalizam

To cite text:

Hristov, Đorđe (2022), "Political and World-historical Courage in Hegel's Philosophy", *Philosophy and Society* 33 (4): 982–1003.

Đorđe Hristov

POLITICAL AND WORLD-HISTORICAL COURAGE IN HEGEL'S PHILOSOPHY¹

ABSTRACT

The aim of this article is to develop a distinction between two types of courage in Hegel's philosophy: political and world-historical, in order to show the limitations of the former. The concept of political courage, or Tapferkeit, features in Hegel's political philosophy, and signifies the wartime form of mutual trust required of the modern citizen for defense of an established constitution. World-historical courage, on the other hand, relates to the personal virtue of the 'great individual', which acts as a force of destruction against decaying constitutions. The article shows that political courage for Hegel serves as an alternative to the idea of the contract as the foundation of state unity. However, when placed in comparison with world-historical courage, political courage does not fully correspond to its concept as defined by Hegel. I begin with Hegel's critique of Hobbes, his rejection of the social contract theory, and his introduction of the concept of Tapferkeit as an alternative principle of political unity. In the next step I show that world-historical courage differs but also shares many similarities with political courage, which taken together reveal the limitations of the latter. In the end, I argue that only in the instance of Hegel's conception of total war do political and world-historical courage coincide.

KEYWORDS

courage, war, contract theory, monarch, world-historical individual, Hegel, Hobbes

Hegel, Hobbes and the Social Contract Theory

Throughout his works Hegel has held a consistent, though an ambivalent view on the tradition of the social contract. On the one hand, and as Patrick Riley points out, Hegel viewed the social contract theory "with loathing" (Riley 1973: 157). On the other hand, and at the same time, Hegel would compliment Hobbes as the first author to locate the origin of the state in the "principles

1 This article was realized with the support of the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia, according to the Agreement on the realization and financing of scientific research.



which lie within us” (quoted in Riley 1973: 146). In Hobbes’ theory, contractual foundation of the state takes place between free, autonomous individuals who willingly consent to its terms and abide by them. Not mythological or religious foundations, but “human characteristics and inclinations” (Hegel 1990: 182), as well as consent provided by free individuals, feature for Hobbes as legitimacy of political authority. This is why the contract for Hegel represents “the true distinctive ground in which freedom has its *existence*” (Hegel 1991: 102). In so far as the modern state cannot be founded on transcended principles of inherited tradition anymore, but must presuppose the free activity of the subjective will (Hegel 1991: 282), contractual relations play an essential role in the infrastructure of Hegel’s modern state presented in *The Philosophy of Right*.

However, Hegel’s “loathing” toward the idea of the contract reveals itself in his observation that the result of the contract in Hobbes ends up being “complete despotism” (Hegel 1990: 182), a term he uses to describe the *Leviathan*. In other words, although the Hobbesian state is founded on the principle of subjective will and individual consent, the result of contract is not a political community of free individuals, but a despotic state. How can this be the case?

The reason for this ambivalence, as Alan Patten argues, lies in Hegel’s belief that the contract theory rests on an “untenable analysis of freedom”, or a one-sided perception of what subjective freedom entails (Patten 2002: 114). Taken on its own terms, subjective freedom encompasses the contingency of passions and the arbitrariness of desire (Hegel 1991: 220–221), which as Hegel argues in his *Philosophy of History* “respect none of the limitations which justice and morality would impose on them” (Hegel 2001: 34). As Patten further notes, since the “social contract theory equates freedom with the capacity for individual choice (*Willkür*)”, in Hegel’s eyes, a state founded on a contract would be plagued by arbitrariness (Patten 2002: 114). In other words, were political union to be based on the primacy of the subjective will and the foundational validity of the contract, it would necessarily be defined by “arbitrary will and opinions” (Hegel 1991: 277). Hegel recognized two examples of this subordination of the state to a contractual foundation.

The first one is the self-destructiveness of Jacobinism, which according to him, relied on contractualism as the basis of its dictatorship (Hegel 1991: 277). In Jacobinism “these abstractions were invested with power”, the result of which was the “overthrow of all existing and given conditions within an actual major state and the revision of its constitution from first principles and purely in terms of *thought*” (Hegel 1991: 277). In a condition where political authority succumbed to the command of abstract subjective willing, all decisions ended up being made “on the basis of subjective representations [...] of opinion and the caprice of the arbitrary will” (Hegel 1991: 277). This gave way to the “most terrible and drastic event” (Hegel 1991: 277), where mutual suspicion and terror reigned.

The other example, less terrible and drastic, is represented by Hobbes himself. In the *Leviathan*, the abstraction of the contract was not directly invested with political power. Instead, this power was made to function as a measure

of securing the validity of contractual relations. The decision-making of the state was not compromised by arbitrariness, but was made to counteract the contingency of passions, in other words to “protect and secure the life, property, and arbitrary will of everyone” (Hegel 1991: 298). This is how the ‘complete despotism’ of Hobbes came to be. The *Leviathan* presupposes a state of nature populated by atomized subjective wills, a state of war where continual insecurity and fear of violent death reign (Hobbes 1998: 84). When these individuals come to a realization that only a political association may secure their lives and property (Hegel 1998: 114), the natural state gives way to a transcended instance that provides guarantees against their anxieties. However, the primary purpose of this unity is to alleviate the fear of death and formalize the relations of mistrust, in other words, to offer guarantees based on the common disposition of hostility that persists in the natural state (Riley 1973: 147). The result of this is that the fear of death, which drives the individual out of the natural state and leads them to sign a contract, does not disappear, otherwise the contract would have no reason to stand in the social state. This fear indeed persists, coming into the service of the state itself. The monarch must now “tie” the members of the state “by fear of punishment to the performance of their covenants” (Hobbes 1998: 111). Political unity becomes a guarantee against the arbitrariness of passions and mutual hostility, thus preserving the natural fear of death, now turned into a common fear of punishment for violations against the contract. Since Hegel believes that “giving in to one’s desires and inclinations is no more a case of freedom than is submitting to an authority” (Patten 2002: 114), the arbitrariness of the natural state must presuppose a form of coercion, embodied for Hobbes in the monarch as a measure against these inclinations, including the drive for self-preservation. The situation in this case is not as dire as in Jacobinism, where mutual mistrust, suspicion (Hegel 2001: 470) and fear of death (Hegel 1977: 361) engulfed political authority itself, but the reduction of the state to a guarantee of contractual relations still presupposes an underlying hostility between the citizens.²

Hegel’s issue with such an arrangement is that this type of political union cannot feature as a realization of freedom, but may function only as its limitation or an “an arrangement dictated by necessity [*Not*]” (Hegel 1991: 298). The Hobbesian foundation of the state goes against one of his main concepts of political unity, what he terms “political disposition”, defined as mutual “*trust*” and “certainty” (Hegel 1991: 288). Although Hobbes does regard the contract

2 This distinction between Jacobinism and Hobbesianism is not clear, because Hegel regarded even the Hobbesian monarch as embodying an arbitrary will, not unlike Robespierre (Riley 1973: 147). Despite this, Hegel clearly differentiates the Hobbesian state from the Jacobin dictatorship, since as Riley points out, Hegel complimented Hobbes for recognizing in the monarch a “universal will” (ibid.). However, this will still functions as the only thing holding together individuals who remain confined to their “punctual atomicity” (quoted in Riley 1973: 146). The Jacobin dictatorship, on the other hand, did not give way to a despotic unity, but to a “fury of destruction” (Hegel 1977: 359) initiated by the unrestrained atomism of modern subjectivity laying claim to political authority.

as a form of “trust” (Hobbes 1998: 86), this belief is not the inner disposition of the citizen, but rests on the transcendent “awe” (Hegel 1998: 111) that the monarch commands in relation to their subjects, in other words, on the underlying fear of punishment that they possess over them.

The problem with the social contract theory for Hegel, following from this, does not reside in the fact of the contract itself, but in the attempt to apply this principle to political authority in any way. More specifically, the problem resides in the confusion of political authority with civil society (Hegel 1991: 276–278). Contract can function only as the principle of the latter, in other words, as a guarantee of economic and commercial relations of recognition, this much is true for Hegel. But these relations should not be confused with the political state, which cannot arise out of an association of subjective wills. Contractual relations of recognition must instead presuppose a general will that necessitates but cannot be reduced to the activity of the subjective will. By sharply distinguishing the sphere of civil society, where “all passions surge forth” (Hegel 1991: 221) from the political state itself, the dire consequences of this confusion can be averted.

Certainly, since the contract expresses the free activity of the subject, without its constitutive presence, no state could be regarded as an “articulated and truly organized totality” (Hegel 1991: 273). Hobbesian relationships must persist in Hegel’s state. They do so, however, only as elements of civil society. Since as members of civil society the *bourgeois* remain animated by individual, subjective interests, their will on this level does not necessarily embody the general will. Individuals ought, as citizens, at all times to direct “their will to a universal end [*in und für das Allgemeine wollen*]” (Hegel 1991: 273), but this cannot be counted on in a sphere where arbitrariness takes precedence and where each seeks to remain “his own end” and make others into their “means” (Hegel 1991: 220). Although this universal selfishness and the corresponding interdependence of needs provide an abstract blueprint for the modern state (Hegel 1991: 221), taken on their own terms these relations can subsist only by being subjected to the kind of a coercive force that Hobbes attributed to the monarch. In other words, the *bourgeois*, taken in abstraction, do remain subject to the “external necessity” (Hegel 1991: 283) of the state. But in Hegel’s case, the “arrangement dictated by necessity” (Hegel 1991: 298) is now relegated to the police and the law courts (Hegel 1991: 259–260) as measures of protection against the violation of contracts.³ However, Hegel’s need to distance the state from any contractual form is evident in the fact that the police and the law courts do not constitute a part of the political state itself, but feature as organs of civil society (Hegel 1991: 226). In this way, the political union remains uncompromised by the economic mistrust between the citizens, as well as the necessary coercive measures arising out of it.

3 Another measure Hegel introduces is an organic articulation of civil society through the institution of the corporation, which although prefigures the common willing of the political state, in the last instance remains animated by private interests (Hegel 1991: 273).

The Expansion of Civil Society and the Fear of Death

In *The Philosophy of Right* Hegel states that “it makes no difference what is or was the *historical* origin of the state in general ... whether it first arose out of patriarchal conditions, out of fear or trust, out of corporations etc.” (Hegel 1991: 276). The philosophical approach regards these external conditions as “appearance” which do not proceed from the “*concept as thought*” (Hegel 1991: 276). However, although such considerations are “a matter [*Sache*] for history” (Hegel 1991: 276), fear and trust do play a significant role in Hegel’s understanding of the modern state. The idea of the Hobbesian fear of death shapes Hegel’s conception of political freedom in general. He has held a consistent view throughout his works, that the natural fear of death on the one hand, and political freedom on the other, presuppose each other. This presupposition is one of cancelation and overcoming [*Aufhebung*] of the natural fear of death.

For example, the famous section on lordship and slavery from the *Phenomenology* is based on the principle that “only through staking one’s life” can freedom be “won” (Hegel 1977: 114). His political philosophy also fosters the idea that the “existence of what is free can be shown only in war” (Hegel 1995: 301), which is why he also writes in *The Philosophy of Right* that the citizens’ freedom remains in balance and can always be lost “from the fear of dying” (1991: 362). These are not surprising statements, considering that Hegel was influenced by Kant’s conception of morality, which as Dean Moyer argues, rests on the principle “that the moral law must be opposed to attachment to life” (Moyer 2019: 117). In Kant’s view, the “moral law creates an interest that is so strong that it *can* (not that it necessarily will) overcome even the desire for self-preservation” (Moyer 2019: 120). Hegel does follow in Kant’s argument that the moral law must be able to overcome natural inclinations. However, the argument that ethical attachments must stand above desires and drives is much older than that. It was already Plato’s notion that a citizen must be “accustomed to fearing slavery more than death” (Plato 1991: 387b), a connection which is evident in Hegel’s own subordination of the drive for self-preservation to ethical principles. The phenomenon of slavery itself is a case in point. As a modern author, Hegel abhors and rejects slavery (Hegel 1991: 88). Nevertheless, he still understands this phenomenon along ancient arguments. Despite slavery being “contrary to right” Hegel writes, if “someone is a slave, his own will is responsible” and “the wrong of slavery is the fault not only of those who enslave or subjugate people, but of the slaves and the subjugated themselves” (Hegel 1991: 88). The argument reflects Aristotle’s infamous legitimization of slavery, according to which a slave is made by their own submission to authority out of fear of death (Aristotle 1995: 1254b16).

Considering that Hegel does acknowledge slavery as a fact based “on regarding the human being simply as a natural being [*Naturwesen*]” (Hegel 1991: 87), the question arises, how would the Hobbesian natural individual appear within such a perspective? The *Leviathan* presupposes human beings as individuals in a state of nature, whose primary motivation for submission to coercive

authority is their fear of death. The arbitrary natural state of war over life and death gives way to a contract which alleviates anxieties, but conditions this by commanding submission. This same relationship is reflected in Hegel's passage on lordship and slavery from the *Phenomenology*, where relations of submission and work are preceded by a 'struggle for life and death' and a condition of war between two individual self-consciousness. As Robert B. Pippin notes, this passage represents a "contribution to a discussion that we recognize as a central one in all modern political and social thought", explicitly comparing the phase of 'struggle for life and death' from *Phenomenology* with the pre-contractual natural state of Rousseau, Locke and Hobbes (Pippin 2011: 61). The peace following in this struggle must then presuppose some form of an agreement between the two parties, one of which has willingly consented to slavery and work. The modern figure of the *bourgeois*, it would then appear, is haunted by the ancient figure of the slave.

Certainly, the *bourgeois*, despite acting as an agent and means of work, is not a slave. Hegel still holds fast to the modern argument that the "slave has an absolute right to free himself" and that "anyone is entitled to revoke such a contract" (Hegel 1991: 97). Any agreement, where someone would subject themselves to slavery would be "null and void" (Hegel 1991: 97). However, the *bourgeois* inhabit the sphere of civil society, which as a "system of needs" (Hegel 1991: 227) presupposes the subject as a natural being. It is only here, Hegel writes, that "we shall refer to the human being in this sense" (Hegel 1991: 228). And as long as the human "exists as a natural being" this animal remains "capable of enslavement" (Hegel 1991: 87). This is evident in Hegel's own description of the system of needs. Contractual relations do tend toward a reduction of a human being to mere 'means' under the weight of private interests, revealing a tendency of the subjective will toward heteronomy and dependence on the contingency of needs and drives, one of which remains the drive for self-preservation. In other words, civil society reveals a threat of self-enslavement arising out of the heteronomous nature of the subjective will, as well as the correlating submission to the status of means in relation to other *bourgeois*.

Although this might be true, Hegel still attempts to provide a different image of civil society in his theory. He views the sphere of work as an educational step toward citizenship, in so far as it enforces individual discipline whereby "each individual, by a process of self-determination, makes himself a member of one of the moments of civil society through his activity, diligence, and skill, and supports himself in this capacity" (Hegel 1991: 238). However, this holds true only if this discipline animates the *bourgeois*, who are also at the same time a citizen of the state taken in totality.⁴ Only by being subordinate to the

4 As Ángel R. Oquendo argues, Hegel also offers a world-historical justification for slavery, notoriously standing against its rapid elimination, advocating instead for a gradual process of abolition, due to "its contribution to the cause of freedom" (Oquendo 1999: 2). Not unlike in the *Phenomenology*, the experience of death and slavery play a constitutive role in world history as well. The same argument, however, can be made

general will, where the *bourgeois* in all particular affairs direct “their will to a universal end [*in und für das Allgemeine wollen*]” (Hegel 1991: 282) does the human being overcome “[*aufheben*] this formal phase of its being and hence also its immediate natural existence” (Hegel 1991: 87). The subordination of contractual relations to the spiritual authority of the state is thus an essential precondition of freedom. Whereas in antiquity “the particularity associated with needs” was “confined to a class of slaves”, civil society constitutes the interdependence of needs as “part of [the realm of] freedom” (Hegel 1991: 379). By being integrated into the political realm of freedom, civil society may subsist as a sphere of freedom itself and function in turn as an essential and constitutive element of the state. However, the mutual presupposition of civil society and the modern state is not a given, because it reveals tendencies which may disturb political authority.

Taken on its own terms and left to its own devices civil society does distance itself from the authority of the state. This process is gradual and takes place during times of prolonged peace. “In peace, the bounds of civil life are extended, all its spheres become firmly established, and in the long run, people become stuck in their ways” (Hegel 1991: 362). During peacetime the relations of civil society become “increasingly rigid and ossified”, as a result of which the spiritual unity of the state slowly disintegrates while its “parts” grow “internally hard” (Hegel 1991: 362). The sphere of contracts reveals a natural trajectory toward self-expansion, which simultaneously threatens the spiritual dominance of the state.⁵ This fear of sinking “into merely private life” and “the security and weakness” of civil existence (Hegel 1995: 303) reflects another element of Hegel’s criticism of contract theory, which was pointed out by Herbert Schnädelbach. Since for Hegel contractual bonds are exclusive to interactions between property owners, or subjects as *bourgeois*, the expansion of civil society would come to threaten the state itself. According to Schnädelbach the reason for this is that Hegel regarded the contract theory as a repetition and reversal of the feudal arrangement of power (Schnädelbach 1987: 117). Before the nation-state emerged, political power was bestowed as a form of private property. Contract theory repeats this confusion, only now centralized political authority itself becomes a theoretical object of the contract (Schnädelbach 1987: 117). If this is the case, then the periods of prolonged peace could prove fatal for the state, because the expansion of civil society could lead to an “intrusion” (Hegel 1991: 105) of contractual, private relations on the state. This encroachment of private claims on political power would turn the economic

for *The Philosophy of Right*, where the *bourgeois* cultivate themselves through work as a precondition of citizenship (Hegel 1991: 231–233).

5 This struggle between the two forces is also visible in colonialism, which results from the need of civil society to expand (Hegel 1991: 267–68) making the state dependent on its external markets, but which also places a burden on states as “wholes which can satisfy their own needs internally” (Hegel 1991: 368). On this ambivalence present in Hegel’s understanding of civil society, see: Jaeger 2002: 515.

reduction to means into a political one, bringing the subject closer to a kind of dependence that persisted in antiquity.⁶

For these reasons, periods of lengthy peace, which lead to an expansion of economic conflicts between the *bourgeois*, must be counteracted with a presentation of an external conflict in the form of political war.

The Concept of Political Courage

Individual anxiety and the drive for self-preservation permeate civil society, but for Hegel these elements by no means constitute the basis of the political state. Political unity presupposes peacetime relations, but its ultimate source lies in war. The phenomenon of war, as Rupert Gordon observes, appears in the first instance as a “test case” (Gordon 2000: 318) for Hegel’s conception of political disposition (Gordon 2000: 321). The presentation of a foreign enemy and the phenomenon of war serve as a trial of citizen’s trust and fidelity. But the process by which the state “must generate opposition and create an enemy” (Hegel 1991: 362) does not only test the freedom of its citizens, but also seeks, through war, to foster this freedom. War not only “shows” the “existence of what is free” (Hegel 1995: 301), but as the passage from the *Phenomenology* argues, freedom itself can only be won, or in this case, regenerated, through “staking one’s life” (Hegel 1977: 114).

This becomes fully evident in Hegel’s appropriation of the ancient virtue of courage. In general terms he defines courage as the willingness to “risk one’s life” (Hegel 1991: 365). However, defined in such terms, courage does not amount to a politically relevant virtue. Instead, Hegel develops the concept of courage from the basic idea of political disposition or patriotism, which signifies “trust” and “certainty” (Hegel 1991: 288) in the political order. The difference between political disposition and courage, however, rests in the distinction of two temporal lives of the state. Political disposition or ‘patriotism in general’ expresses the identity of the individual and the general will (Hegel 1991: 288). This disposition leads the citizens to recognize their particular interests in the common good and realize them “by directing their will to a universal end” (Hegel 1991: 282). Courage, on the other end, is the wartime manifestation of political disposition, which Hegel defines as the “highest abstraction of freedom from all particular ends, possessions, pleasure, and life” (Hegel 1991: 364). Valour calls not for subordination and preservation of particularity in the general will, but for its sacrifice in the name of this will. Whereas political disposition provides an “insight” (Hegel 1991: 288) into the complementarity of particular and universal ends, war reveals the “evanescence” of all things

6 In his lectures on the philosophy of right from 1819–1820 Hegel discusses the extremes of wealth and poverty, embodied in the figure of the rabble, which signifies the “corruption of civil society” (Hegel 1991: Note to §244). There he explicitly invokes the relationship of lordship and slavery, arguing that civil society reveals that the “disposition of the master over the slave is the same as that of the slave” (Hegel 1991: § 244).

temporal and particular, calling for the “sacrifice” of citizen’s “life and property, as well as their opinions and all that naturally falls within the province of life” (Hegel 1991: 360).

The willingness to risk one’s life, therefore, presupposes life as the natural particularity subordinate to the political life of the whole. This is why not all forms of courage are equal in Hegel’s eyes. There are “various kinds of valour” and “courage of an animal or a robber, valour for the sake of honour, and knightly valour are not its true forms” (Hegel 1991: 364). Even robbers and murderers, “adventurers whose end is a product of their own opinion, etc. also have the courage to risk their lives” (Hegel 1991: 365). Two elements distinguish political courage from all other various forms.

The first element is that valour is a “*formal* virtue” (Hegel 1991: 364), it does not signify the innate character of the individual, but the capacity for mutual trust and unity among individuals, for “not personal courage but integration with the universal is the important factor here” (Hegel 1991: 364). As Hegel argues, modern warfare, where soldiers encounter each other in an impersonal manner, symbolized for him by the use of the gun, leaves little room for courage as a personal quality (Hegel 1991: 364). Courage is “directed not against individual persons, but against a hostile whole in general, so that personal courage appears impersonal” (Hegel 1991: 364). Such an understanding of valour does not reflect traditional Homeric virtue or *thymos*, but as Gordon points out, a ‘distinctly *modern* virtue’ (Gordon 2000: 329). However, although it is true that Hegel’s idea of courage has little to do with individual heroism, so did ancient political courage. The principle of ‘integration with the universal’ that should distinguish Hegel’s conception of valour from its ancient counterpart is thoroughly ancient in its character. Hegel’s definition mirrors his understanding of “Roman *virtus*” from *Philosophy of History*, which is “valor; not, however, the merely personal, but that which is essentially connected with a union of associates; which union is regarded as the supreme interest” (Hegel 2001: 302). This understanding of valour echoes a description of the Roman Republic provided by the Greek historian Polybius, who identified the common enemy as the central impetus for unity among the aristocracy and the plebeians in times of war.⁷ When the “menace of some common danger”, writes Polybius, compels the Romans to act in “concord” then “all are zealously competing in devising means of meeting the need of the hour” and “all are co-operating both in public and in private to the accomplishment of the task which they have set themselves” (Polybius 1979: 309). “True valour” then, where “one” counts as “one among many” (Hegel 1991: 364) manifests not in individual, but in common discipline, or, the social and military organizational capacity of a

7 I have already presented Hegel’s appropriation of Roman conception of courage in the context of his adoption of the republican mixed constitution in my article *Roman Courage and Constitution in Hegel’s Philosophy of Right* (Hristov 2022). Here, I expand on the arguments presented there in order to juxtapose this conception of valour to Hegel’s understanding of world-historical courage.

political whole faced against a competing state.⁸ The economic and political struggles between the aristocracy and the plebeians, according to Polybius, were counter-balanced with unity brought on by the continual presence of a common enemy.⁹ This is why Hegel would quote Gibbon that the long peace which ensued after the destruction of Carthage – Rome’s last competitive enemy – introduced a “slow and secret poison” (Hegel 1975: 101) into the constitution of the Republic, leading to its eventual downfall. And although “personal valor remained” in imperial Rome, the prolonged peace which had set in after the Third Punic War extinguished “that public courage which is nourished by the love of independence, the sense of national honor, the presence of danger, and the habit of command” (Hegel 1975: 102).¹⁰

This leads into the second element which distinguishes Hegel’s understanding of valour from heroic virtue, or indeed from all other “various kinds of valour” (Hegel 1991: 364). The impersonal element of valour signifies not the pursuit of glory, honour or any other reward for courage on the part of the individual, but precisely the opposite, the complete subordination of individual’s aspirations to the guiding principle of the state. Hegel references the arguments of Socrates, who made a distinction between unqualified courage that can be possessed by anyone, namely the mere capacity to risk one’s life, and that courage which is guided by knowledge which prevents it from becoming mere carelessness or lunacy (Hegel 1892: 411–12). This is why although “to risk one’s life is certainly superior to simply fearing death”, such courage remains “purely negative and therefore indeterminate and valueless in itself” (Hegel 1991: 365). “*Thought*” and the idea of the ‘*universal*’ are what have “given a

8 Livy offers an example of this Roman virtue in the character of Titus Manlius Torquatus, consul and dictator of the Republic, who during the Latin wars issued an order under penalty of death that no one should leave their post. His son attacked some Latin skirmishers, proving his personal valour. Despite the son’s exemplary and heroic display of courage, his father had him executed for breaching the common discipline imposed through the order (Livy 1982: VIII, 5–10). The idea of courage as the mark of common discipline is also contained in the Greek conception of “standing one’s ground” (Rabieh 2006: 48), or the ability of a hoplite to remain in the ranks and secure the phalanx formation in the face of enemy attacks, which Thucydides terms “resolve of mind” (*gnome*), and which is also praised by Herodotus as “civic courage” (see Schmid 1985: 113).

9 Sallust, following Polybius, would later comment that the Roman fear before the common enemy (*metus hostilis*) “preserved good political practices” (Sallust 2010: 79). Machiavelli echoes this mindset, commenting that it was Fortune that provided Rome with enmities, giving the example of the sack of the city by the Gauls. Events and permanent threats such as these allowed Romans to continually nourish their common discipline (Machiavelli 1996: 209).

