МИНИСТЕРСТВО СЕЛЬСКОГО ХОЗЯЙСТВА
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АГРАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
— МСХА ИМЕНИ К. А. ТИМИРЯЗЕВА

КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ

СОВРЕМЕННАЯ ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Выпуск 4

Сборник переводных статей

Москва, 2026
Издательство РГАУ-МСХА имени К.А. Тимирязева

МИНИСТЕРСТВО СЕЛЬСКОГО ХОЗЯЙСТВА РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АГРАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ — МСХА ИМЕНИ К. А. ТИМИРЯЗЕВА

КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ

СОВРЕМЕННАЯ ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Выпуск 4

Сборник переводных статей

Москва, 2026
Издательство РГАУ-МСХА имени К.А. Тимирязева

УДК 111(075.8)
ББК 87.12 +87.3(4)
С56

Авторы:
Трэвис Холлоуэй, Кристоф Шуринга, Татьяна Льягуно, Нишок Г.У., Рафаэль Холмберг, Ванесса Уиллс, Олуфеми О. Тайво, Алан Шепард, Дан Ступ

С56 **Современная зарубежная философия. Сборник переводных статей. Выпуск 4**. – М.: Издательство РГАУ-МСХА имени К.А. Тимирязева, 2026. – 70 с. – Мб [Электронный ресурс]

ISBN 978-5-9675-2129-4

Предлагаем вашему вниманию четвёртый выпуск зарубежных переводных статей из серии «Современная зарубежная философия».

О чем пишут современные молодые ученые в мире? Какие темы считают актуальными и злободневными? В чем видят будущее философской науки?

Перевод статей (2025-2026 гг.) был выполнен коллективом кафедры философии Российского государственного аграрного университета – МСХА имени К.А. Тимирязева.

Коллектив переводчиков:

Донских Ксения Юрьевна, Кортунов Вадим Вадимович, Котусов Дмитрий Вячеславович, Мамедов Азер Агабалаевич, Александр Иванович

Ответственные редакторы, составители:

Донских Ксения Юрьевна, Кортунов Вадим Вадимович, Котусов Дмитрий Вячеславович, Мамедов Азер Агабалаевич, Александр Иванович

Рецензенты:
– доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского автомобильно-дорожного государственного технического университета (МАДИ) Шиповская Людмила Павловна,
- доктор философских наук, профессор Национального исследовательского университета «МЭИ» в г. Волжском Шелекета Владислав Олегович

УДК 111(075.8)
ББК 87.12 +87.3(4)

ISBN 978-5-9675-2129-4

© Авторы, 2026

ОГЛАВЛЕНИЕ

НАКАЗАНИЕ И ПРОЩЕНИЕ
Трэвис Холлоуэй
Перевод Вадима Кортунова ……..……..…….. 5

БЫЛ ЛИ МАРКС ФИЛОСОФОМ? О ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ КАРЛА МАРКСА
Кристоф Шуринга.
Перевод Ксении Донских ……..……..……..……. 13

О БЫТИИ И ЯВЛЕНИИ: СОЦИАЛЬНОЕ ВОСПРОИЗВОДСТВО И СЕМЕЙНАЯ ФОРМА
Татьяна Льягуно
Перевод Александра Панюкова ……..……..……..…….. 22

КОНЕЦ — ЭТО НЕ КОНЕЦ: РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ БЕНА УЭЙРА «ОБ ИСЧЕЗНОВЕНИИ: НАЧИНАТЬ ЗАНОВО В КОНЦЕ»
Нишок Г.У.
Перевод Вадима Кортунова ……..……..……..…….. 31

НЕЕСТЕСТВЕННАЯ СТОРОНА ПРИРОДЫ
Рафаэль Холмберг
Перевод Дмитрия Котусова ……..……. 39

ЭТИЧЕСКОЕ ВИДЕНИЕ МАРКСА: БЕСЕДА С ВАНЕССОЙ УИЛЛС
Ванесса Уиллс, Олуфеми О. Тайво
Перевод Азера Мамедова ……..……..…… 47

БЕРГСОН И ИНТУИТИВНОЕ ЗНАНИЕ
Алан Шепард
Перевод Азера Мамедова ……..……..…… 54

ПИТЕР СИНГЕР И ПЯТЬДЕСЯТ ЛЕТ ОСВОБОЖДЕНИЯ ЖИВОТНЫХ
Дан Ступ
Перевод Александра Панюкова ……..……. 62

Наказание и прощение

Трэвис Холлоуэй*

Аннотация

Наша планета впервые за примерно 11 500 лет вступила в эпоху нестабильности. Биологи предупреждают о «шестом массовом вымирании», а геологи подтверждают, что мы давно покинули голоцен — период в истории Земли, когда люди и не-люди могли процветать вместе (holos). Мы больше не представляем себе безопасного и возвышенного убежища от «природы», как Кант или Шелли. Мы сталкиваемся с мощными штормами и приливами водорослей, подобно маятникам, запущенным нашим видом, которые теперь раскачиваются в обратную сторону с собственной силой. Культурно и философски мы обмениваем наши лирические признания о земле на апокалиптические эпосы, разворачивающиеся в космическом пространстве и глубоком времени. Мы думаем о том, где будем жить, в зависимости от таяния ледников. Мы измеряем критические пороги содержания углерода в воздухе. И мы говорим о конце света как о чём-то обыденном.

Введение: Эпоха нестабильности

На грани экологической катастрофы повсюду возникают попытки создать новый фронтир — полёты и отбытия, которые, подобно спутнику или средневековой теологии, обещают выбросить нас из этого мира. Всплывает реклама в Instagram с одиноким белым мужчиной, сидящим в позе лотоса перед голыми янтарными плато американского Юго-Запада. Другая реклама по дороге на работу приглашает меня стать «пионером» на «новом фронтире». Илон Маск. Фестиваль Fyre. И, конечно, правительства, которые давно оставили своих избирателей и планету. «С 1980-х годов, — описывает Бруно Латур, — правящие классы... пришли к выводу, что на Земле больше нет места для них и для всех остальных... Они перестали претендовать на лидерство и начали укрываться от мира. Мы переживаем все последствия этого бегства, символом которого является Дональд Трамп...» От ураганов до пандемий многие теперь осознают, что наши нынешние правительства, вероятно, не предотвратят следующую катастрофу, а в некоторых случаях даже не попытаются спасти нас от неё. Нам самим предстоит начать что-то новое.

Философия перед лицом катастрофы

Может ли философия помочь нам отреагировать до катастрофы? Может ли она помочь нам лучше реагировать в разгар катастрофы? Может ли она поднять этот момент до уровня мысли таким образом, чтобы обострить наше понимание, затронуть нас и ввести возможность другого будущего?

Я считаю, что одна из критических задач, стоящих сегодня перед философами, — серьёзно заняться периодизацией новой геологической эпохи перед нами, так называемого «Антропоцена», и предложить контрастный нарратив, контр-историю того, что означало быть «человеком» в эту эпоху. Подобно геологам, пытающимся датировать и описать рождение эпохи Антропоцена, фи-

лософы обладают инструментами периодизации и исторического описания, которые заставляют их рассказывать историю anthrōpoi совершенно иным образом. Философские генеалогии с подозрением интерпретируют господствующие исторические нарративы, ищут альтернативные разрывы или переходные события и различают тех, кто обладает властью, и тех, кто её лишён. И в то время как господствующие нарративы об истории часто оставляют нас с ложным, парализующим чувством, что вне их не существует ни прошлого, ни будущего, контр-истории направляют нас к событиям и образам жизни, внешним по отношению к этим нарративам. В конечном счёте, я предлагаю здесь определённое философское наследие Антропоцена, которое переприсваивает или детурнирует его преобладающий нарратив — с надеждой, что это может привести к другому будущему.

Контр-история «человека» в Антропоцене

Моё конкретное вмешательство заключается в наброске генеалогии или контр-истории того, что означало быть «человеком» и его другим в эпоху Антропоцена. До сих пор преобладающий нарратив Антропоцена, выдвинутый атмосферными химиками, стратиграфами и историками, фокусировался на экологическом воздействии и ответственности людей как тотальности или вида. Этот нарратив обвиняли в затемнении того, каким образом «человек» исторически дифференцировался с точки зрения власти, подчинения и ответственности. Прежде всего, он рассказывал якобы универсальную историю «человека» с точки зрения Европы и Глобального Севера и полностью опускал перспективу того, что Сильвия Уинтер однажды назвала «Человеческим Другим». Используя ресурсы генеалогии и исторических способов мышления, я предлагаю контр-исторический нарратив антропогенных событий. Этот проект раскопал бы непризнанный архив — колонизации, рабства, плантаций, ископаемого капитализма, гетеропатриархата, войны и других сцен власти и подчинения — в геологических слоях Земли. Например, с XV по XVII века геноцид коренных народов Америки и лесовосстановление их земель фактически зарегистрированы неожиданным снижением содержания углекислого газа в ледяных кернах того же периода. Что ещё мы можем задокументировать или узнать таким образом?

Потенциал и ограничения нарратива Антропоцена

То, что предлагает нарратив Антропоцена, чрезвычайно соблазнительно в другом отношении: в неолиберальной культуре самости он описывает человеческие существа как коллектив. Он обладает потенциалом ввести глубокое чувство времени и событий после так называемого «конца истории». Это включает эсхатологию, которая дополнительно коллективизирует, историзирует и политизирует публику перед угрозой изменения климата, предлагая то, что некоторые считают новым подходом к солидарности в то время, когда солидарность было трудно найти или создать. Контр-история человеческих существ необходима, чтобы переписать эту историю с субалтернными историями и антропогенными событиями и лучше определить различные культурные,

исторические и политические процессы, которые привели нас в это место.

Философы иногда забывают, что рассказывание истории — это тоже концепт, особенно истории. Одна причина для рассказа этой конкретной истории — исправить нарратив Антропоцена, прояснить, кто и что несёт ответственность за этот якобы универсальный «век человека», в попытке лучше на него отреагировать. Другая, менее очевидная причина — подумать о том, почему сегодня кажется важным рассказывать этот тип истории, эпос, и заняться вопросом о том, как мы должны его рассказывать. Нарратив Антропоцена не начинается с моей собственной субъективной жизни, так же как археологии и генеалогии, как сказал Мишель Фуко в «Археологии знания», «не спрашивают, кто я есть, и не просят меня оставаться тем же самым», но предлагают нам «метод исторического анализа, освобождённый от антропологической темы». В эпоху капитализма, зависящего от «само-капитала», эта история предлагает нам поэтику не индивидуального приключения, исповеди или самоанализа, а историю, политику и всего, что нас окружает, включая всё то, чем я не являюсь. Эта поэтика имеет потенциал помочь нам увидеть экологические проблемы не только через призму частных забот или индивидуальной моральной ответственности, но в терминах всей биосферы и в терминах тех коллективных действий, которые мы должны предпринять, если хотим найти выход из Антропоцена.

Рождение концепции Антропоцена

Мы живём в исторический период, который определяется, якобы, тем, что значит быть человеком. Если «Письмо о гуманизме» Хайдеггера и «Слова и вещи» Фуко прояснили «конец человека» в теории, культуре и искусстве, то недавние книги, такие как «Sapiens» Юваля Ноя Харари, «Шестое вымирание» Элизабет Колберт или «Великое помешательство» Амитава Гхоша, повествуют эпос о том, что исторически означает принадлежать к человеческому виду. Удивительно, но не писатели или кинематографисты, а геологи представили самый заметный и доступный нарратив об этом «веке человека». Их история начинается после последнего ледникового периода, или около 11 500 лет назад, когда Земля вступила в относительно стабильный климатический период, известный как голоцен, в котором человеческая цивилизация смогла процветать в умеренном климате вместе с остальной частью Земли.

Затем на февральском заседании 2000 года Международной программы геосфера-биосфера лауреат Нобелевской премии атмосферный химик Пол Крутцен предложил, что мы живём в новом эпосе: «Мы больше не в голоцене, а в Антропоцене!» В статье, опубликованной в том же году под названием «Антропоцен», Крутцен и эколог Юджин Ф. Стоермер утверждали, что мы вступили в новую, доминируемую человеком геологическую эпоху в истории Земли; они предположили, что эта геологическая шкала времени началась с изобретения парового двигателя (и его использования ископаемой энергии). К 2016 году группа видных геологов официально заключила, что Земля вступила в новую эру, «Антропоцен», названную так потому, что это эпоха, определяемая воздействием человека на планету.

Критика универсального «мы»

Имя и нарратив, которые Стоермер и Крутцен наложили на эту новую шкалу времени — Антропоцен, век людей или anthrōpoi — определят наше понимание его истории, приписывая её человеческому виду как тотальности. В знаменательном эссе 2009 года под названием «Климат истории: четыре тезиса» историк и постколониальный теоретик Дипеш Чакрабарти поддержал импликации этого коллективного человеческого «мы» в контексте истории и гуманитарных наук. Существует, писал Чакрабарти, «возникающая, новая универсальная история людей, которая вспыхивает в момент опасности, которой является изменение климата». Для Чакрабарти возникло новое чувство истории, которое «возникает из общего чувства катастрофы» и ставит «вопрос о человеческой коллективности, о нас» при входе в век человека или «Антропоцен». Это включало мышление о людях как о коллективной «геологической силе». Другие, такие как прославленный индийский автор Амитав Гхош, подтвердили позицию Чакрабарти, написав: «Антропогенное изменение климата... является непреднамеренным следствием самого существования человеческих существ как вида... Глобальное потепление в конечном счёте является продуктом тотальности человеческих действий во времени», и «каждый человек, который когда-либо жил, сыграл в этом свою роль».

Однако, как утверждают Кристоф Боннёй и Жан-Батист Фрессо в «Шоке Антропоцена», «Антропоцен» Крутцена и «универсальная история людей» Чакрабарти переписали и придали силу богатому, белому, евроцентричному и ревизионистскому нарративу истории. Прежде всего, нарратив Антропоцена представлял «абстрактное человечество, равномерно вовлечённое... и равномерно виновное» в катастрофическом изменении климата. Между тем «Чакрабарти, — писали они, — бывший марксистский историк и ведущая фигура в исследованиях субалтернов, объяснил, что основные критические категории, которые он ранее применял для понимания истории, устарели во времена Антропоцена... Помещая человечество в нарратив как универсального агента, безразлично ответственного, [Чакрабарти отказался] от сетки марксистского и постколониального прочтения в пользу недифференцированного человечества». Геологическое действие человеческого вида, утверждали они, «является продуктом культурных, социальных и исторических процессов», и по этой причине «недифференцированный anthrōpos как причина нового геологического режима Земли едва ли достаточен».

В другом месте Кэтрин Юсофф в своей книге 2018 года «Миллиард чёрных Антропоценов или ни одного» утверждала, что нарратив Антропоцена — это «Белая геология» в чистом виде. Что необходимо, писала она, — это «возмещение Белой геологии Антропоцена», которая нейтрализует, консолидирует власть и восстанавливает «невинность» под своим именем. «Быть включённым в «мы» Антропоцена — значит быть заглушённым притязанием на универсализм, который не замечает своих подчинений», — утверждала Юсофф. «Антропоцен может казаться предлагающим дистопическое будущее, оплакивающее конец света, — писала она, — но империализм и продолжающиеся (поселенческие) колониализмы заканчивали миры столько, сколько они существуют».

Юсофф показала, что быть чёрным и подчинённым означало принадлежать к сфере нечеловеческого, а не быть агентом века человека или «Антропоцена». Она представила контр-историю, «Чёрный Антропоцен», которая повествует о разделении между человеческим и нечеловеческим и рассказывает истории нечеловеческого.