10 This was something that was predicted by Polybius, who witnessed the destruction of Carthage in person. He would comment that the Third Punic War would have the same effect on Rome as the Peloponnesian War did on Athens and Sparta, leading the state into a period of hegemony, peace and decline (Polybius 1968: 369). Sallust, who wrote a century after the event, would write that Rome’s lack of enemies after the destruction of Carthage has led to a peace “more cruel and bitter than adversity” (Sallust 2010: 79).

higher form [*Gestalt*] to valour” (Hegel 1991: 365). The fact is that “only a positive end and content can give significance to such courage” (Hegel 1991: 365). In the context of Hegel’s time and the modern age in general, this content is embodied in “fully developed reason” (Hegel 1991: 312). In other words, courage is politically significant only when in service of the common good, which in turn is embodied in the rational constitution of the modern state.¹¹

The concrete manifestation of such courage in wartime mirrors its ancient, republican counterpart as well. Although subjective freedom acts as a constitutive element of the modern general will, the resulting individuality of the state, embodied in the subjective will of the monarch, is not a *bourgeois* personality. The monarch are a hereditary citizen (Hegel 1991: 328). They appear in immediacy as a member of the state, without having to traverse the sphere of work that the *bourgeois* presuppose as a developmental condition of citizenship. The reason for this is that although the monarchic “apex of the state” (Hegel 1991: 359) features during peacetime as a symbolic centre of unity, in war the authority of this citizen becomes unrestrained. Only in war do they possess “direct and sole responsibility for the command of the armed forces, for the conduct of relations with other states through ambassadors etc., and for making war and peace and concluding treaties of other kinds” (Hegel 1991: 365). The monarch cannot be tied to other members of the state through a contract, since this “determination which, as we noticed some time ago, is of primary importance in civil society ... is not the [basic] principle of the family, let alone of the state” (Hegel 1991: 324). Not unlike the Roman republican dictator of antiquity, the monarch act as the centre to whom, according to Hegel, it is “justifiable” to “transfer more power” (Hegel 1995: 264) in wartime.¹² However, although the monarch acts as an individual around whom wartime centralization of power takes place, unlike an ancient dictator, who brings about unity through political authority backed up by force, the modern monarch foster a disposition that serves as the centre of self-recognition for other citizens (Hegel 1991: 288). In other words, whereas the ancient dictator acts in the name of the ‘objective will’ of the gods (Hegel 1991: 320), modern courage presupposes that this objective will is now the subjective disposition of each individual citizen.

Therefore, not the individual fear of death and the drive for self-preservation, but the common fear of political subjugation and wartime concentration of power is what for Hegel provide the community with a force of a state. Instead of submission to a monarch arising through a contract between hostile

11 The subordination of courage to political principles mirrors Plato’s arrangement of the state from *The Republic*, where the military strata, whose main quality is courage, is presided over by the philosopher kings, whose primary virtue is wisdom (Plato 1991: 429a–429d). As Laurence Dickey comments, Plato’s subordination of courage to reason also rests on “his attempt to distinguish *thymos* (i.e., courage as a natural passion common to men and animals) from *Andreia* (courage as informed by an appreciation of the virtue of an associative political life)” (Dickey 1987: 222).

12 On this expansion of monarchic power in wartime, see: Brooks 2007: 116.

individuals, Hegel's monarchy rests on courage as the highest manifestation of mutual trust¹³, arising out of terror before a common political enemy.

World-historical Courage

Hegel's concept of political courage relies on the integrative, formal and rational character of this virtue. However, this type of valour is not the only one that features in his philosophy. Another, less explicated concept of courage is world-historical, which albeit also political in nature, does not signify the virtue required for the maintenance of the political whole. Instead, this courage relates to the personal character of an individual who stands opposed to the established order.

As Hegel writes, although one of the "important" factors in world history is the "preservation of a people, a state, of the well-ordered spheres of life", the other essential element of freedom is the "degradation, destruction, annihilation of the preceding mode of actuality which the concept of the Spirit had evolved" (Hegel 1953: 38). Indeed, this second factor appears to bear greater weight in world history. Whereas passions in Hegel's political philosophy act as the engine of civil society, which simultaneously must be limited and integrated into the citizen's relationship to the state, in world history precisely their limitless nature acts as a productive force (Hegel 1953: 28). These passions manifest not in the integrated activity of an organized political unit, but in the deeds of world-historical individuals. Their passions, the "congeries of volitions, interests, and activities" serve as "tools" of historical change (Hegel 1953: 31).

However, although great individuals are "practical and political" figures, their passions are not directed at the common good, but stand in service of their own personal and "selfish" ends (Hegel 1953: 40). In this regard, world-historical figures share features with the *bourgeois*, whose activity is aimed at satisfaction of private interests. At the same time, not unlike the citizen, through this pursuit of private desires, great individuals end up realizing a higher goal. Hegel offers the example of Caesar, who pursued his own personal desire for power but also possessed a deeper insight into "what is needed and timely" (Hegel 1953: 40). Although great individuals are driven by their private ends, they derive "their purpose and vocation not from the calm, regular course of things, sanctioned by the existing order, but from a secret source whose content is still hidden and has not yet broken through into existence" (Hegel 1953: 40). Consequently, these individuals appear to embody both the disposition of the *bourgeois* and the citizen. The fate of great individuals, however, removes

13 Hegel is here consistent with his earlier writings. Dickey comments that the "*Tapferkeit-bourgeois* juxtaposition", which features already in Hegel's text on *Natural Law* offered for him a way for conversion of a merely natural being of needs, the *bourgeois*, into a political being of freedom, the citizen, where courage acts as a "key to this conversion" (Dickey 1987: 226). Already here *Tapferkeit* acts as an alternative to the contract as a way of transition "beyond the realm of nature" (Dickey 1987: 226).

them far from the *bourgeois*. Their life being “labour and trouble” (Hegel 1953: 42), “happiness” is not something that can be used to describe their “satisfaction” (Hegel 1953: 42). On the contrary, satisfaction in their case coincides with sacrifice, since when their purpose has been exhausted, as Hegel paints it, they “die early like Alexander, they are murdered like Caesar, transported to Saint Helena like Napoleon” (Hegel 1953: 41). Despite the selfishness of their passions, the end result of their activity is the same as that of the citizen: “sacrifice” (Hegel 1953: 29). The reason for this is that although great individuals follow only “their passions and arbitrary wills”, this comes “with this qualification”, namely “that the whole energy of will and character is devoted to their attainment; that other interests (which would in themselves constitute attractive aims) or rather all things else, are sacrificed to them” (Hegel 1953: 29). The “*cunning of Reason*” (Hegel 1953: 44) ensures that these individuals themselves become a sacrifice to the “*passion of their conviction*” (Hegel 1953: 41). Thus, world-historical individuals are engulfed with personal passions, which reveal “selfish desires” (Hegel 1953: 41), but which also correspond to their inner insight, their capacity to grasp the timely, the need for change.¹⁴

For all these reasons Hegel claims that world-historical individuals must be termed “heroes” (Hegel 1953: 40) and accords them the corresponding “*right of heroes*” (Hegel 1991: 376) to found states. Whereas the monarch and the citizens form themselves only in interaction with each other, in public life, the world-historical individual “draw the impulses of their lives from themselves” (Hegel 1953: 40). Certainly, they do possess a link to the political order from which they emerge, since although they “*have formed themselves in solitude*”, they have achieved this “*only by assimilating what the state had already created*” (Hegel 1953: 51). The world-historical individual remains a “*child of a people*” (Hegel 1953: 37). When Caesar conquered Gaul, it was Rome that conquered Gaul. But Caesar’s passion for power and glory exceeded the dispositional and constitutional limitations of the crumbling republican order. In Hegel’s view, the military virtues of a consul and a dictator that have made Rome the dominant power of their time was what Caesar embodied, but also what brought ruin to the republican order. These individuals, being embedded in a people, serve as leaders, they express a continuity with the preceding spirit, but they do not nourish it, but turn it against itself. Other individuals “*stream to their banner*” (Hegel 1953: 40), like citizens to a monarch, only one whose actions are not aimed at the preservation of an established order, but seek its ruination.

Since they are ‘heroes’, world-historical individuals must possess a heroic type of courage. This is evident already in the fact that their historical position reveals “*boldness to challenge all the opinions of men*” (Hegel 1953: 41).

14 Shlomo Avineri has pointed out that it is not quite clear in Hegel’s work to what degree world-historical individuals are conscious of their role in history. At some point they seem to possess the full consciousness of the Idea, whereas in other passages, they appear as a “mere instrument” of historical progress (Avineri 1972: 232). Charles Taylor has argued for a middle-ground, whereby great individuals have a sense of their goal in history, but are not fully conscious of it (Taylor 1975: 393). On this debate, see: Berry 1981: 155.

Their courage is shown in their devotion to “one purpose” to which they are prepared to sacrifice “other great and even sacred interests” (Hegel 1953: 43). Hegel’s individual examples of world-historical figures paint them all as courageous individuals. Alexander exemplified the unity of “the genius of a commander, the greatest spirit, and consummate bravery” (Hegel 2001: 292). Caesar demonstrated his courage when he “put an end to the empty formalism” of republican authority, “made himself master, and held together the Roman world by force in opposition to isolated factions” (Hegel 2001: 332). Hegel echoes the arguments of Socrates’ on the calmness and wisdom which accompanies courage in the face of danger (Rabieh 2006: 160), when writing that Caesar executed all this “with the greatest vigor and practical skill, without any superfluous excitement of mind” (Hegel 2001: 331). Napoleon exhibited this same kind of conviction as well. Hegel quotes his words before the peace of Campo Formio that “the French Republic is no more in need of recognition than the sun is” (Hegel 1991: 367). He argues that these words express “no more than that strength of existence [*Existenz*] which itself carries with it a guarantee of recognition” (Hegel 1991: 367). The new order, like Napoleon himself, did not need to seek recognition, for their very existence acted as a force of nature, which attracted some and made enemies from others.¹⁵ Thus, although great individuals emerge from their respective social orders, their activity is not motivated by a drive for recognition. They do not act from the standpoint of recognized right, but by bringing ruin to decaying patterns of recognition, they feature in history as founders of new systems of right.

There is therefore a politically significant personal and heroic type courage, which animates the world-historical individual. Such courage cannot be formal, since although it may draw its power from the assimilated principles of the preceding order, it does not function within an established framework of recognition. This personal courage remains confined for Hegel to world history, where its manifestation as a destructive force purposively brings ruin to established systems of recognition. In the example of Caesar, such courage is manifest in the capacity for a decision, which unlike the “formal decision” of the modern peacetime monarch that amounts to a “doted I” (Hegel 1991: 323), actually “puts an end” to formalism which became “empty” (Hegel 2001: 332).

The Two Types of Courage

Both the monarchic citizen and the world-historical individual exhibit courage in the pursuit of their goals. Their courage manifests during times of war

15 On this “irresistible force” of world-historical individuals, who first articulate “what men wanted”, see: Taylor 1975: 393. Not unlike the monarch, the world-historical individuals serve as the centre of wartime concentration of power. However, this power is not generated from within the social relations of an established social order as in the case of the monarch, but takes place in a historical vacuum, which is why the leadership of world-historical individuals rests much more on their own ‘strength of existence’.

and against the background of social decay. This decay is very much actual in world history, necessitating personal and heroic courage as means of transition to a new order. In the realm of political philosophy, social decay remains confined to philosopher's anticipation. In both cases courage serves to rejuvenate the vitals of spirit, whether through sacrifice made to world-spirit or one performed for the preservation of a particular objective order.

This difference in the fate of the political order which acts as the background for action introduces an important distinction between the courage of the citizen and that of the great individual. In acting against the established order, the world-historical individual is not held responsible by the moral precepts or subject to the limitations of the state that shapes them. The citizens and by extension the monarch are restrained by the judgments made possible from the standpoint of existing ethical life. Sacrifice for the citizen is worthy only to the degree that it is morally qualified. The world-historical figure, on the other hand, is capable of sacrifice even without proving their moral integrity. Indeed, as Hegel paints them, these individuals may be thoroughly immoral. The primary motivation of great figures is to "*realize their own interests*", which may make them appear "*bad and self-seeking*" (Hegel 1953: 43). Hegel famously scolds those "schoolmasters" (Hegel 1953: 43) who aspire to demonstrate that figures like Caesar or Alexander were immoral. The "*basis of duty is the civil life*" (Hegel 1953: 43), which is precisely what the world-historical individual places in question. They act in times where ethical morality itself is caught up in a process of change. It would thus be pointless to argue that such individuals exhibit "conduct which indeed subjects them to moral reprehension" (Hegel 1953: 43). It lies in their very nature that "so mighty a figure must trample down many an innocent flower, crush to pieces many things in its path" (Hegel 1953: 43).

Considering this difference, however, it remains questionable whether the courage of the great individual may be termed "true valour" (Hegel 1991: 364), in other words, politically significant courage. Hegel's argument for courage as "highest abstraction of freedom from all particular ends" (Hegel 1991: 364) rests on the idea that valour is significant only when in service of a rationally constituted political whole. Furthermore, courage itself serves as 'proof' of this order's rationality, it is rooted and generated from within the social relations of the state. The courage of great individuals, on the other hand, could be classified as such, but the questions remains whether it is 'true' political courage or if it amounts to no more than heroic spiritedness, a passing quality that flashes in revolutionary times of history, but is unable to maintain itself. The immorality of great individuals introduces further doubt in the authentic quality of their courage. Lacking the judgment and validation of an established order, their courage may amount to 'bravery', like the personal quality of Alexander, but this is something that can also be ascribed to criminals, who possess the bravado necessary to undertake risks, but lack the political and moral quality which the monarchic citizen possess. Great individuals appear to lack the "positive end and content" (Hegel 1991: 365) that animates 'true valour' where one

counts as one among many (Hegel 1991: 364). They move in the opposite direction and place themselves above the many in the pursuit of their selfish goals.

Although this might appear to be the case at a first glance, there are in fact similarities concerning these points between the two figures. In the first instance, neither the ‘positive end and content’ nor the judgment of an ethical order are completely absent in the case of the world-historical individual. Although “*it is true, they strive to realize their own interests*’ the ‘*universal must be actualized through the particular*” (Hegel 1953: 34). Despite not being “present in their consciousness”, the universal is still “latent in their action” (Hegel 1953: 34). In other words, there is a ‘positive end and content’ toward which the great individual performs their action. Their own sacrifice might not be their explicitly willed goal as is the case with the ethically driven citizen, but it comes inevitably and in service of a political unity to come. In fact, the sacrifice of the great individual precedes and founds the universal that serves as the principle of integration. Their heroic right as a ‘founder’ might grant them right to claim participation in the political unity to come out of their work – as founder indeed to a higher degree than the monarch, who merely repeats this act of foundation in the process of regenerating the union.

This is also evident in the fact that Hegel does not absolve these individuals from judgment. As Jason M Yonover argues, world-historical figures are “both guilty and innocent” (Yonover 2021: 242), a judgment that reflects Hegel’s understanding of the hero in his theory of tragedy. According to Yonover, two ingredients are essential for Hegel’s idea of tragedy. The first one is a conflict between two incompatible rights such as in the case of Antigone and Creon, where each side “one-sidedly identifies” (Yonover 2021: 246) with two contradictory but equally legitimate principles. The second ingredient is “belated recognition” (Yonover 2021: 247) on the part of the hero that their position is indeed one-sided, leading to reconciliation of two opposing rights. However, this recognition comes too late, as the damage in the conflict between the two rights has already been done. Antigone has already sacrificed herself for the right to bury her brother, whereas Creon realized his mistake after his family became victim to the right of the state to reject a burial of a traitor. According to Yonover, the picture provided by Hegel is that “of a battle that’s only fully understood after much of the fighting has taken place” (Yonover 2021: 247). This second ingredient – belated recognition – holds true for the world-historical individual, who perish in times when they will be seen by their contemporaries as criminals who seek to usurp the established order (Yonover 2021: 255). However, they will not be judged from the standpoint of reconciliation between two opposed rights as in tragedy. In the case of the great individuals, the opposing system of rights *must* be destroyed. The place of judgment comes not at the point of reconciliation, but resides in the insight of the philosopher who retrospectively evaluates the deeds of these individuals (Yonover 2021: 255). In other words, it is Hegel who can validate and recognize the exceptional courage of these figures, their devotion to a goal which makes them “immediately identical” (Yonover 2021: 248, see also Hegel 1991: 375) to the activity

of world-spirit. As such, the right of these individuals is judged by philosophy itself as “*absolute*” (Hegel 1991: 373), their opposition to the preceding right absolutely valid in the highest “court of judgment” (Hegel 1991: 372) of world history. The sacrifice of great individuals, therefore, is judged as worthy from the standpoint of a historically later order, which like Hegel’s political home, owes its existence to their activity.

This similarity between the two figures persists when the relation is regarded from the other side as well, the perspective of the monarch and in particular, that of the wartime monarch. During peace the will of the monarch remains symbolic, representing the inward individuality of the state. However, in their “outward orientation” (Hegel 1991: 365), the monarch’s sole discretion for waging war and peace (Hegel 1991: 365), as well as their concentration of political power (Hegel 1995: 264) rests on the fact that in relation to other states, they occupy a “state of nature” (Hegel 1991: 368). Although the citizen and the monarch might be judged in their activity from the standpoint of their order, the criteria of judgment concerning their interactions with other states cannot be based on “purely moral relations or relations of private right” (Hegel 1991: 366). Indeed, Hegel’s reference to Napoleon’s words before Campo Formio is made in the context of an argument that no higher arbiter exists in international relations. States themselves rely on their ‘strength of existence’ in relation to each other (Hegel 1991: 367). They command recognition, they do not ask for it, war being the most evident form of this ‘natural’ relation of atomized independence. However, this means that in relation to each other modern states occupy the same theatre as the world-historical individual. The latter, being suspended in a temporal limbo between a crumbling ethical order and a new political whole to come, find themselves according to Hegel, precisely in the same historical clearing of a state of nature (Hegel 1991: 120). As he argues, in a condition of the “state of nature, a state governed entirely by force ... the Idea sets up a *right of heroes* against it” (Hegel 1991: 120). War thus presents a temporal gap in the internal life of the modern state, where its decisions come under the actual sovereignty of the monarch, whose primary activity now takes place in the same theatre as that of the great individual. Neither moral relations nor those of private right have validity here.

The two figures, therefore, do come to resemble each other, allowing to qualify the world historical individual as possessing true, political courage. But further comparisons would lead to a conclusion that it is the world-historical individual, and not the monarch and the citizen, who realize political courage to its fullest degree.

The Passage to World History

Hegel’s conception of political courage serves as a counter-measure against the disintegrating effects of *bourgeois* contractual relations. Taken on their own terms these relations are not only incapable of sustaining a political union, but by leading citizens to “sink into merely private life” (Hegel 1995: 303) prove

detrimental to it. Courage in the face of loss of political independence serves to overcome the natural fear of death, which for Hegel remains the foundation of civil society. However, political courage, by strengthening the bonds between the citizens and acting as a virtue in defence of an established order, still aspires to preserve the particularity that inhabits the state. Although war reveals the evanescence of all things temporal and particular, leading courage to act as ‘highest abstraction of freedom from all particular ends’, what is defended in war is the very condition of particularity which constitutes the peacetime life of the citizens. In other words, the sacrifice of particularity for the political whole, which brings the citizen out of the web of contractual relations and orients them toward a common enemy, still serves to preserve these peacetime relations. This much is evident from the fact that war serves the purpose of defending an existing peacetime constitution and its arrangements. Hegel’s criticism of Kant’s conception of sacrifice could be applied here to him as well. As Smith argues, for Kant “one can say that one incurs these obligations to defend the state because it in turn defends one’s property, family and friends” (Smith 1983: 626). Hegel would come to reject this “liberal theory of obligation for foundering on an elementary conceptual confusion between civil society and the state” (Smith 1983: 626), writing that “security cannot be achieved by the sacrifice of what is supposed to be *secured* – on the contrary” (Hegel 1991: 361). Yet considering that Hegel’s own state is not built for perpetual war as the Roman Republic was, but presupposes and is theoretically presented during extended periods of peace, what remains protected in war are not social relations based on and purposed for war as the ancient ones were, but civil society and its peacetime processes. In other words, what war defends is the very sphere of contracts against which it is summoned.

This is evident from the fact that the formal nature of contracts extends into relations between states as well. Although no contract can genuinely bind a state, modern states still stand in relation to each other as “independent arbitrary wills ... which accordingly possess the formal nature of *contracts* in general” (Hegel 1991: 368). They of course “stand above these stipulations” (Hegel 1991: 366) which amount to “giving a pledge” (Hegel 1991: 112), but even if these inter-state treaties are invalidated – such as in times war – Hegel claims that wars will still “on no account be waged either on internal institutions and the peace of private and family life, or on private individuals” (Hegel 1991: 370). The basis for this limitation of war rests on the common European “legislation, customs, and culture [*Bildung*]” (Hegel 1991: 371) all of which presuppose the universal principle of rationality. This common ruleset ensures that even during wartime, elements of mutual recognition will persist. States ought not to disturb those principles in wartime which they share in common during peacetime. Consequently, the height of abstraction manifest in political courage remains attached to the particularity of contracts, which in some form persists between states and serves as a guarantee of a relation to which the citizens are able to return. Thus modern wars, despite relying on courage as a test that provides no guarantee of things that fall “within the province of life” (Hegel

1991: 360), still retains securities provided by the membership in the European family¹⁶, as well as by the peacetime and internal constitutional arrangements.

The world-historical individual, on the other hand, in so far as they act in the name of a novel order which presupposes the destruction of the preceding one, have no such guarantees. The wars that they lead necessitate the ruination of the state from which they have emerged. Their sacrifice contains neither rites of war, nor a promise of return to peacetime arrangements of an established constitution. Because they find themselves in a state of nature where no recognition between states persists, their only guarantee remains their 'passion of conviction' and 'fact of existence', as well as hope that posterity will recognize their acts. They might be judged as world-historical actors such as in the case of Napoleon, but their courage might also be evaluated as self-deception and fanaticism, as was the case with the judgment that Hegel passed on the Jacobins. Although the Jacobins fulfilled elements of Hegel's definition of courage, namely their total dedication to sacrifice in an uncompromising war against a decaying order, Robespierre and his followers still failed to qualify as world-historical actors. Despite finding themselves at the height of abstraction, their revolution could result only in permanent destruction of particularity, incapable of protecting or producing novelty.

From this perspective, the position of the world-historical individual is not unlike that of Kierkegaard's Abraham. Whereas Brutus, the founder of the Roman Republic, sacrificed his sons for the good of the newly established order, Abraham could rely on his faith alone in following the order to sacrifice Isaac. The execution of Brutus' sons was performed in front of "eyes of all", "senators, plebs, and all the gods and men of Rome" (Livy 2006: II, 5). But as Kierkegaard observes, Brutus' "heroic courage" manifested "within the ethical" (Kierkegaard 1983: 59), being witnessed and judged (Livy 2006: II, 5) by the order in which he acted. This is what made him a "tragic hero" (Kierkegaard 1983: 59). The world-historical individual, on the other hand, like Abraham, "transgress the ethical altogether" (Kierkegaard 1983: 59). No witnesses who may objectively judge are present, which is why the "tragic hero is great because of his moral virtue", while "Abraham is great because of a purely personal virtue" (Kierkegaard 1983: 59). However, the latter, lacking objective criteria of judgment, are left in a position that they are "either a murderer or a man of faith" (Kierkegaard 1983: 57). The courage of world-historical actors can be contemporaneously observed both as authentic valour and as delusions of a monster.

Since the world-historical individual are left with no 'securities and guarantees', they would appear to fulfil the concept of political courage as 'highest abstraction of freedom from all particular ends' thoroughly. But although it would appear that the monarch and the citizens fall short of embodying such courage, the case for them is not altogether lost. When the relationship is regarded from

16 This does not hold true for "barbarians" (Hegel 1991: 376) or states that are not at the same level of development as those in the European family. According to Hegel, they have no right to such guarantees (Hegel 1991: 376).

their perspective once more, it must be commented that there is one instance in which they might reach this level of abstraction. This possibility opens itself in Hegel's conception of total war. When there is "no longer any possibility of peace, where the independence of one of the peoples is threatened, it becomes a war whose sole aim is mutual destruction" (Hegel 1995: 305). In such a war, the whole life of a people is at stake and even the wartime relations of mutual recognition between states dissolve. Like with wars of world-historical actors, total war entails a 'destruction' of a competing social order, whereby the "entire state has thus become an armed power and is wrenched away from its own internal life to act on an external front" (Hegel 1991: 363). In the theatre of total war the individual becomes unreservedly exposed to the state of nature. This war, however, would reawaken the cruelties and terrors of history and could make a transition to "*the spirit of the world*" which "produces itself in its freedom from all limits" (Hegel 1991: 371).

It is at this point that the monarch and the world-historical individual come to fully mirror each other. In his *Philosophy of History* Hegel would observe that the monarchic element of the Roman constitution, the institutions of consulship and dictatorship, eventually gave way to "colossal individualities" (Hegel 2001: 329) such as Pompey and Caesar, who in turn would contest for the embodiment of world-spirit. However, it is in the condition of utmost violence, the infamous "slaughterbench" of history (Hegel 2001: 35), where no limitations on war are in place, that such revolutionary and wartime concentrations of power – embodied in an individual – take place for Hegel. In total war the world-historical individual and the monarch converge in their courage, entering a state of nature from which they have no guarantee of retreat or return.