Альтернативные наименования и датировки

В конечном счёте, эти критические замечания только усилили ощущение, что на нас надвигается новая эпоха — та, что обладает потенциалом коллективизировать, историзировать и политизировать нас во что-то большее, чем неолиберальная культура самости. Иными словами, есть ощущение, что эта эпоха может инициировать сдвиг в нашей поэтике от индивидуальной жизни, литературной исповеди и «человеческого капитала» к океанам, которые нас окружают, и историям под нашими ногами. После десятилетий неолиберального правления и экономического индивидуализма, могли бы мы разбить бетон нашей культуры самости и восстановить публичные сферы, включающие нечто вроде того, что Мишель Серр называет «естественным контрактом»? Смогли бы мы на этот раз построить такие миры, которые не разрушают чей-то другой мир и не делят мир на две части? Моя ставка заключается в том, что этот проект начинается, по крайней мере частично, с контр-истории, которая архивирует формы жизни, колонизированные и подчинённые тем, что европейцы считали означающим быть «человеком».

Как рассказывать историю Антропоцена?

Как нам более точно рассказать историю о том, как человеческие существа породили Антропоцен? Некоторые считают, что лучший нарратив начинается с имени, названия истории. «Именование может... быть покрывалом», — пишет Кэтрин Юсофф. Ни больше ни меньше, как «история Земли поставлена на карту» в этом имени, добавляет Донна Харауэй. «Несомненно, такое преобразующее время на Земле не должно называться Антропоценом!» — пишет она.

Для многих имя «Антропоцен» подразумевает универсального, недифференцированного и одинаково ответственного anthrōpos. В качестве альтернативы Анна Цзин вместе с другими предложила имя «Плантациоцен» для описания развития, которое объединило колониализм, рабство, капитализм, гетеропатриархат и белое превосходство, чтобы осуществить новый вид контроля над землёй. Боннёй и Фрессо предлагают множество альтернативных имён, таких как «Танатоцен», который начал бы эту историю как век войны, или «Англоцен», поскольку Великобритания и США составляли 57 процентов всех выбросов ещё в 1950 году. Харауэй, среди прочих, утверждала, что «если бы мы могли иметь только одно слово для этих... времён», «несомненно, это должен быть Капиталоцен».

Именование, конечно, также является попыткой датировать и описать что-то в момент его рождения, или то, что в философии называется генеалогией. Подобно стратиграфам, которые ищут «Золотые гвозди», начинающие геологические эпохи (например, сельскохозяйственная революция, рождение па-

рового двигателя и т.д.), философы, такие как Ницше, Фуко и другие, давно научили нас искать события, разрывы или разрывы непрерывности, указывающие на переход от одного периода к другому. Если геологи называют основными антропогенными событиями или «Золотыми гвоздями» «Колумбов обмен», начало ядерной эры или всплеск населения середины XX века, известный как «Великое ускорение», то Кэтрин Юсофф предоставляет нам контр-историю этих периодов, напоминая нам, например, что Христофор Колумб вёз рабов во своём втором путешествии в Америку, и что США проводили ранние ядерные испытания на Маршалловых островах именно потому, что США не считали коренное население там полностью человеческим.

Новые концептуальные инструменты

В дополнение к оспариванию нарратива Антропоцена и предложению контр-исторического нарратива антропогенных событий, включающего теневые архивы нечеловеческого, философы также разработали ряд концепций, особенно полезных для определения того, что спровоцировало эту новую геологическую эпоху. Работы Харауэй переполнены новыми концепциями, такими как «твари» или «родня», определённые как собратья «земляне... в самом глубоком смысле», с которыми мы «делаем-вместе, становимся-вместе, составляем-вместе». Юсофф вводит понятие «геосоциального», или того, как расовые, гендерные, сексуальные и классовые различия вписаны в слои земли. В другом месте Квентин Мейясу породил концепции, такие как «великая внешность», определённая как «внешнее, которое не было относительным к нам»; «археископаемое», которое указывает на «существование предковой реальности... которая предшествует земной жизни»; или «фактиальность», которая, по его предположению, означала бы «знать, что есть, когда нас нет».

Концепции, подобные этим, очищают зеркала заднего вида и обнажают слепые пятна современной философии, и они являются вылазкой на новые пути для мысли и искусства в эту эпоху. Как замечает Харауэй, что эта новая эпоха наконец делает неоспоримым, так это то, что «человеческая исключительность и ограниченный индивидуализм, те старые законы западной философии и политической экономики, [стали] немыслимыми». Мы больше не можем притворяться «хорошими индивидами в так называемых современных западных сценариях, действующими в одиночку». Точно так же Мейясу критикует неудачи «корреляционизма» после Канта, который он описывает как, цитируя феноменолога, когда «мир является миром лишь постольку, поскольку он является мне как мир»; другими словами, когда нет реальности, существующей независимо от меня, субъекта.

Наследие термина «Антропоцен»

Вместо переименования «Антропоцена» я предлагаю определённое философское наследие этого термина: контр-историю anthrōpos (и его другого) для рассматриваемой антропогенной шкалы времени, то есть, в какой-то момент за последние 550 лет или около того. Фуко предложил нам один рассказ об изобретении «человека» в «Словах и вещах», или то, что он назвал «археологией гу-

манитарных наук». В другом месте Рози Брайдотти напомнила нам, что идея человека от Ренессанса до XIX века всегда была особой идеей человека: «мужчина... предполагаемый белым, европейцем, главой гетеросексуальной семьи и её детей, и трудоспособным... полноправным гражданином признанного государства». Однако именно Сильвия Уинтер расово и контекстуализировала это понятие человека в контексте его колониального другого, наметив траекторию для размышления о том, что она называла «Человеческим Другим».

Уинтер писала: «новый «порядок идей»... осуществляемый динамикой отношения между Человеком... и его подчинёнными Человеческими Другими (т.е. индейцами и неграми)... должен был быть приведён в существование как основополагающая основа современности». Она продолжила: «[И]менно дискурсы этого знания, включая центрально те антропологии, будут функционировать, чтобы конструировать всех неевропейцев... как физический референт... его иррационального или подрационального Человеческого Другого к его новому «описательному утверждению» Человека как политического субъекта». Согласно Уинтер, «преобразование Западом коренных народов Америки/Карибского бассейна (культурно классифицированных как индейцы, indios/indias), вместе с группой населения порабощённых народов Африки, перевезённых через Атлантику (классифицированных как негры, negros/negras)... того Человеческого Другого... якобы единственного нормального человека, Человека».

Для меня одни из самых убедительных пассажей «Миллиарда чёрных Антропоценов или ни одного» — это моменты-призывы, когда Юсофф опирается на эту концепцию в контексте Антропоцена, объясняя, что быть чёрным, коренным или порабощённым в эти годы означало выпадать из человеческого или anthrōpos. Это было разделение между человеческим и нечеловеческим, утверждает она, которое мы можем зарегистрировать уже в 1493 году или во втором путешествии Колумба, на котором он вёз рабов, что должно начать — если что-то должно начать — эпоху anthrōpos или Антропоцена.

Заключение: Наследие и ответственность

В контексте дебатов об Антропоцене мы должны слушать Уинтер и Юсофф и других, поскольку они контекстуализируют то, что означало быть человеческим существом и когда. Для Юсофф это означает повествование «контр-истории геологических отношений», которая рассказывает историю воздействия anthrōpoi на нечеловеческое. Возможно, всё, что мы можем ожидать от этой контр-истории, — это задокументировать то, что произошло, снять груз вины с тех, кто не был ответственен, или даже создать спекулятивную капсулу времени для конца света. Но можно надеяться, что такая генеалогия также сможет снова отреагировать на историю, произвести ассамбляжи, которые восстановят нашу культуру самости, и начать борьбу за то, что Жан-Люк Нанси назвал жизнью «всех живых вместе».

Вероятно, эта эпоха усилит наши диспропорции и сделает все наши проблемы гораздо хуже. Но также возможно представить, перед лицом этой катастрофы, создание более справедливых и равноправных миров. Может ли жизнь у

дверей такого кризиса заставить нас изменить то, как мы относимся друг к другу и к Земле? Может ли она коллективизировать и политизировать нас во что-то большее, чем неолиберальная культура самости, и что-то меньшее, чем укоренившиеся границы и национальные идентичности? Какую роль может сыграть в этом философия? Как однажды написал Жак Деррида в «Продвижениях»:

Нам предстоит заставить мир выжить... заставить то, что мы неадекватно называем человеческой землёй, выжить, землю, которую мы знаем конечной и которая должна истощиться в конце. Но «нам» придётся изменить все эти имена, начиная с «наших»... имён, которые настигнут нас больше, чем мы выберем их.

Как же тогда философы могут унаследовать имя «Антропоцен»? Ибо, как сказано в другом месте, даже если мы можем выбрать быть «делегатами этого слова», «[мы] ещё не знаем, что мы унаследовали».

---

* Трэвис Холлоуэй — поэт, переводчик и доцент философии в SUNY Farmingdale. Он живёт в Нью-Йорке и часто пишет о политике, искусстве и экологии. Он со-переводчик двух книг Жан-Люка Нанси и соавтор «Занимая Уолл-стрит: Внутренняя история действия, которое изменило Америку».

*Перевод статьи Трэвиса Холлоуэя «A Genealogy for the End of the World», 2025

Был ли Маркс философом? О философском наследии Карла Маркса

Кристоф Шуринга *

Аннотация

Карл Маркс имел докторскую степень по философии. Этот факт используется диаметрально противоположными способами. Те, кто стремится дискредитировать марксизм, используют его, чтобы намекнуть, что его основатель был туманным интеллектуалом, предположительно недовольным и оторванным от «реального мира», в котором варилась убийственная идеология. Другая группа, стремящаяся укрепить интеллектуальные полномочия Маркса как «уважаемого» мыслителя, видит в этом помощь в обеспечении его места в великой традиции европейской философии, начинающейся с греков и проходящей через Канта и Гегеля. Хотя спорно, какое значение следует придавать тому, что Маркс начинал как философ, нет сомнений в том, что он изначально планировал академическую карьеру в философии — план, сорванный политическими событиями как раз в тот момент, когда он был готов его реализовать.

Вопрос о философском статусе Маркса

Но, оставив в стороне карьерные устремления, каковы были интеллектуальные отношения Маркса к философии и как эти отношения развивались в течение его последующей жизни? С одной стороны, работа, по праву считающаяся его самой важной, «Капитал», не кажется очевидно философской работой. С другой стороны, правильное понимание этой самой работы, по-видимому, предполагает оценку предполагаемого «переворачивания» Марксом знаменитой диалектики Гегеля — и трудно представить себе более глубокое погружение в философию, чем то, что потребовало бы полное понимание этого. Действительно, вопрос об отношении Маркса к философии часто рассматривается так, как если бы он был эквивалентен вопросу о его отношении к Гегелю. Можно также подумать, что заметно возросшее внимание к Марксу на философских факультетах англоязычной академии в последние годы следует читать как отражение растущего признания философского характера работы Маркса. Но если Маркс так глубоко вовлечён в философию, как это согласуется с его иногда крайне уничижительными высказываниями о философии, которую он видел вокруг себя по мере развития своего проекта?

Новый подход к пониманию философского наследия Маркса

Моя попытка ответить на эти вопросы будет включать предложение о том, что отношение Маркса к философии должно получить радикально иное толкование, чем те, которые рассматривались до сих пор. Открытие пространства для этого прочтения Маркса требует от нас серьёзно отнестись к его призывам, начиная

уже с его докторской диссертации, к тому, что он называл «актуализацией философии». Результатом будет, к удивлению многих, то, что отношение Маркса к другим, предыдущим философам — это не отношение того, кто полагается на философию каким-то частичным, подражательным или производным образом, а того, кто превосходит философских предшественников, таких как Кант и Гегель, в философских терминах.

Философские истоки Маркса

Чтобы прийти к этому выводу, мы должны начать с собственных интеллектуальных истоков Маркса. Маркс поступил в Боннский университет в качестве студента для изучения права, под давлением своего отца, самого юриста. Однако вскоре он переехал в столицу Берлин и переключился на философию. Как он сообщил в теперь знаменитом письме к своему отцу, он провёл период, прикованный болезнью к постели, давая выход своему разочарованию интеллектуальной неадекватностью того, чему его учили, сочиняя обширный текст, пытающийся докопаться до философских основ права. (Этот текст не сохранился.) По мере углубления его философских интересов он стал интеллектуально самым блестящим членом младогегельянцев, группы более или менее политически радикальных философов, сформировавшейся после смерти Гегеля в 1831 году.

Докторская диссертация Маркса

Докторская диссертация Маркса, озаглавленная «Различие между натурфилософией Демокрита и Эпикура», — замечательная работа. И Демокрит (современник Сократа), и Эпикур (постаристотелевский философ) придерживались атомизма — то есть взгляда, что природа состоит из атомов (то есть «неделимых» мельчайших частей) и пустоты. Но, настаивал Маркс против общепринятого мнения, более поздний философ не был простым плагиатором своего атомистического предшественника. Вместо этого Эпикур был глубоким мыслителем сам по себе, который разработал собственную отличительную точку зрения и показал путь к переосмыслению вопроса о том, как мысль относится к реальности. Диссертация, будучи философским тур де форсом, также демонстрировала учёную браваду. Примечательно, что оксфордский классик Сирил Бейли — определённо не марксист — написал в 1928 году, что диссертация показала «работу тонкого и изобретательного ума перед лицом очень трудной проблемы», вердикт, повторённый примерно столетие спустя, в 2020 году, чикагским классическим учёным Элизабет Асмис, которая прокомментировала, что «Маркс гордился своей учёностью, и, я думаю, справедливо».

«Отношение Маркса к предыдущим философам — это не отношение того, кто полагается на философию каким-то частичным, подражательным или производным образом, а того, кто превосходит философских предшественников.»

Экзаменаторы Маркса в Йенском университете, куда он представил диссертацию заочно, были чрезвычайно впечатлены и без колебаний присвоили ему докторскую степень. Его товарищ-младогегельянец Бруно Бауэр, печально известный своими атеистическими пе-

реинтерпретациями Библии, действовал как нечто вроде неформального руководителя проекта Маркса и теперь подыскал работу для своего более молодого, но более блестящего коллеги в Боннском университете. Сам Бауэр имел должность в Бонне, преподавая теологию; из сохранившейся переписки мы знаем, что компонентом предлагаемой Марксом учебной программы должна была быть логика (предположительно задуманная, в гегельянском духе, как наука о мысли в её наибольшей общности). Но как раз когда Маркс был готов занять должность, большая репрессивная политическая волна удалила радикалов с их позиций в университетах, включая спонсора Маркса Бауэра. Перспективы академической занятости Маркса, следовательно, лежали в руинах.

Переход к журналистике и политической экономии

Маркс ответил, занявшись карьерой в журналистике, написав для — и быстро поднявшись метеором до редактора — «Новой Рейнской газеты», прогрессивной газеты. Вскоре он встретит Фридриха Энгельса в Париже и узнает о радикальном французском социализме. Эти встречи решительно направили его на новый путь в середине 1840-х годов, сочетая политический активизм с тщательным исследованием функционирования капитализма. Но что стало с Марксом-философом? «Парижские рукописи» 1844 года (вновь обнаруженные только в двадцатом веке) всё ещё содержали, среди материала о политической экономии, длинные обсуждения Гегеля и одного философа, которого Маркс теперь сказал, совершил подлинную революцию в мышлении со смерти Гегеля: Людвига Фейербаха. И хорошо известные обсуждения Марксом отчуждения в капитализме в Рукописях правдоподобно читаются как укоренённые в философской позиции, называемой «гуманизмом», вдохновлённой Фейербахом.

Альтюссер и «эпистемологический разрыв»

Понимание Парижских рукописей как всё ещё вложенных в философию, в отличие от более поздней работы Маркса, определённо соответствует картине его общего развития, введённой влиятельным французским марксистом Луи Альтюссером. Альтюссер был центральной фигурой в интеллектуально заряженных обсуждениях «Капитала», которые проходили в Высшей нормальной школе в Париже в 1965 году (опубликованных как «Читая Капитал»). Согласно Альтюссеру, мышление Маркса вскоре после Парижских рукописей характеризовалось радикальным разрывом особого рода. В терминологии Альтюссера то, что осуществил Маркс, чтобы войти в сферу своей более поздней работы, было «эпистемологическим разрывом». (Эта концепция разделяет с известным понятием Томаса Куна «смена парадигмы» происхождение в работе Гастона Башляра и Александра Койре.)

Альтюссер менял своё мнение в различные моменты о точной природе и времени разрыва. Но основная идея оставалась: до разрыва Маркс всё ещё занимался философией в традиции Гегеля и постгегельянцев; после него он отправился в новый и беспрецедентный вид науки, возможность которой он создал через разрыв. Что создало интеллектуальное пространство для этой новой

науки, называемой «историческим материализмом», было открытием Марксом совершенно новой концепции, концепции «рабочей силы». Вооружившись этой концепцией, Маркс, в отличие от классических политических экономистов, таких как Адам Смит и Давид Рикардо, смог увидеть, что именно рабочую силу рабочие предлагают на продажу капиталистам, а не труд. Смит и Рикардо, не имея концептуального оборудования, чтобы различать труд и рабочую силу, производили результаты, которые в лучшем случае были запутанными. В худшем случае они просто не могли получить никакого представления о тайне рабочей силы — которая имела уникальное свойство, что она могла приносить в мир больше стоимости, чем сама содержала.

Критика концепции «переворачивания» Гегеля

Многое в картине Альтюссера убедительно. Она захватывает глубокое чувство, которое должен иметь любой читатель, пытавшийся пройти весь спектр писаний Маркса, оставления позади традиционных способов мышления, чтобы продвинуться в неизвестную территорию. В неопубликованных лекциях того времени, в которых он мог быть гораздо более доступным, Альтюссер предоставил глубокое исследование борьбы Маркса с фейербахианским наследием в Парижских рукописях, чтобы дополнить свои более устрашающе формальные опубликованные вклады. Во-первых, то, что обнажает Альтюссер, должно разубедить любого студента Маркса в представлении, что отношение Маркса к Гегелю — это просто «переворачивание» диалектики Гегеля: переворачивание всего идеалистического блина, чтобы превратить его материалистической стороной вверх. Такое прямое переворачивание было именно тем, что Фейербах объявил, что предпринимает в своей собственной работе. Маркс уже остро осознавал нежизнеспособность этого донкихотского проекта в Рукописях. Лишь небольшого размышления достаточно, чтобы стало очевидным, что сама концепция переворачивания не даёт ничего, что могло бы объяснить, как можно таким образом перейти от идеализма к материализму. Как справедливо возражал Альтюссер, «перевернуть объект вверх ногами не меняет ни его природу, ни его содержание просто в силу вращения!» В конце концов: «человек на голове — тот же человек, когда он наконец ходит на ногах».

«Маркс, далёкий от того, чтобы оставить философию, был озабочен тем, чтобы привести её в её собственное состояние. Фактически, он призывал к актуализации философии.»

Работа Альтюссера пришлась не по вкусу всем. Среди некоторых англосаксонских и скандинавских философов и экономистов марксизм Альтюссера был бесцеремонно назван «чушью». Но представление о том, что Маркс намеревался оставить философию, чтобы отправиться к другим берегам, далеко не ограничивается альтюссерианцами. В то время как Альтюссер провозгласил самоосвобождение Маркса от философии как одновременно основание новой и революционной науки, якобы изложенной в его зрелой работе, тот, кто едва ли мог контрастировать с ним сильнее, американский политический философ Дэниел Брудни, утверждал, что

Маркс стремился оставить философию, снова для научного назначения, но не смог этого сделать. Маркс, согласно Брудни, хотел заниматься неоценочной наукой, которая продемонстрировала бы неизбежность свержения капитализма, никогда не прибегая к «нормативным» утверждениям, которые имеют своё естественное место в философской этике (таким как то, что отчуждение, которое испытывают рабочие в капитализме, плохо и должно быть исправлено). Но Маркс, в конечном счёте, не смог справиться с этим. Он не смог найти способа, несмотря на себя, чтобы высказать свои точки зрения, не прибегая к нормативным утверждениям. Маркс, таким образом, остался застрявшим в философии в конце концов.

Актуализация философии как ключевая концепция

И Альтюссер, и Брудни улавливают нечто, что должно поразить любого читателя Маркса. Нечто глубокое происходит в 1840-х годах, в результате чего весь характер интеллектуальной работы Маркса, кажется, радикально меняется. В его более поздней работе расширенные философские обсуждения, которые всё ещё характеризовали Парижские рукописи, исчезли. (Это несмотря на странные ссылки, свидетельствующие о его, к тому времени, крайне немодном почтении к логике Гегеля, его протестах, что с Гегелем обращаются «как с мёртвой собакой», и его самопризнанном «кокетстве» с гегельянскими оборотами речи и стилистическими приёмами.) Но теперь я хочу предположить, что это развитие не следует рассматривать как отказ от философии — будь то успешный, как у Альтюссера, или неуспешный, как у Брудни. Вопреки видимости, то, чем занимается Маркс, должно быть подведено под рубрику того, к чему он уже призывал в своей докторской диссертации: актуализации философии.

«Маркс, далёкий от того, чтобы оставить философию, был озабочен тем, чтобы привести её в её собственное состояние.» Способ думать о разнице, которую делает видение проекта Маркса таким образом, заключается в терминах знаменитого Одиннадцатого тезиса о Фейербахе, который гласит: «Философы лишь различным образом объясняли мир; но дело заключается в том, чтобы изменить его». Если мы видим позицию Маркса здесь как выступающую за актуализацию философии, то он не говорит — как обычно читается Тезис — что тогда как философы были озабочены лишь задачей объяснения мира, что всё, что может сделать философия, дело заключается в том, чтобы делать что-то другое (нефилософское). Он говорит вместо этого, что тогда как философы до сих пор лишь объясняли мир, дело заключается в том, чтобы делать то, что они должны — именно как философы — всё время стремились, но чему они не смогли соответствовать. И это не что-то нефилософское, а философия в её актуальности.»

Что такое актуализация философии?

Итак, что такое актуализация философии? Идея для нас незнакома. Она незнакома, во-первых, потому что понятия потенциальности и актуальности незнакомы. Они не принадлежат эмпирист-

ской парадигме, которая доминирует в современной мысли. Маркс, как наследник традиции, идущей от Аристотеля к Гегелю, представляет отклонение от этой парадигмы. Но это также незнакомо из-за понятия философии в игре.

Давайте начнём с понятия философии в игре. Маркс унаследовал от Гегеля, и более отдалённо от Платона и Аристотеля, понимание, что философия — это не одно исследование наряду с другими. Её не следует располагать рядом с физикой, биологией, историей, географией и так далее, как рациональные исследования, каждое характеризуемое в терминах своего отличного объекта (природа, живые организмы, прошлые человеческие действия, земля и так далее). Философия не наравне с «специальными науками», ещё одна наука рядом с ними. Это потому, что философия не имеет объекта: она есть рациональное исследование как таковое. Как можно было бы выразиться, это наука, не наука.

«Понимание философии Марксом верно великому прозрению: всё, чем может быть философия, — это человеческое мышление в его наибольшей общности.»

Если бы кто-то всё же настаивал на разговоре об объекте философии, можно было бы использовать для него фразу типа «вся реальность» и, возможно, развить это в дальнейшем жестовом размахе — «вся реальность, без предела». Такие выражения неловки, потому что они пытаются захватить безграничность, пытаясь указать на предел, помещённый бесконечно далеко, и, следовательно, на предел в конце концов. Но объект философии — если мы будем настаивать на нашей попытке говорить об этом — действительно не имеет предела вообще. Имея объект, который можно описать только как неограниченный, философия не имеет места среди или рядом со специальными науками. Вместо этого, как рациональное исследование как таковое, она артикулирует себя в специальные науки по мере необходимости — биологию при работе с живыми организмами и так далее. Нет различных типов рационального исследования, кроме как в той мере, в какой работа строгой мысли о живых организмах направляет ум к различным областям и паттернам наблюдения и вывода, чем, скажем, география или архитектура или психоанализ.

Критика Гегеля и концепция актуализации

Теперь Гегель говорит о философии (или, строго, об «Идее», в которой философия достигает кульминации), что она есть единство понятия и актуальности. Что это означает, так это то, что то, что Гегель называет «понятием» (то есть мысль в её крайней общности), не должно, так сказать, «стоять вне» актуальности или быть достаточным само по себе. Это потому, что оно должно быть мышлением актуальности как таковой, посредством чего мышление и то, что оно мыслит, идентичны. Актуальность, в конце концов, если бы она была захвачена в её целостности, не могла бы оставить мысль как-то стоящей вне её — какое место могла бы занять мысль? Но, утверждает Маркс, Гегель не смог быть верным этому прозрению. Философия, как Гегель фактически практикует её, отступает в позицию, в которой понятие заставляется стоять вне актуальности.

Это проявляется в разделении Гегелем философии на логику и Realphilosophie (философию «реального», саму разделённую на природу и дух). Логика якобы может осуществить себя в мысли одной, в отрыве от всякого содержания. Эта мысль — то, что логика якобы осуществляет сама по себе — должна затем как-то перейти в сферу реального. Но, отрезав себя от реального, она теперь не имеет средств для этого; она определённо не может сделать это изнутри логики, и всё остальное в этом пункте покажет себя произвольным прыжком.

Маркс эффективно остаётся твёрдым в мысли, в отличие от Гегеля, что если философия действительно есть единство понятия и актуальности, то философия должна, так сказать, призывать к своей собственной актуализации. Работа философии, в конце концов, есть мышление актуальности. Такое мышление — это не процесс, который достигает кульминации, когда достигает своего завершения; это то, что Аристотель называл энергией, чья цель присутствует на протяжении всего. Для философии быть актуализированной — значит осуществить само-завершение, которое является её целью. Философия, как её практикует Гегель, не удаётся быть — вопреки своему собственному понятию — мышлением актуальности, которое Гегель, как и Маркс, говорит, что она есть. Она постоянно самоограничивается простой мыслью, не достигая актуальности и, тем самым, философии.

Философия как человеческое мышление в его общности

Можно было бы беспокоиться, что если философия оказывается современной человеческой мыслительной деятельности в её наибольшей общности, как я говорю, это означает, что отличительность философии уничтожается. Но эта угрожающая разрушению отличительности философии — именно то, к чему приходит актуализация философии. Понимание философии Марксом верно великому прозрению: всё, чем может быть философия, — это человеческое мышление в его наибольшей общности. Такое мышление будет, должным и необходимым образом, самоограничиваться по мере перехода к конкретным исследованиям. Но такое самоограничение должно объясняться как требуемое его общей задачей, задачей мышления неограниченного объекта. Это мышление не только теоретическое, но также (и в первую очередь) практическое — оно, главным образом, есть мышление неограниченного объекта, который оно производит, а не просто получает. Мышление в его актуальности, буквально, меняет мир. Задача мышления есть задача человечества, и эта задача не отличается от философии. Будет много конкретных задач мысли, порождённых, многие из них теоретического характера, но философия не будет среди них.

«Мышление в его актуальности, буквально, меняет мир. Задача мышления есть задача человечества, и эта задача не отличается от философии.»

Рассмотренный таким образом, отношение Маркса к Гегелю оказывается совершенно иным, чем обычно думают. Он не отдаёт философскую дань уважения Гегелю, но превосходит его философски. Полезно помнить, что именно так Маркс сам видел вещи в своём раннем, незаконченном тексте «К критике геге-

левской философии права». Там он жалуется не только на конкретные ходы, которые делает Гегель, но на философскую недостаточность Гегеля. Неудача Гегеля в осуществлении своего проекта предоставления «логики государства» есть философская неудача. И это потому, что Гегель, далёкий от того, чтобы быть верховным практиком диалектики, по стандарту которого должен измеряться Маркс, не достигает диалектики, должным образом практикуемой. Диалектика Гегеля принимает форму того, что Маркс позже любил осуждать как «самодостаточную философию». Такая «самодостаточная философия» есть философия, не достигающая себя — не достигающая единства понятия и актуальности. Действительно, именно в «Капитале» диалектика должным образом практикуется. Это потому, что здесь диалектика — не навязывание динамики понятий, разработанных заранее, в отрыве от предмета. Это, скорее, развитие предмета от противоречия к противоречию. Эти противоречия реальны — например, в том, как крупная техника одновременно требует всё больше рабочих и делает их всё более заменимыми — и не просто противоречия в мысли. Это развитие проецирует себя в будущее, в осуществлении не абстрактной мысли, а реальной человеческой мыслительной деятельности. Эта реальная человеческая мыслительная деятельность, практическая в своей целостности, самоограничивается в многочисленные акты теоретического исследования.

«Капитал» как актуализированная философия

Если «Капитал» есть философия, то он явно не «марксистская философия», как это пытались в различных обличьях. Одним из таких обличий является «диалектический материализм», который провозглашает, среди прочего, что природа управляется «диалектическими законами», согласно которым всё противоречиво, количество переходит в качество и так далее. Это не актуализированная философия, а грубая метафизика, пытающаяся увековечить якобы марксистские предписания в неактуализированной философии самого варварского рода. То же самое относится к различным попыткам «пролетарской философии», которые предпринимались на протяжении веков. Такая философия была бы противоречием в терминах, пытаясь увековечить буржуазную самодостаточность как бы с пролетарской точки зрения.

Но как может содержание «Капитала», того глубоко конкретного текста, быть содержанием актуализации философии? Довольно просто. «Капитал» есть упражнение чего-то действительно совершенно общего: человеческой мыслительной деятельности. Это, можно сказать, один великий практический силлогизм с революцией в качестве его заключения. (Аристотель уже заметил, что заключение практического силлогизма — не суждение, мысль или утверждение — а действие. Это очень трудная идея — как заключение может быть действием? — но глубокая.) На протяжении своего аргумента «Капитал» ограничивается теоретическими суждениями, что он делает, чтобы породить это «заключение». То, что Маркс имеет в виду, — это

революция, посредством которой человечество конституирует себя как то, что оно есть. И сам аргумент «Капитала» работает на осуществление революции. Если это верно, это может проиллюстрировать, как Маркс, далёкий от того, чтобы заимствовать свой философский огонь у таких предков, как Аристотель или Гегель, поднимает философию до её высшей силы.

---

* Кристоф Шуринга — автор книг «Карл Маркс и актуализация философии» (Cambridge University Press, 2025) и «Социальная история аналитической философии» (Verso, 2025). Он преподаёт философию в Северо-Восточном университете Лондона и является редактором Hegel Bulletin.

Впервые опубликовано онлайн 2 ноября 2025 года.

Перевод статьи Кристофа Шуринги «Was Marx a Philosopher?»