References

- Aristotle (1995), *Politics*, Ernest Barker (trans.), Oxford: Oxford University Press.
- Avineri, Shlomo (1972), *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Berry, Christopher J. (1981), "Hegel on the World-Historical", *History of European Ideas* 2 (2): 155–162. [https://doi.org/10.1016/0191-6599\(81\)90037-1](https://doi.org/10.1016/0191-6599(81)90037-1).
- Brooks, Thom (2007), "No Rubber Stamp: Hegel's Constitutional Monarch", *History of Political Thought* 28 (1): 91–119.
- Dickey, Laurence (1987), *Hegel: Religion, Economics and the Politics of Spirit, 1770–1807*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gordon, Rupert H. (2000), "Modernity, Freedom, and the State: Hegel's Concept of Patriotism", *The Review of Politics* 62 (2): 295–325. <https://doi.org/10.1017/S0034670500029478>.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1892), *Lectures on the History of Philosophy*, Vol I, Elizabeth Sanderson Haldane (trans.), London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.
- . (1953), *Reason in History*, Robert S. Hartman (trans.), New York: The Liberal Arts Press.
- . (1975), *Natural Law: The Scientific Ways of Treating Natural Law, Its Place in Moral Philosophy, and Its Relation to the Positive Sciences of Law*, T. M. Knox (trans.), Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- . (1977), *Phenomenology of Spirit*, Arnold V. Miller (trans.), Oxford: Oxford University Press.
- . (1990), *Lectures on the History of Philosophy, The Lectures of 1825–1826*, Vol III, Robert F. Brown, J. M. Stewart (trans.), Berkeley: University of California Press.
- . (1991), *Elements of the Philosophy of Right*, Hugh Barr Nisbet (trans.), Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1995), *Lectures on Natural Right and Political Science: The First Philosophy of Right*, J. Michael Stewart, Peter C. Hodgson (trans.), Berkeley: University of California Press.
- . (2001), *The Philosophy of History*, John Sibree (trans.), Kitchener: Batoche Books.
- Hobbes, Thomas (1998), *Leviathan*, John C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press.
- Hristov, George (2022), “Roman Courage and Constitution in Hegel’s Philosophy of Right”, *Hegel Bulletin* 43 (2): 242–266. <https://doi.org/10.1017/hgl.2022.2>.
- Jaeger, Hans-Martin (2002), “Hegel’s Reluctant Realism and the Transnationalisation of Civil Society”, *Review of International Studies* 28 (3): 497–517. <https://doi.org/10.1017/S0260210502004977>.
- Kierkegaard, Søren (1983), *Fear and Trembling/Repetition, Kierkegaard’s Writings VI*, Howard V. Hong, Edna H. Hong (trans., eds.), Princeton: Princeton University Press.
- Livy (1982), *Rome and Italy: Books VI–X of the History of Rome from Its Foundation*, Betty Radice (trans.), London: Penguin.
- . (2006), *History of Rome: Books 1–5*, Valerie M. Warrior (trans.), Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Machiavelli, Niccolò (1996), *Discourses on Livy*, Harvey Mansfield, Nathan Tarcov (trans.), Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Moyer, Dean (2019), “Hegel’s Fact of Reason: Life and Death in the Experience of Freedom”, *Argumenta* 4 (2): 117–142.
- Oquendo, Angel R. (1999), “Freedom and Slavery in Hegel”, *History of Philosophy Quarterly* 16: 437–464.
- Patten, Alan (2002), *Hegel’s Idea of Freedom*, Oxford: Oxford University Press.
- Plato (1991), *The Republic of Plato*, Allan Bloom (trans.), New York: Basic Books.
- Pippin, B. Robert (2011), *Hegel on Self-Consciousness, Desire and Death in The Phenomenology of Spirit*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Polybius (1979), *The Histories*, Volume III, S. Douglas Olson (ed.), S. Douglas Olson, William R. Paton (trans.), Cambridge: Harvard University Press.
- Rabieh, R. Linda (2006), *Plato and the Virtue of Courage*, Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Riley, Patrick (1973), “Hegel on Consent and Social-Contract Theory: Does He ‘Cancel and Preserve’ the Will?”, *The Western Political Quarterly* 26 (1): 130–161. <https://doi.org/10.1177/106591297302600>.
- Sallust (2010), *Catiline’s Conspiracy, The Jugurthine War, Histories*, William W. Batstone (trans.), Oxford: Oxford University Press.
- Schmid, Thomas W. (1985), “The Socratic Conception of Courage”, *History of Philosophy Quarterly* 2 (2): 113–129.
- Smith B. Steven (1983), “Hegel’s Views on War, the State, and International Relations”, *The American Political Science Review* 77 (3): 624–632.
- Schnädelbach, Herbert (1987), „Hegel und die Vertragstheorie“, *Hegel-Studien* 22: 111–128.
- Taylor, Charles (1975), *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press.

Yonover, Jason M. (2021), "Hegel on Tragedy and the World-Historical Individual's Right of Revolutionary Action", in Mark Alznauer (ed.), *Hegel on Tragedy and Comedy: New Essays*, New York: SUNY Press, pp. 241–264.

Dorđe Hristov

Politička i svetsko-istorijska hrabrost u hegelovoj filozofiji

Apstrakt

Cilj ovog članka je da se razvije razlika između dva tipa hrabrosti u Hegelovoj filozofiji: političke i svetsko-istorijske, kako bih pokazao ograničenja prve. Koncept političke hrabrosti, ili *Tapferkeit*, figurira u Hegelovoj političkoj filozofiji i označava ratni oblik međusobnog poverenja koji se zahteva od modernog građanina u svrhu odbrane uspostavljenog ustava. Svet-sko-istorijska hrabrost, s druge strane, odnosi se na ličnu vrlinu 'velike individue', koja deluje kao destruktivna sila protiv ustava koji su u procesu dezintegracije. Kao što ću pokazati, politička hrabrost za Hegela služi kao alternativa ideji ugovora kao temelja državnog jedinstva. Međutim, kada se uporedi sa svetsko-istorijskom hrabrošću, politička hrabrost ne odgovara u potpunosti svom pojmu kako ga definiše Hegel. U članku se prvo fokusiram na Hegelovu kritiku Hobsa, njegovo odbacivanje teorije društvenog ugovora i uvođenje pojma *Tapferkeit* kao alternativnog principa političkog jedinstva. U sledećem koraku pokazujem da se svetsko-istorijska hrabrost razlikuje, ali i da deli mnoge sličnosti sa političkom hrabrošću, što uzeto zajedno razotkriva ograničenja ove druge. Na kraju, tvrdim da se samo u slučaju Hegelove koncepcije totalnog rata politička i svetsko-istorijska hrabrost poklapaju.

Ključne reči: hrabrost, rat, teorija ugovora, monarh, svetsko-istorijska individua, Hegel, Hobs

To cite text:

Mađanović, Milica (2022), "Building for the Age' According to the Principles of Holism, Individuality, and Development: Historicism and Architecture", *Philosophy and Society* 33 (4): 1004–1021.

Milica Mađanović

'BUILDING FOR THE AGE' ACCORDING TO THE PRINCIPLES OF HOLISM, INDIVIDUALITY, AND DEVELOPMENT: HISTORICISM AND ARCHITECTURE¹

ABSTRACT

Originating from the fields of philosophy and history, the term historicism is often used by architectural historians. Aiming to contribute to the theoretical framework for the analysis of architectural historicism, the paper first explores the meaning of the concept in its native field of philosophy of history. The paper is aligned with the recent scholarship which interprets historicism as a worldview and deduces three historicist principles – principles of holism, individuality, and development. This paper argues that an historicist outlook marked wider creative achievements of an epoch, and that architecture of the period approximately ranging from the 1750s to the 1950s did not evade its influence. Finally, the paper illustrates the three principles in the idea of building for the age which haunted architects of the Western civilisation for almost two centuries.

KEYWORDS

architectural
historicism,
individuality, holism,
development, proto
historicism, relativist
historicism, determinist
historicism

Introduction

In contrast to its wide presence in architectural scholarship, the term historicism has often been marked by conflicting interpretations, pejorative connotations, and ambiguity of meaning. An extensive review of literature, executed for the purposes of the doctoral dissertation that this paper stems from, suggests that three insufficiently robust accounts largely inform the general understanding

¹ This article was realized with the support of the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia, according to the Agreement on the realization and financing of scientific research.

Please note that this paper is based on the segments of an unpublished PhD thesis: Milica Mađanović, *Architectural Historicism Revisited: The Case of Twentieth-Century Traditionalist Architecture in Queen Street, Auckland* (University of Auckland, 2020). Permanent link: <http://hdl.handle.net/2292/52752>



of historicism in the recent architectural scholarship. In the broadest terms, historicism is frequently associated with the architecture of the nineteenth century (Hvattum 2004; Tietz 1999; Krastiņš 2011; Hassle, Rauhut, Huerta Fernández 2012). Architectural historians and theorists have also postulated two general, largely uncontested, meanings of historicism – either equating it with determinism on one hand or, on the other, using it to denote architecture created with historical forms and elements (Colquhoun 1989; Kadrijević 2005; Jadrešin-Milić 2013; Mitrović 2011; Garnham 2013). The latter is perhaps the most common use of the term historicism in architectural vocabulary.

In response to the above-mentioned three points of gap in knowledge, this paper aims to offer a broadened analytical framework for research of historicism in the context of architecture. The paper argues that, though valuable and relevant for some understanding of the concept, the current accounts of historicism in architectural historiography are too narrow. First, the paper shows that, emanated in the idea of building for the age, historicist outlook informed Western conceptions of architecture for a period longer than a single century. Thus, it should not be considered as an exclusively nineteenth-century topic.

Moreover, the paper argues that deterministic interpretations should be broadened to take into consideration the full complexity and the wider implications of a historicist outlook. To properly analyse the conceptual basis of historicist architecture, the paper relies on philosophy of history, the native field of historicism. Stressing the intricacy of historicism in the context of philosophy of history, the paper is aligned with the recent scholarship which suggests that it can be considered as a worldview, a comprehensive view of humans and their world, based upon an analogous body of concepts – not solely as a deterministic philosophy of history.

Finally, the paper argues that interpretation of historicism as merely an inspiration by architectural history is vague and imprecise. Rather, relying on the scholarship which deduced the three main principles from the historicist tradition – holism, individuality and development – the paper proposes that, informing the Western outlook since the second half of the eighteenth century, they can be observed in concurrent architectural theories and production. The paper suggests that the essential trait of architectural historicism is not a relation to the past, but, in fact a heightened attitude towards the present – more specifically, the design philosophy of building for the age, which was informed by the three principles and reached its peak with the Modern Movement in the 20th century.

‘The Fundamental Historicisation of All Our Thinking About Man’: Historicism as a Worldview

The term historicism is more recent than the concept it entitles. As discussed recently, the term *Historismus* emerged in mid-nineteenth century Germany (Iggers 1995; Paul, Veldhuizen 2020). The second half of the nineteenth century saw wider use of the term historicism, and it was widely popularised during

the interwar period, when intellectuals across Europe came to debate the virtues and vices of historicism. Coined in the nineteenth century, the term historicism did not enter into specialist vocabulary long before the early twentieth century. So, what does historicism denote? To quote Frank Ankersmit, the concept 'remains puzzling' (Ankersmit 1995: 143). It was never a systematically formulated philosophy. Indeed, its meanings in philosophical use have become more complex and diverse over time, causing numerous discussions and resulting in a vast historiographical corpus.

The variety of viewpoints in the historicist tradition has prompted a number of scholars to try and classify them (Lee and Beck 1954; Reynolds 1999; D'Amico 2007). These classifications show that the notion of historicism has a great plasticity. In the context of philosophy of history, there can be no one meaning of historicism, only several – as diverse as notions which D'Amico grouped as 'historiographic concepts' (D'Amico 2007: 244), distinguishing between the objects of cultural and natural science; Reynolds's 'Popperian historicism' stemming from the premise that 'there are to be found in history general laws, rhythms, or patterns' (Reynolds 1999: 277); or, directly opposed, Lee and Beck's 'historicisation of life' (Lee, Beck 1954: 570), which shows that thinkers such as Ernst Troeltsch and Friedrich Meinecke perceived historicism "as a special form of, or an approach to, intellectual history", maintaining that historical process cannot be explained by laws (and hence are not predictable), but by innate tendencies, 'spiritual spontaneity', and special or external factors (Lee, Beck 1954: 571).

Despite the perplexing variety of definitions, scholars have mainly treated historicism as a strictly intellectual problem, confined to the domain of the, most often, academic thought. This general reading of historicism as a concept exclusive to the fields of history and philosophy has been challenged by more recent scholarship in one important respect. A number of researchers have argued that debate on historicism occurred in a variety of scholarly disciplines across Europe, in the nineteenth and twentieth centuries (Kosík 1977: 65–75; Wittkau 1994; Heinig 2004; Toews 2004). Moreover, it has been proposed that it is possible to condense the two meanings of historicism underlying the variety of definitions, which would allow an intelligible and more precise use of the term – 'historicism as a way of thinking can justifiably be defined as a methodology at the least and as a world-view, *Weltanschauung*, at the most' (Rand 1964: 503–518). As a methodology, historicism entails a body of formal concepts and principles to guide the historian in their study of past events. As a *Weltanschauung*, historicism designates a comprehensive view of humans and their world.

Kurt Nowak attributes the overwhelming success of historicism, in and outside academia, to its ability to explain a world witnessing rapid change and accelerating complexity more convincingly than any other worldview available to educated citizens since the mid-nineteenth century (Nowak 1987: 133–171). According to Nowak, historicism offered a worldview in which not Enlightenment's reason or natural law but history served as a primary mode of orientation

in the world. Historicism, its different variations, assumed not simply that the present was a product of the past, but more specifically that the present was a stage in a process of evolution. Historicism thus offered a worldview that embedded the experiences of change into a narrative of progressive development. Discussing the influence of historicism, Wolfgang Hardtwig even asserted that it can be interpreted as a religion of history (Hardtwig 2005: 35–50).

Friedrich Jaeger argues that historicism not only fascinated an intellectual elite but was appropriated by educated middle classes. Because of its ability to connect past and present, inspiring thoughts about the future, historicism, in Jaeger's analysis, offered "all-compassing perceptions of meaning and continuity in human ways of life through the medium of a historical consciousness, historical justification", and, by consequence, "a specifically historical justification" of what counted as valid moral standards (Jaeger 1996: 52–70). Quoting Karl Manheim's famous description of historicism as "an intellectual force of extraordinary significance... the real agent of our worldview, a principle which not only organizes like an invisible hand, the whole of the work of the human sciences but also permeates everyday life" (Manheim 1952: 84), Jaeger explains that historicism in this sense served as a system of meaning, a mode of interpreting the world, which enabled people in times of rapid change to see a relation between where they came from and where they were heading to. In a context of overwhelming modernisation, historicism's genealogical thought structure offered the educated middle classes a means for maintaining a continuity with the past while sustaining their hopes for stable and steady societal progress in future.

Similarly, in his study of historicism in 1840s Berlin, John Toews calls this the 'historical principle', "the implications of which resonated far beyond the squabbles between members of the Hegelian School and the Historical School" epitomised by Ranke (Toews 2004: XIV). The historical principle was the belief that individuals and collectives could best conceive of themselves in historical terms. It was an attempt "to redefine membership in various communities – religious, ethnic, ethical, and political – as historical identifications, that is, in terms of the subjective identification of individuals with a shared past or public memory" (Toews 2004: XV). This principle not only characterised the narrowly defined academic historicism that generations of historians have learned to associate with Ranke, but also more broadly inculcated itself into the culture of historicism that is the subject of Toews's book.

For the scholars just cited, the crisis of historicism that increasingly haunted Europe from the early decades of the twentieth century onward was, above all other things, a collapse of the nineteenth-century historical principle. It was rooted in a growing inability to define identity in historical terms. In the aftermath of the world wars, for people who had learned to see themselves in terms of history, who positioned themselves in genealogical narratives, who had defined themselves as heirs to traditions that they had hoped to develop further in the future, the awareness that history could be dramatically different than expected not only destroyed certain versions of their past, but also challenged

their 'historical identity'. When, in contexts of sudden change and unexpected upheaval, historical development turned out to be less steady and progressive than historicism had assumed, an entire worldview was put on trial. Thus, for all three authors, the crisis of historicism was not a strictly philosophical problem in the realm of neo-Kantian epistemology, but the shattering of a thought structure widely shared among the Western middle class.

Fully acknowledging the intricacy and ambiguity of the concept, this paper also favours the idea of historicism as a worldview, which permeated all aspects of human creativity – including architecture. To quote Meinecke, historicism can be perceived as an intellectual revolution that profoundly influenced the thought-structure of Western culture (Meinecke 1965: 1). Similarly, Frederick Beiser illustrated his definition of historicism with Troeltsch's position that historicism means "the fundamental historicisation of all our thinking about man, his culture and his values" (Troelstch 1922: 102). Beiser crystallised two defining principles of historicism – the principle of individuality, and the principle of holism (Beiser 2011: 5). The former relates to the idea that the defining subject matter of history – and the object of historical research – is the *individual*, who exists at a particular time and place. The latter presupposes that the whole is prior to the parts, and irreducible to them. Beiser also notes that the central historicist thesis was "the omnipresence of historical change" (Beiser 2011: 3). Other scholars dubbed this idea of historical change, which fundamentally marked historicist understanding of history, the principle of development (Rand 1964: 508; Lee, Beck 1954: 568–577). For Lee and Beck, development is the historical process within which individuality manifests itself (Lee, Beck 1954: 571).

This paper proposes that holism, individuality, and development as the important traits of historicist design philosophy. The architects from the period of approximately 1750-1950 perceived of architecture in the tradition of historicist thinking – for most of them, the causes of architecture were utterly historical and dependant on a specific context, a definite time and place. The concept of holism informed the idea, advocated by historicist architects, that architecture is inextricable from society, culture, and the epoch. Furthermore, the principle of individuality permeated the view that, within the stream of history, every society, culture or epoch are individual – unique, different from each other, and determined by specific factors. This uniqueness, or individuality, of different historic periods gave rise to the notion of different epochs from architectural history (i.e. Classical Greece, Medieval, Renaissance, etc.). Having acknowledged the individuality of different historical epochs, historicist architects started to think about the uniqueness of their own age, and architecture that would express it best. Ultimately, the principle of individuality informed the idea of 'building for the age', resulting in a long search for architectural forms expressive of the times. The principle of development was emanated in the firm belief in the historical evolution of architecture. It was an important design influence for generations of architects – both the ones who believed that that a new style of architecture could not simply be invented and

their opponents who believed that it was, in fact, their ‘new’ architecture that continued the natural course of architectural history, interrupted sometime during the eighteenth century. The following sections explore the three principles and the way they informed the historicist paradigm of building for the age in architectural history ranging roughly from the 1750s until the Modern Movement in the twentieth century.

‘Towards a Historical Architecture’: Proto Historicism of the Eighteenth Century

The eighteenth century set the scene for the emergence of the driving force that would dictate the course of architectural history from the early nineteenth century to the emergence of postmodernism. Heavily influencing historical scholarship, a modern philosophy of history emerged in the eighteenth century. Contrasting the work of the previous epochs, modern historiography rested “on the discovery of man as a peculiarly historical being, subject to a development transcending the life of any individual, nation or race” (Vico 1944: 46). As the professional historians of the Enlightenment era dedicated themselves to the careful particularisation of the history of the Western world, the same enthusiasm for the past extended to the study of architectural history. The eighteenth-century architectural historicism functioned primarily as an historiographical phenomenon, enabling the establishment of an interpretative framework for the study and understanding of works of other cultures. This intellectual climate brought upon the first modern history of architecture, which attempted to approach its object of study, based on a specific methodology. Titled *Towards an Historical Architecture*, it was an extensive study divided into five volumes written by the Austrian architect Johan Fischer von Erlach, first published in 1721 – a few years before the Vico’s *New Science* of 1725 (Vico 1999). For the first time in the history of Western architectural historiography, the title presented a comparative history of architecture that covered all periods from its origins up to the eighteenth century. The book was also innovative in its consideration of architectural production from civilisations other than Greek and Roman. Von Erlach not only endeavoured with a comprehensive scholarly contribution, but he also used this publication as a platform to communicate his idea of history as the new basis for architecture (Garnham 2013: 13).

Concurrently with the growing interest in the systematic research of the architectural past, Enlightenment scholars expressed a passion for the inquiry of the ‘first causes’ – the study of origins of any phenomena. The eighteenth-century quest for the origin of architecture entailed numerous, often conflicting, approaches. One of the most influential ideas of the period was proposed by the Jesuit priest, and later Benedictine Abbot, Marc-Antoine Laugier (1713-1769). In the famous *Essay on Architecture* published in 1755, Laugier searched for the universal origins of architecture in the concept of the primitive hut (Laugier 1977). The hut embodied three basic architectural elements – the post, the lintel, and the gabled roof – and, essentially, represented the natural origins of

architecture. Postulating a rational nature as the origin of architecture, Laugier's origin theory evoked an architecture that represented nothing but its own structural principle. Though profoundly influential, Laugier's proposition attracted a certain number of critics. One of the challengers was his contemporary, the Italian artist Giovanni Battista Piranesi (1720-1788) (Wilton-Ely 1978: 5). Piranesi ridiculed the concept of the primitive hut. His etchings of Rome illustrated the idea that history, more precisely, the Etruscan stone buildings, was the source from which Roman architecture developed. It is not possible to claim with certainty that Piranesi was familiar with Vico's writings. However, it is possible to interpret Piranesi's idea in relation to Vico's claim that the human mind knows no other reality than history because humans create history. What Piranesi proposed is that architecture emerges from its own history. Architecture is, obviously, a human creation. Creating architecture within a historical stream of development, architects know no other reality than architectural history and, therefore, should draw upon it in its concurrent creations.

Profoundly influenced by Laugier, Antoine-Chrysostome Quatremère de Quincy (1755-1849) also aimed to formulate a "theory of originating principles from which the arts is born" (Lavin 1992: 86; de Quincy, Younes 1999). Quatremère's proposition can be put in the context of the historicist paradigm that Andrew Reynolds named the 'mundane historicism': "to be understood properly things must be considered within their historical contexts" (Reynolds 1999: 276). In contrast to Laugier's universalising approach, Quatremère maintained that the origin of architecture is a historically and geographically specific principle. For Quatremère, architectural form was a result of the particular conditions from which it originated – it was not an emanation of a universal principle. He distinguished between two types of architectural expression, which he named architectural character – *caractère essential* and *caractère relative*. While the former denotes universal and ideal types, the latter was a relative architectural expression, an emanation of the historicist principle of individuality. *Caractère relative* was dependent on different conditions, such as climate, terrain, or government. At the same time, the concept of holism is observable in Quatremère's theory of the dependent architectural character, "any architecture – whether good or poor – could be seen as revelatory of human civilisation and thus as a profoundly social phenomenon" (Lavin 1992: 70). Furthermore, as stressed by Hvattum, Quatremère's line of argument contributed to the perception of past architectural styles as relative phenomena, available to choice, and architecture as a conventional entity. (Hvattum 2004: 42). This concept was crucial for nineteenth-century architecture, when relativisation reached its peak, resulting in rampant pluralism of styles.

The term 'style' has continued to attract the attention of architectural scholars until the present day.² It had been used since the Renaissance to denote

2 For example, an entire issue of the *Fabrications* journal was dedicated to the issue of style in architecture: *Fabrications: The Journal of the SAHANZ* 17, no. 2 (2007). See also: van Eck, van de Vall 1995; Crook 1987.

the specific characteristics of individual artists, but, as Caroline van Eck has shown, made its way into architecture in the first half of the eighteenth century (van Eck 1995: 89–108). The second half of the eighteenth century was a time of intellectual ferment, and as discussed by Barry Bergdoll, historical study became the bedrock of architectural theory since years 1770s at the Beaux-Arts Academy in Paris (Bergdoll 1994: 7). Systematically taught by the elite centre of the profession, the architectural past defined and shaped the discourse of modern architecture. Beaux-Arts teaching accepted the basic historicist premise that no historical phenomenon could be understood in isolation. Relative factors of geographic and social situation – climate, geology, human institutions – and of temporal situation in a sequence of development, were deemed essential to understanding the formal appearance, materials, and expression of any given monument.

This new consciousness of history would come to replace a general deference to the classical tradition. The ‘historicisation of life’ as proposed by Lee and Beck (Lee, Beck 1954: 570–572), poured into architecture, and was reflected in the appreciation of various periods from the past. As a result, the authority of the classical orders was undermined, and re-attributing supremacy to a single style became impossible. The repertoire of classical elements remained a valid means of architectural expression. However, the appeal of classical architecture was no longer in the presumed universal qualities it encapsulated. Since the historical styles came to be associated with the values of the societies that produced them, the validity of classicism stemmed from the fact that it manifested the best possible conditions and the qualities of its creators – Ancient Greece and Rome, the cradle of the Western civilisation. The relativism of architectural expression was furthered by the development of an interest in medieval architecture in the second half of the eighteenth century.

Historicist Principles as Design Agencies in the Time of Crisis: Relativist Historicism of the Nineteenth Architecture

Secularisation and standardisation of scholarship in the age of the Enlightenment influenced research – and knowledge of – the architectural past. Ultimately, the new understanding of the past altered the way architects perceived of the present. The nineteenth-century architects inherited knowledge from the extensive studies of the architectural achievements of the past epochs, meticulously researched by enthusiastic scholars. Exploring the past, and influenced by the novel outlook informed by the principles of holism and individuality, historicist architects discovered that every period and every nation had attained its characteristic style – consequently, to quote the German architect Heinrich Hübsch (1795–1863), “modern art must be a clear expression of the present” (Hübsch 1847: 190). Therefore, armed with extensive knowledge of the past, and affected by the relativisation of values and meanings, the architects of the nineteenth century developed an historical self-consciousness. They turned their attention to the present. What was the role architecture of their

time played in the course of history? More importantly, what *was* the architecture of their time? This 'dilemma of style', as Mordaunt Crook named the long search for appropriate architectural expression of the 'modern' age, remained the essential feature of historicist architecture (Crook 1987).

The question that would continue to haunt architects in the following century and a half was for the first time formulated in 1828. It was the year of the publication of a short book written by Hübsch. The title formulated the question that settled heavily in the mind of architects: *In What Style Should We Build?* (Hübsch 1992: 63–108). Hübsch was a student of the established Neo-Classical Friedrich Weinbrenner (1766–1826), had studied in Rome, and travelled to Greece. However, he asserted that continuing to imitate classical antiquity would not be fruitful for the German architecture of his period. Instead, Hübsch set out "to establish a new style, alive to the demands of the present" (Herrmann 1992: 3). Historicist architecture entailed a consciousness of unique traits of different epochs: a self-awareness of one's place within the stream of history; and a purposeful aspiration to develop architectural forms expressive of the unique conditions of the present time.

The strategies employed and arguments provided during the search for the appropriate style of the age were numerous, and often conflicting. However, it is interesting to note that the historicist architectural styles emerging from this obsession with today were, as a rule, developed in relation to history. Regardless of the intensity or the dominant attitude of a position, the connection with history was always present. Positions could be strong, moderate, or feeble. Attitudes ranged from positive, neutral, to negative. The two opposing poles of the historicist outlook were, on one hand, an appreciation of past experience that consolidated the premise *historia magistra vitae est*, and, on the other, a rejection of the past styles as proposed by the Modernist architects. It is necessary to note that the strong positive attitude for the architectural past did not condition a cohesive emotional and intellectual response to the architecture of the present. Hence, the content students of history, confident of their work based on the study of precedents, were the contemporaries of the architects left paralyzed in the face of the great achievements of the past, haunted by the feeling of self-doubt. As Ruskin noted, "we are oppressed by the bitter sense of inferiority... we are walled in by the great buildings of other times, and their fierce reverberation falls upon us without pause, in our feverish and oppressive consciousness of captivity" (Ruskin 1903: 173).

In the search for a new style, nineteenth-century architects were faced with a challenge of innovation: new living and working conditions; new materials; new building processes; new building types; new perceptions of history; and a new consciousness of the present time. Crook notes that Thomas L. Donaldson (1795–1885) kept on asking in lectures, letters, and books: "Are we to have an architecture of our period, a distinct, individual, palpable style of the nineteenth century?" (Crook 1987: 100). Donaldson's contemporary, George Gilbert Scott wrote: "I am no medievalist. I do not advocate the styles of the middle ages as such. If we had a distinctive architecture of our own day, worthy

of the greatness of the age, I should be content to follow it; but we have not” (Gilbert Scott 1857: 192). Similarly, one of the questions debated at ‘the great artistic congress’ held at Antwerp in 1861 was: “why our epoch, superior in so many respects to former centuries, has not its own particular form of architecture” (The Great Artistic Congress, Antwerp 1861: 3). From its very first volume in 1843, the influential architectural British journal, the *Builder*, consistently called for a new style that would emerge “from the workshop, the mine, and the laboratory”. But by 1853 the same journal could see no way out of the ‘dungeon’ of archaeology (Crook 1987: 101).

This obsession with the idea of a new style was a novel concept – prior to the late eighteenth century, the prevalent architectural style was generally the undisputed, predominantly accepted language of the age. A sense of creative disorientation marked architectural production for the longer part of the historicist era. Prior to the answer the Modernist architecture provided in the twentieth century, the relativist crisis of historicism shook the foundations of the architectural profession. Carl Böttcher (1838-1900) worded the disorientated state the newly acquired historical relativism left the majority of nineteenth-century architects in: “we would find ourselves alone in an immense void, having lost all the historical ground that the past had provided for us and for the future as the only basis on which further development is possible” (Herrmann 1992: 10). Böttcher’s comment and the general state nineteenth-century architects found themselves are in accordance with Allan Megill’s suggestion that a ‘crisis of historicism’, usually associated with intellectual life in the Weimar Republic, manifested itself already in the 1830s.³

The nineteenth century architects felt robbed of a single guiding design principle. However, though creatively disoriented, dissatisfied with the contemporary state of architecture, and of contradictory convictions with regards to the way out of the stylistic dilemma, they were unified in a common goal – towards a new architecture expressive of the unique conditions of their period. Driven both by the dissatisfaction and the urge to ‘build for the age’, architectural historicism was characterised by a strong sense of innovation and experimentation. However, for the major part of the historicist era, the eagerness to innovate did not necessitate the creation of previously non-existent architectural forms. In fact, though the demands for a ‘new’ style were ever-present, influenced by the historicist notion of development the majority of architects shared the opinion that it was impossible to invent a new style. For example, Edmund Beckett started his chapter on principles of construction with an explanation of why a new style could not be invented and, even if it could, it would be useless. Beckett remarked – quite prophetically – that “if a new one [style] were invented to-morrow, it would very soon be old, and would be only one more than we have already to choose out of and copy” (Beckett 1876, 57).

³ Of course, Megill was thinking about the publication of David Friedrich Strauss’s provocative piece of Biblical criticism, *Das Leben Jesu*: Megill 1997: 420–421. For a different view, see Paul 2010: 169–193.

Beckett was, like many of his contemporaries, concerned with the break in the sequence of style, and focused on finding a way to continue the natural development interrupted by their predecessors. Similarly, Friedrich Schlegel (1772-1829), one of the protagonists of German Romanticism, warned against the attempt at “creating a new art, as it were, out of nothing” (Schlegel 1812: 283).

Described as the first architect to grasp the condition of modernity (Mallgrave 1996), Gottfried Semper (1803-1879) developed a theory of style he named ‘practical aesthetics’, proposing an innovative reading of history (Hvattum 2004). For him, history was not identified with architectural styles, nor were the styles rooted in the construction forms and the values associated with the society that produced them. Instead, Semper asserted that architectural elements were derived from the materials and traditional ways of making the objects. As a result, he maintained that the architects of his time had to adapt the traditional types of built form because of the historical orientation of their age. Claiming that “no century can be erased from world history”, Semper asserted that contemporary architecture “must therefore give some indication... of the connections between the present and the past centuries” (Garnham 2013: 62). Architects should neither copy from history, nor try to invent new forms. They should try and express new ideas with the old types: “architecture has over the centuries created its own store of forms from which it borrows the types for new creations; by using these types, architecture remains legible and comprehensible to everyone” (Garnham 2013: 62).

In his introduction to the German debate on style, Wolfgang Herrmann remarked that as the discussion about a style gained traction and revealed its complexity, the idea of inventing a new style ‘at a stroke’ or *‘par force’* was dismissed as ‘foolish’ and ‘misguided’. However, the issue of a new style was taken quite seriously by the Germans – and not only by the architects of the period. At the order of King Maximilian of Bavaria, the Akademie der Bildenden Künste in Munich organised a competition in 1850 “to invent a new style”. Herrmann notes that the conclusion would be reached if the aftermath of the competition reflected a general attitude of the period: “styles are not made; they develop” (Herrmann 1992: 9).

The Power of *Zeitgeist*: Determinist Historicism of the Twentieth Century

The historicist search for architecture expressive of the unique conditions of the present reached its peak in the first decades of the twentieth century. Building for the age remained the period’s leitmotif. The notion was equally employed as a leading argument by both of the two conflicted camps of architectural thought that polarised during the first three decades of the century – the traditionalist⁴ and the Modernist. The proponents of the former were part of

4 Henry-Russell Hitchcock, the first historian to dedicate a complete chapter to the topic, called this type of architecture ‘traditional’ architecture of the 20th century.

the institutionalised mainstream, while the latter were an emerging minority before the Second World War. This ratio gradually shifted in the interwar period, as the Modernist ideas increasingly attracted supporters.

In his seminal title *The Historiographies of Modern Architecture*, Panayotis Tournikiotis examined the crucial contributions of three art historians who laid the theoretical foundations of the Modern Movement, playing a decisive role in shaping of the Modernist ideology – Nikolaus Pevsner, Emil Kaufmann, and Sigfried Giedion (Tournikiotis 1999: 21–51). Tournikiotis has shown that, in addition to other fundamental principles of the German tradition of art history, the spirit of the age was at the core of their reasoning.⁵ In the tradition of determinist historicism, articulated in various forms by various philosophers and historians maintaining that human decisions and reasoning are historically determined, and informed by the principle of holism, the writings of the three inextricably link architecture and *Zeitgeist*. The new architecture they proclaimed – the architecture of the Modern Movement – is the architecture of reason and function, tantamount to a new spirit of the Machine Age.

For Pevsner, whose theories have been described as historicist by David Watkin, those historians and architects who grasped the *Zeitgeist* were in a position to decide what the architectural expression of their age actually was and what it ought to be (Watkin 1977: 104–111). Obviously, not all who practised architecture or history understood the spirit of their time, and, therefore, not everyone could become the catalyst of social evolution (Pevsner 1960: 72). This right was reserved for the proponents of the Modern Movement. Tournikiotis notes that David Watkin criticised this ‘committed’ side of Pevsner’s *Pioneers* (Tournikiotis 1999: 275). Watkin maintained that the “art-historical belief in the all-dominating *Zeitgeist*, combined with a historicist emphasis on progress and the necessary superiority of novelty, has come dangerously close to undermining, on one hand, our appreciation of the imaginative genius of the individual, and, on the other, the importance of artistic tradition” (Watkin 1977: 115).

Similarly to Pevsner, Giedion wrote that “the historian has to give insight into what is happening in the changing structure of his own time. His observations must always run parallel to those specialists of optical vision whom we call artists” (Giedion 1957: 56) because the artists express the unique qualities of their period through symbols even before the majority of people became aware of them. The discussion of a ‘new’ architecture expressive of the unique conditions of the age was lively in post-October Revolution Russia. *Style and Epoch* by Moisei Iakovlevich Ginzburg was, according to Anatole Senkevitch, the first and most important elucidation of early Constructivist theory in Soviet architecture (Senkevitch 1982: 10). Similarly to the early writers on Modernist architecture in the West, Ginzburg’s thesis was historicist in its essence.

According to Hitchcock, traditional architecture included “the majority of buildings designed before 1930 in most countries of the Western World and a considerable, if rapidly decreasing, proportion of those erected in succeeding decades” (Hitchcock 1968: 392).

⁵ See, for example: Pevsner 1960, Kaufmann 1933, Giedion 1967.

Proposing a new architecture, suitable for his own period, Ginzburg maintained that style was an immediate expression of the unique qualities of its time: “each historical period, or rather each vital creative force, is characterised by certain artistic organisms; each epoch in the plastic arts thus has its favourite types, which are especially characteristic of it” (Ginzburg 1982: 78).

It was not only the early writers about Modernist architecture who used the unique qualities of their time and the *Zeitgeist* to validate their radical rhetoric. The ideas of the pioneer architects whose work they promoted also developed in the context of the intellectual climate of historicism. According to Iain Boyd Whyte, with reference to the inseparable bond between architecture and the period, “the architect functioned as a seismograph, highly and predictively responsive to the demands of the age” (Whyte 2004: 46). In his influential essay ‘Ornament and Crime’, articulating a criticism of traditionalist architectural ornament crucial for the later aesthetics of Modernist architecture, Adolf Loos (1870-1933) cried: “Every epoch had its own style, and ours alone should be denied one?!” (Loos 1998: 167–176). Stanford Anderson thoroughly examined the connections between the unique conditions of the period and the work of Peter Behrens (1868-1940) in his *Peter Behrens and a New Architecture for the Twentieth Century*, claiming that the German architect showed incessant interest in the Spirit of the Age in his buildings and writings (Anderson 2000). Le Corbusier (1887-1965), the venerated virtuoso of the early Modernist architecture, often expressed the relevance of the link between a specific period and architectural style in his writings.

Branko Mitrović opens his discussion of architectural Modernism in relation to historicism with words by Le Corbusier (Mitrović 2011: 112). In his seminal *Toward a New Architecture*, Le Corbusier wrote that “our own epoch is determining day by day its own style” (Le Corbusier 2003: 10). Whyte noted another occasion when Corbusier ‘very predictably hailed the particularity of the moment: “There is a new spirit: it is the spirit of construction and of synthesis, guided by a clear conception. Whatever may be thought of it, it animates to-day the great part of human society” (Boyd Whyte 2004: 46). Mitrović aligned Le Corbusier’s writing with the historicism of Hegel, who interpreted human creativity as a manifestation of a single spirit (Mitrović 2011: 112). Richard A. Etlin discussed the architectural responses to the *Zeitgeist* on both sides of the Atlantic, exploring the relations between the spirit of the age and the ideas of the American architect Frank Lloyd Wright (1867-1959) and Le Corbusier (Etlin 1994: 165–201).⁶

It can be argued that the ‘new’ architecture, as proposed by the Modernists in the West, or the Constructivists in Soviet Russia, was the last phase, and the key achievement of historicism. Almost a two centuries’ long quest for a ‘style of our times’ was concluded in the shared vision of these revolutionary

⁶ Richard A. Etlin, *Frank Lloyd Wright and Le Corbusier: The Romantic Legacy* (Manchester: Manchester University Press, 1994), especially “Chapter 4: The Spirit of the Age,” 165–201.

architects. Driven by an historicist self-consciousness of one's place in the stream of history, they developed an architectural vocabulary expressive of the present. This should not come as a surprise, given that all of these people matured in the same intellectual and academic tradition of historicism. As did most of their peers – regardless of their preferred mode of design – the Modernist architects acted in response to the same initiative to express the individuality of their own time, the Age of the Machine. Their creative efforts were driven by the same exigency to architecturally communicate the unique characteristics of the present.

Conclusion

Architectural historicism can be perceived as a phenomenon that grew out of the context of the academic discussions from the philosophy of history. The first part of the paper illustrates the change in the understanding of the role and efforts to develop specific methods of historical scholarship. More importantly, it shows the change in the way history was perceived since the early eighteenth century. Since this time, history was comprehended as a succession of individual, specific epochs. Within the stream of history, every epoch is unique, influenced by specific sets of conditions. This outlook undermined the concept of universal values and led to the relativisation of meanings. Another important quality of the historicist way of thinking was its holism. For historicists, and according to holism, concepts such as society, culture or epoch are indivisible unities that determine the very identity of its parts – none of which can exist in isolation from it (Beiser 2011: 4–5). Success of historicism laid in its ability to convincingly ground the rapidly changing and increasingly complex world in the minds of nineteenth-century people (Nowak 1987: 133–171). Historicism, in its different variations, assumed not simply that the present was a product of past, but more specifically that the present was a stage in a process of evolution, offering a worldview that translated the overwhelming experiences of change into a narrative of progressive development. Ultimately, this new understanding of the past altered the understanding of the present.

The architectural production and theory were marked by this significant change of outlook. In addition to its central thesis of holism that informed the idea that architecture is inextricable from the broader historical and socio-cultural context, two principles underlying architecture of the period c. 1750-1950 are distilled from the historicist theories – the concepts individuality and development. Unlike most of the positions previously presented in architectural historiography, this paper proposes that architectural historicism is not a style, nor is it a specific design method. Influenced by the altered comprehension of history, the essence of architectural historicism is not the architectural past, but, in fact, the architectural present. The new historical consciousness made the architects historically self-conscious; it urged them to focus on their own period. What was it that made their own age different, special, or unique within the course of history? What was the most appropriate way to architecturally

express it – to plastically convey the unique qualities of their own time and place? Architectural historicism, therefore, is not a specific approach to architectural design; it is not embodied in any specific form.

Architectural historicism could be defined as a conscious aspiration to architecturally express unique qualities of the present epoch, which increasingly dominated Western design culture from the early nineteenth until the mid-twentieth century. The epoch of architectural historicism was marked by a historical self-consciousness, heightened attitude towards the past, and the understanding of architecture as a socio-temporal and contextual construct defined by, and inextricable from, the unique qualities of the time and place of its creation. The motivation for designing, the drive behind the effort to create specific architectural forms, was the result of the awakened historical self-awareness of the architects and was bound up with the obsession to find 'a style of our times'. The true manifestation of architectural historicism is the conscious efforts by generations of architects to answer the question, "In what style should we build?". With historicism a new meaning and a new primary function were ascribed to architecture. Architecture became a socio-temporal and contextual construct. It reflected broader conditions, and – above all – a society of a certain period. Moreover, architecture was not considered merely a society's reflection but also a tool used in the shaping of the latter. Introducing a temporal element into architecture, an historicist understanding of the historicity of time incorporated into design methodology the imperative to appropriately express the present.

References

- Anderson, Stanford (2000), *Peter Behrens and a New Architecture for the Twentieth Century*, Cambridge: MIT Press.
- Ankersmit, Frank R. (1995), "Historicism: An Attempt at Synthesis", *History and Theory* 34 (3): 143–161.
- Beckett, Edmund (1876), *A Book on Building, Civil and Ecclesiastical*, London: Crosby Lockwood and Co.
- Beiser, Frederick C. (2011), *The German Historicist Tradition*, Oxford: Oxford University Press.
- Bergdoll, Barry (1994), *Léon Vaudoyer: Historicism in the Age of Industry*, New York; Cambridge: Architectural History Foundation; MIT Press.
- Boyd Whyte, Iain (2004), "Modernity and Architecture", in Mari Hvattum, Christian Hermansen (eds.), *Tracing Modernity: Manifestations of the Modern in Architecture and the City*, London; New York: Routledge, pp. 42–56.
- Colquhoun, Alan (1989), *Modernity and the Classical Tradition*, Cambridge; London: MIT Press.
- Crook, J. Mordaunt (1987), *The Dilemma of Style: Architectural Ideas from the Picturesque to the Post-Modern*, London: John Murray.
- D'Amico, Robert (2009), "Historicism", in Aviezer Tucker (ed.), *A Companion to the Philosophy of History and Historiography to the Philosophy of History and Historiography*, Chichester: Wiley-Blackwell, pp. 243–261.

- De Quincy, Quatremère; Younes, Samir (1999), *The True, the Fictive, and the Real: The Historical Dictionary of Architecture of Quatremère de Quincy*, London: A. Papadakis.
- Etlin, Richard A. (1994), *Frank Lloyd Wright and Le Corbusier: The Romantic Legacy*, Manchester: Manchester University Press.
- Giedion, Sigfried (1957), "History and the Architect", *Zodiac* 1: 53–61.
- . (1967), *Space, Time and Architecture: The Growth of a New Tradition*, 5th edition, Cambridge: Harvard University Press.
- Ginzburg, Moise (1982), *Style and Epoch*, Cambridge: MIT Press.
- Garnham, Trevor (2013), *Architecture Re-Assembled: The Use (and Abuse) of History*, New York: Routledge.
- Hardtwig, Wolfgang (2005), *Hochkultur des bürgerlichen Zeitalters*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hassle, Uta; Rauhut, Christoph; Fernández, Santiago Huerta (eds.) (2012), *Bautechnik des Historismus: Von den Theorien über gotische Konstruktionen bis zu den Baustellen des 19. Jahrhunderts*, München: Hirmer.
- Heinig, Anne (2004), *Die Krise des Historismus in der deutschen Sakraldekoration im späten Jahrhundert*, Regensburg: Schnell & Steiner.
- Herrmann, Wolfgang (ed.) (1992), *In What Style Should We Build? The German Debate on Architectural Style*, Santa Monica: Getty; Chicago: University of Chicago Press.
- Hübsch, Heinrich (1847), *Die Architektur und ihr Verhältnis zur heutigen Malerei und Skulptur*, Stuttgart; Tübingen: J. G. Gotta.
- . (1992), "In What Style Should We Build?", in Wolfgang Herrmann, *In What Style Should We Build? The German Debate on Architectural Style*, Santa Monica: Getty Centre for the History of Art and the Humanities; Chicago: University of Chicago Press, p. 63–103.
- Hitchcock, Henry-Russell (1968), *Architecture: 19th and 20th Centuries*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Hvattum, Mari (2004), *Gottfried Semper and the Problem of Historicism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Iggers, Georg G. (1995), "Historicism: The History and Meaning of the Term", *Journal of the History of Ideas* 56 (1): 129–152.
- Jadrešin-Milić, Renata (2013), "Theoretical Positions in Contemporary Classical Architecture and Their Relationship with the Theoretical Principles of Renaissance Architecture", PhD thesis, Belgrade: University of Belgrade.
- Jaeger, Friedrich (1996), "Theorietypen der Krise des Historismus", in Wolfgang Bialas, Gérard Raulet (eds.), *Historismus Debatte in Der Weimarer Republik*, Frankfurt am Main: Lang, pp. 52–70.
- Kadijević, Aleksandar (2005), *Estetika arhitekture akademizma (XIX-XX veka)*, Beograd: Građevinska knjiga.
- Kaufmann, Emil (1933), *Von Ledoux bis Le Corbusier. Ursprung und Entwicklung der autonomen Architektur*, Vienna: Rolf Passer.
- Kosík, Karel (1977), "Historism and Historicism", *New German Critique* 10: 65–75.
- Kraštinš, Jānis (2011), "The 19th Century Style of Art in the Context of Contemporary Terminology," *Scientific Journal of Riga Technical University Architecture and Urban Planning* 5: 94–153.
- Laugier, Marc Antoine (1977), *An Essay on Architecture*, Los Angeles: Hennessey & Ingalls.
- Lavin, Sylvia (1990), *Quatremère de Quincy and the Invention of a Modern Language of Architecture*, Cambridge: MIT Press.

- Le Corbusier (2007), *Towards an Architecture*, Frederick Etchells (trans.), Los Angeles: Getty Research Institute.
- Lee, Dwight E.; Beck, Robert N. (1954), "The Meaning of 'Historicism'", *American Historical Review* 59 (3): 568–577.
- Loos, Adolf; Opel, Adolf (1998), *Ornament and Crime: Selected Essays*, Riverside, CA: Ariadne Press.
- Mallgrave, Harry Francis (1996), *Gottfried Semper: Architect of the Nineteenth Century*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Megill, Allan (1997), "Why Was There a Crisis of Historicism?", *History and Theory* 36 (3): 420–421.
- Meinecke, Friedrich (1965), *Die Entstehung des Historismus*, Vol. 3 of *Werke*, Munich: Oldenbourg.
- Mitrović, Branko (2011), *Philosophy for Architects*, New York: Princeton Architectural Press.
- Nowak, Kurt (1987), „Die 'antihistoristische Revolution': Symptome und Folgen der Krise historischer Weltorientierung nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland“, in Horst Renz, Friedrich Wilhelm Graf (eds.), *Umstrittene Moderne: Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs*, Gütersloh: Gerd Mohn, pp. 133–171.
- Paul, Herman; van Veldhuizen, Adriaan (eds.) (2020), *Historicism: A Travelling Concept*, London: Bloomsbury Academic.
- Paul, Herman, (2010), "Who Suffered from the Crisis of Historicism?", *History and Theory* 49 (2): 169–193.
- Pevsner, Nikolaus (1960), *Pioneers of Modern Design from William Morris to Walter Gropius*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Rand, Calvin (1964), "Two Meanings of Historicism in the Writings of Dilthey, Troeltsch, and Meinecke", *Journal of the History of Ideas* 25 (4): 503–518.
- Reynolds, Andrew (1999), "What is Historicism?", *International Studies in the Philosophy of Science* 13 (3): 275–287.
- Ruskin, John (1903), "The Stones of Venice", in *The Works of John Ruskin*, London: George Allen.
- Schlegel, Friedrich (1812), *Deutsches Museum*, Vol. 1, Vienna: Camefinafchen Buchbandiung.
- Scott, George Gilbert (1857), *Remarks on Secular and Domestic Architecture: Present and Future*, London: John Murray.
- "The Great Artistic Congress, Antwerp" (1861), *The Sydney Morning Herald* (October 15): 3.
- Tietz, Jürgen (1999), *The Story of Architecture of the 20th Century*, Cologne: Könemann.
- Toews, John (2004), *Becoming Historical: Cultural Reformation and Public Memory in Early Nineteenth-Century Berlin*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tournikiotis, Panayotis (1999), *The Historiographies of Modern Architecture*, Cambridge: MIT Press.
- Troeltsch, Ernst (1922), „Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie“, in *Gesammelte Schriften*, 3 vols, Tübingen: Mohr.
- Van Eck, Caroline (1995), "The Question of Style in Philosophy and the Arts", in Caroline van Eck, James McAllister, Renée van de Vall (eds.), *The Question of Style in Philosophy and the Arts*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, pp. 89–108.
- Vico, Giambattista (1944), *The Autobiography of Giambattista Vico*, Max Fisch, Thomas Bergin (trans.), Ithaca: Cornell University Press.

- . (1999), *New Science: Principles of the New Science Concerning the Common Nature of Nations*, David Marsh (trans.), London: Penguin Books.
- Von Erlach, Johann Bernhard Fischer (1737), *A Plan of Civil and Historical Architecture in the Representation of the Most Noted Buildings of Foreign Nations, Both Ancient and Modern*. (internet) available at: http://find.gale.com.ezproxy.auckland.ac.nz/ecco/infomark.do?&source=gale&prodId=ECCO&userGroupName=auckland_ecco&tabID=T001&docId=CW106320940&type=multipage&contentSet=ECCOArticles&version=1.0&docLevel=FASCIMILE (Viewed 11 December, 2017).
- Watkin, David (1977), *Morality and Architecture*, Oxford: Clarendon Press.
- Wilton-Ely, John (1978), *Piranesi: Catalogue*, London: Arts Council of Great Britain.
- Wittkau, Annette (1994), *Historismus: Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Milica Mađanović

„Gradeći za doba“ prema principima holizma, individualnosti i razvoja: istorizam i arhitektura

Apstrakt

Poreklom iz oblasti filozofije i istorije, termin istorizam se često susreće u radovima istoričara arhitekture. Sa ciljem da doprinese teorijskom okviru za analizu istorizma u kontekstu arhitekture, rad najpre istražuje značenje pojma u njegovom matičnom polju filozofije istorije. Rad se pozicionira u okviru skorašnjih istraivanja koje istorizam tumače kao pogled na svet i sugerišu postojanje tri principa istorizma – principe holizma, individualnosti i razvoja. U ovom radu se tvrdi da je istoristički pogled obeležio šira stvaralačka dostignuća jedne epohe i da arhitektura perioda od 1750-ih do 1950-ih nije izmicala njegovom uticaju. Konačno, rad ilustruje tri principa u ideji izgradnje za doba koja je tokom perioda od gotovo dva stoleća proganjala arhitekta zapadne civilizacije.