О бытии и явлении: социальное воспроизводство и семейная форма

Татьяна Льягуно *

Аннотация

В своей лекции 1987 года «Есть ли у Маркса метод?» философ Джиллиан Роуз погружается в вопрос о том, какой методологический процедуре можно приписать Марксу: каково его конкретное предложение, когда речь идёт о предоставлении «логики социального», «социо-логоса». В анализе Роуз выделяются два важных вопроса, которые я возьму в качестве отправной точки для моего предложения гегельянско-марксистского феминистского философского метода.

«[Это] всё ещё, не будучи никакой тайной, скрыто»
Гегель, Лекции по истории философии

«Дети всегда наши»
Джеймс Болдуин

Введение: Методологический вопрос

Во-первых, Роуз утверждает, что абстрактный и иллюзорный аспект нашего непосредственного опыта капиталистического общества проистекает из нашей неспособности схватить и постичь социальную тотальность. Марксистские феминистки особенно озабочены одним из фундаментальных внутренних разделений внутри этой тотальности — измерением, иногда заслоняемым близорукими анализами отношений обмена и товарной формы. Полностью осознавая, что всякий раз, когда доминирует, капиталистический способ производства очерчивает контуры социального воспроизводства, они справедливо отмечают, что сохраняется удвоение между оплачиваемой производительной деятельностью и неоплачиваемой репродуктивной деятельностью. Марксистский феминизм — это наша коллективная попытка осмысления этого разделения.

Феминистские мыслители давно теоретизировали природу и статус репродуктивной сферы — все те виды деятельности (забота, готовка, уборка и т.д.), в которые мы вовлекаемся для поддержания жизни и воспроизводства рабочей силы, как ежедневно, так и через поколения. Это включает, конечно, воспроизводство структур неравенства, встроенных в капиталистический социальный порядок. От жарких дебатов в 1970-х о том, производят ли репродуктивные виды деятельности стоимость, до современных попыток теоретизировать их как нечто одновременно существенное для капитала и всё же отличное от него, марксистские феминистки стремились развить форму критики, которая стремится к тотальности и сопротивляется воспроизводству разделения социального, осуществляемого капиталом.

Во-вторых, как справедливо подчёркивает Роуз, метод Маркса — не просто материалистическое отрицание идеализма. Подход Маркса следует идиосинкразически современному способу мышления о социальной реальности — методологической процедуре, инициро-

ванной Гегелем, в которой сущность и явление больше не понимаются как противоположности, а вместо этого рассматриваются как существующие в диалектическом отношении друг к другу. Следуя этому пути, Маркс утверждает, что современные общества, и в частности, его объект изучения, капиталистические, характеризуются набором «необходимых явлений». Эти явления не просто ложны; скорее, эти иллюзии систематичны, неизбежны — они сохраняются, даже если мы осознаём их. Однако, чтобы решить эту загадку, Маркс не побуждает нас искать содержание за формой, материю за идеей. Конечно, одна из целей Маркса — раскрыть «товарную форму», показав, как за тем, что кажется естественным свойством вещи — её обмениваемостью — мы находим конкретные социальные отношения. Но заключить из этого, что Маркс — просто искатель содержания, было бы ошибкой.

«Как марксистские феминистки, мы вынуждены спросить: Какую форму принимает неоплачиваемый репродуктивный труд и, следовательно, каков объект нашей критики?»

Такой подход свел бы марксизм к своего рода позитивизму, которым он решительно не является. У Маркса, по его собственным словам, было «очень плохое мнение» о «контизме» — эпистемологическое и политическое дистанцирование, в значительной степени продолженное традицией Франкфуртской школы. Критическое знание общества, для Маркса, не может быть сведено к заботе о том, что измеримо и эмпирически наблюдаемо. В «Возвышенном объекте идеологии» Славой Жижек утверждает, что интерпретативные процедуры Маркса и Фрейда совпадают в одном фундаментальном отношении: оба умудряются «избежать собственно фетишистского очарования «содержания», якобы скрытого за формой». Вместо этого, в их анализах товарной формы и формы снов, секрет, который нужно раскрыть, — не «скрытое ядро», а скорее ответ на вопрос, почему латентные мысли-сны приняли такие формы и «почему труд принял форму стоимости товара, почему он может утверждать свой социальный характер только в товарной форме своего продукта». Понимать это — значит, среди прочего, вернуть Маркса как философа.

Но если это правда, то как марксистские феминистки мы вынуждены спросить: Какую форму принимает неоплачиваемый репродуктивный труд и, следовательно, каков объект нашей критики? И как мы должны отреагировать на задачу, поставленную перед нами, то есть задачу практического и теоретического участия в деформации социальной тотальности? Если, как говорит Беверли Бест, «социальные формы капитала служат перцептивному разъединению производства прибавочной стоимости от её источника в кооперативном труде людей», то какова форма, которая делает возможным это «перцептивное разъединение» в случае неоплачиваемой репродуктивной деятельности? В дальнейшем я выдвигаю аргумент, предварительно предложенный — но философски недоразвитый — в феминистской теории: что семья составляет социальную форму явления неоплачиваемого репродуктивного труда. Философский метод Маркса, критика необходимых форм явления капитала, — это также наш метод — следовательно, наш марксизм. Наш объект изучения — ре-

продуктивный труд, особенно та часть, которая осталась другой по отношению к товарной форме или вне её и не мистифицирована заработной платой — следовательно, наш феминизм.

Форма явления репродуктивного труда

Чтобы проработать это, я хотела бы предложить — хотя и в очень сжатой форме — следующее: во-первых, вдохновлённая утверждением итальянской феминистки Леопольдины Фортунати, я буду защищать необходимость для марксистского феминизма интегрировать философскую дискуссию о сущности и явлении. Как я надеюсь показать, этот язык — центральный в гегельянской марксистской традиции — позволяет специфический тип социального анализа, который может принести пользу текущим дебатам о репродуктивном труде и формах мистификации, от которых он зависит. Как предполагали феминистки, ориентированные на теорию стоимости, метод изложения Маркса — в частности его забота о феноменальных проявлениях капитала — должен оставаться центральным для феминистского анализа. Во-вторых, я буду утверждать, что продуктивным местом для размещения этой критики социальной формы, для феминистских целей, является критическое взаимодействие Маркса с «Философией права» Гегеля. Несмотря на то, что это текст, который привлёк относительно мало внимания марксистских феминисток, я утверждаю, что он содержит, в отвергнутом виде, ключевые прозрения о центральности семейной формы в современных обществах. Делая это, я стремлюсь объединить феминистские интервенции, ориентированные на теорию стоимости, с современными политическими призывами к упразднению семьи. Возможно, тот факт, что оба недавно получили такую большую популярность, говорит о скрытой взаимосвязи.

Семья как социальная форма

В «Тайне воспроизводства: Домашняя работа, проституция, труд и капитал» Леопольдина Фортунати заявляет, что реальное различие между производством и воспроизводством заключается в том, что «в то время как производство и есть, и появляется как создание стоимости, воспроизводство есть создание стоимости, но появляется иначе». Как мы должны понять это загадочное утверждение? Что значит для воспроизводства появляться иначе? И не была бы нашей задачей, как критических теоретиков, идентифицировать эту форму, выявить её противоречия и предвосхитить альтернативы, не исключённые её логикой? Вместо того чтобы просто раскрывать содержание за формой — ход, который сохранил бы недиалектический подход к такому дуализму — феминистская теория должна быть способна распутать форму явления репродуктивного труда. Как мы знаем, большая его часть не соответствует характеристикам оплачиваемого труда — определяющей формы капиталистических обществ. Неоплачиваемый репродуктивный труд опосредован рынком косвенно и в конечном счёте подчинён капиталистической социальной тотальности; тем не менее, он не появляется в мистифицированной форме заработной платы (ключом к этой мистификации является его появление как плата за труд, а не за рабочую силу).

Хотя неоплачиваемый репродуктивный труд не подпадает под форму заработной платы — для такой деятельности нет трудового договора или зарплаты — важно видеть, что остаётся форма мистификации, от которой он зависит, форма, которую необходимо распаковать. Как и рынок, семья одновременно приватизирует и социализирует труд. Это социальное ограждение, которое формально санкционирует приватизацию и извлечение репродуктивного труда, обеспечивая минимальную кооперативную структуру, в рамках которой может происходить воспроизводство. При капиталистических отношениях труд не является непосредственно социальным: независимые индивиды занимаются частными актами производства, чья социальность только ретроспективно подтверждается через рынок. Например, сапожник делает обувь, не зная заранее, купит ли её кто-нибудь; только когда обувь фактически продаётся на рынке, труд сапожника подтверждается как социально полезный.

«Подобно товарному обмену и деньгам, которые реализуют социальную связь отчуждённым образом, семья реализует межличностные отношения в границах капиталистической жизни»

Конечно, когда речь идёт о неоплачиваемых репродуктивных видах деятельности, понятие Маркса о «товарном фетишизме» не совсем применимо. Тем не менее, и фетишизм, и мистификация — как, соответственно, овеществление социального отношения как свойства вещи и необходимое представление реальности в инвертированной форме — всё ещё могут быть прослежены. Подобно гендеру, который приобретает фетишистский характер постольку, поскольку он делается вещью-в-себе; семья представляет фетишистское проявление неоплачиваемого репродуктивного труда. Заставляя такой труд казаться естественным, присущим этой социальной форме, она заслоняет конкретные социальные отношения, лежащие в его основе. Мистификация кажется более сложной. Но не может ли этот инвертированный аспект быть именно тем, на что указывают марксистские феминистки, когда заявляют: «Они говорят, что это любовь. Мы говорим, что это неоплачиваемая работа»? Проблема с семейной формой, утверждали бы авторы вроде Сильвии Федеричи, заключается в том, что она, буквально, «мошенничество»: хотя она «проходит под именем любви и брака», она в конечном счёте препятствует свободному установлению подлинных любящих и заботливых отношений.

«Семейные отношения — это капиталистические отношения и только кажутся межличностными отношениями», — говорит Фортунати. Эта кажущаяся природа не отрицает возможности того, что наши существующие семейные узы могут иметь глубокий смысл для многих из нас. Это также не подразумевает, что такие отношения ложны. На самом деле, эти отношения часто составляют некоторые из самых основополагающих межличностных опытов, доступных современным субъектам. Семья, в этом смысле, — необходимое явление капиталистической формы: подобно товарному обмену и деньгам, которые реализуют социальную связь отчуждённым образом, семья реализует межличностные отношения в границах капиталистической жизни. Как и рынок, она делает это на основе несвободной формы тру-

да. При капитализме, как говорится, часто лучше быть эксплуатируемым, чем быть полностью исключённым из эксплуатации. Точно так же, большую часть времени, лучше иметь семью, чем не иметь её. Но ничто из этого не делает капиталистическую эксплуатацию или буржуазную семью эмансипаторными социальными формами. Мы должны, хочется надеяться, сделать лучше.

Историческая необходимость семейной формы

Возможно, именно сама запутанность этой инверсии объясняет, почему, вопреки всему, семейная форма сохраняется. Её устойчивость следует понимать как лежащую в логико-историческом принуждении капитала к её поддержанию: семья объективно необходима как форма явления неоплачиваемого репродуктивного труда. Это, как уже утверждали многие феминистские мыслители, имеет далеко идущие последствия для гендерных отношений и сексуальности — даже если, что интересно, семейная форма продолжает поддерживаться, даже когда в этих сферах возникает определённая эластичность. Говорить о логико-историческом принуждении капитала к семье — значит заниматься усилиями по распутыванию социальной тотальности таким образом, который остаётся исторически индексированным; это значит называть не так легко отбрасываемую социополитическую тенденцию. Ибо, несмотря на растущее включение женщин в оплачиваемый труд вне дома, семья, как гендерный механизм для приватизации работы по уходу, циклически, но устойчиво, вновь утверждает себя. Говорить всё это — не значит отрицать, что семья иногда служит убежищем от насилия, совершаемого рынком (хотя она тоже наносит своё собственное насилие), и не значит предполагать, что значимые межличностные отношения не могут или не процветают за её пределами. Это просто значит, что капиталистические общества привилегируют семью как первичное место, где ожидается, что такие отношения укоренятся и воспроизведут себя, потому что она функционирует как форма, через которую неоплачиваемый репродуктивный труд экспроприируется и заслоняется.

Гегелевская триада и марксистская критика

Теперь, размышляя о логико-исторической природе семьи, на ум приходит одна конкретная философская работа, которая искусно сплетает логику и историю: «Философия права» Гегеля. Там Гегель предлагает триадическое видение современного общества, в котором Sittlichkeit (Нравственная жизнь) развёртывается в трёх моментах: семья, гражданское общество и государство. Хотя я не могу полностью развить это здесь, одно из моих основных утверждений заключается в том, что каждый из этих моментов следует понимать как необходимое явление современной капиталистической формы жизни. Предоставляет ли Гегель концептуальные ресурсы для выхода за пределы этих форм, конечно, открытый вопрос (я, например, склонна сказать да, хотя для целей этого аргумента не обязательно разделять эту точку зрения). Что здесь важно, так это то, что сам Маркс воспринял схему Гегеля вполне серьёзно и посвятил значительные усилия — с характерным сарказмом и неумолимым тоном — выявлению противоречий

внутри неё. Хотя критика Маркса в основном сосредоточена на государстве, я хочу предположить, что его прозрения остаются поучительными для феминистских проблем.

Давайте кратко резюмируем, что разворачивается в критике Марксом Гегеля. В своём обсуждении бюрократии Маркс намерен показать, как последняя препятствует возможности органического единства между государством и обществом. Для Маркса государство Гегеля возникает как сущность, остающаяся внешней по отношению к обществу: государство отключено от реальных социальных сил, которые его порождают, тем самым принимая абстрактную универсальную форму, оторванную от своих конкретных оснований. Государство отрезано от своего эффективного предположения, оторвано от социальных условий, которые его порождают. И хотя Гегель достаточно проницателен, чтобы воспринять современное противоречие в сердце этого разделения, продолжает Маркс, он не может его разрешить. Мы должны продвинуть критику дальше. Маркс объясняет само разделение, раскрывая государство как политическое и юридическое ратифицирование атомизации гражданского общества. Буржуазные политические права становятся, как становится ещё яснее в «К еврейскому вопросу», юридическим признанием диремпции современного человека — его раскола от самого себя и от социального целого.

«Ни более демократические корпорации, ни более демократические семьи не сделают работу эмансипации»

Теперь, почему это обсуждение должно иметь значение для феминистской теории? Моя гипотеза следующая: если понятие общества у Маркса, как экономико-политической реальности, возникает отчасти через его критическое взаимодействие с Гегелем (с которым он не согласен, но которого всё же признаёт за то, что назвал проблему), то стоит вспомнить, что в системе Гегеля не только гражданское общество, но и гражданское общество, и семья действуют как социальное предположение государства. Если, как утверждают Пульгар Мойя и Клоше, у Маркса «понятие общества возникает как общая категория и последний конкретный момент критического изложения экономики», то то, что попадает в эту категорию, имеет критическое значение. В современных капиталистических обществах семья и рынок образуют двойные столпы социального — они составляют ткань, через которую социальное материализуется, становится понятным и воспроизводимым. Однако, и несмотря на утверждения Гегеля, подобно гражданскому обществу — парадигматическому безнравственному моменту в его этической тотальности — семья тоже остаётся безнравственным институтом. Для Гегеля гражданское общество — безнравственный момент из-за своего атомизма; в нём индивиды не преследуют единство как свою цель. Гражданское общество социализирует, разделяя. Но это тоже делает буржуазная семья: это, я считаю, как мы должны интерпретировать описание Баррет и Макинтош современной буржуазной семьи как «антисоциальной семьи» — главным источником этой антисоциальной силы является приватизация репродуктивного труда.