Ključne reči: arhitektonski istorizam, individualnost, holizam, razvoj, protoistorizam, relativistički istorizam, deterministički istorizam

To cite text:

Fatić, Aleksandar; Hadžić, Behzad (2022), "Forfeiting the Paradigm of Victimhood", *Philosophy and Society* 33 (4): 1022–1036.

Aleksandar Fatić and Behzad Hadžić

FORFEITING THE PARADIGM OF VICTIMHOOD¹

ABSTRACT

This paper is a philosophical meta-discussion of the current culture in psychiatry and psychotherapy that focuses on trauma as the source and predominant determinant of a large number of psychiatric complaints. Such a culture leads to increasing, rather the decreasing, the destructive role of traumatization and victimization throughout the life experiences of those affected, and (as culture) is exemplified by increasing calls by influential psychiatrists to expand the interpretative role of trauma to virtually all our experiences of social inadequacy and personal hurt. We argue here, from a philosophical and psychiatric point of view, that the transactions, semantics and affects that psychiatry and psychotherapy are concerned with in cases of trauma and victimhood are negatively affected by the culture of using trauma as an alibi and a kind of universal explanation of psychological dysfunctionality and suffering. We also argue that, contrary to the current culture of a sort of idolatry of trauma, more consistent and philosophically informed approaches to psychiatric and psychotherapeutic intervention, based on a different interpretation of less-than-radically adverse life experiences, might in fact reduce both the clinical occurrence of traumatization and the actual adverse impact of self-perceived victimization and traumatization on the prospects for achieving the goal of 'the good life'.

KEYWORDS

trauma, intentionality, mental states, expression, the mind, psychiatric intervention, psychiatric culture, language, attention, resilience

Setting the Stage

Numerous principled, mainly ethical, controversies mar modern psychiatry and psychotherapy. Most concern the actual understanding and use of psychiatric and psychotherapeutic knowledge, primarily in the form of trying to endow it with pseudo-scientificity and impose it on other individuals and the

¹ Research leading to this article was completed with support by the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia, according to an Agreement on the financing of scientific research.

Aleksandar Fatić: Research Professor, University of Belgrade, Institute for Philosophy and Social Theory; fatic@instiftd.bg.ac.rs.

Behzad Hadžić: Neuropsychiatrist, Group analyst, Center for mental Health, Ključ, Bosnia and Herzegovina; behzad.hadzic@yahoo.com.



society as a whole in the form of obligation, social norm, or ideological doctrine. However, other ethical controversies of the helping professions involve the actual substantive assumptions which have become so deeply entrenched in psychotherapeutic and psychiatric practice that they are now matters of informal political correctness. One of them is the uncritical predication of victimhood as a paradigm. This is an assumption that invites philosophical interpretation focused on values, specifically with a view of maintaining a clear picture of the value structure of the normative relationship between the individual and society.

One of the problems with victimhood in psychotherapy is that it is almost entirely an ideological assumption: people can be victimized by other people, by circumstances, and by broader life events, however this does not make them victims in terms of their identity. The uncritical paradigm of victimhood of women (by men, who are often considered 'generally' violent, unforgiving, abusive, etc.), of one life partner (by the other partner, or by any other person associated with the life partnership), or political leaders (who 'sacrifice' themselves for their grassroots supporters, for their nation, for their collective, all along profiting majorly from the sacrifice) is so useful that it has become stock part of modern psychotherapy. Even legal texts depict individual persons as 'victims' (e.g. 'a victim of domestic violence', in cases where no actual violence has been established, but the person is still continually legally referred to as 'the victim').

One of the challenges in the process of forfeiting the paradigm of victimhood is a clarification of the relationship between victimhood and trauma. While trauma is a very real source of dysfunctionality and pathology, but also of personal growth and integrity, victimhood, like fear, is almost singularly the source of misdirected therapy and the resulting loss of life time, self-confidence and a sense of identity in so many clients of psychotherapy and patients of psychiatry.

Victimhood as a Transaction

The transactional nature of victimization and traumatization arises from a general transactional subtext of all our life experiences; it is theoretically couched in the view that our relationships with significant others, and with society at large, represent a fundamental structure which determines both our identity and the processes which lead to our subjective metabolizing of our life experiences (Ragland 2015). The theoretical perspective which makes the transactional view of psychological processes philosophically intelligible and, in fact, partly foundational for the philosophy of psychiatry, in fact comes from the philosophy of law. Specifically, it was the Chicago judge and legal philosopher Richard Posner who most recently championed the idea that all our normative relationships are in fact reducible to transactions according to the liberal market principle that any good, or any object of exchange (including emotions, relationships, and other values), under ideal conditions of exchange, ought to end up in the hands of those who value them the most. For example, in a simple

market exchange, like an auction, a particular masterpiece will end up owned by the person who values it the most and is, consequently, willing to pay the highest price for it. The same principle, according to Posner, applies to all our social life, and can be extended to the point of contemplating a reduction of criminal law to the law of torts (civil law), where the wrongs and legal rectifications of those wrongs would be conceived in terms of damage and compensation (Posner 1995; Posner 2008).

Posner's considerations encapsulate the general principles of social structure in terms of transactional interactions between members of society and suggests a way to understanding the most optimal outcomes in most contested situations, or more precisely, situations of contested exchanges. It formulates the general principles on which, somewhat earlier, the psychotherapeutic theory of transactional analysis had been founded by the psychiatrist Eric Berne, who liked to describe himself as 'a phenomenological philosopher' (Berne 1961). It is unclear why Berne believed that the transactional view of human interactions was in any important way based on phenomenological philosophy. In fact, there is little evidence that Berne was even familiar, to any great extent, with that type of philosophy, however his understanding of the transactional nature of human interactions is far more in line with the later 'economistic' tradition in understanding human relationships, including the one exemplified by Posner's writing.

The fundamental assumption of transactional analysis is that every choice or action taken by a person undergoing therapy ought to be examined against the assumption that such choices 'pay off' to the person on some level, whether the person is aware of this payoff or not; thus, the choices and actions are not accidental, even when they seem so, and they always serve some kind of desire, which might be repressed from the conscious mind. Transactional analysis suggests an elaborate system or internal economy of satisfactions, which it calls a structure of 'strokes', that allow the person to maintain an energy balance over longer periods by acquiring positive 'strokes', or affirmations from the significant others, and by keeping them in reserve and using when necessary to assure self-worth and functionality in challenging situations when the person is disapproved of by one's community or important others. The idea behind the transactional view is that our focus in articulating our experiences is primarily directed outside ourselves, to the significant others who make up the community which provides the context where we establish our social identity. Thus, what Searle called 'intentionality' as the property of the mind to 'strive' to something, to always be driven by something, by a target somewhere outside the persons or, sometimes, inside the person (as in self-examination) is governed by a transactional logic (Searle 1983; Searle 1969; Searle 1979).

In Searle's context, the transactions are described primarily in linguistic terms, in line with his view that language expresses the structure of the mind, and he thus analyzes the transactional humanity, or what Agamben would later call 'sociality' (*Socialitas*), in terms of expressions that we exchange in our social interactions (Agamben 2013). Searle makes a number of distinctions between

the various classes of expressions, and of the mental states that are expressed by such statements, perhaps the most salient of which for our discussion here is that between beliefs, which are expressed in ‘whole propositions’, and emotions (in Searle’s words: mental states ‘such as love and hate’), whose expression may not require a whole proposition (Searle 1989: 6).

The way in which mental states are expressed is not merely a semantic organization of psychic experience, but also a mnemonic device which helps formulate the trace of that experience for future reference: thus the language we use not only expresses what we feel, or what becomes revealed in our psychic representations from the realms of our subconscious mind. The use of language and expression in general helps cement the nature of our memory of the particular experience. We will remember the experience in the form in which we have expressed and formulated it. This is how it will be kept in our psychological records as a trace of our life events. That is where the language of transactions starts playing a key role in understanding, preventing and treating trauma. At the same time, it is the point in which it becomes clear why trauma is a fundamentally philosophical category which cannot be successfully treated psychotherapeutically without at the same time focusing on its conceptual formulation and philosophical interpretation, both of which contribute to its final expression in the person’s mind. Without a critical, discursive processing of trauma, it may be an insoluble problem for the entire civilization, which sees its psychological troubles increasingly in terms of earlier traumatization, and is therefore advancing towards justifying and legitimating ever greater personal social inadequacies and dysfunctionalities by reference to unresolved, and often unresolvable, trauma. Again, Gabor Mate, mentioned subsequently in greater detail, is perhaps the best-known modern champion of this entire culture of seeing trauma as the unavoidable and pervasive part of human experience which fundamentally turns most of us into victims, whether we are aware of our own victimhood, or not (Mate 2022).

One of the most functionally effective forms of social capital, generated by quality transactional relationships, is that of trust. Fundamentally, problems of trust illustrate the dynamics of creation of organic communities which play healing roles both in terms of the constitution of personal identity and in addressing psychic complaints ranging from neurotic to psychotic. Trust is at the same time a source of power to control one’s life events in a way which conveys satisfaction onto the level of overall life experience, and a source of organicism in social structure, namely it facilitates further transactions without the need for institutional or procedural guarantees (Seligman 2000). Historically, the evolution of trust conforms to a process of individuation as it moves from a mental state associated with the honor of performing (well) certain specifically assigned social roles, or exercising a rank in society, to mental states associated with conscience, and, more narrowly, conscientiousness. This is a move from a more group-based emanation of trust to a more person-centered emanation that emphasizes individual relationships, the social structure in the sense relevant to psychotherapy:

[...] the transformation of the terms of confidence from those based on group affiliations (and so encompassed by some ideology of honor) to contracts between individual selves – as the self becomes the locus of moral order – engenders both the possibility of trust and perhaps also its growing necessity as whole arenas of human interaction can no longer be encompassed by externally attributable patterns of behavior (i.e. by role expectations). (Seligman 2000: 54).

Trust in this social evolutionary sense plays a key role in the therapeutic endeavor generally, and consequently also in the treatment of trauma and victimhood. Importantly, however, the counseling (including the philosophical counseling, or integrative counseling) treatments of victimhood and trauma alike involve both the ‘diagnosis’ (in this case, the adequate analysis, interpretation and formulation of the experience, which then becomes the mnemonic device by which the person later accesses the same experience), and the use of trust between the counselor and the counselee (included in the broader context of ‘transfer’ – again a transactional relationship) to address and edit the memory of trauma and the experience that memory elicits in the person once it is consciously accessed. The manner in which the actual interpretation and formulation of the experience unfolds, and thus seals the character of the experience as victimizing or traumatic (even when it is not radically or drastically such in any immediate appearance) depends on a cultural environment which, in the present culture, strongly favors, rather than avoiding, the solidification of traumatization and victimhood.

The Culture of Victimhood in Psychiatry and Psychotherapy

One of the most general philosophical problems with modern psychiatry, psychology and psychotherapy as allied helping professions concerns the limits and nature of their burden of trauma and their ideological infection with the uncritical use of the concept of victimhood. The use of victimhood is highly political in the sense that the social reception of victimhood governs even the individual articulation of a personal sense of being victimized. This results in the worrying situation where victims of highly personal traumas are only able to express their sense of victimization and the impact of victimization on their personal lives along the lines of the accepted social narrative of victimization, which thus deprives them of the opportunity to articulate their own narrative.

The authentic, personal sense of victimization is a source of general dysfunctionality and potential psychopathology, however the question to ask earnestly in addressing the conceptual controversies of psychotherapy is how much authentic trauma is actually encountered in the ordinary psychotherapeutic experience, and, correspondingly, how many ‘real victims’ we actually see.

The current culture of conceptualizing the psychotherapeutic situations is dominated by the so-called ‘depot trauma’, or ‘pan-trauma’, as a cultural expectation in modern psychotherapy is to seek the roots of most dysfunctionality, personal, emotional and social inadequacy, in potentially traumatizing antecedences, typically in childhood, but also in early adult life.

The ideological positioning of victimhood has reached a critical level both in psychotherapeutic and in the more general social discourse, to the extent that almost all entry diagnostic criteria for victimhood have been abolished, resulting in the general spreading of an 'aura of victimhood' as a socially acceptable form of self-presentation and presentation of others. The prevailing normative expectation in many western societies is to have been a victim at least at some stage of everyone's life, and the most difficult social position appears to be one where one does not see or present oneself as a victim. This tendency is further facilitated by politics through a proliferation of psychosocial projects, pseudo-scientific and pseudo-therapeutic techniques aiming to generate a 'total therapy' for society. The result is a mass 'recycling of trauma' as opposed to working through trauma. This is an outcome predicated by the value assumption that removing trauma is neither necessary, nor desirable; rather it is the processing of trauma so that its hurtful nature is reduced, while its cognitive and value-significance and presence in the person's life is preserved, because it is socially desirable and provides various benefits to the person in their social interactions, and especially in the more favorable valuations of their social transgressions.

The ethical consequences of the above social and psychotherapeutic trends and problematic conceptualizations of victimhood lead to an 'epidemic of innocence', where personal and collective irresponsibility and lack of success in social transactions are routinely medicalized and attributed to the paradigm of victimhood. Freud's proclamation that even psychosis cannot be an excuse for the abandonment of ethics, and that a psychotic patient remains ethically responsible, has thus been abandoned in practice, although the principle is re-affirmed in the most authoritative modern textbooks of psychotherapy – thus Paul Verhaeghe remarks that however severe a psychosis, 'even insanity has ethical limits', and insists that 'the field of clinical psychology and the field of jurisdiction and normativity – must be clearly separated' (Verhaeghe 2008: 13).

Part of the reason for the creation and perpetuation of the culture of victimhood lies with a particular professional and corporate interest of psychiatry. In many states, psychiatry has been a factual part of the repressive apparatus, and has been involved in labelling political dissidents and other persons considered a threat to the state. Policies in such systems had not been too concerned with victims up to the moment when the leaders realized that turning the person into a victim made her easier to manipulate. This has led to entire policies of representation of collective, ideological or ethnic victimhood as a depository of the conflictual potential of collectives. Such manipulative depositories of conflict today are the distorted ideologies of 'patriotism', but also group activist ideologies of militant feminism, liberalism or anti-liberalism, or of ethnic emancipation. The revival of the public use of concepts such as 'fascism' clearly suggests the history of the use of group ideologies to preserve animosity and derogatory potential for the revival of negative attitudes about significant others, those one disagrees with. Political institutions in various states have created narratives of victimization within most social phenomena and have

placed complete control over the institutions of forgiveness and reconciliation as the terminal phases of the individual recovery of every victim. Thus the processes of forgiveness, rather than being organic and authentically individual, are turned into protocols; they are even considered inadequate if they do not conform to technologies controlled by institutions, including psychological assessment supported by psychometrics, technologies or forgiveness and closure, etc. (Worthington 2016). The political authorities across the western world have thus created a situation where it pays to be a victim according to protocol. Victims are stimulated through various kinds of reparations, and they are encouraged to stay within their victimized status by psychotherapists who seek and find trauma as the defining event in their identities. The identity of a victim thus remains profitable and stimulated in a variety of ways, because being weak psychologically provides both excuses for individual inadequacies, and at the same time favors the political government, which finds its constituents who define themselves as victims extremely prone to political manipulation. The described trends leave victims poorly motivated to 'get well'. The conceptualization of victimhood as socially desirable naturally leads to re-conceptualizations of therapy, not as a process that ought to enhance resilience, but contrariwise, as one that will make even those individuals who do not perceive themselves as victims of trauma 'more aware' of just how 'traumatized' they might actually be. Perhaps the most prodigious work in this vein today is that by Canadian psychiatrist Gabor Mate, who tries to develop a culture of trauma, where all kinds of striving as described as 'addiction' and the negative experiences associated to failures in striving are achieve particular social and personal values as 'trauma' (Mate 2022).

Part of the problem with the ideological promotion of trauma and traumatization is connected with the way trauma is built into modern psychiatric diagnoses. Any diagnosis is always a set of protocols, and includes therapeutic assumptions. However, everything that contains social normativity is in some way subject to political influence. Psychiatric diagnoses are particularly susceptible to ideological influences because they are less exact and empirically verifiable than diagnoses in physical medicine, and the way in which psychiatrists are formed as professionals highly depends on the politics, ideology and values of the social system within which they are educated and gain their initial experience. The value systems of psychotherapeutic practice are often different from personal value systems of psychiatrists: they tend to evolve into self-sufficient ideologies which command authority to individual psychiatrists, where this authority arises from general practice. One of the facets of such practice has long been that psychiatrists are taught to seek in every interpersonal relationship the signs of traumatization and aspects of trauma. This leads to a generalized perception of most relationships as potentially pathological and victimizing. Closely connected is the tendency by psychiatrists to consider every person who fares weaker in some power relationship as a victim, without a prior responsible assessment of the mental capacities of the participants in the relationship. Such an approach leads to individuals embracing

their victimization as a way to re-establish an equal relationship of power, in other words to increase their social power, and that is one of the most dangerous consequences of the ideology of trauma and victimization.

Not every relationship is a trauma, and not every negative experience in a relationship qualifies the subject of that experience as a 'victim'. Many victims are in fact the primary actors of their own negative experiences, but if they belong to certain categories that are generally considered victimized in society, they are easily proclaimed to be 'victims'. An obvious example is that of women who undergo negative marital or partnership experiences, where they are almost automatically qualified as 'victims of psychological abuse' if only they say that they feel that they have been abused. However, this removes the ethical distance and, when combined with the lack of interest by psychotherapists to work with the other side in the same relationship and hear their part of the experience, it is nothing short of low-quality psychotherapy. On a philosophical level, such practice poses serious ethical questions aiming at the very purpose and social utility of psychotherapy if it merely reproduces social stereotypes instead of questioning them in light of a more fundamental set of therapeutic insights.

The above tendency in psychotherapy has largely redefined psychotherapists as trauma investigators, and the easy and uncritical conveyance of pseudoscientific status to the assumptions of primary, secondary and tertiary traumatization has given legitimacy to what is today an almost completely irresponsible public debate about trauma as the core phenomenon of psychic suffering. This has removed the basic principle that Verhaeghe and other Lacanian psychoanalysts insist on, namely that the truth has crucial ethical, rather than factual, ramifications and that the ethical bounds of mental disorders provide a framework within which the curing of these disorders is possible in the first place (Moskowitz, Dorahy, Schäfer 2008). Trauma is not an ethical category; it does not exonerate the victim from moral transgressions and non-conscientious behavior that militates against her own and the well-being of her close ones, the behavior that makes up so much of the symptomatology of 'trauma victims' in so many therapeutic situations.

The Concept of Anxiety and the Role of Victimhood in Cultivating Anxiety

The primary inhibitor arising from trauma is the anxiety which becomes associated with a particular experience, action or choice. This anxiety becomes the threshold which the person cannot cross in order to engage in activities, relationships or other experiences which account for important aspects of one's life, yet which seem fraught with potential pain. Thus, discussing anxiety in the context of trauma appears to be of utmost practical significance, and at the same time as an important philosophical and conceptual connection, which may shed further light on the meaning and potential interpretations of the concepts of both anxiety and trauma.

If anxiety is understood as the alarm that something out of the ordinary or something undesirable might occur to the person, then anxiety must be seen as an inevitable part of everyday experience and cannot be factored into accounts of trauma as its defining element. However, if anxiety is seen as an existential condition which is connected with our values, philosophy of life and our approach to social structure, namely to relationships with important others, then anxiety may be part of trauma, and may also be the critical element of it whose treatment determines whether trauma will lead to growth or it will stifle personal and identity development of the person or entire group.

The issue we wish to address here is to what extent anxiety is associated with intuition, whether it is a manifestation of intuitive cognition associated with the fear of a potential outcome, and how far it is rooted in the body, namely whether the body is the primary source of the feeling of anxiety. The two issues bring us to the energy-perspective in psychotherapy and open up an inroad into a particular view of the psychotherapeutic understanding and healing of trauma, which is based on establishing or repairing a psychic energy balance.

A view of psychic processes that takes account of bodily sensations during what we customarily experience as psychic experiences shows that most feelings manifest as bodily sensations; in fact, this is so much so that we would likely be unaware of our own 'anxiety', 'depression' or 'fear' were it not for the bodily chemistry and somatic sensations. When patients describe their 'symptoms' which designate anxiety or depression they typically describe bodily processes: heightened pulse, nausea in the stomach, tremors, sometimes uncontrolled movements (tics), etc. It is through their inability to control their bodily reactions and body movements that patients become aware of their anxiety: the disturbed sleep pattern, inability to concentrate manifested in bodily unrest, difficulties in breathing, etc., are typical complaints which describe anxiety. The language used to describe a phenomenon reveals the key features of that phenomenon, and the language we use to depict anxiety is predominantly physical.

Conversely, the strategies to calm anxiety which start from the body have proven effective in most cases. Physical exertion, breathing exercises, meditation focused on bringing physiological processes into alignment, are all beneficial in cases of anxiety. Thus, while modifying thought patterns through Cognitive Behavioral Therapy type of interventions is essential in addressing the anxiety disorders as prolonged patterns of anxiety, it appears that the very feeling of anxiety lives in the body and becomes awakened by thoughts. What the modification of thought patterns achieves is not a removal of the feeling of anxiety, but the avoidance of triggering of anxiety in the body through the triggering thoughts. This positions anxiety in the realm of bodily cognition and leads to the question of whether anxiety is associated with intuition as the bodily equivalent of rational and properly 'mental' cognitions. Clearly intuition circumvents rational reasoning and offers insights into aspects of reality that are unreachable by 'mind alone'. The fact that bodily, intuitive cognition cannot be explained in rational terms does not make it any less a cognition, though it is structurally different from rational thought and reasoning. Following

the bodily sensation with regard to potential future outcomes of our decisions has many forms, and one of the more extensively discussed in psychoanalytic literature has been the interpretation of dreams as fundamentally bodily sensations which occur during the physiologically dormant state of the body, allowing the person access to what Freud and Jung considered the unconscious collective knowledge, or anticipation, of future events (Freud 1913; Jung 1963).

Assuming that anxiety is rooted in the body and detected from the body, as experience appears to suggest both introspectively and based on complaints in psychotherapy, which refer to bodily manifestations of anxiety, it would seem that anxiety as an alarm which relates to the memory of trauma, when trauma is the reason for anxiety, represents a bodily record of a trauma. We experience this recollection mentally, but our primary reactions which make the recollection traumatic are physical. They are fundamentally physiological: inability to sleep, the tremors, a sense of physical weakness, difficulty breathing, etc. The contraction of our sense of time which occurs in anxiety is triggered by trauma, however it appears that the fixation of anxiety to a particular experience is what makes that experience trauma. In other words, it seems that it is anxiety that makes an experience into a trauma. As anxiety is fundamentally a neurotic mental state which becomes fixated at the interface between our perception of reality and the 'raw experience' of the reality itself, the train of thought appears to play a key role in fixating anxiety. While, on the one hand, anxiety triggers thoughts, including the obsessive, repeated and intrusive thoughts which often lead to psychic dysfunctionality, on the other hand the thought current fixes anxiety to certain experiences in the first place. This is the reason some people will be traumatized (or, at least unconsciously, 'decide to be traumatized') by some events which other people will overcome; the latter will not fix their anxiety to those experiences and will either successfully forget them, or 'archive' them into memory without the precursor of trauma.

There are, of course, ground-shattering events in individual and group lives which do represent trauma, where it would almost be unnatural for a person or group not to be traumatized, such as the painful death of close ones or major episodes of violence and devastation. However, the borderline between what is justifiably considered trauma in a society and what we are encouraged to regard as trauma while, otherwise, such events would not be legitimately considered to be trauma, must be drawn somewhere. The culture of canceling all borders and boundaries in traumatization is a culture of inhibition and debilitation of large numbers of clients in psychotherapy, because it blurs not only the conceptual distinctions between trauma as a major, stifling and anxiety-ridden experience, on the one hand, and simply adverse events which call for a mobilization of personal resilience, but also the difference between the person and the person's outside world. The assumption of the outside social worlds serves as a check on our entirely subjective qualifications of experience which we share with others: this is where certain standards and classifications of what type of experience legitimately meets what kind of emotional reaction becomes a part of normalcy.

If Lacan's position is true that it is socialization that makes us 'normal' or 'abnormal', namely our ability to internalize values and norms from the society and informal communities wherein we are raised, then consequentially our understanding of traumatization and the value which we assign to experiences in terms of their traumatizing capacity and meaning are also learned, or socialized. The process of socialization in its critical personality-formation aspects takes place during childhood, however socialization in general does not end there. Even adults become re-socialized through the internationalization of new or changed social norms. The psychotherapeutic process is a form of resocialization in the sense of mental health as measured through socialization. This is where Philippe Pinel, the founder of the modern psychotherapeutic clinic, concurs with Lacan. Pinel conceived psychotherapy as a form of 'moral re-education', based on the idea that by correcting socialization that has misfired somewhere along the way of a person's affective development the mentally disturbed person would thereby be cured and made 'normal' (Charland 2010).

The process of socialization, or social learning, accounts for most of the fixations of affect to certain experiences: as affect regulates behavior and choices, at least on a very general level, socialization teaches the individual what to feel and when, especially when social emotions are concerned (empathy, solidarity, shame, pride, etc.). When the affective behavior goes awry and becomes disconnected with socially desirable emotions and reactions, this is diagnosed as 'dissociation' (dissociation of affect and cognition, or affect and experience), and is considered one of the key symptoms of psychosis. Thus, a consensus on appropriate affect is a key element of our standards of normalcy, one that psychiatry has consistently abided by through its concepts of 'realistic' (in fact, shared with the rest of society) and 'functional' (understandable and supportable by the rest of society).