Семья как источник иллюзии свободы

Стоит отметить, что у современных мыслителей, таких как Гегель, семья, несмотря на свой патриархальный характер, тем не менее задумывается как свободное социальное учреждение: брак может иметь место только между двумя независимыми и самоопределяющимися волями. Подобно обмену, современная семья постулирует и порождает равенство и свободу. И подобно обмену, именно через это постулирование она санкционирует отношения господства. Подобно тому, как отношение заработной платы является источником видимости равенства и свободы в оплачиваемом производительном труде, так и современный брак, который поддерживает семью, является источником видимости равенства и свободы в неоплачиваемом репродуктивном труде. Для феминистских теоретиков, таких как Кристин Дельфи, важно понимать, что женщины не вступают в брачный контракт из предсуществующей позиции подчинения; скорее, именно институт брака сам производит и поддерживает неравенство между мужчинами и женщинами. Его политическое равенство санкционирует его социальное неравенство.

Конечно, и рыночные отношения, и семейные отношения претерпели исторически значительные преобразования. Некоторые из первоначальных неравенств, вписанных в них — по линиям гендера, расы и сексуальности — были, частично и в разной степени, обойдены. Как бы ценны и необходимы ни были эти преобразования, их недостаточность остаётся ясной: до тех пор, пока не будет упразднена приватизированная форма труда, которую воплощает семья — до тех пор, пока весь необходимый труд не будет полностью социализирован — отношения господства будут сохраняться. Со своей буржуазной точки зрения Гегель упускает фундаментальный характер семьи как института для организации труда. Маркс, напротив — хотя он оставил этот вопрос в значительной степени недоразвитым — схватил, что на кону что-то существенное. Для Маркса и Энгельса «то, что преодоление индивидуального хозяйства неотделимо от преодоления семьи, самоочевидно».

Политические последствия и альтернативы

Поднимая вопрос о семье, моя цель — не отменить десятилетия критики относительно ограничений таких категорий, как домашнее хозяйство или домохозяйка. В конце концов, разве семья не является последним убежищем для многих, брошенных рынком и государством? Разве узы любви, составляющие семью, часто не являются последним бастионом, нетронутым неумолимой логикой коммодификации? Как такие мыслители, как Анджела Дэвис, мощно напомнили нам, домашнее хозяйство, особенно в жизни порабощенных женщин, иногда было единственным пространством «вдали от глаз и кнута надсмотрщика». Оно служило, и продолжает служить, убежищем от пограничных режимов, от государственного и полицейского насилия, от геноцида. В этом свете этически правильный импульс — действительно, защищать его. Но именно как единица приватизированной заботы, встроенная в воспроизводство капиталистических отношений и незаменимая для него, она должна быть радикально исследована и

в конечном счёте отвергнута. Это не простая политическая задача. Семьи выражают свой антисоциальный характер глубоко противоречивыми способами — они являются местами как разрывающего пренебрежения, так и столь необходимой привязанности. Нам нужно, тогда, серьёзно и тщательно подумать о том, что может прийти после, о том, как их дисфункциональное функционирование может быть заменено. Скорбеть об этой потере будет нелегко. Наша привязанность к семейной форме понятно сильна, логики, пронизывающие её, глубоко, психически, вписаны в нас. Но эта трудность не должна нас останавливать. Словами Ребекки Комай, «чрезмерная, жуткая жизненность нежити» не должна быть позволена сдерживать нас.

«Чтобы любовь и забота были реализованы для всех, современная семья должна быть преодолена, трансцендирована, и её рациональное ядро перенесено в более свободный мир»

Философское исследование социальных форм — в данном случае, семейной формы — это первый шаг, который несёт весомые политические последствия. Подобно тому, как мы, марксисты, не ожидаем, что отдельные капиталисты будут вести себя более морально или гуманно, мы, феминистки, не можем удовлетвориться надеждой, что индивиды научатся и выберут перераспределять репродуктивный труд более справедливо в рамках частного дома. Субъективные и установочные изменения желательны и необходимы. Но они недостаточны. Только социализация репродуктивного труда может осмысленно противостоять структурной проблеме, поставленной семьёй как социальной формой. Социализация представлялась различными способами, но она обычно включает инициативы, такие как коммунальные кухни, центральные прачечные, общие обязанности по уборке, а также коллективные ясли и школы. Это политический проект, выходящий за пределы демократизации существующей семьи. Ни более демократические корпорации, ни более демократические семьи не сделают работу эмансипации.

Заключение: К новой социальной форме

В сумме, моё предложение заключается в том, что философски обоснованный гегельянско-марксистский феминизм уникально оснащён для выполнения критической задачи прослеживания глубоких взаимосвязей, связывающих вместе сферы человеческой жизни, которые часто кажутся отдельными или несвязанными. Центральный вопрос в выполнении этой задачи: При каких условиях неоплачиваемый репродуктивный труд принимает форму семьи? Помещая проблему мистификации в центр, моё утверждение заключается в том, что семья должна быть понята как капиталистическая форма явления неоплачиваемого репродуктивного труда — форма, необходимая именно для того, чтобы заслонять такой труд. Это утверждение, я предлагаю, может быть подтверждено пересмотром критики Марксом Гегеля и признанием того, что понятие общества, которое он мобилизует, не может обойтись без момента семьи. В этом смысле, объективный дух Гегеля — триадическое движение семьи, гражданского общества и государства — не должен отвергаться. Он раскрывает внутреннюю

архитектуру современного социального порядка. Как идеологический социополитический аппарат, он одновременно более истинен и более неистинен, чем мы могли бы ожидать.

Натурализация семьи эквивалентна натурализации капиталистических экономических отношений классическими политическими экономистами; обе являются формами мистификации, через которые скрывается их социально-историческая специфичность и генезис. Если, как напоминают нам Адорно и Хоркхаймер, всякое овеществление есть форма забвения, то специфическое забвение буржуазной семьи как исторического результата делает возможным её овеществление. Она участвует в обобщённой амнезии, которую современные капиталистические общества вызывают в нас — амнезии, для которой простого исправления нашего заблуждения никогда не будет достаточно. Хотя мы всегда должны разоблачать насильственные истоки капиталистических социальных форм, преодоление их мистифицированных явлений требует большего, чем теоретическая ясность — оно требует практического преобразования. Сегодня последнее кажется более насущным, чем когда-либо. Циклические кризисы социального воспроизводства — и их соответствующие реакционные ответы — будут сохраняться. Не случайно, что гимны семье поются именно в то время, когда «отверженное» на подъёме — термин, который Гонсалес и Нетон используют для описания тех видов деятельности, которые, хотя когда-то были оплачиваемыми, были отброшены обратно в неоплачиваемую сферу из-за их дороговизны для государства или капитала, но которые, через само это смещение, больше не автоматически появляются как естественная задача женщин.

Наше — это политическое видение, которое противостоит поклонникам старых цепей; мы стремимся упразднить семью, чтобы актуализировать свободу. Чтобы любовь и забота были реализованы для всех, современная семья должна быть преодолена, трансцендирована, и её рациональное ядро перенесено в более свободный мир. Как утверждал Беккет, «Бытие постоянно подвергает форму опасности»; все формы, напоминает он нам, нарушают Бытие «самым невыносимым образом». Тем не менее, мы не можем обойтись без них. Наша задача — укоренённая как в практическом знании, так и в упрямой, добросовестной надежде — сплести новые социальные формы, формы, способные поддерживать подавляющую метанорму современности: нашу свободу, свободу всех.

---

* «Татьяна Льягуно» — доцент критической и политической теории в Университете Помпеу Фабра в Барселоне. Она получила докторскую степень с отличием в Новой школе социальных исследований в Нью-Йорке. Её области исследований включают посткантианскую философию (особенно Гегеля и Маркса), социальную и политическую философию, критическую теорию, феминистскую теорию и политическую экологию. Она является организационным членом Общества Маркса и Философии.

Впервые опубликовано онлайн 1 февраля 2026 года

Перевод статьи Татьяны Льягуно «On Being and Appearing: Social Reproduction and the Family Form».

Конец — это не конец: Рецензия на книгу Бена Уэйра «Об исчезновении: Начинать заново в конце»

Нишок Г.У.*

Аннотация

Мы живём в эпоху исчезновений и концов: экстремальные климатические события, шестое массовое вымирание видов, глобальные пандемии, политическая и экономическая нестабильность, масштабные социальные и культурные потрясения, возобновлённая возможность ядерного уничтожения, ускоренное развитие ИИ и многое другое, что может положить конец не только человеческому роду, но и жизни на Земле, какой мы её знаем.

Эти ужасающие события, пишет Бен Уэйр в одном из самых выразительных пассажей своей книги 2024 года «Об исчезновении: Начинать заново в конце» (Verso Books, 2024), «усилили ряд печальных страстей и отчуждающих симптомов: избыточную ярость, гипертревожность, циничную покорность, зависимость от оцепеняющих форм удовольствия, идентитарный нарциссизм, коллективную паранойю, меланхолический уход, историческое забвение... То, о чём мы здесь говорим, — это новый вид травмированной психической реальности, новая раненная субъективность».

Диалектика конца

Во время сходящихся кризисов книга Бена Уэйра — своевременное, творческое, радикальное, слегка контр-интуитивное, но в конечном счёте продуктивное размышление о многих катастрофах, с которыми мы сталкиваемся сегодня. Я говорю контр-интуитивное, потому что вместо того, чтобы видеть исчезновения исключительно как события, завершающие мир, он видит в них — классическим диалектическим образом — возможность возрождения и обновления. Они — возможность выполнить «Мастер-сброс» во всех сферах человеческой жизни: философской, политической, экономической, социальной, культурной и экологической. Его постоянный вопрос на протяжении всей книги: Можем ли мы начать заново в конце?

Но что вообще означало бы начать заново в конце, философски, политически и иначе? И, что более важно, как мы это делаем? В разговоре прошлого года Уэйр заметил, что история современной европейской философии может быть перечитана как история размышлений об исчезновениях или конце света. Фактически, он начинает свою книгу с одного такого примера от Канта. В своём позднем эссе «Конец всех вещей» Кант утверждает, что именно идея конечной цели придаёт ценность жизни разумных существ, без которой «само творение кажется бесцельным... как пьеса без развязки и не дающая никакого познания какой-либо разумной цели». Концы были не только главной заботой современной западной философии; современная популярная культура также одержима ими, как видно из недавнего взрыва апокалиптических и постапокалиптических фильмов.

«История современной европейской философии может быть перечитана как история размышлений об исчезновениях или конце света»

Уэйр выделяет два способа, которыми концы представлялись в современном кинематографе. Один — конец как возвышенное событие, «как зрелищная катастрофа, внезапное и насильственное вторжение извне». Это знакомый троп, где внешнее событие (например, массивный метеорит) вызывает массовое вымирание. Но это, думает Уэйр, имеет эффект смещения «всего зла изнутри мира (капиталистических экономических и социальных отношений) вовне (хаотичную вселенную саму по себе)». Обрамление конца как возвышенного события таким образом служит психической защитой от признания реальности, что нынешнее состояние мира, где поздний капитализм безнаказанно опустошает нашу политику, культуру и экологию, никогда не закончится. Имея это в виду, Уэйр вызывает знаменитую строку Фредерика Джеймсона: «Кажется, нам сегодня легче представить себе полное ухудшение Земли и природы, чем крах позднего капитализма».

Это связано со второй идеей конца, понимаемого как застревание, как бесконечное повторение, «конец, который, кажется, разыгрывается бесконечно». Это идея, что ужас, который есть наше настоящее, будет длиться вечно, повторяться по кругу, без видимых изменений или трансформаций. Это, фактически, постоянный рефрен на протяжении всей книги. Уэйр цитирует Эрика Каздина, чтобы подчеркнуть, что «мы вошли в новый хронический режим, промежуточное время без конца... неумирающее настоящее, которое остаётся навсегда больным». Вскоре после этого он продолжает: «Мы, кажется, обнаруживаем себя застрявшими в остановленном времени: неспособными двигаться ни полностью вперёд, ни полностью назад... [наше] расширяющееся настоящее приобретает характер состояния лимба».

Критика современных «решений»

Несколько «решений» были предложены как выход из этого «состояния лимба». Уэйр критически рассматривает два таких противоречивых ответа на современные кризисы — антинатализм и де-экстинкцию, — оба из которых, как он думает, ужасно не дотягивают.

Философское ядро антинатализма таково: человеческая жизнь, любая человеческая жизнь, такова, что количество боли намного превышает количество удовольствия, поэтому лучше всего было бы вообще никогда не рождаться. Но поскольку мы уже здесь, следующее лучшее — покончить с собой, либо путём добровольного массового самоубийства, либо отказываясь размножаться и добавлять новую жизнь к этому трагическому существованию. Экологический вариант этой мысли, который Уэйр называет «экологическим антинатализмом», звучит так: все беды природы происходят из-за людей, поэтому единственный способ защитить и спасти природу — убить себя.

Уэйр выдвигает два возражения против антинатализма. Первое — он приравнивает существование к страданию, не будучи чувствительным к тому факту, что страдание и несчастье неравномерно распределены в мире, разорённом неравенством. Он таким образом ове-

ществляет текущую матрицу человеческих отношений и поддерживает аполитичное объяснение патологий общества. Второе, и более важное, антинатализм не имеет воображения альтернативного будущего. Он молчаливо поддерживает идею, что нет реальной альтернативы капитализму. Хотя антинатализм справедливо ставит под сомнение некритичный оптимизм, который оживляет большую часть современной либеральной политики, он также удерживает нас в «тупом презентизме», в котором «возможность новых коллективных форм жизни остаётся вечно подавленной».

«Уэйр думает, что философский пессимизм, лежащий в основе антинаталализма, недостаточно радикален. Фактически, он может, в конце концов, быть очень оптимистичным»

Но антинаталист, может подумать сочувствующий читатель, не потрудился вообразить другое будущее, потому что любое такое будущее будет трагичным и полным страданий тоже. Отказываясь от возможности лучшего будущего, они просто остаются верными своему фундаментально пессимистическому мировоззрению. Однако Уэйр думает, что философский пессимизм, лежащий в основе антинатализма, недостаточно радикален. Фактически, он может, в конце концов, быть очень оптимистичным. Было сказано, наиболее знаменито Адорно, что мы не можем жить правильно в неправильном мире. Но антинаталист по крайней мере надеется умереть правильно в неправильном мире. Для Уэйра, однако, эта надежда в конечном счёте ошибочна, ибо капитализм настолько прогнил изнутри, что даже смерть и умирание не могут быть значимыми или заметными в мире, организованном этими разрушительными отношениями.

Далее, перейдём к де-экстинкции или биологии воскрешения. (Какое теологически звучащее имя для современной ветви биологической науки!) Как следует из названия, де-экстинкция пытается вернуть вымершие виды с помощью генетических технологий. Во-первых, де-экстинкция была предложена как ответ на огромную потерю биоразнообразия, которую мы наблюдаем сегодня, предполагаемый бастион против шестого массового вымирания. Во-вторых, она предназначена для того, чтобы влить некоторую надежду против обречённости и мрака, которые обычно характеризуют современный экологический дискурс. Однако, учитывая, что обстоятельства, вызывающие текущие вымирания, только ухудшаются, неясно, чего должно достичь восстановление вымерших видов. И мы всё ещё в значительной степени в неведении относительно последствий возвращения этих животных обратно в дикую природу.

Помимо этих стандартных критик, Уэйр утверждает, что де-экстинкция — лишь самый крайний пример того, что он называет «антропоцентрическим возвышенным», то есть «попыткой создать новые формы чуда и благоговения на фоне планетарного крушения... Эта попытка заполнить «недостаток» природы, заткнуть экологическую дыру, — это явно стремление к господству». С одной стороны, она позиционирует себя как новая «экологическая теология». Она надеется исправить изменение климата и обратить вспять массовое вымирание и «спасти» природу, пытаясь вернуть к жизни давно умершую «харизматичную мегафауну». Но, с другой стороны, эта

экологическая теория в своей основе апокалиптична. В её основе лежит извращённый принцип био-капитализма: живые существа, сведённые к простым пакетам генетического кода, которые можно контролировать, манипулировать и торговать ими.

Начинать заново в конце

Куда ещё мы можем обратиться, если эти современные ответы на сходящиеся кризисы недостаточно хороши? Как мы действительно начинаем заново в конце? Я выделю три направления мышления Уэйра по этому поводу.

Во-первых, Уэйр говорит об идее «смотреть исчезновению в лицо», особенно в связи с фильмом Ларса фон Триера «Меланхолия» (2011). Момент трансформации для глубоко депрессивной героини Жюстин наступает, когда она лежит у ручья, совершенно обнажённая, глядя в небо и видя планету Меланхолия, несущуюся к Земле — момент фактического взгляда исчезновению в лицо. Вместо того чтобы вызывать ужас или вызывать отчаяние, такой момент полностью оживляет и преображает Жюстин. Она рождается заново в этот момент. Уэйр думает, что это потому, что она наконец может начать заново с нуля. Она достигает точки конца, исчезновения, ничто, не чтобы остановиться там, но чтобы выйти за пределы ничто, чтобы высвободить «радость новых вещей».

«Любая политика, информированная психоанализом, должна признать, что полное искупление человеческих субъектов обязательно и всегда будет терпеть неудачу»

Опираясь на работу Симоны Вейль, Уэйр предполагает, что мы можем участвовать в процессе «революционного раз-творения», через который «субъект входит в «зону смелости» и переживает свою собственную символическую смерть как необходимую часть творческого процесса возрождения, начала заново в конце». Это не что иное, как попытка искупить человечество. Но твёрдая основа Уэйра в психоанализе побуждает его добавить несколько оговорок к тому, что поставлено на карту в этом предприятии. О чём мы говорим, когда говорим об искуплении человечества? Во-первых, любая политика, информированная психоанализом, должна признать, что полное искупление человеческих субъектов обязательно и всегда будет терпеть неудачу, не потому, что революции обречены на провал (как хотели бы заставить нас поверить циники), а потому, что отчуждение — конститутивная черта человеческой субъективности.

То, на что может и должно быть направлено революционное раз-творение или искупление, — это более скромная цель отмены и преодоления того, что Уэйр называет «избыточным отчуждением». Всё, на что мы можем надеяться создать, утверждает Уэйр, — это «будущее освобождённых, бесклассовых невротиков — невротиков, потому что это просто базовая структура человеческих говорящих существ, — которые, больше не подверженные немому принуждению пожирающей жизнь рыночной логики, теперь способны реализовать действительную свободу и подлинное творчество как в своих повседневных действиях, так и в своих коллективных отношениях с другими». Это переосмысленное видение искуплённого чело-

вечества, к которому может привести нас политика, информированная психоанализом.

Второе направление мышления Уэйра включает освобождение от устаревших форм темпоральности и переосмысление наших отношений со временем как таковым. Согласно Уэйру, мы обычно принимаем два отношения к катастрофам, завершающим мир. Мы либо думаем, что они наступят завтра (которое никогда не наступает и только бесконечно отступает в горизонт) и, таким образом, никогда не доходим до действия, либо нас призывают действовать «как если бы» катастрофа уже произошла, чтобы мы действовали сейчас, чтобы предотвратить худшее.

С одной стороны, тогда нам говорят, что уже слишком поздно. Независимо от того, что мы попытаемся сделать сейчас, это не будет иметь большого значения, ибо момент для действия уже прошёл. В качестве альтернативы мы можем думать, что ещё есть время для значимого вмешательства, но это окно быстро закрывается, поэтому нам лучше действовать сейчас. Он находит оба проблематичными: «В то время как «слишком поздно» ведёт в направлении меланхолического бездействия, «действуй сейчас» имитирует различные формы нарциссической гиперактивности». Уэйр рекомендует третий подход, который заключается в том, чтобы поместить себя внутрь момента катастрофы — ибо она уже здесь, о чём свидетельствуют повторяющиеся и экстремальные погодные явления, массовое вымирание видов и глобальные пандемии.

«Один из способов думать о начале заново в конце — сказать, что это включает волю к творению с нуля»

Третье и последнее направление касается природы самой революционной деятельности. В начале книги Уэйр задаёт провокационный вопрос: «Как мы можем представить себе будущее, которое не является просто продолжением испорченного настоящего?» Французский философ Клод Лефор считал, что лучшие революции прошлого имели встроенное в них двойное движение времени: «[О]ни обращались к прошлому, но только как предпосылка для «открытия в будущее»«. Природа революционной деятельности такова, что она достигает в прошлое, вызывает его обратно к жизни, реализуя его революционный потенциал в настоящем, и, в процессе, создаёт радикально иное и более пригодное для жизни будущее.

Как мы видели, один из способов думать о начале заново в конце — сказать, что это включает волю к творению с нуля. Но это не означает, что мы должны начинать полностью с нуля. И такая вещь всё равно невозможна. Как выражается Уэйр, «Строго говоря, нет чистых страниц, на которых можно было бы написать текст истории». Мы унаследовали страницы, уже «переписанные руками предыдущих поколений». Цель революционной деятельности — просто сделать эти тексты из прошлого читаемыми для нынешнего поколения, то есть «актуализацию прошлого, которое ещё не полностью существовало, прошлого, которое всё ещё остаётся впереди нас во времени».

Критические замечания

Позвольте мне закончить, подняв две проблемы с этой в остальном замечательной книгой. В последней главе Уэйр

вызывает идею Вальтера Беньямина о «политическом варварстве» как способе противостояния недугам капитализма и преобразования общества изнутри:

Именно разрывая вездесущее настоящее — настоящее как застревание — политика способна вернуть прошлое к бытию, ретроактивно пробудить заблокированные возможности предыдущих неудавшихся революционных попыток. В этом отношении новое политическое варварство будет стремиться к тому, что Маркс называет сознательным завершением старой работы.

Центральной фигурой для политического варварства является разрушительный характер, который, как выражается Беньямин в своём одноимённом эссе, «знает только один лозунг: освободить место. И только одну деятельность: расчистку... Не только грубой силой; иногда самыми утончёнными средствами... То, что существует, он сводит к руинам — не ради руин, а ради пути, ведущего через них». И такая политика, что наиболее поразительно, осуществляется со смехом, то есть «варварским смехом».

«Если он не выступает за насилие, почему в тексте есть такие явные ссылки на насилие, агрессию и разрушение?»

В том же духе Уэйр говорит об идее «революционного демонического»: «Подобно демоническому, революционная деятельность сама отмечена ужасающим избытком: она отрицает то, что мы понимаем как «этику», «политику», «субъективность», и в этом отношении она сотрясает реальность до самого её основания. Действительно есть смысл, в котором революционные потрясения чудовищны, ужасающи и возвышенны». И снова, в последней главе, Уэйр говорит: «новое, как опытным, так и материальным образом, может возникнуть только через полностью осуществлённое разрушение. Против капиталистического разрушения необходимо «омолаживающее» и «радостное» разрушение самого капитализма».

Все эти пассажи намекают на место и проблему политического насилия, которая является вопросом, с которым должна столкнуться любая радикальная политика. Какова природа политического насилия? Существуют ли приемлемые и неприемлемые формы его? Может ли насилие быть «этичным», насколько это касается революционной политики? К сожалению, Уэйр не берётся за эти вопросы в книге.

Более того, его собственное отношение и взгляды на насилие не проработаны. Выступает ли он за политическое насилие? Если да, то какое и какие формы насилия? Как он оправдывает это предложение? С другой стороны, если он не выступает за насилие, почему в тексте есть такие явные ссылки на насилие, агрессию и разрушение? Какую роль они играют в общей схеме книги или его аргумента? Они лишь для риторического эффекта? Или у них есть более широкие философские, а также политические цели?

Другая проблема — ограниченное прочтение Уэйром «настоящего». Уэйр, который придаёт диалектический поворот почти каждой концепции и идее в книге, недостаточно исследует диалектический потенциал и возможности настоящего. Как я показал, настоящее преимущественно ассоциируется с застреванием, мёртвостью, порчей, которую нужно сопротивляться или от кото-

рой нужно бежать. Но настоящее есть и может быть гораздо большим, чем это. Хотя я понимаю импульс избегать опасностей политики, поддерживающей статус-кво, есть другая сторона, так сказать, настоящего, которая лучше всего воплощена и проиллюстрирована многими из наших самых богатых созерцательных традиций.

Они могут помочь нам не только переосмыслить настоящее (от места застревания к месту освобождения), но и изменить наши отношения с ним (от отвращения или отвержения к полному проживанию его). Часто повторяемая инструкция медитации осознанности «возвращение в настоящий момент», вместо игнорирования прошлого или отрицания будущего, направлена на создание достаточной просторности внутри себя, чтобы можно было открыться и оставаться с трудными истинами и суровыми реальностями (такого рода, которые Уэйр раскрывает в своей книге) и, делая это, искренне и сознательно сделать другой выбор, радикальный выбор и, таким образом, двигаться к новым, даже доселе невообразимым возможностям и будущим.

««Настоящее» преимущественно ассоциируется с застреванием, мёртвостью, порчей, которую нужно сопротивляться или от которой нужно бежать. Но настоящее есть и может быть гораздо большим, чем это»

Также есть определённая инструментальность в обращении и понимании Уэйром настоящего. Оно в значительной степени рассматривается как простое средство или сцена для осуществления «сознательного завершения старой работы» или трамплин для перехода в «радикально иное будущее». Но что он неадекватно признаёт, так это уникальность и единичность каждого момента («Нельзя дважды войти в одну и ту же реку»), которая требует особого рода чувствительности и (неинструментального) внимания, чтобы «раскрыть» его природу и потенциальности.

Даже решения и выборы относительно того, какие революционные «пути» следовать, лучше всего принимаются после интимного взаимодействия с моментом, который здесь и сейчас. Это, возможно, лучший способ узнать, какой наиболее подходящий курс действий для этого момента. Не все наши многочисленные прошлые действительно доступны нам прямо сейчас. Не все многочисленные возможные будущие действительно открыты для нас прямо сейчас. Так что, даже если бы кто-то думал, как Уэйр, что игра революции разыгрывается на полях прошлых и будущих, близкое и настроенное взаимодействие с настоящим незаменимо, чтобы знать, в какие прошлые и будущие можно и следует опираться. Без этого наши действия, включая революционные, были бы гораздо менее эффективными и преобразующими в мире. Диалектический, продуктивный и, осмелюсь сказать, революционный потенциал настоящего настолько огромен, но, к сожалению, недостаточно исследован и подчёркнут в этой книге.

Что более иронично, так это то, что слова, которые наиболее резонируют на протяжении всей книги Уэйра — идея начинать заново в конце, — сразу же вызывают в уме знаменитую дзенскую инструкцию: «Начинай заново!» И, на мой взгляд, этого достаточно, чтобы указать на огромный продуктивный по-

тенциал и перекрёстное обучение, которые могут возникнуть от диалога революционной политики с нашими созерцательными практиками в различных традициях. Получившаяся «медитативная политика» может научить нас не только тому, как начинать заново в конце, но и тому, как начинать заново здесь и сейчас.

---

* Нишок Г.У. — аспирант Индийского технологического института в Дели, Индия. Он работает в области экологической философии. Он один из управляющих редакторов в The Philosopher.
Перевод рецензии Нишока Г.У. на книгу Бена Уэйра «On Extinction: Beginning Again at the End»

Неестественная сторона природы

Рафаэль Холмберг *

Аннотация

Когда мы думаем о природе, кажется очевидным, что мы думаем о чём-то самоочевидном и легко определяемом, таком как биологические процессы, геология, физические частицы, структуры ДНК — другими словами, материальная реальность мира, которая независима от любого субъективного толкования, независима от любой моральной или этической оценки или, короче говоря, от любой «культурной» перспективы. Когда мы думаем о природе, другими словами, легко настаивать на определении природы, предоставленном ранним французским социологом Эмилем Дюркгеймом: природа — это то, что остаётся позади или преодолевается для достижения цивилизации и культуры. Но второй взгляд предполагает неустойчивость в этом аккуратном различии между природным миром и его культурным аналогом. Эпигенетика, например, показывает нам, что эти же природные структуры ДНК находят своё выражение, завися от культурных контекстов, и что определённые культурные факторы, в свою очередь, влияют и упорядочивают «природную» структуру ДНК. Такое же нарушение линии, разделяющей культуру и природу, возникает там, где мы думаем о недавней нейропсихологической работе о функционировании лобной доли. Нейроны лобной доли не независимы от каких-либо субъективных или человеческих функций, а скорее существуют только в соответствии с этими культурными функциями: структуры этих нейронов радикально зависят от внешних, социальных приоритетов, таких как внимание, наблюдение за социальными сигналами или посредничество в межличностных отношениях. Если мы удалим эти чисто культурные контексты, мы также одновременно потеряем их природный (нейронный или биологический) аналог, где нейроны структурированы лишь постольку, поскольку они применяются к культурным требованиям.

Мягкость границ между природой и культурой

Психология как дисциплина извлекла выгоду из этой пластичности между тем, что мы считаем культурным, и тем, что мы считаем природным. «Ум», или, по крайней мере, концепция ума, претерпела захватывающий акробатический сдвиг в терминах методов, с помощью которых мы оцениваем его сегодня. Ум был, в более ранних рационалистских и идеалистических контекстах, трансцендентной, если не божественной, функцией. Он рассматривался как измерение человеческого существования, которое бесконечно избегало сведения к конкретным, природным процессам. И всё же появление эмпирического подхода к уму в XX веке через научную психологию окончательно инвертировало это видение ума как не-природного: с развитием нейронауки и биопсихологии ум рассматривается как природный продукт сложной нейронной системы, «сознательный» опыт гомеостатической биологической системы. Однако с одновременным рождением психоанализа ум и его бессознательное измерение снова стали рассматриваться как несводимые к его природному функционированию, но вместо этого были вынуждены Фрейдом отражать противоречивое и репрессивное происхождение человеческого поведения, которое, как он утверждал,

можно было приписать только «недовольству», производимому культурой. Даже квантовая физика делает тревожащее и парадоксальное утверждение, что (природные) субатомные частицы переструктурируются перспективой или способом, которым они измеряются.

В этих случаях природа кажется «открытой» для культуры или имеет смысл лишь постольку, поскольку она воспринимается и форматируется согласно уникально человеческой перспективе. Мы правы, настаивая на природных процессах, на реальности, которая независима от любой культурной формы выражения. И всё же, как я буду утверждать, мы не можем игнорировать тенденцию, по которой эти же природные процессы не могут быть последовательно отличимы от своей противоположной, культурной стороны. Какой бы ни была природа, у неё определённо есть изменчивая тенденция. Как утверждал литературный критик Терри Иглтон, эта нестабильность — центральная черта того, что мы называем культурой:

«Культура — это функционально изменчивый термин в том смысле, что то, что может быть культурным в одном контексте, может не быть таковым в другом. [...] Пить алкоголь — культурное дело, но оно перестало бы быть таковым, если бы это был единственный способ утолить невыносимую жажду. Выжившие после авиакатастрофы в какой-то отдалённой местности, которые взламывают бар с напитками, не устраивают вечеринку. [...] Вы можете носить головной убор в Катаре как знак вашей культурной идентичности, но также чтобы избежать солнечного удара».