An important consequence of this learning theory of affects which is embedded in the history of psychiatry specifically, and of psychotherapy and the allied practical humanities more generally, is that we also learn what is structural trauma, or trauma that is couched in our socially significant relationships (Lacanian concept of 'structure'). Most traumatization that is the subject of modern debates are relationship-related traumas: experiences of loss, abandonment or violence encountered within otherwise close and emotionally significant relationships. It is not controversial whether someone who has survived genocide has been traumatized: that is obvious from the magnitude of the experience and the consensual reaction which makes it clear that everyone else would also feel traumatized in such circumstances. The controversial traumas are those that are declared to be traumas, yet ones which need not be regarded so, nor would most people experience them as major trauma. Gabor Mate has been one of the champions of that mass resocialization where people are told by experts that they are traumatized, that they have had difficult childhoods or youth, that they are 'unaware' of just how deeply traumatized and suffering they are, to the extent that all causation of mental difficulties is at least putatively attributed to trauma. Thus, trauma becomes the main and automatic suspect

in every dysfunctionality. At the same time, it becomes a powerful, universal alibi for what would otherwise be considered socially inapt behavior. The discourse of mental health has thus been reduced to trauma and resilience as two complementary forces which govern our lives: according to the main assumptions of that discourse, which, again, Mate exemplifies particularly obviously, we are all systematically abused by the traumatizing social practices that we all live within, and our resilience as a reaction to trauma is constantly tested. The consequence is that mental illness is the reaction of a healthy individual to unhealthy social conditions (Mate 2019). Thus, social conditions are to blame for dysfunctionalities, which is a seductive idea, because of course the society does influence our well-being in innumerable ways, however if the boundary between personal responsibility for a degree of resilience and ability to accept loss, stress and rejection and the society's responsibility is abolished and all the responsibility is left with society, mental health as we traditionally conceive it disappears as a concept. That is perhaps why Mate insists that 'normalcy' is a myth, where only the society can be diagnosed with serious pathology that then carries over into personal dysfunctionality.

There are at least two levels of discussion here. One is the need to address social pathology, a topic that has been seriously neglected in the philosophy of psychotherapy and even in the philosophy of psychiatry for decades. This is a separate topic that we cannot address with due care in this discussion, however one whose importance we acknowledge and one of us has dealt with it elsewhere (Fatić 2020: 397–450).

A different level of discussion is whether the internalization of a culture of trauma, which is emanated by social elites, institutions and authorities, such as Mate, and which provides an alibi for all kinds of mental and social disabilities, while encouraging wide swaths of the populations of developed western societies to consider themselves mentally disordered and traumatised to the point of partial social dysfunctionality, is a part of that very social pathology. Could it be that the social pathology that Mate writes and speaks about, that pathology which allegedly traumatizes and scares us into extreme vulnerability and ultimately mental illness also contains the very ideology of trauma? After all, if health is ideally defined as a near perfect state of mental and physical wellbeing, then all those social influences which degrade health in the sense of the organism's ability to handle stress, to recover and regenerate, including toxic ideologies, are pathological. This logic, then, entails that the toxicity of the ideology of traumatization as a universal alibi and at the same time a tool for extreme psychiatric reductionism (where psychiatrists, as we mentioned at the beginning, are reduced to 'detectives of trauma' rather than being full-fledged therapists) is a par excellence example of social pathology that needs to be addressed in the interest of public health.

The above circular reasoning of the advocates of trauma as the universal social ill and the almost all-encompassing phenomenon that overarches most mental disorders and dysfunctionalities has not so far been pointed out in the philosophy of psychiatry, nor in the theoretical encapsulations of methodological

arguments for modern psychotherapy. Instead, trauma has been slipped through the circular logic as a paradigm whose attractiveness and seductive charm (because it absolves the patients of any responsibility) would eventually replace any rigorous argument to establish trauma as a well-defined concept and to delineate its causal place in the etiology of so many mental disturbances that it is claimed to give rise to.

We suggest here, based on our three perspectives (the nature of the transactions, where trauma is part of the transactional cost for our social structures, or relationships, the changed and simplified methodology of psychiatry which is largely reduced to seeking the causation of most mental problems in hidden trauma, and the role of anxiety in the actual conceptualization of trauma), that when we speak of trauma we in fact speak of anxiety that is fixed to specific experiences in ways which are largely (not completely) socially engineered.

By reducing the discourse of trauma to the discourse of anxiety and the way it becomes experientially positioned, or fixated, to specific types of experiences, structures (relationships) and their outcomes, we are able to address inhibition, the wide spectrum of neurosis, and even psychosis in the traditional sense delineated by Pinel, later by Lacan and the contemporary Lacanians, as based on socialization as a normative process, and on the affective internal structuring of that socialization in accordance with personal capacities, which are not the same in every member of society.

Making General Sense of It All

In the philosophical and psychiatric thinking of trauma in three salient contexts: that of transactional social intentionality, that of the dominant psychiatric culture and practice, and that of the etiology and hermeneutics of anxiety both from a philosophical and medical point of view, we take a unified, integrative perspective as a philosopher, and a psychiatrist. This perspective suggests a particular diagnostic and treatment semantics of trauma and victimization which casts the social intentionality, exemplified in the language of traumatization and victimization, as highly directive, and to some extent oppressive, cultural norms for diagnostic and treatment transactions in modern psychiatry. The culture of treating mental issues as the likely offspring of early trauma and of focusing on the search for trauma instead of looking for more optimizing and brighter values which might illuminate one's life is a self-fulfilling prophecy where most complaints indeed become trauma: if people are taught to see their issues as results of trauma, and indeed if they are taught to formulate such a broad array of negative experiences as traumatizing, this will actually lead to the symptomatology of trauma. Philosophically, it will yield a situation where the psychiatric and more generally therapeutic culture, rather than improving the quality of life of the patients, in fact degrades it by its very language, culture and diagnostic practices, and from the point of view of psychiatry itself, such language will reduce the range of psychiatric interventions to what could basically be described as crisis-intervention.

Our view in this analysis, which takes the form of a suggestive tone which may lead to further research and interpretation of the matter, is that psychotherapy in general has much more to offer to trauma sufferers than it does now, by focusing on the ‘life after’ the experience which it fixates as traumatic and as the locus of one’s present issues. This is a cultural and value matter that, if adequately reinterpreted, might lead to a change of the current psychiatric and psychotherapeutic culture along more optimistic, broader protocols based on value-laden interpretations that focus the content of life experiences as the potential substance of resilience and flourishing, rather than focusing on the traumatizing potential and, indeed, factual effects of the same experiences. While some radically negative life experience cannot be interpreted otherwise but as traumatizing (extreme violence and the like), they are fairly rare in the psychotherapeutic practice of trauma intervention compared to more everyday and less directly adverse experiences for the person. A different theoretical understanding, especially of the concepts of personal responsibility for the very interpretation and formulation of one’s experiences, might address many of the currently self-defeating aspects of psychotherapy that has defined itself to such a great extent by reference to trauma and victimhood.

References

- Agamben, Giorgio (2013), *Opus Dei: An Archaeology of Duty*, Adam Kotsko (transl.), Stanford: Stanford University Press.
- Berne, Eric (1961), *Transactional Analysis: A Systematic Individual and Social Psychiatry*, London: Grove Press.
- Charland, Lewis (2010), “Science and Morals in the Affective Psychopathology of Philippe Pinel”, *History of Psychiatry* 21 (1): 38–53. <http://dx.doi.org/10.1177/0957154X09338334>.
- Fatić, Aleksandar (2020), *Integrativna psihoterapija*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Freud, Sigmund (1913), *The Interpretation of Dreams*, New York: The Macmillan Company.
- Jung, Carl Gustav (1963), *Memories, Dreams and Reflections*, Aniela Jaffe (ed.), London: Collins and Routledge and Kegan Paul.
- Mate, Gabor (2019), “The Myth of Normal in an Insane Culture”, *2019 Psychotherapy Networker Symposium*, (internet) available at: <https://www.psychnetworker.org/2019/2018/11/06/gabor-mate-the-myth-of-normal-in-an-insane-culture> (viewed 1 April, 2022).
- . (2022), *The Myth of Normal: Trauma, Illness and Healing in a Toxic Culture*, London: Vermilion.
- Moskowitz, Andrew; Dorahy, Martin J; Schäfer, Ingo (eds.) (2008), *Psychosis, Trauma and Dissociation*, New York: John Wiley & Son Ltd.
- Posner, Richard (1996), *Overcoming Law*, Harvard: Harvard University Press.
- . (2008), *How Judges Think*, Harvard: Harvard University Press.
- Ragland, Ellie (2015), *Jacques Lacan and the Logic of Structure: Topology and Language in Psychoanalysis*, London: Routledge.
- Searle, John (1969), *Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1979), *Expression and Meaning*, Cambridge: Cambridge University Press.

- . (1983), *Intentionality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Seligman, Adam (2000), *The Problem of Trust*, Princeton: Princeton University Press.
- Verhaeghe, Paul (2008), *On Being Normal and Other Disorders. A Manual for Clinical Psychodiagnostics*, London: Karnac Press.
- Worthington, Everett (2016), *Forgiveness and Spirituality in Psychotherapy: A Relational Approach*, Washington: American Psychological Association.

Aleksandar Fatić i Behzad Hadžić

Odricanje od paradigme žrtve

Apstrakt

Tekst je filozofska metadiskusija aktuelne kulture u psihijatriji i psihoterapiji koja se koncentriše na traumu kao izvor i preovlađujuću odrednicu velikog broja psihijatrijskih tegoba. Zahvaljujući pomenutoj kulturi, destruktivne uloge traumatizacije i viktimizacije se pojačavaju u svom uticaju na životna iskustva protagonista, ili žrtava tih iskustava, zavisno od toga kako se traumatizacija i viktimizacija posmatraju. Primeri ove vrste kulture uključuju sve češće pozive uticajnih psihijatara na širenje interpretativne uloge trauma kao delimičnog objašnjenja svih iskustava koja uključuju osećaj socijalne neadekvatnosti i lične povređenosti. U ovom tekstu, autori argumentišu da, sa filozofske i psihijatrijske tačke gledišta, transakcije, semantika i afekti kojima se psihijatrija i psihoterapija bave u slučajevima trauma i viktimizacije, dobijaju dodatni destruktivni potencijal zahvaljujući upotrebi trauma kao univerzalnog alibija i objašnjenja za psihičku disfunkcionalnost i sa njom povezanu patnju. Nasuprot toj kulturi, autori sugerišu da bi, umesto idolatrije u vezi sa traumom, dosledniji i filozofski informisaniji pristupi psihijatrijskim i psihoterapeutuskim intervencijama, koji bi počivali na drugačijim interpretacijama onih negativnih životnih iskustava koja ne ugrožavaju psihičku egzistenciju radikalno ili ekstremno, mogli redukovati kliničku zastupljenost traumatizacije kao sindroma. Istovremeno, uzdržavanje od psihodijagnostičkog tretiranja traume kao univerzalnog alibija za disfunkcionalnost, smanjilo bi konkretne negativne efekte interpretacije sopstvenih iskustava kao viktimizacije i traumatizacije. Trauma kao alibi, u aktuelnoj kulturi, faktički onemogućava efektivno ostvarivanje cilja „dobrog života“ kao filozofskog zadatka za svakog pojedinca, i kao nosećeg ideala u celokupnoj psihoterapiji, jer pruža normativni predložak za posmatranje i umerenih negativnih iskustava kao trauma, i za tretiranje nefunkcionalnosti kao faktički redovne, gotovo neizbežne, posledice takvih „trauma“.

Keywords: trauma, intencionalnost, mentalna stanja, izraz, um, psihijatrijska intervencija, psihijatrijska kultura, jezik, pažnja, otpornost

To cite text:

Bešlin, Milivoj; Žarković, Petar; Milošević, Srđan (2022), "The Third Road Policy: Eurocommunism and Its Yugoslav Assessment", *Philosophy and Society* 33 (4): 1037–1054.

Milivoj Bešlin, Petar Žarković and Srđan Milošević

THE THIRD ROAD POLICY: EUROCOMMUNISM AND ITS YUGOSLAV ASSESSMENT¹

ABSTRACT

This paper deals with a critical stage in the dissolution of the Soviet Communist (Bolshevik) Party's domination in the Communist commonwealth. The gradual emancipation of European Communist parties, starting with Yugoslavia (1948), through the developments that caused the Soviet interventions in Hungary (1956) and Czechoslovakia (1968), gave birth to independent strategies of political struggle, autonomous from Moscow's ideological centre, which were implemented by the largest Communist parties in Western Europe. The attempts aimed at the syncretism of the communist platform, and ideas of political rights and adapting to the parliamentary regime resulted in the "Third Road" movement, which strove to unify the positive experiences of the two ideologically opposed sides of the Cold War international constellation. Although it was a belated and, eventually – purely ideological concept, the movement itself and the idea of Eurocommunism has remained as an important testimony of an attempt at finding new paths in the struggle for a more just society.

KEYWORDS

Eurocommunism, the Cold War, the Soviet Union, Yugoslavia, Czechoslovakia, Santiago Carrillo, Enrico Berlinguer

Eurocommunism was the ideational and political concept conceived within Western European communist parties in the 1970s. It appeared on the stage of history as a new but rather eclectic idea, the result of decades of attempts at reforming what was understood in theory and in historical practice to be the orthodox (Soviet) model of communism. The occurrence of Eurocommunism

¹ This article was realized with the support of the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia, according to the Agreement on the realization and financing of scientific research.

Milivoj Bešlin: Senior Research Fellow, University of Belgrade, Institute for Philosophy and Social Theory; Milivoj.Beslin@instifdt.bg.ac.rs.

Petar Žarković: Research Fellow, University of Belgrade, Institute for Philosophy and Social Theory; petar.zarkovic@instifdt.bg.ac.rs.

Srđan Milošević: Assistant Professor, Union University Law School; Research Fellow, The Institute for Recent History of Serbia, Belgrade; srdjan.milosevic@inis.bg.ac.rs.



attracted a lot of attention from the European Left, especially against the background of the complexities of the Cold War political constellation. At the height of a serious crisis of capitalism in Western Europe, brought about by a sharp increase in the price of oil and general stagnation of the economy of Europe, accompanied by an unprecedented wave of violence on the streets of European cities, the ideational spectrum of European intellectual thought underwent a new reassessment of the contemporary social reality. The idea of continual prosperity resulting from the dominant post-war concept of “the welfare state” was brought into question due to the escalation of a number of unresolved economic and social problems in almost all European states. The era of progressivism, inspired by the revolutionary changes and optimism of the turbulent 1960s, receded before the atmosphere of violence and skepticism in the next decade. European communists were confronted with the collapse of “the Prague Spring” of 1968 and the forcible “authoritarian normalization” carried out by the “first socialist country”, the Soviet Union. At the same time, there was the attempt of the great powers to initiate a visible process of détente and relaxation of tensions in Europe. From the time of the “de-Stalinisation” of communist parties, having originated in the mid-1950s, the once monolithic European communist bloc had for the most part fragmented before the onslaught of new initiatives, rejection of old authorities and the attempt at developing new political strategies. In the early 1970s, Western European communists rode on a wave of great expectations, based upon the view that the issue of a reform of their own political structure was compatible with the very essence of the expected and inevitable social and political transformation that they strove for (Judt 2005: 453–484; Mazover 2001: 354–358; Kotkin 2003: 11–18; Sasson 2010: 445–46; Balampanidis 2018: 1–15; Goode 1980: 1–10).

From its very beginnings, European post-October communism linked its political and theoretical role model solely to the realisation of the heritage of the October Revolution. The ideals of the Bolshevik Revolution were summed up in the codified Marxism-Leninism, which represented much more than just a phase in the development of Marxist thought in Russia, having established themselves as the only proven successful model of the revolutionary practice of the proletariat. As a far-reaching consequence of the revolution, the once united European Left began irrevocably splitting up into adherents and opponents of the Bolshevik strategy. Communist parties throughout Europe took over the model of a disciplined Leninist party of professional revolutionaries, which entailed a strict observance of several basic principles; for decades, these would be considered the key models of Leninism: democratic centralism, monolithic unity, proletarian revolution, the dictatorship of the proletariat and proletarian internationalism (Aspaturian 1980: 9). The authority of Moscow as the ideological tutor and guide for the political actions of communist parties became unquestionable, excluding “independent initiatives” and flexible concepts of communist leaderships. The interests of all European communists had to be synchronised with those of the Soviet Union and the Communist Party of the

USSR, and any deviation from this line of conduct was considered opportunist and treacherous.

This hegemonic paradigm was long-lasting – whether it had to work for the political objectives of the Comintern (1919–1943) or the Cominform (1947–1956) – and applied equally to the mass-membership communist parties in France and Germany, as well as to the illegal parties of Central and Eastern Europe. In both cases, Moscow was the catalyst for deciding on the strategy of communist parties, on the possibilities and extent of the implementation of the more modern or radical strategies of European communism (Judt 2005: 140). With the onset of the Cold War context in Europe after 1945, the radicalisation of the homogeneity of the communist parties' bloc was justified as an existential need of the survival of communism in Europe. In the words of Andrei Zhdanov, one of the main Soviet ideological disseminators, the separation between communist parties on the eve of a new era was considered as “wrong, harmful and essentially unnatural” (Dimić 2010: 217).

However, the ideological monopoly of Moscow was not always constant and unchangeable; it occasionally adjusted to both the current circumstances in Europe and the challenges of the social transformation unfolding within the Soviet Union. During that process, many European communists became blind devotees of Moscow's policy, as well as its open “heretics”. Within the framework of the seemingly unshaken dogmatic idea of strict observance of “democratic centralism” and the ideal of unquestioned unity within the party, differences of opinion among communists were still constantly manifested. Whereas the instructive examples of party ostracism directed against the ideas of Trotsky and Bukharin within the CP of the USSR were presented as a desirable “Stalinist” form of overcoming party factions and sectarianism, outside the Soviet Union, the beliefs of European communists were occasionally seriously shaken, whether concerning the idea of the Popular Front, the startling pact with Hitler or the post-war reawakened awareness of the possibilities of “a national road to socialism”. However, as long as this was reduced to individual cases of loss of faith in the Soviet brand of communism, all European parties remained devoted to Moscow. Until the Communist Party of Yugoslavia left the fold in 1948.

Yugoslav communists were the first ones to openly bring into question the ideological authority of Moscow, insisting on two crucial principles in their resistance to it: the independence of their country and its independent road to socialism. The first great “schism” within the international communist movement had lasting consequences on the imposed ideological homogeneity of European communists. In the words of Edvard Kardelj, 1948 marked the beginning of a new epoch, in which “the building of socialism was no longer a matter decided upon by a single country” (*Borba*, December 30, 1948). This approach was considered utterly “heretical” and, at that time, only Palmiro Togliatti, the leader of the Italian Communists, did not join the other Communist leaders in condemning Tito's independent course in Yugoslavia. Togliatti believed that Yugoslav communists should have the right to establish the

system they considered most suitable for their own country. However, “it was not until 1956 that the full extent of Togliatti’s differences with Stalin became known” (Goode 1980: 76).

To follow the example set by the Yugoslav communists would become an expression of reformist tendencies in many communist parties. It wasn’t just because of Yugoslavia’s insistence on a consistent observance of the sovereignty of the state and equality within the socialist bloc, but also due to insistence on the specific character of its own “road to socialism” and demands for the democratisation of political life, the abolition of the repressive system, the enabling of a greater intra-party democracy and the realisation of workers’ self-management. Among the European communist parties, such topics would become dominant following the death of Stalin and with the beginning of the process of “de-Stalinisation”, the first major evolutive step of European communists.

Stalin’s contribution to the codification of Leninism as the official ideology was significant, especially in terms of the legitimising of the Soviet regime and the policy that the Soviet Union pursued for exerting control over a substantial number of loyal states and communist parties in Eastern Europe. Even though Hannah Arendt wrote that totalitarianism, just like tyranny, carries within itself the seeds of its own destruction, the phenomenon of Stalinism, which did not arise out of a single person, nor was it limited to the USSR, did not disappear along with the physical disappearance of its founder (Arent 1998: 486). For supporters of the Yugoslav version of socialism, the use of the term “Stalinism” meant terminological demarcation with the initial idea of the October Revolution, in order to indicate that it was a “new phenomenon” that was essentially “counterrevolutionary” and contradicted the main theoretical characteristics of Marxism (Golubović 1982: 265–266). In the Soviet Union, the term “Stalinism” was never officially accepted, but criticism of Stalin’s rule was focused on the emergence of a “cult of personality”, the main culprit for ideological deviations. Therefore the process of the de-Stalinisation of Eastern Europe, Communist parties, and the Soviet Union was inconsistent, contradictory, incomplete and, thus, with ambiguous results. This wavering process lasted until in the Kremlin centre, following the arrival of Leonid Brezhnev (1964), the tendency towards the re-Stalinisation of the regime proved to be victorious, and the entire attempt aimed at dismantling Stalin’s heritage was put on hold.

Researchers registered three aspects of the process of de-Stalinisation: inside the Soviet Union, within other communist parties, and within the societies where communist parties held a monopoly on power (Živanov 1969: 54). The catalyst and the indicator of the degree of de-Stalinisation achieved was the aforementioned process in the centre itself, that is, in Moscow. Even though the 20th Congress of the CP of the USSR and Khrushchev’s secret exposé are usually taken as the turning point that initiated the process of de-Stalinisation – the first actual blow to Stalinism and the event which exposed the first cracks in the Soviet monolith occurred when Stalin was still alive. This refers to the Yugoslav emancipation of 1948, whose significance was global in character., It was the first example of a socialist country and Communist party

openly disobeying the Soviet leader, undermining the foundation of the myth of his absolute infallibility.

The uneven and contradictory process of de-Stalinisation was initiated after Stalin's death, when the new leader Nikita Khrushchev had established his position. During the historic 20th Party Congress, he read his secret exposé, officially entitled "On the Personality Cult and Its Harmful Consequences", whereby the Soviet Party, formerly a bastion of Stalinism, became the subject of its partial and, in temporal terms, limited deconstruction. Khrushchev's exposé, presented to the delegates of the Congress of the CP of the USSR on 14 February 1956, even though it was limited in terms of qualifications, carefully dosed and in a sense – relativising, ended up being "historical", for it initiated the process of confronting the crimes as the legacy of Stalinism.

Khrushchev subjected Stalin's rule, marked by violence and lawlessness, to a critical examination. The Secretary General condemned, above all, the personality cult, striving quite conspicuously to present Stalinism as a deviation from the Leninist principles, as an aberration in the Soviet revolutionary movement. At the same time, Khrushchev established his own continuity with the already deified leader of the October Revolution. He reminded those present at the Congress of the well-known political assassinations of revolutionary leaders and Party officials, first of all in the purges carried out in the 1930s, of Stalin's trust in Hitler and the country's being unprepared for the war. Nevertheless, he failed to mention those most numerous victims: the inmates of the system of labour camps – gulags, numbering in their millions; still, the abolition of the system of gulags and the liberation of millions of people, due to the de-Stalinisation initiated during the 20th Congress, was an important historical step forward (Hruščov 1970: 15–72; Boffa 1985: 350–355). For the sake of establishing a balance, Khrushchev mentioned the positive aspects of Stalin's rule, singling out first of all Stalin's successful liquidations of "enemies of the people".

Even though Khrushchev's exposé was a half-way gesture and constituted a compromise of sorts, it was kept secret from the public in the USSR; several watered-down versions were circulated unofficially in the Soviet Union, while the integral version was published in the West soon.² Still, even this gesture, however hesitant, was an extraordinary step forward, for it exposed the mechanism of terror and the system of mass crimes, lawlessness and arbitrariness that reigned in the Soviet Union for close to three decades. (Živanov 1969: 67–78; Nekrič 2000: 495–499;).

The post-Stalinist transition initiated various tendencies in communist parties throughout Europe, reformist and anti-reformist ones, which used the same rhetoric and Marxist terminology when opening or closing possible perspectives in society. Nikita Khrushchev's exposé at the 20th Congress became the

2 It is interesting to note that in Yugoslavia Khrushchev's secret exposé also remained unpublished, even though it was rather milder compared to the Yugoslav accusations of Stalin. It would be published only a decade and a half later, in 1970, when the reform period in Yugoslavia was at its peak.

starting point of the accelerated “de-Stalinisation” of communist parties in Europe. This brought forth the formation of the first serious intra-party factions, which competed against one another and for the first time openly raised issues such as a greater degree of freedom and disposing of the Stalinist heritage.

The struggle against “revisionism” in Europe from the mid-1950s onward represented the main tool that party conservatives and dogmatists applied against democratic tendencies in communist parties. The events in Poland and Hungary in the second half of the 1956 became a warning to centralised communist leaderships, showing to what degree the processes of “liberalisation” and “democratisation” of post-Stalinist society could be tolerated. The Yugoslav experience of independent development of the socialist model already offered a dangerous precedent concerning the fate of the monolithic unity of the Eastern bloc and the legitimacy of post-Stalinist party leadership. The struggle against “Yugoslav revisionism”, which, in its various phases, was primarily initiated from Moscow, became necessary to legitimise the firmness of the Soviet version of ideological orthodoxy, which would ensure not only the leading position of the CP of the USSR among communist parties but also the political and military cohesion of the Eastern bloc under the aegis of the Soviet Union.

The military intervention of the Warsaw Pact troops in Hungary set the first line of limitations, envisioned by the the Kremlin “ideological strategists”, for excessively radical reforms of communist parties. However, the great support given to restraining reformist tendencies among European communists did not put an end to the further polarisation of communist parties into conservative and progressive forces, nor did it restrain the evolutive process of the younger generation of European communists. The intention of Moscow to maintain, forcibly if need be, the unquestionable political and ideational unity of European communism was seriously shaken by the “schisms” initiated by Yugoslavia and China. The reform programme of Czechoslovak Communists at the end of the 1960s added insult to injury. The peak of the process of de-Stalinisation was reached in Europe at a time when the USSR was already conducting the policy of re-Stalinisation and reaffirmation of the values of the Stalinist era.³ The Czechoslovak reforms, known as an attempt at developing “socialism with a human face” (meaning: debureaucratized and more humane), represented the peak of the process of de-Stalinisation, as well as the hallmark of the historical failure of that attempt.