Иглтон совершенно прав, указывая, что культурные практики часто балансируют на грани между природным и неестественным, хотя он не делает вывод (который делаю я), что сама природа обычно не регистрируется как природная. Дело не в том, что нет такой вещи, как природа — психология, физика, геология, химия, биология и т.д. все указывают на определённое существование чего-то вне культуры, на существование природного мира. Скорее, на чём я хотел бы сосредоточиться, так это на нашей устойчивой тенденции неправильно понимать, что на самом деле подразумевается под природным, или, скорее, что природа часто выражает себя в решительно культурном смысле.

Примеры изменчивости природы

Эта изменчивость природы становится ещё более очевидной, если мы подумаем о чём-то вроде гомосексуальности. Как хорошо известно, гомосексуальность до недавнего времени считалась глубоко неестественной, даже Американской психологической ассоциацией. Она рассматривалась как отклонение от биологической функции сексуальности, которая была ничем иным, как функцией воспроизводства. И всё же психологические исследования предыдущих десятилетий (исследования, сегодня признанные APA) предполагают обратное: гомосексуальность несомненно природна, полностью объяснима анатомическими и нейрохимическими вариациями в функционировании мозга. Мы, таким образом, сталкиваемся с двумя уверенными и противоположными утверждениями о «природном» измерении сексуальности: как служащей человеческому воспроизводству или как нейро-

анатомически оправданной. В этом смысле гомосексуальность оказывается одновременно и природной, и неестественной. (Стоит отметить, что с зарождением психоанализа вся сексуальность стала рассматриваться как перверсивная и оторванная от природы.)

«Природа всегда отмечена культурной перспективой, от которой мы представляем её отдельной».

Та же проблема того, что мы считаем природным, может быть перенесена на социологический уровень с вопросом о межгрупповом смешении, то есть смешении расово или культурно различных групп людей. С националистической точки зрения смешение социальных и культурных групп по своей сути неестественно — оно развращает независимое развитие конкретной идентичности и прерывает природное развитие расы. С эволюционной перспективы, с другой стороны, межгрупповое смешение производило широкий генетический обмен, который позволил нам адаптироваться к природным ограничениям. Другими словами, с этой перспективы тот же процесс межгруппового смешения глубоко природен.

Эти примеры лишь намекают на определённую проблему, которая возникает всякий раз, когда мы классифицируем что-то как природное или неестественное: что-то может казаться одновременно и природным, и неестественным. Что я предлагаю в этом эссе, так это то, что есть неизбежная случайность идеи природы, или что природа всегда отмечена культурной перспективой, от которой мы представляем её отдельной. Другими словами, и возвращаясь к моему вступительному предложению, когда мы думаем о природе, трудно признать, что мы действительно думаем о самой природе.

Философская амбивалентность по отношению к природе

Но это не новая проблема. Веками философы боролись с тем, что делать с природой, и несёт ли природа «сама по себе» (без посредничества того, как культура относится к природе) какое-либо значение вообще для нас. Стоит указать на некоторые из этих форм философской амбивалентности по теме природы, чтобы лучше понять историческую трудность, с которой природа противопоставлялась культуре.

Природа — враг философии

В своей «Эстетике» Гегель отмечает, что когда художественные творения (чаще всего поэзия) ссылаются на природу, это совершенно пустая и саморазрушительная ссылка. Эстетические устремления, для Гегеля, — это метод для Духа (коллективного агентства или самосознания культуры) сформировать отношение к самому себе, часто необычными, экспериментальными, а иногда даже самоотчуждающими творениями. Главный пункт в том, что искусство — это выражение отношения культуры к самой себе, а также выражение того, что она не может или может распознать о себе. Природа, с другой стороны, — это несубъективное состояние, из которого возникают Дух и культура, и от которого они неизбежно отделяются. Критика Гегелем поэтических ссылок на природу укоренена в идее, что хотя природа действительно существует, природа, о которой говорит Дух, уже окрашена наме-

рением, которое Дух приписывает ей. Природа, присутствующая в эстетике, — не природа сама по себе — и она никогда не может быть чистой формой природы — потому что она запятнана культурной перспективой, которая по определению может существовать лишь постольку, поскольку она удалила себя от любого природного происхождения.

Другие видные фигуры философии XIX века разделяли бы подобное проблематичное отношение к идее природы. Ф. Х. Брэдли, например, сделал смелый аргумент, что природа — это просто видимость, а не фундаментально реальная. Как бы провокационно это ни звучало, аргумент Брэдли был похож на тот, который я сделал выше, основываясь на том факте, что природа очень пластична в своём определении и что она неизбежно приходит к зависимости от политических или эстетических предпосылок, которые определяют то, что мы подразумеваем под природой. Современник Гегеля, Шеллинг, сделал ещё более спорный аргумент, что природа существует лишь постольку, поскольку она может быть выражена для человеческой субъективности, чтобы размышлять о ней — без нашей перспективы сама природа исчезает.

Для Шопенгауэра реальность за видимостью — кантовская вещь-в-себе — представлена как человеческая воля или влечение. С этим компромиссом (от недоступных ноуменов к идентифицируемому, называемому качеству воли) даже вещь за человеческими или субъективными видимостями превращается в субъективно определённую черту: нашу волю или влечение. Другими словами, абсолютная внешность природного мира, от которой человеческая перспектива отгорожена, реприватизируется в волю самого человечества. Величайший последователь и величайший критик Шопенгауэра, Ницше, сделал бы подобный компромисс. Не только в «Человеческом, слишком человеческом», но и в «Генеалогии морали» Ницше изображает внутренне сконструированный — то есть культурно отформатированный — аспект наших природных истоков или оставшихся инстинктов этих истоков. Например, инстинкты выживания, статуса или доминирования принимают очень необычную форму в развитых индустриальных обществах: выживание — это не просто биологическое или природное воспроизводство, а сохранение культурного наследия. Доминирование — это не просто биологическое понятие физического доминирования для привлечения партнёра, а идеологическое и культурное доминирование через влияние, а не прямое физическое противостояние. Другими словами, ницшеанское использование природного инстинкта становится глубоко скованным современными культурными заботами. С этими философами кажется, что внутренняя сущность природы неизбежно культурна.

«Никакие отношения между природными объектами никогда не исчерпывают множественные возможные значения, которые любой один объект может иметь для другого объекта».

Современная философия и природа

Трудность разделения между природным и культурным не упростилась по мере нашего перехода в философию XXI века, о чём свидетельствует недавнее вмешательство «спекулятивного реализма». Некоторые сторонники этого

движения, такие как Грэм Харман, делают, казалось бы, прямой аргумент, что мы не смогли рассматривать природные объекты сами по себе, вне субъективных отношений. Аргумент Хармана, кратко говоря, заключается в том, что мы ограничили сущность и опыт объектов нашим (субъекта) опытом этих объектов и, делая это, заслонили тот факт, что объекты также относятся к другим объектам, раскрывая и скрывая неисчерпаемый набор свойств: по отношению к книге стол — это препятствие, мешающее ей упасть на пол, но по отношению к огню книга — это горючий объект. Свойства книги очень поразному выражаются по отношению к столу по сравнению с огнём. Никакие отношения между природными объектами никогда не исчерпывают множественные возможные значения, которые любой один объект может иметь для другого объекта. Другие сторонники спекулятивного реализма, наиболее печально известный Квентин Мейясу, делают более критическое обвинение: мы отказываемся рассматривать бытие без дополнительного фактора мышления. Выражаясь более удобными терминами, философия со времён Канта, согласно Мейясу, настаивала на корреляции природного существования с нашим субъективным представлением об этом существовании и тем самым отрицала природному существованию какую-либо автономию вне культуры. С утверждением Мейясу философия запускает язвительное расследование самой себя, предполагая, что мы не смогли думать о природе в каком-либо подлинном смысле за последние 250 лет.

Но, как уже отмечалось, вопрос не в том, существует ли природа вне человеческого или культурного восприятия. Скорее, вопрос о трудностях, которые возникают, как только сама культура возникает. Было бы очень трудно отрицать, что есть такая вещь, как природа или природные процессы. Даже если бы мы предположили, что дерево, которое падает, когда никого нет вокруг, не издавало звука, было бы странно отрицать, что было дерево или даже лес в первую очередь. Природные объекты существуют, даже если нас нет там, чтобы наблюдать их. Проблема, которую биология, физика и биопсихология вместо этого представляют нам, заключается в том, что человеческое представление и культура наполняют природу тем, что они видят в ней. Другими словами, природа больше не просто природа, как только она созерцается с культурной перспективы. Природа может предшествовать культуре, но это определённо не гарантирует, что мы будем размышлять о ней нейтрально. Эти различные примеры в основном служат, чтобы предложить простой пункт: что философия долгое время либо скрыто, либо открыто боролась с аккуратным разделением природного от культурного. Что бы мы ни считали обратной стороной культуры — природой, как я использую её здесь, следуя длинной философской традиции, — кажется само-противоречивым. Природа действительно существует, но по всем меркам — от спекулятивного идеализма до нейробиологии — она кажется глубоко нестабильной и разрешена быть познанной культурой только будучи одновременно затемнённой.

Климатический кризис как культурный перекрёсток

Оставляя в стороне прямые философские заботы, самый насущный аспект

этого очень странного статуса природы — это климатический кризис. Большинство из нас более чем осведомлены об отчаянном экологическом состоянии, разожжённом человеческой индустрией, и о глобальном климатическом разрушении, первые эффекты которого мы только начинаем видеть. Немногие климатологи сомневаются, что аномальные погодные явления, включая штормы, наводнения, ураганы, засухи или лесные пожары, — это прежде всего природные и очень реальные события. Климатический кризис — это определённое утверждение против любого культурного релятивизма — было бы почти невозможно предположить, что этот кризис указывает не более чем на проблему внутри культуры. Проще говоря, экологическая катастрофа за горизонтом — это определённо реальная проблема. Если бы мы спросили климатолога, действительно ли этот кризис — кризис, относящийся к природе, мы получили бы оглушительное «да».

Но это не эссе о климатологии. Это скорее размышление о кажущейся неэффективности климатологии в публичной сфере. Публичное и популярное поведение редко, если вообще когда-либо, отражает подлинно ужасное состояние экологической проблемы, выраженной климатологами. Мой аргумент заключается в том, что эта неэффективность не может быть отделена от непоследовательности, с которой мы относимся к самой идее природы. Мы неспособны постичь природу саму по себе, не вводя в неё неестественный фактор или без аспекта культурного релятивизирования. То, что меня беспокоит, — не столько научное знание о климатической катастрофе, сколько устойчивая «окультуривание» этого природного знания.

Как недавний пример этого, нам нужно только взглянуть на недавние лесные пожары в Лос-Анджелесе. До них большинство природных катастроф имели географический и экономический компонент: они в первую очередь затрагивали страны третьего мира и более бедные сообщества. Другими словами, они поддерживали утверждение Найла Фергюсона в его книге 2021 года «Гибель: Политика катастрофы», что любая природная катастрофа одновременно является экономической катастрофой, поскольку она требует экономически нестабильной сети, чтобы позволить природным инцидентам вырасти до действительно катастрофических масштабов. С пожарами в Лос-Анджелесе, однако, возникло исключение. Пострадавшие люди были элитой американской культуры: актёры, режиссёры и миллионеры, которые, казалось, были освобождены от культурной и экономической нестабильности, которая, кажется, подпитывает экологические катастрофы. Мы вспоминаем почти (но непреднамеренно) сатирическое замечание одного репортёра Sky News во время наводнений в Валенсии в конце 2024 года: «такие вещи обычно не случаются здесь». Другими словами, сохранялась надменность, что природные катастрофы не случаются в экономически процветающих районах.

«Там, где кажется, что силы природы наиболее агрессивно подчёркиваются, они одновременно наиболее легко переформатируются как культурные, политические и субъективные проблемы».

Даже несмотря на то, что с пожарами в Лос-Анджелесе казалось, что природа и реальность климатического кризиса

проясняются, тот же предрассудок, проанализированный веками философии, поднял голову: эта природная катастрофа была реконструирована как проблема культуры. Вместо того чтобы признать природную экологическую угрозу, республиканцы почти единогласно обвинили демократическую политику в пожаре. Их рассуждение заключалось в том, что политика найма DEI, реализованная калифорнийскими демократами, привела к избытку женщин в местных пожарных станциях, и поскольку женщины менее эффективны в борьбе с пожарами, чем мужчины, Лос-Анджелес сгорел как следствие. Как бы абсурдно ни было это рассуждение, оно тем не менее отражает тенденцию обрамлять природу в культурных терминах, которая очевидна с обеих сторон политического спектра. Мы не только всё ещё замечаем следы западного, левого спиритуализма, антропоморфизирующего природу и утверждающего, что «она возвращает свою территорию от нас», но климатический скептицизм рассматривается левыми как одна часть более крупной консервативной констелляции. Эта констелляция обычно включает про-лайф, низкое налогообложение, антиразнообразие, свободный рынок или традиционалистские позиции. Вместо того чтобы быть признанной как всеобъемлющая проблема, несводимая к политическим предпочтениям, климат, таким образом, сводится к одной части среди многих в борьбе прогрессивных партий против правого поворота в европейской и американской политике.

Парадокс, на котором я настаиваю, прост, но странен: там, где кажется, что силы природы наиболее агрессивно подчёркиваются, они одновременно наиболее легко переформатируются как культурные, политические и субъективные проблемы. Мы видели это с категориями, такими как гомосексуальность. Мы даже видели это с субъективной апроприацией того, что мы считаем глубоко природным (ДНК или квантовые частицы). Мы также видели эту тенденцию бесконечного обмена между культурой и природой, или признания чего-то одновременно культурным и природным, в истории философии. Сегодня, однако, она принимает своё наиболее тревожащее проявление.

Заключение: Проблема понимания природы

Очень легко предположить, что научное единодушие будет сопровождаться личным или популярным согласием. Природные экологические факты достаточно ясны, но, как мы слишком часто видели, природа легко апроприируется, почти сразу представляется как культурное расхождение. В самый момент постижения природы мы очень легко неправильно её понимаем. Другими словами, то, что природно, может так же легко быть культурным, и климатический кризис не исключение.

Генеральный секретарь ООН Антониу Гутерриш был поэтому тревожно прав, когда во время встречи лидеров тихоокеанских островов в 2024 году предположил, что масштаб экологического кризиса «невозможно вообразить». Он не только невообразим в том смысле, что мы не можем знать будущие последствия климатической катастрофы, но и в том смысле, что мы в конечном счёте не можем распознать или вообразить эту природную угрозу, не изменяя и не разбавляя её.

Человечество определённо имеет коллективную проблему для противостояния с глобальным потеплением, но важный компонент — это проблема нашего понимания самой природы. То, что я хочу предложить этим эссе, — это то, что обычно не рассматривается экологической политикой и климатологией: субъективное рассуждение и даже сама культура имеют устойчивую тенденцию неправильно истолковывать природу. Как предполагает история философии, а также историческое значение того, что мы считаем «природным», было бы надменно предполагать, что этот предрассудок больше не применяется сегодня. Если мы способны противостоять пластичности и непоследовательности, которые окрашивают понятие природы и культуры, мы можем быть только лучше расположены, чтобы понять глубокий разрыв между климатологией и публичным поведением. Экология — очень серьёзная угроза, и природные процессы, лежащие в основе изменения климата, не могут быть оспорены. Но трудная проблема — проблема, которую недавние психоаналитические теоретики, такие как Аленка Зупанчич, затронули, — заключается в том, что эта научная определённость не аккуратно коррелирует с популярной мыслью. Чтобы противостоять этому, мы должны противостоять парадоксу, присущему самой идее природы.