Czechoslovakia formally became a member of the bloc in 1948, through a combination of the electoral victory of the Communist Party and violence inflicted upon non-communist politicians. The Sovietisation of public life in

3 The policy of re-Stalinisation was inaugurated and established during the April Plenum of the CP of the USSR in 1968. The said change of policy and a more conservative course were announced by L. Brezhnev as early as 29 March 1968, in the course of a speech that he delivered during the city Party conference in Moscow. The culmination of that policy was the aggression against and the occupation of Czechoslovakia, initiated on 21 August that year, for the purpose of stopping the reformist movement. Živanov 1969: 74–75.

the spirit of Stalinism turned this Central European country into a fortress of the Warsaw Pact. The process of de-Stalinisation, characteristic of almost all Eastern European countries, reached Czechoslovakia last, and as elsewhere, was marked by hesitation and contradictions, the consequence of which were modest and half-way results (Crampton 2006: 319–325; Calvocoressi 2003: 294, 298; Laker 1999: 434–435; Connelly 590–622).

The autocratic course of communist dogmatism with state-socialist contents, personified in the state and Party leader Antonín Novotný, finally collapsed during the January Party plenum of 1968. Novotný was ousted from the post of the First Secretary of the Communist Party of Czechoslovakia (CPC), having held it for fifteen years, and Alexander Dubček, a Slovak, was elected as a new Party leader.⁴ The politically imprisoned and economically devastated society, suddenly lifted by hope and enthusiasm, woke up from a stagnation, repression and collective apathy that had lasted for two decades. The reform-oriented Party-members, led by Dubček, were at the forefront of this historical process.

The democratisation of public life, initiated in January 1968, reached its zenith during the April plenary Party session, when the Action Programme of the CPC was adopted, a Magna Carta of sorts of the reformist ambitions of the Dubček leadership, as defined by Jiří Valenta (Valenta 1984: 131). This document, emerging from “the Czechoslovak circumstances” and rejecting “a mechanical and uncritical” adoption of Soviet experiences, proclaimed the “Czechoslovak way of building and developing socialism”. This presupposed: the demonopolisation of the role of the Party in social life; the abolition of censorship; freedom of speech, association, travelling abroad; the participation of workers in managing companies; renewing the functions of the market and developing competition in the economy; a final and total rehabilitation of all politically persecuted individuals; a reorganisation of the judiciary on the basis of the principles of full autonomy; national equality, and the federalisation of the country; the strengthening of the role of the National Assembly (Prga 1989: 241–244; Gustinčić 1969: 31–49; Bašković 1983: 47–69; Mlynář 1985: 107–111; Dimić 2005: 219; Živanov 1969: 83, 91).

The new course won the plebiscitary support of the citizens, and in a short period of time, it brought a degree of freedom and democracy unprecedented in any socialist country in the world.⁵ The experiment referred to as *socialism*

4 The official view of Soviet historiography, even ten years after the intervention, was that the election of A. Dubček marked the domination of the “right-wing opportunist” and “anti-socialist” tendencies within the CPC, directed “against the policy of the Party and the socialist system”, *Большая советская энциклопедия* 1978: 152.

5 In Moscow, the Czechoslovak efforts in the process of democratisation were seen as “demagogic slogans”, which were used to skilfully hide the aggressive attacks coming from the “right-wing opportunist and antisocialist” forces, aimed at toppling socialism, abolishing “the leading role of the working class”, violating the alliance between Czechoslovakia and the USSR and other socialist countries. According to *The Soviet Encyclopaedia*, the “anti-socialist forces” camp, which was formed with the support of “the

with a human face,⁶ the Prague Spring or renewal, has been compared by many scholars to the Soviet *perestroika*, twenty years before Gorbachev (Mlynář 1985: 208–211; Slavik 1989: 222–230; Fire 1996: 606–660; Nekrič 2000: 582). Still, the success of reform-oriented socialism reached beyond the state borders of Czechoslovakia. Its political significance the attractiveness of this undertaking and the new possibilities that it hinted at were not difficult to anticipate, which is why it provoked bitter reactions in the major part of the Soviet camp.⁷

The Soviet invasion of Czechoslovakia put paid to the chances of socialism in Europe, which was a ballast for the Western Left. Its activities were heavily burdened by Soviet crimes and violence, this being the *modus operandi* of the Kremlin model of state socialism. As the Soviet Union, its satellite regimes, and Eastern European Communist parties were losing democratic legitimacy and the last vestige of reform potential, the policy of the Left in Europe after 1968 had to develop no longer through cooperation and solidarity, but in opposition to the communist parties connected to the Kremlin regime (Вопросы истории 2008: 3–23). What was created through a strong condemnation and critique of the violent crushing of “the Prague Spring” were the offsprings of Eurocommunism, as one of the fundamental new concepts of reform-oriented socialism. The Soviet invasion also heavily damaged the idea of a unified international workers’ movement. This was the peak of de-Stalinisation in global terms, also spurred by the reaffirmation of the Marxist Left during the course of the revolutionary 1968 in Western Europe.

The until then unthinkable degree of anti-Soviet criticism among communist parties in the West created a broad movement in Italy, Spain, France, Sweden, Iceland, Greece, Great Britain and Japan. Even though the actual designation – Eurocommunism – did not come from them, the parties in these countries took it over in order to mark their own road towards socialism, which presupposed a distance and emancipation from the Soviet ideological and empirical paradigm.⁸ For that matter, Eurocommunism was not geographic but an ideo-

imperialist circles in the West”, constituted a broad basis of “the counter-revolutionary overthrow” with a view to “the restoration of the bourgeois system”, Большая советская энциклопедия 1978: 152.

6 This syntagm, often connected with the events taking place in Czechoslovakia in 1968, owes its etymology to the following sentence uttered by Dubček: “All we want to do is develop a socialism that will not lose its human character” (Geler, Nekrič 2000: 582).

7 The head of Yugoslav diplomacy Marko Nikezić, towards the end of July 1968, talking to the Deputy Foreign Minister of Czechoslovakia Pleskot, had this to say: “The current process unfolding in Czechoslovakia is of great importance to Yugoslavia as well, because it is helping it to reach some neglected problems and raise those issues. [...] The success of your attempt is of fundamental importance to the entire socialist world. A lot has been done already, and it is in the interest of the forces of democratic socialism” (Pelikan 2008: 100).

8 The term “Eurocommunism” was used by the former Yugoslav journalist and editor-in-chief of the Belgrade weekly *NIN* Frane Barbijeri, who, after a period of repression following the ousting of the reform-oriented Serbian leadership (1972), escaped to Italy, where he became one of the biggest names of Italian journalism. On 26 June 1975,

logical-political designation, as testified by the fact that even Japanese communists were considered to be Eurocommunists. It was of crucial importance to accept the legitimacy of conforming each specific road to socialism with the given national circumstances, conditions and traditions. This has been postulated two decades earlier, by the Communist Party of Yugoslavia, as its guiding principle, after 1948, through the development of the Yugoslav self-management model of socialism.

Italian communists provided the first impulses to the contours of Eurocommunism, conceptualising a different political strategy and understanding of the relations within the international communist movement. Under the influence of the process of détente, which was unfolding in Europe in the early 1970s, following the failure of the reforms attempted in Czechoslovakia, Enrico Berlinguer, the leader of Italian communists, steadfastly advocated abandoning the blind obedience to the Soviet Union and the “sectarian” policy that has been, for many decades, embraced by Western European communists.

From the beginning of the Cold War, communist parties in the West exerted a minor influence on the political events in their countries, often being seen as the extended arm of the Soviet policy. Relying on the significant tradition of Marxist thought in Italy, from Gramsci to Togliatti, Berlinguer realised that the Communist Party of Italy (CPI), for the sake of exerting a greater influence on the changes in Italian society at a time of crisis, had to resort to innovations that would effectively leave behind the “old” Leninist views and significantly modernise its own political culture (Pons 2010: 49). For Italian communists, that meant reaching a “historical compromise” with the policy of the Cristian Democrats, accepting the European integration and NATO, as well as outright distancing from the Soviet model of development. The image of the Soviet Union as a bastion of progressive politics had no longer an inspirational and authoritative value among Italian communists. The high-ranking official of the Italian Communist Party Sergio Segre characterised the Eurocommunist idea as an “agreement of some communist parties in Western Europe and outside it, for example, in Japan, on what socialism should be in a highly developed society and what it should not be. It is a concept of a democratic road to socialism”.

However, Segre’s Spanish colleague Eugenio Triana wrote that the goal of Eurocommunism was “to turn capitalist society into a socialist democratic society, a society that would preserve the political freedom of all ideologies, be they left or right, a society which would guarantee the freedom of trade unions, where all human rights would be observed, where the right to a general election as the source of political power is observed, a society where the state is not connected to any religion, a decentralised society with regions and municipalities, wherein a democratic development of all the sectors of the

in the liberal, anti-communist paper *Il Giornale nuovo*, he first used the term referred to above in a negative context. Berlinguer used the term to designate their movement on 3 January 1976, in a conversation with Georges Marchais in Paris (Ili 2007: 548).

productive life of municipalities, regions and the parliament is ensured” (Oswald 1983: 248–249). In these and numerous other views of the leading Eurocommunists, one can recognise a new strategy for taking power, based on the insight that, in Western industrial societies, socialism cannot be achieved through the Soviet-style dictatorship of the proletarian avant-garde party, but only through a democratic process.

The tragic defeat of the democratic Left in Chile finally made it obvious to Eurocommunists that, when taking over power, they could not rely on the enlightened minority (the avant-garde), but had to secure the support of all strata of the population. In order to gain as broad support as possible for their policy, Eurocommunists renounced the central concept of the dictatorship of the proletariat, which they replaced with the Gramscian narrative of the hegemony of the working class. In this way, they primarily wanted to avoid any associations and memories connected to the actual notion of dictatorship. They were also of the opinion that the designation *proletariat* was too narrow to express the breadth of the social consensus that the building of socialism had to rely on. One of the key inspirers of reform-oriented socialism in Europe, the Secretary of the Communist Party of Spain Santiago Carrillo, claimed that “parties that belong to the trend of Eurocommunism agree that they need to achieve socialism in a democratic way. They advocate the multiparty system, political pluralism, parliamentary methods, representative institutions, the sovereignty of the people derived from elections that are held at regular intervals, trade unions that are independent of the state and the party, freedom of the opposition, human rights, freedom of religion and freedom of culture, science and art” (Oswald 1983: 250).

Santiago Carrillo’s book *Eurocommunism and the State*, one could say, represented a sole attempt at theoretically defining the ideas and concept of Eurocommunism. It was published at a time when representatives of the communist parties of Italy, Spain and France were striving to make their cooperation more concrete, meeting in post-Franco Madrid in 1977, when they specified the goals of the new movement. The example of “the Prague Spring” was still taken as a reference point, as a close source of inspiration concerning the possibility of realising and reconciling the principles of socialism and human rights, as well as proof of the necessity of confronting the Soviet dogmatic and hegemonic notion of socialism. That was the reason why the representatives of the major Western European communist parties gathered in Madrid stressed, yet again, their distancing from Moscow, continued their harsh criticism of the invasion of Czechoslovakia and affirmed the right of every country to build its own road to socialism, and condemned the violations of human rights in the USSR (Bracke 2007: 342–345; Ili 2007: 548).

In his book, Santiago Carrillo rejected the claims to the effect that Eurocommunism boiled down to some parallel “organisation” and strove to follow its vision of “the third road”. On a number of occasions, he stressed the “specificities” of the development of Western Europe, which made it necessary for the communists of those countries to opt for different political actions and

to engage in a struggle of sorts against “old views” (Kariljo 1980: 9). The fact that the leader of the Spanish Communist Party stressed that under the new circumstances of political struggle it was necessary for a “new” understanding of Marxism-Leninism to overcome the “old” one was sufficient proof for Moscow to assume that this constituted a grave danger, which potentially led to a possible “third” schism in the communist movement.

Carillo criticised Portuguese communists, who actively participated in the “Carnation Revolution” of 1974 with the support of the Soviet Union, on account of their insistence on Stalin’s post-war concepts of developing society. He openly questioned, first of all, Lenin’s authority as a universal thinker, whose ideas remained unchanged for more than half a century, serving as the well-known cornerstone of the communist identity. In line with E. Berlinguer’s reasoning, the leader of the Spanish Communist Party claimed that Western communists had to take into account “reality” when planning their actions, in the sense of paying their respects to the Western traditions of “political and ideological pluralism”, compared to which Lenin’s theses seemed outdated and inapplicable.

Insisting that Eurocommunism was “an independent strategic concept”, S. Carrillo attempted to promote a special Western European model of communist strategy that would unify ideological tendencies, theretofore utterly divergent. Such a model presupposed observance of certain preconditions: the ideological autonomy and independence of communist parties, rejection of violent revolutions (the dictatorship of the proletariat), adherence to certain Western democratic values (freedom of thought, movement, the press, political association, etc.), political cooperation with all the political factors in the country interested in establishing a new society and order, and finally, maintaining a greater distance from the Soviet Union (Aspaturian 1980: 11).

Italian and French communists, in their joint programmatic statement, declared that the road to socialism and socialist society, which they proposed as the prospective future of their countries, had to be realised in a democratic atmosphere of economic, social and political life. According to these projections, socialism was understood to be a higher stage of democracy. In that spirit, all freedoms were to be guaranteed and developed, whether they were the result of great bourgeois revolutions or socialist and workers’ revolutions. They also favoured the autonomy of trade unions, and expressly placed great emphasis on the development of democracy in companies. Namely, according to them, the workers should truly participate in managing their working place and should be given a broad scope of authority when it comes to decision-making. Special importance was attached to democratic decentralisation, which presupposed the principle of subsidiarity, that is to say, that as much authorisation and as many functions as possible should be handed over to regions and local self-governments, which should have a broad scope of autonomy at their disposal when exercising their powers (Oswald 1983: 250–251). In a nutshell, the direct advocacy of democracy and human rights, open criticism of the Soviet Union, rejection of the dictatorship of the proletariat, and abandonment of the

doctrine of Leninism by Spanish communists mark a fundamental change of the ideological-political self-perception of reform-oriented socialism.

The above-mentioned principles, in a sense, brought Eurocommunism closer to social democracy, but only seemingly so. Namely, these two political orientations on the Left radically diverged when it came to their final goal. One of the key protagonists of reform-oriented socialism, the Secretary General of the Italian Communist Party Enrico Berlinguer, was of the opinion that social democrats, “had proved themselves incapable of really overpowering capitalism”. The highly respected Spanish communist Manuel Azcárate was of a similar opinion: he accused socialist and social democratic parties that they had never brought the capitalist system into question in any country where they had come to power. Therefore Eurocommunism clearly rejected the social democratic political orientation as a corpus of values of the capitalist order. Representatives of the Eurocommunist orientation advocated a democratic, pluralist road that would respect political and individual freedoms, but whose fundamental goal was a transformation and overcoming of the capitalist system, not at all maintaining it in any form.

French communists, in the words of Jacques Denis, worked very intensely for the victory of democratic socialism. They transformed themselves in order to realise their goal, so that “they could better serve the working class and the French people”, and in order to become better communists, never social democrats, as he put it (Oswald 1983: 250–251). In a word, the consensual rejection of social democracy, as well as the model of Eastern European, pro-Soviet regimes, led Eurocommunists to seek new paths to socialism and to constitute an alternative, their own third road – the last attempt of reform-oriented socialism, the last historical effort aimed at the syncretism of the principle of freedom and equality.

The aim of all these ideas of structural reforms was a kind of democratic market socialism, where the market and private capital would not be abolished, but would be subjected to social control and joint decision-making, and integrated within all-encompassing state planning. In this respect, there certainly existed a convergence with the protagonists of reform-oriented forces in Eastern Europe, which, on the other hand, propagated a change of the petrified state socialism, with its planned economy, into democratically managed market socialism, which supports individual initiative and joint decision-making. What is common to all these strands of socialism was the striving to find forms of development of modern societies that could overcome capitalism, in which, as Marx wrote, “the free development of every individual would be a precondition for the free development of all” (Spehr 2012: 80).

Eurocommunism inspired the hopes of the Left the world over, and was the last attempt before the breakdown of European socialism, to renew the goals and ideals of the Left through this reform movement, and to again achieve its legitimisation, irrevocably destroyed by the Soviet practice. Eurocommunism sympathised with the Yugoslav experience in the development of socialism, with the country’s anti-fascism, anti-Stalinism and self-management, but it went

further in the pluralisation and democratisation of societies, all the more so because it reached its peak in the second half of the 1970s, when Yugoslavia's internal development was unfolding in the opposite direction. Still, Eurocommunism had a lot in common with the Yugoslav effort aimed at reforms and modernisation, especially in the late 1960s and the early 1970s. As the League of Communists of Yugoslavia was the only party that could have in its plans points of interest that coincided with the ideas of Eurocommunism, especially certain aspects of Yugoslavia's version of socialism and its distance from the USSR, meetings between the protagonists of the Eurocommunist concept and Tito were quite numerous. Edvard Kardelj viewed Eurocommunism as a "ground-breaking phenomenon in the history of the communist movement". Kardelj singled out its "independent strength" as the greatest value of Eurocommunism, which could open up an entirely different perspective of socialism in Western Europe, and thereby for the final overcoming of power bloc divisions (Kardelj 1977: 14). The joint activities of Yugoslav communists and Eurocommunists were most in evidence on the eve of and during the Berlin Conference of Communist Parties, held in the summer of 1976. Representatives of the Yugoslav Communist Party, with representatives of Western European parties, opposed the attempt of the Soviet Union and its most faithful "satellites" to impose a binding and too disciplined version of the final document of the conference. During the pre-conference meetings, they acted together, expressing views advocating a free exchange of opinions, refusing to reduce the political goals of the conference to a single document, binding on all parties, and proposing that the final document should contain just information about the conference, and that the basic ideas and possible solutions should be singled out through the exposés of the party leaders. In this way, as Yugoslav communists believed, the conference would avoid adopting a single political line of action, thereby providing communist parties in Europe with a broad scope of action in the political life of their countries (Arhiv Jugoslavije [The Archive of Yugoslavia], Kabinet Predsednika Republike [The Cabinet of the President of the Republic], file I-2/68, Konferencija komunističkih i radničkih partija socijalističkih zemalja [Conference of the Communist and Labour Parties of Socialist Countries])

The conference in Berlin demonstrated how fragile and mostly protocolary the "unity" of European communists was. Enrico Berlinguer used the term Eurocommunism for the first time in a public speech, while Tito's exposé contained conciliatory tones, aimed primarily at re-emphasising Yugoslavia's dedication to observing the principle of non-alignment and pursuing different paths to socialism (Bracke 2007: 349–350). Yugoslav communists were convinced after Berlin that "the Soviet concept of gathering communist parties, monolithic ideational and action unity of the movement" could not be realised any longer (Arhiv Jugoslavije [The Archive of Yugoslavia], 507, Arhiv Centralnog Komiteta Saveza Komunističkih Jugoslavije [The Archive of the Central Committee of the League of Communists of Yugoslavia], file III/208, Magnetofonske beleške sa 24 sednice PCKSKJ, 3. novembar 1976. [Tape recordings of the 24th Session

of the Presidency of the Central Committee of the League of Communists of Yugoslavia, November 3, 1976]). The Yugoslav president was assured that the new Western European communist orientations presented clear results of “objective social changes” and “growing democratic forces” in their countries (Pribičević 1978: 26). However, apart from expressing its support to those aspects of Eurocommunism which suited Yugoslav communists (their own and independent road to socialism), Belgrade was unwilling to accept any “anti-Leninist” platform, especially when it came to observing pluralism and human rights in society. The authoritarian orientation that was in evidence in Yugoslavia in the 1970s was synchronous to a similar process in the Soviet Union, and was adjustable to the different political and social reality that characterised Yugoslavia at the time.

Even though they rejected the fundamental concepts such as the dictatorship of the proletariat or Leninism, Eurocommunists did not abandon the basic postulates of Marxism and scientific socialism, that is, Marx, Engels and Lenin. In one of their programmatic resolutions, adopted during a Party Congress, Spanish communists self-determined themselves as “a Marxist, revolutionary and democratic party, deriving its inspiration from theories of social development produced by the originators of scientific socialism – Marx and Engels”. Following their investigative methods, Spanish communists did not renounce the Leninist contribution, nor the contribution of other significant revolutionaries. French communists wrote in the introduction to the Party Statute that their Party based its activities on Marxism-Leninism, as the most progressive philosophical, economic, social and political corpus of knowledge. A similar view was held by Italian communists: each Party member was obligated to attain the knowledge of Marxism-Leninism, to deepen them and subsequently “apply those sciences when dealing with concrete tasks” (Oswald 1983: 250–251). In a word, Marxism remained the ideological basis of Eurocommunists, and consequently, in view of the fact that the ideas of Marx, Engels and Lenin determined the strategy and the concrete political activities of Eurocommunists regarding ownership, even though they did not restrict private property, they advocated the thesis that big companies should not be privately owned by a narrow circle of big capital owners, but that they should be owned by the entire society, that is to say, they strove for some form of collective, social property. Eurocommunism also rejected the Leninist-type model of the party, whereby the above-mentioned parties were taken out of their self-isolation, opening them to the broadest social strata, not just the workers’ the proletariat, which also forced them to switch from militarism to a more moderate parliamentary practice, and also to a more democratic internal structure (Ili 2007: 555–556). However, the role of the party in society was still considered essential. Santiago Carrillo characterised the party as “the most valuable instrument through which working people achieve their own liberation.” Within such a party, “unity in action and discipline” represented to Carrillo “indispensable weapons”, which were the key principles of the Leninist notion of a monolithic party organisation (Kariljo 1980: 93).

Eurocommunism, as a new common political platform of Western European communists, was never completely realised. Coordination between French, Spanish and Italian communists was symbolic, rather than indicative of the existence of a common inter-party strategy. French communists remained faithful to the old Orthodoxy, viewing Eurocommunism as a useful tactical maneuver for the purpose of a more efficient gathering of the Left in France. Spanish communists soon saw how unattractive their Eurocommunist ideals were when they scored a rather disappointing result in the first free elections in Spain, which consequently led to a total marginalisation of that communist party and marked the beginning of sharp intraparty divisions. The success of the Communist Party of Italy (CPI) in the general parliamentary election of 1976, for a moment, opened up the possibility for Italian communists to be on the verge of entering the Government and realising their established programme. However, the CPI support to the “minority Government” of the Christian Democrats ended in a total political failure; in the atmosphere surrounding the assassination of Aldo Moro, Italian communists were faced with a total collapse of Eurocommunist enthusiasm. The new political activities of Italian communists and their adaptation to the “reality” of Italian democracy through the strategy of “historical compromise” did not offer any visible “alternative” to the policy that had been dominant in Italy for almost three decades. Faced with the challenges of the serious crisis in Italy in the 1970s, the CPI was caught between the new “Eurocommunist” hopes and the old orthodoxy, with a rather contradictory political programme, which, on the one hand, rejected cooperation with Italian socialists, and on the other, remained powerless faced with the political domination of the Christian Democrats. Even though Italian communists remained rather active in the years that followed, as a respectable political force, due to their political ineffectiveness, they were practically reduced to a party “without a future” in the political life of Italy (Sassoon 2010: 586). In the early 1980s, it was becoming increasingly evident that Eurocommunists were equally wrong concerning the potential for changes in the Cold War system and within the framework of European communism (Pons 2010: 64). Although eurocommunism promised at first to be a success story and attracted the support of many left oriented voters in the West, it has been from the very beginning sharply criticised by the Soviet communists (Goode 1980: 120; Willetts 1981: 1–22). Moscow has condemned these political “in terms usually reserved for Communist renegades such as Mao Tse-tung of China and Tito of Yugoslavia”. (Goode 1980: 120). The same is true for the other communist “hardliners”. This position is the most pregnantly epitomised in the title of the publication *Eurocommunism is anti-communism*, written in 1980 by Enver Hoxa, a long-serving First Secretary of the Labour Party of Albania (Hoxa 1980).

From a historical perspective, Eurocommunism remains as the peak of the attempt at defining the policy of reform-oriented socialism, as the most comprehensive attempt at offering an alternative both to Western European pro-capitalist social democracy and the dogmatic repressive communism of

the Eastern Bloc. It offered a confirmation, at least from the ideological point of view, of the possibility of reconciling socialism with individual rights and political pluralism. The ideas of Eurocommunists had a broader echo because of their criticism of the Cold War division of Europe and the intention to use the *détente* in a much more dynamic way to reduce the power of bloc-based exclusiveness.

Through their ideas and activities, Eurocommunists certainly represented the continuity of the idea of the liberalisation from the radical core of Bolshevism. They harbored this idea that was conceived and cultivated from the mid-1950s onward, bringing onto the scene their optimism concerning the possibility of reforming European communism, at least on the Western pole of the communist tradition, as well as awareness of the limitations of such an idea, unsurpassed by their political generation. As a rounded-off and specific reform-oriented movement, Eurocommunism never became the all-round alternative to the dominant Soviet communism, nor did it manage to define theoretical innovations opposed to the unquestionable authority of Marxism-Leninism. However, the very appearance of Eurocommunism, which attracted a considerable number of proponents and opponents on the European Left, testified to the existence of a cautionary deficit of legitimacy when it came to the survival of socialism in Europe – a chronic diminution of the authority of the Soviet Union as the bastion of revolutionary thought and the impossibility of finding a sufficiently clear reform-oriented political expression for European communists, different from the ideological canon of Marxism-Leninism, facing a new era.

References

- Arent, Hana (1998), *Izvori totalitarizma*, Beograd: Feministička izdavačka kuća.
- Aspaturian, Vernon (1980), "Conceptualizing Eurocommunism: Some Preliminary Observations", in Vernon Aspaturian, Jiri Valenta, David Burke (eds.), *Eurocommunism Between East and West*, Bloomington, IN: Indiana University Press, pp. 3–24.
- Balamandis, Ioannis (2018), *Eurocommunism From the Communist to the Radical European Left*, New York: Routledge.
- Bašković, Ciril (1983), ČSSR 1968. *Kritika stalinizma in koncepcija nove družbe*, Ljubljana: RK ZSMS.
- Boffa, Giuseppe (1985), *Povijest Sovjetskog Saveza*, vol. 2, Opatija: Otokar Keršovani.
- Большая советская энциклопедия (1978), vol. 29, Москва: Советская энциклопедия.
- Bracke, Maud (2007), *Which Socialism, Whose Détente: West European Communism and the Czechoslovak Crisis of 1968*, Budapest: Central European University Press.
- Brie, Michael; Spehr, Christoph (2012), *Šta je socijalizam: koncepti, prakse, problemi*, Beograd: Rosa Luxemburg Stiftung.
- Calvocoressi, Peter (2003), *Svjetska politika nakon 1945*, Zagreb: Globus.
- Connolly, John (2019), *From Peoples into Nations: A History of Eastern Europe*, Princeton University Press.

- Crampton, Richard (2006), *Eastern Europe in the Twentieth Century – And After*, New York: Routledge.
- Dimić, Ljubodrag (2005), „Pogled iz Beograda na Čehoslovačku 1968 godine“, *Tokovi istorije* 3-4: 205–232.
- Dimić, Ljubodrag (ed.) (2010), *Jugoslovensko-sovjetski odnosi 1945-1956*, Beograd: Arhiv Jugoslavije.
- Fire, Fransoa (1996), *Prošlost jedne iluzije*, Beograd: Paideia.
- Geler, Mihail; Nekrić, Aleksandar (2000), *Utopija na vlasti*, Podgorica: CID.
- Goode, Stephen (1980), *Eurocommunism*, New York: F. Watts.
- Golubović, Zagorka (1986), *Staljinizam i socijalizam*, Beograd: Filozofsko društvo Srbije.
- Gustinčić, Juri (1969), *Čehoslovačka 1968*, Ljubljana: DZS.
- Hruščov, Nikita (1970), *Tajni referat N.S. Hruščova*, Zagreb: Stvarnost.
- Ili, Džef (2007), *Kovanje demokratije: Istorija levice u Evropi, 1850–2000*, Beograd: Fabrika knjiga.
- Judt, Tony (2005), *Postwar: A History of Europe Since 1945*, New York: Penguin Press.
- Kardelj, Edvard (1977), „Evrokomunizam je prelomna pojava“, *Oslobođenje* March, 21: 14.
- Kariljo, Santjago (1980), *Evrokomunizam i država*, Zagreb: Centar društvenih djelatnosti Saveza socijalističke omladine Hrvatske.
- Kotkin, Stephen (2003), *Armageddon Averted: The Soviet Collapse*, New York: Oxford University Press.
- Laker, Volter (1999), *Istorija Evrope 1945-1992*, Beograd: Clio.
- Mazover, Mark (2011), *Mračni kontinent: Evropa u dvadesetom veku*, Beograd: Arhipelag.
- Mlynář, Zdenek (1985), *Mraz dolazi iz Kremlja*, Zagreb: Globus.
- Oswald, Julius (1983), „Evrokomunizam i ljudska prava“, *Obnovljeni život* 38 (3-4): 248–258.
- Pelikan, Jan (2008), „Jugoslavija i Praško proleće posle pojačanja sovjetskog pritiska na Čehoslovačku (jul 1968)“, in Radmila Radić (ed.), *1968 – četrdeset godina posle*, Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije, pp. 97–128.
- Pelikan, Jiri (1982), *Praško proleće*, Zagreb: Globus.
- Pons, Silvio (2010), “The Rise and Fall of Eurocommunism”, in Melvin Leffler, Odd Arne Westad (eds.), *The Cambridge History of Cold War*, vol. III, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 45–65.
- Prga, Vesna (1989), “Čehoslovačka 1968. – Praško proljeće”, *Naše teme* 33 (1-2): 211–244.
- Pribičević, Branko (1978), *Evrokomunizam*, Beograd: Delta press.
- Sassoon, Donald (2010), *One Hundred Years of Socialism: The West European Left in the Twentieth Century*, London, New York: I. B. Tauris.
- Slavik, Vaclav (1989), „Čehoslovačka 1968–1988“, *Naše teme* 33 (1-2): 222–230.
- Willetts, Harry Taylor (1981), “The USSR and Eurocommunism”, in Richard Kindersley (ed.), *In Search of Eurocommunism*, London: Palgrave Macmillan.
- Živanov, Sava (1969), *Staljinizam i destaljinizacija*, Novi Sad: Centar za političke studije i društveno-političko obrazovanje.

Sources

- Arhiv Jugoslavije [The Archive of Yugoslavia]
- Kabinet Predsednika Republike [The Cabinet of the President of the Republic]
- Arhiv Centralnog Komiteta Saveza komunista Jugoslavije [The Archive of the Central Committee of the League of Communists of Yugoslavia]

Milivoj Bešlin, Petar Žarković i Srđan Milošević

Politika trećeg puta: evrokomunizam i njegova jugoslovenska procena

Apstrakt

U radu se analiziraju kritični momenti disolucije monolitnog istočnog bloka kojim je dominirala sovjetska komunistička (boljševička) partija. Evolutivna emancipacija evropskih komunističkih partija počev od Jugoslavije (1948), preko sovjetskih intervencija u Mađarskoj (1956) i Čehoslovačkoj (1968), dovela je do konstituisanja samostalnih i u odnosu na Moskvu nezavisnih strategija političke borbe, koje su primenjivale najveće komunističke partije u Zapadnoj Evropi. Pokušaji sinkretizma komunističke platforme sa idejama poštovanja građanskih prava i adaptacije u parlamentarne režime zapadnih država, oblikovale su pokret "trećeg puta" koji je pokušao da objedini pozitivna iskustva obe ideološki suprotstavljene strane hladnoratovske međunarodne konstelacije. Iako zakasneo i politički nerealizovan, pokret i ideja evrokomunizma su ostali kao važno svedočanstvo o pokušaju pronalaska novih puteva u borbi za pravednije društvo.

Ključne reči: Evrokomunizam, Hladni rat, Sovjetski Savez, Jugoslavija, Čehoslovačka, Santjago Kariljo, Enriko Berlingver

IV

IN MEMORIAM

Miloš Ćipranić

UNFINISHED BOOK: RASTKO JOVANOVIĆ (1977–2022)

It is difficult for me to write about my colleague. The Ancient world developed a special kind of genre, *ἐπιτάφιος λόγος*, speaking about one who passed away. That type of discourse had rules, *topoi*, structure. Something of the sort or perhaps analogous to that genre are contemporary obituaries or texts written *in memoriam*, remembering or honoring persons who left us. Our journal *Philosophy and Society*, which Rastko Jovanović headed successfully, published this kind of text, or better, nurtured this dignified literary form. It would have never crossed my mind that the time would come – and certainly not so suddenly, prematurely, out of the blue – that an *in memoriam* text would appear about Rastko in a journal he himself ran.

Rastko Jovanović took over working on *Philosophy and Society* when he returned from Vienna where he completed his doctorate in philosophy. Specifically, he became a journal editor in 2013, working diligently there until 2020. If I can put it this way, Rastko was himself not much older than the journal at the moment he took over as editor: the journal was in its 24th year, Rastko was 36. It seems only a decade, but the journal underwent significant change in that time, emerging from a volume series of the same name. 28 issues were published in seven long years, a seemingly irrelevant number, yet one that really showed the amount of effort and scope of work required – hundreds upon hundreds of meticulously edited pages – for these issues to see the light of day and be proffered to the reading public.

I dare say that this was a watershed moment in the life of the journal, when it underwent radical transformation. During Rastko's time running it, the journal switched to being published in English, French, German, becoming accessible to foreign academic readers, but also opening its doors to those authors, all with the aim of becoming a significant factor or actor on the European and world philosophical and humanities map. Prominent names among the disciplines covered by *Philosophy and Society* have since contributed, and for fear of overlooking some, I will refrain from singling any out; but time will show that the journal published articles that will be held in great esteem. Be that as it may, the journal Rastko led is a gallery of respectable and reputable thinkers, with new rooms or contributions added to this day. In other words, to speak of the journal as it appears today is nothing other than to speak of Rastko, of group work personified in Rastko. It stands as a metonymy between an oeuvre and its author.

Both before and after becoming an editor, Rastko also contributed articles to *Philosophy and Society*. He wrote about the philosophy of law, ecopolitics and geoethics, Ancient tragedy, social ontology. His writing did not only come in the journal pages. On the contrary, his bibliography was much broader. There were at least three books at various stages of writing. For this reason, I say that Rastko's intellectual life is an unfinished book.

Running and editing a journal can never be reduced to its editing: working side by side with Rastko was filled with beautiful moments, and I will only mention one. As I recall, in our office that doubled as the editorial space for the journal, Rastko was telling me about the strong impression one literary work had left on him. It was André Gide's *La Porte étroite*. It seems to me that it is not an insignificant page of Rastko's life and that the motif of the strait gate in the title of that work carries a strong message.

V

LIST OF REVIEWERS FOR 2022

LISTA RECENZENATA ZA 2022. GODINU

- Filip Balunović, Research Assistant, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
- Petar Bojanić, Principal Research Fellow, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
- Ljubiša Bojić, Research Fellow, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
- Aleksandra Bulatović, Senior Research Fellow, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
- Olga Burenina-Petrova, Dr. Hab., Lecturer, Slavic Seminar, University of Zurich, Zürich, Switzerland
- Ekaterina Cherepanova, Full Professor, Faculty of Philosophy, University of Ekaterinburg, Ekaterinburg, Russia
- Igor Cvejić, Research Fellow, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
- Miloš Ćipranić, Research Fellow, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
- Danica Čigoja Piper, Assistant Professor, The Faculty of Media and Communications, Singidunum University, Belgrade, Serbia
- Vyacheslav Danilov, Assistant Professor, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia
- Zoran Dimić, Associate Professor, Faculty of Philosophy, University of Niš, Niš, Serbia
- Ivan Đorđević, Senior Research Associate, Institute of Ethnography, Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade, Serbia
- Edward Djordjević, Research Assistant, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
- Aleksandar Fatić, Principal Research Fellow, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
- Fedor Girenok, Full Professor, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia
- Luka Glušac, Research Fellow, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
- Joe Grim Feinberg, Researcher, Philosophy Institute, Department for the Study of Modern Czech Philosophy, Academy of Sciences of the Czech Republic, Prague, Czech Republic
- Josip Guć, Assistant, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Split, Split, Croatia
- Jelena Guga, Research Fellow, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
- Vujo Ilić, Research Assistant, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Belgrade, Serbia

- Marjan Ivković, Senior Research Fellow, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
- Rastko Jovanov, Senior Research Fellow, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
- Vladimir Kantor, Full Professor, Faculty of Humanities, HSE University, School of Philosophy and Cultural Studies, Moscow, Russia
- Peter B. Kaufman, Senior Program Officer, Development and Strategic Initiatives, MIT, Cambridge, USA
- Aleksandra Knežević, Research Assistant, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
- Anna Korndorf, Senior Research Fellow, State Institute of Art Studies, Moscow, Russia
- Michał Kozłowski, Assistant Professor, Faculty of Philosophy, University of Warsaw, Warsaw, Poland
- Karlo Kralj, PhD candidate, Faculty of Political and Social Sciences, Scuola Normale Superiore, Pisa, Italy
- Predrag Krstić, Senior Research Fellow, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
- Ilja Kukuj, Dr. Hab., Lecturer, Institute for Slavic Philology, Ludwig-Maximilians-Universität München, München, Germany
- Jelena Kusovac, Associate Professor, Faculty of Philology, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
- Amra Latifić, Associate Professor, The Faculty of Media and Communications, Singidunum University, Belgrade, Serbia
- Ekaterina Lazareva, Senior Research Fellow, State Institute of Art Studies, Moscow, Russia
- Mark Losoncz, Research Fellow, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
- Olga Manojlović Pintar, Senior Research Fellow, The Institute for Recent History of Serbia, Belgrade, Serbia
- Massimo Maurizio, Associate Professor, Department of Foreign Languages, Literatures and Modern Cultures, University of Turin, Turin, Italy
- Vera Mevorah, Research Fellow, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
- Chiara Milan, Assistant Professor, Faculty of Political and Social Sciences, Scuola Normale Superiore, Pisa, Italy
- Ivan Mladenović, Full Professor, Faculty of Philosophy, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
- Yuri Murashov, Full Professor, Department of Literature, Media and Art Studies, University of Konstanz, Konstanz, Germany
- Michael Nerurkar, Lecturer, Institute for Philosophy, University of Stuttgart, Stuttgart, Germany
- Ivan Nišavić, Research Fellow, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Belgrade, Serbia

- Dorđe Pavićević, Full Professor, Faculty of Political Sciences, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
- Andrea Perunović, Research Fellow, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
- Dalibor Petrović, Assistant Professor, Faculty of Transport and Traffic Engineering, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
- Jelisaveta Petrović, Assistant Professor, Institute for Sociological Research, Faculty of Philosophy, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
- Sanja Petrović Todosijević, Senior Research Fellow, Institute for Recent History of Serbia, Belgrade, Serbia
- Nicola Piras, Post-doctoral Fellow, Department of Philosophy, University of Milan, Milan, Italy
- Srdan Prodanović, Research Fellow, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
- Željko Radinković, Senior Research Fellow, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
- Edward Djordjević, Research Assistant, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
- Selena Radović, Research Assistant, Institute for Sociological Research, Faculty of Philosophy, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
- Valida Repovac Nikšić, Full Professor, University of Sarajevo, Faculty of Political Sciences, Sarajevo, Bosnia and Herzegovina
- Marko Ristić, Research Assistant, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
- Valery Savchuk, Full Professor, Faculty of Philosophy, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia
- Michal Sladeček, Senior Research Associate, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
- Damir Smiljanić, Full Professor, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad, Novi Sad, Serbia
- Marko Simendić, Full Professor, Faculty of Political Sciences, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
- Maya Soboleva, Full Professor, Institute for Philosophy, Philipps University of Marburg, Marburg, Germany
- Dušan Spasojević, Associate Professor, Faculty of Political Sciences, University of Belgrade, Belgrade, Serbia
- Nikola Stefanović, Faculty Member, Business Economic Department, Singidunum University, Belgrade, Serbia
- Lada Stevanović, Principal Research Fellow, Institute of Ethnography, Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade, Serbia
- Aleksandar Stojanović, Senior Research Fellow, Institute for Recent History of Serbia, Belgrade, Serbia
- Andrija Šoć, Research Assistant, Faculty of Philosophy, University of Belgrade, Belgrade, Serbia

Milan Urošević, Research Associate, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Belgrade, Serbia

Josip Užarević, Academic, Professor Emeritus, Faculty of Philosophy, University of Zagreb, Zagreb, Croatia

Miroslav Vacura, Full Professor, University of Economics, Prague, Czech Republic

Snežana Vesnić, Assistant Professor, Faculty of Architecture, University of Belgrade, Belgrade, Serbia

Jasmina Vojvodić, Full Professor, Faculty of Philosophy, University of Zagreb, Zagreb, Croatia

Adriana Zaharijević, Senior Research Fellow, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Belgrade, Serbia

Olivera Žižović, Assistant Professor, Faculty of Philology, University of Belgrade, Belgrade, Serbia

SUBMISSION INSTRUCTIONS

All submissions to *Filozofija i društvo* must conform to the following rules, mostly regarding citations. The Referencing Guide is the modified Harvard in-text referencing style. In this system within the text, the author's name is given first followed by the publication date and the page number/s for the source. The list of references or bibliography at the end of the document contains the full details listed in alphabetical order for all the in-text citations.

1. LENGTH OF TEXT

Up to two double sheets (60.000 characters including spaces), abstracts, key words, without comments.

2. ABSTRACT

Between 100 and 250 words.

3. KEY WORDS

Up to 10.

4. AFFILIATION

Full affiliation of the author, department, faculty, university, institute, etc.

5. BOOKS

In the bibliography: last name, first name, year of publication in parentheses, book title, place of publication, publisher. In the text: last name in parentheses, year of publication, colon,

page number. In a comment: last name, year of publication, colon, page number. Books are cited in a shortened form only in comments.

Example:

In the bibliography: Moriarty, Michael (2003), *Early Modern French Thought. The Age of Suspicion*, Oxford: Oxford University Press.

In the text: (Moriarty 2003: 33).

In a comment: Moriarty 2003: 33.

6. ARTICLES

In the bibliography: last name, first name, year of publication, title in quotation marks, name of publication in italic, year of issue, in parentheses the volume number within year if the pagination is not uniform, colon and page number. In the text: last name in parentheses, year of publication, colon, page number. In a comment: last name, year of publication, colon, page number. Do not put abbreviations such as 'p.', 'vol.', 'tome', 'no.' etc. Articles are cited in shortened form only in comments.

Examples:

In the bibliography: Miller, Johns Roger (1926), "The Ideas as Thoughts of God", *Classical Philology* 21: 317–326.

In the text: (Miller 1926: 320).

In a comment: Miller 1926: 320.

In the bibliography: Byrd, B. Sharon; Hruschka, Joachim (2008), "From the state of nature to the juridical state of states", *Law and Philosophy* 27 (6): 599–641.

In the text: (Byrd, Hruschka 2008: 603).

In a comment: Byrd, Hruschka 2008: 603.

7. EDITED BOOKS

In the bibliography: last and first name of editor, abbreviation 'ed.' in parentheses, year of publication in parentheses, title of collection in italic, place of publication, publisher and page number if needed. In the text: last name in parentheses, year of publication, colon, page number. In a comment: last name, year of publication, colon, page number. Collections are cited in shortened form only in comments.

Examples:

In the bibliography: Harris, John (ed.) (2001), *Bioethics*, Oxford: Oxford University Press

In the text: (Harris 2001).

In a comment: Harris 2001.

In the bibliography: Vieweg, Klaus; Welsch, Wolfgang (eds.) (2008), *Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

In the text: (Vieweg, Welsch 2008).

In comment: Vieweg, Welsch 2008.

8. ARTICLES/CHAPTERS IN BOOK

In the bibliography: last name, first name, year of publication in parentheses, text title in quotation marks, the word 'in' (in collection), first and last name of editor, the abbreviation 'ed.' in parentheses, title of collection in italic, place of publication, publisher, colon, page number (if needed). In the text: Last name of author in parentheses, year of publication, colon, page number. In a comment: last name of author, year of publication,

colon, page number. The abbreviation 'p.' is allowed only in the bibliography.

Examples:

In the bibliography: Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret (1981), "You can have Sex without Children: Christianity and the New Offer", in *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe. Ethics, Religion and Politics*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 82–96.

In the text: (Anscombe 1981: 82).

In a comment: Anscombe 1981: 82.

In the bibliography: Romano, Onofrio (2015), "Dépense", in Giacomo D'Alisa, Federico Demaria and Giorgos Kallis (eds.), *Decrecimiento. Un vocabulario para una nueva era*, Barcelona: Icaria editorial, pp. 138–142.

In the text: (Onofrio 2015: 139).

In a comment: Onofrio 2015: 139.

9. NEWSPAPER AND MAGAZINES ARTICLE

In the bibliography: last name, first name, year in parentheses, title of article in quotation marks, name of newspaper in italic, date, page.

Example:

In the bibliography: Logar, Gordana (2009), „Zemlja bez fajronta“, *Danas*, 2 August, p. 12.

In the text: (Logar 2009: 12).

In a comment: Logar 2009: 12

10. WEB DOCUMENTS

When quoting an online text, apart from the web address of the site with the text and the text's title, cite the date of viewing the page, as well as further markings if available (year, chapter, etc.).

Example:

In the bibliography: Ross, Kelley R., „Ontological Undecidability“, (internet) available at: <http://www.friesian.com/undecd-1.htm> (viewed 2 April, 2009).

In the text: (Ross, internet).

In a comment: Ross, internet.

UPUTSTVO ZA AUTORE

Pri pisanju tekstova za *Filozofiju i društvo* autori su u obavezi da se drže sledećih pravila, uglavnom vezanih za citiranje. Standardizacija je propisana *Aktom o uređivanju naučnih časopisa* Ministarstva za prosvetu i nauku Republike Srbije iz 2009. U *Filozofiji i društvu* bibliografske jedinice citiraju se u skladu s uputstvom *Harvard Style Manual*. U ovom uputstvu naveden je način citiranja najčešćih bibliografskih jedinica; informacije o načinu citiranja ređih mogu se naći na internetu.

1. VELIČINA TEKSTA

Do dva autorska tabaka (60.000 karaktera) s apstraktom, ključnim rečima i literaturom; napomene se ne računaju.

2. APSTRAKT

Na srpskom (hrvatskom, bosanskom, crnogorskom...) i jednom stranom jeziku, između 100 i 250 reči.

3. KLJUČNE REČI

Do deset.

4. PODACI O TEKSTU

Relevantni podaci o tekstu, broj projekta na kojem je rađen i slično, navode se u fusnoti broj 1 koja se stavlja na kraju prve rečenice teksta.

5. AFILIJACIJA

Puna afilijacija autora, odeljenje i fakultet, institut i slično.

6. INOSTRANA IMENA

Sva inostrana imena (osim u bibliografskim jedinicama) fonetski se transkribuju u skladu s pravilima pravopisa, a prilikom prvog javljanja u zagradi se navodi njihov izvorni oblik. Imena geografskih i sličnih odrednica takođe se fonetski transkribuju bez posebnog navođenja originala u zagradama, osim ukoliko autor smatra da je neophodno.

7. CRTA I CRTICA

Kada se navode stranice, od jedne do neke druge, ili kada se to čini za godine, između brojeva stoji crta, *ne crtica*.

Primer:

33–44, 1978–1988; ne: 33-44, 1978-1988.

8. KNJIGE

U spisku literature: prezime, ime, u zagradi godina izdanja, naslov knjige, mesto izdanja, izdavač. U tekstu: u zagradi prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomeni: prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomenama, knjiga se citira isključivo na skraćeni način.

Primer:

U literaturi: Haug, Wolfgang Fric (1981), *Kritika robne estetike*, Beograd: IIC SSO Srbije.

U tekstu: (Haug 1981: 33).

U napomeni: Haug 1981: 33.

9. ČLANCI

U spisku literature: prezime, ime, u zagradi godina izdanja, naslov teksta pod navodnicima, naslov časopisa u italiku, godište časopisa, u zagradi broj sveske u godištu ukoliko paginacija nije jedinstvena za ceo tom, dvotačka i broj stranice. U tekstu: u zagradi prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomeni: prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. Ne stavljaju se skraćenice „str.“, „vol.“, „tom“, „br.“ i slične. U napomenama, članci se citiraju isključivo na skraćeni način.

Primeri:

U literaturi: Miller, Johns Roger (1926), „The Ideas as Thoughts of God“, *Classical Philology* 21: 317–326.

Hartman, Nikolaj (1980) „O metodi istorije filozofije“, *Gledišta* 21 (6): 101–120.

U tekstu: (Hartman 1980: 108).

U napomeni: Hartman 1980: 108

10. ZBORNICI

U spisku literature: prezime i ime priređivača, u zagradi skraćenica „prir.“, u zagradi godina izdanja, naslov zbornika u italiku, mesto izdanja, izdavač i strana po potrebi. U tekstu: u zagradi prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomeni: prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomenama, zbornici se citiraju isključivo na skraćeni način.

Primer:

U literaturi: Espozito, Džon (prir.) (2002), *Oksfordska istorija islama*, Beograd: Clio.

U tekstu: (Espozito 2002).

U napomeni: Espozito 2002.

11. TEKSTOVI IZ ZBORNIKA

U spisku literature: prezime, ime autora, u zagradi godina, naslov teksta pod navodnicima, slovo „u“ (u zborniku), ime i prezime priređivača zbornika, u zagradi „prir.“, naslov zbornika u italiku, mesto izdanja, izdavač, dvotačka i broj stranice (ako je potrebno). U tekstu: u zagradi prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomeni: prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. Skraćenica „str.“ dopuštena je samo u spisku literature.

Primer:

U literaturi: Nizbet, Robert (1999), „Jedinične ideje sociologije“, u A. Mimica (prir.), *Tekst i kontekst*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, str. 31–48.

U tekstu: (Nizbet 1999: 33).

U napomeni: Nizbet 1999: 33.

12. ČLANAK IZ NOVINA

U spisku literature: prezime, ime, u zagradi godina, naslov članka pod navodnicima, naslov novina u italiku, datum, stranica.

Primer:

U literaturi: Logar, Gordana (2009), „Zemlja bez fajronta“, *Danas*, 2. avgust, str. 12.

U tekstu: (Logar 2009: 12).

U napomeni: Logar 2009: 12.

13. INTERNET

Prilikom citiranja tekstova s interneta, osim internet-adrese sajta na kojem se tekst nalazi i naslova samog teksta, navesti i datum posete toj stranici, kao i dodatna određenja ukoliko su dostupna (godina, poglavlje i sl.).

Primer:

U literaturi: Ross, Kelley R., „Ontological Undecidability“, (internet) dostupno na: <http://www.friesian.com/undecd-1.htm> (pristupljeno 2. aprila 2009).

U tekstu: (Ross, internet).

U napomeni: Ross, internet.

CIP – Каталогizacija u publikaciji
Narodna biblioteka Srbije, Beograd

1+316+323

FILOZOFIJA i društvo = Philosophy and Society /
glavni i odgovorni urednik Željko Radinković. - 1987,
[knj.] 1- . - Beograd : Institut za filozofiju i društvenu teoriju,
1987- (Novi Sad : Sajnos). - 24 cm

Dostupno i na:

<https://journal.institfdt.bg.ac.rs/index.php/fid>

Tromesečno.

Drugo izdanje na drugom medijumu: Filozofija i društvo
(Online) = ISSN 2334-8577

ISSN 0353-5738 = Filozofija i društvo
COBISS.SR-ID 11442434