---

[*] Рафаэль Холмберг — писатель, специализирующийся на философии, политике и психоанализе. Его работа в широком смысле имеет дело с континентальной философией, современной политикой и политической теорией, психологией и культурными исследованиями и появлялась в различных журналах, газетах и изданиях. Холмберг также пишет еженедельный бюллетень «Антагонизмы повседневности» на Substack. Веб-сайт: www.rafaelholmberg.com

Перевод статьи Рафаэля Холмберга «The Unnatural Side of Nature»

Этическое видение Маркса: Беседа с Ванессой Уиллс

Ванесса Уиллс, Олуфеми О. Тайво *

Введение: Этический импульс марксизма

«Олуфеми О. Тайво (ОТ):» Под политическими обязательствами, с которыми ассоциируется марксизм — социализмом, коммунизмом и борьбой против капитализма, — лежит глубокий и устойчивый этический импульс. Когда вы спрашиваете людей, которые плавают в одном из этих морей, чем они занимаются и почему, они дают то, что мне — как аналитически обученному моральному философу — звучит как моральные объяснения: они думают, что с капитализмом что-то не так, что-то неуместное в том, как система обращается с людьми. Тем не менее, марксисты часто сторонились явного этического мышления о капитализме. Есть ощущение, что происходит какое-то буржуазное жеманство всякий раз, когда явная моральная мысль входит в обсуждение. Ваша книга написана частично как ответ на эту перспективу. Итак, что, по вашему мнению, марксисты и немарксисты чувствовали, что они достигают или избегают, возражая против морально-нагруженных интерпретаций марксизма, и чего бы мы достигли, оставив эту интерпретацию позади?

«Ванесса Уиллс (ВУ):» Изнутри марксистской традиции определённо есть опасение, что серьёзное отношение к этическим вопросам или выдвижение их на передний план будет частью движения в сторону от научности марксистской теории или аспектов марксизма, которые наиболее операциональны в придании ему его объяснительной силы и — для тех из нас, кто думает, что у него действительно есть немалая предсказательная сила — его предсказательной силы тоже. Маркс и Энгельс считают человеческое развитие познаваемым с использованием тех же техник, которые актуальны для других областей науки.

Опасение там, однако, заключается в том, что если человеческое существование действительно познаваемо по тем же причинам, что и объекты в природном мире — а именно, что они подчинены какому-то научному закону, который может быть установлен и затем применён для предсказаний, — это чувствуется в напряжении с идеей, что человеческие существа свободны и что человеческая жизнь подвержена моральному суждению.

Так что если кто-то чувствует себя вынужденным выбирать, то он выбирает научность, верно? Он выбирает экономическую историю, которую предлагает марксистская теория. Часть того, что я делаю в своей книге, — демонстрирую, что нам на самом деле не нужно делать этот выбор. Мы можем делать и то, и другое, и на самом деле большая часть мысли Маркса — это попытка делать нормативные утверждения, которые происходят из эмпирического и научного учёта человеческого существования.

Переосмысление марксистской ортодоксии

«ОТ:» Развивая это, могли бы вы определить некоторые конкретные отличия, где ваш реконструированный проект отличается от интерпретационной конвенции, ортодоксальных способов чтения Маркса?

«ВУ:» Одно место для начала — с концепции ортодоксии как таковой. В какой степени общепринятая мудрость — «ортодоксальный марксизм» — на самом деле отражает то, что думал сам Маркс?

Например, когда мы говорим об ортодоксальной марксистской позиции по расе и классу, люди начинают перечислять всевозможные позиции, такие как понятие, что идеи — это просто эпифеномены материального базиса и что поэтому нам не нужно слишком беспокоиться о самих идеях; мы просто осуществляем доброе дело пролетарской революции, и идеи сами устроятся как необходимый побочный продукт этого. Такой способ мышления о взаимоотношениях между материей и идеями нигде не существует в работе Маркса.

«Под политическими обязательствами, с которыми ассоциируется марксизм, лежит глубокий и устойчивый этический импульс».

Когда мы думаем о том, что часто описывается как «ортодоксальная» марксистская позиция по морали, мы слышим подобные утверждения. Мы слышим, что утверждается, будто Маркс думал, что человеческая жизнь полностью подчинена строго механистическим и детерминистским законам. Или что Маркс думал, что коммунизм неизбежен, не зависит от человеческого выбора или агентства в его осуществлении. Поскольку у нас нет места, где Маркс излагает свой полный и систематический подход к этике, моя цель — определить то, что я считаю наиболее значимыми чертами метода Маркса, и использовать их, чтобы представить концепцию морали, которая возникает в книге.

«ОТ:» Я хочу конкретно подхватить пункт, который вы подняли о взаимоотношениях между материей и идеями, что является распространённым объяснением того, что Маркс должен был думать: что идеи не имеют значения, а материя имеет значение, верно? Почему люди так думают? Поскольку философия Маркса описывается как материалистическая мысль, она часто противопоставляется идеализму, и общее мышление заключается в том, что это подразумевает некоторую заботу не только о мире, структурированном разумом и мыслями, но и о фактической физической реальности. Что люди принимают это за означающее — и в свою очередь является грубым отвержением важности интеллектуальной и ментальной жизни, — так это то, что в конце концов всё сводится к пушкам, земле и золоту.

Среди многих причин отвергнуть эту грубую точку зрения, которую вы предлагаете позже в книге, есть странная вещь, которую Маркс говорит в «Экономическо-философских рукописях 1844 года». А именно, есть этот высокоуровневый материал об органах чувств — их потенциалах и их актуальности, — который мы могли бы подумать, что оставим позади во взгляде об экономиках, зерне, льне и обменных курсах, верно? Так что же это за разговоры об органах чувств и

потенциальностях? Почему философ вроде Маркса, который обычно говорит о долларах и товарах, оказывается на такой метафизической территории?

Историчность человеческих чувств

«ВУ:» Одна из тем, которая появляется на протяжении всего письма Маркса, — это историчность человеческих чувств. Он будет говорить, например, о том, как человеческое ухо становится чем-то большим, чем просто его биологическая физиология и архитектура, что способность слышать исторически производится на протяжении поколений, на протяжении исторического развития музыки, способов говорить. Чувствительность уха к нюансам звука, музыки и коммуникации всех видов дана не только его голой природной характеристикой, но и его социальной трансформацией. То же самое верно для глаз и для всех наших чувств. Более того, он также говорит о человеческом чувстве: этой деятельности восприятия других человеческих существ и понимания их как самих себя и признания того, что мы разделяем наши условия для процветания и моей способности реагировать на людей вокруг меня таким образом.

Это то, что Маркс думает, может быть произведено только видом, который взялся за работу сознательного преобразования себя, так что это одна из причин, почему Маркс является сторонником революции, когда часто легко читать Маркса и спрашивать: почему он революционер? Почему революция? Почему это так важно, этот захват власти? И даже люди могут предположить, что революция означает насилие и хаос, но для Маркса одно из главных качеств революционной деятельности — это то, что человеческие существа берутся за проект подхода к своему собственному историческому развитию сознательным и рациональным образом. Речь идёт об организации с мыслью о том, каким может быть лучшее общество и как мы можем выразить и полностью реализовать нашу способность к социальности.

«Одно из главных качеств революционной деятельности — это то, что человеческие существа берутся за проект подхода к своему собственному историческому развитию сознательным и рациональным образом».

Так что, хотя Маркс действительно выступает за упразднение морали, предполагать, что это означает, что нам сейчас не нужно моральное мышление или нам сейчас не нужна этическая концепция человеческих существ и человеческого развития, преждевременно. Если мы думаем о моральной теории как о способе теоретизирования разрыва, пространства между миром, как он есть, и миром, каким он должен быть, то если мы вообразим, что мир может быть сделан таким, каким он должен быть, — что мы действительно сможем произвести этот лучший мир и жить в нём, — тогда такого рода роль для морали исчезает.

Маркс о человеческой природе и революции

«ОТ:» Критика Марксом преобладающего взгляда на мораль имеет что-то общее с этим человеческим чувством, о котором вы говорите. Взгляд, против которого возражает Маркс: знаменитые экспозиторы такого рода взгляда — о связи между моралью и политикой — это Локк и Руссо. Оба этих мыслителя

озабочены характеристикой людей и человечества каким-то существенным образом и, таким образом, в свою очередь, человеческой деятельности. Итак, что, по вашему мнению, Маркс понимает под «человеческой природой», и почему это ведёт его по пути, который вы только что объяснили, — к мышлению о революции и труде, а не по пути, который, возможно, имеет больше общего с моральной и политической философией, как, скажем, общественный договор в локковском или руссоистском смысле.

«ВУ:» На самом деле дело не в том, что существует разрыв как таковой между миром, как он есть, и миром, каким он должен быть, где мир, каким он должен быть, может быть познан только через абстрактное размышление, своего рода идеальное концептуальное размышление. Скорее — и это относится к диалектике Маркса и его историческому материализму — мир, каким он должен быть, уже существует внутри текущего. Так что мы получаем эти утверждения от Маркса, что коммунизм — не идеал, к которому реальность должна приспособиться, а скорее уже существующее движение, преодолевающее текущее состояние вещей, и поскольку это уже существующее движение, свергающее текущее состояние вещей, это то, что мы можем познать через эмпирическое изучение.

Так много того, что происходит у Маркса и Энгельса, основано на попытке понять исторически, как именно трудящиеся люди сопротивлялись капитализму, как именно трудящиеся люди сопротивляются капитализму сейчас? Это первичный объект изучения для развития взгляда на природу самого капитализма и вероятность когда-либо произвести другое общество. Это то, что он берёт из продолжающихся борьб угнетённых, бедных и трудящихся людей, сражающихся против опустошений капитализма и ищущих своё выживание. А также находящих, на практике и в теории, что выживание массы человечества на планете требует, чтобы они сопротивлялись капитализму и производили другой вид общества, основанный на удовлетворении человеческих потребностей.

«ОТ:» Концепции революции и труда включают действительно специфический способ мышления о человеческой деятельности, самонаправленной человеческой деятельности, как мы пришли к этому, а не к общественному договору?

Человеческая деятельность как самотворение

«ВУ:» Как выражаются Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии», то, как человеческие существа отличают себя от других нечеловеческих животных, — это именно в этой способности к трансформации, к рациональному, сознательному, целенаправленному преобразованию себя, так что человеческие существа являются продуктом своего собственного творения. Это материалистическое понятие человеческой истории — это просто признание того, что если вы хотите понять что-то о человеческой жизни, вы должны делать историю, вы должны понимать, как именно эта вещь стала результатом взаимодействия человеческих существ с их природным и социальным миром, и это относится не только к таким вещам, как сам капитализм, но и к вещам, которые мы могли бы считать «природными неискоренимыми и существенными», как то, что че-

ловеческие существа жадны, человеческие существа конкурентоспособны, человеческие существа расистские или сексистские. Мы приходим к тому, чтобы увидеть, что на самом деле есть история для каждой из тех вещей, которые я только что назвал, и мы можем узнать эту историю, задав вопрос: как именно человеческие существа произвели себя такими? Как именно человеческие существа произвели эту черту человеческого социального бытия.

Проект революционного изменения — это проект выхода из нашей «предыстории». Маркс думает, что мы всё ещё в предыстории производства нашей собственной реальности, нашего собственного социального мира, но не зная, что это то, что мы делаем, относясь к нему так, как будто оно просто естественно дано, а не как к чему-то, что мы сами привели в бытие и могли бы привести в другой способ бытия, что и есть просто революция, просто вид, берущий своё собственное существование как свой творческий проект и выбирающий реализовать себя полностью.

Фетишизм товаров и отчуждение

«ОТ:» Можете ли вы прокомментировать обсуждение Марксом фетишизма товаров в «Капитале»?

«ВУ:» Это одно из мест, куда я смотрю, когда качаю головой от удивления — как я часто делаю — при распространённости взгляда, что Маркс оставляет концепцию отчуждения. Потому что я считаю, что вся суть истории, которую нам рассказывают в «Капитале» о товарном фетишизме, заключается в том, что мы существуем в мире, где кажется, будто товары делают всевозможные вещи, и кажется, будто экономическая жизнь тикает под своей собственной силой, но оказывается, что на самом деле то, что мы видим, — это наша собственная отчуждённая продуктивность, наша собственная отчуждённая деятельность. Это именно то, чтобы предположить, что товарам приписывается сила, которой у них на самом деле нет, но которая является нашей собственной экстернализированной силой, которая обернулась против нас. Мы не осознаём, что это произошло, потому что мы производим таким образом, который надёжно создаёт такого рода инвертированные отношения между нами и нашими собственными продуктами и производительной деятельностью.

«ОТ:» И, возможно, обратная сторона точки, которую вы делали о возможности революции: если бы мы изменили общество, мы могли бы оказаться в обществе, где мы на самом деле делаем то, что мы делаем, где мы на самом деле знаем, что такое кукуруза и что делает кукурузу ценной, это было бы частью того, что значит производить кукурузу целенаправленно, в отличие от того, что мы имеем структурно сейчас при капитализме, где кукуруза приходит означать эту чуждую вещь из-за обращения товаров.

«ВУ:» Да, абсолютно. Один из способов думать о проблеме отчуждения или проблеме товарного фетишизма — это просто то, что мы относимся к миру таким образом, который опосредован этими затемняющими и отчуждающими и абстрактными отношениями. Это то, что он думает, труд может привести нас к состоянию постоянного внимания к миру, находясь в активном взаимодействии

с ним, вот как мы можем иметь точный объективный учёт того, что и кто вокруг нас.

Классовая перспектива и мораль

«ОТ:» Не могли бы вы подробнее рассказать о теоретическом различии с точки зрения между буржуазной моралью или этикой и пролетарской или коммунистической моралью и историчности морали?

«ВУ:» Думайте об этом с точки зрения перспективы: совершенно возможно и последовательно для капиталиста принять точку зрения труда, которую описывает Маркс; равным образом, не только возможно, но и довольно обычно для трудящихся людей иметь буржуазную перспективу. Как вопрос перспективы, речь идёт не о приписывании определённой перспективы каждому фактически существующему члену рабочего класса или каждому фактически существующему члену капиталистического класса, а скорее о приписывании перспективы, которая принадлежит позиции класса в целом относительно работы производства и воспроизводства общества. Идея о том, что труд должен быть потенциально освобождающим и проясняющим, именно потому, что это точка зрения части общества, которая занята повседневной работой фактического выполнения вещей, которые поддерживают его и делают его тем обществом, которым оно является. Это означает, что этот корпус людей также потенциально мог бы сделать его лучшим обществом.

Против антигуманизма в марксизме

«ОТ:» Как вы работаете против или опровергаете антигуманизм столь значительной части современного марксизма и критической теории?

«ВУ:» Марксистская теория в целом, марксизм в целом, — это попытка теоретизировать мир с радикально человеческой перспективы. Когда мы возвращаемся к тому вопросу о познаваемости мира или пределах и возможностях науки, мы не можем избежать нашей человеческой субъективности и того, что единственная перспектива, которую мы можем иметь на мир, — это та, которая формируется всевозможными способами превратностями и идиосинкразиями человеческого бытия. Я не пытаюсь превзойти или выйти за пределы или трансцендировать эту человеческую перспективу на мир и друг на друга.

У меня нет аргумента, почему кто-то должен заботиться о том, что происходит с человечеством, кроме идеи, что я думаю, что любой из нас, кто желает человеческого выживания, ничто из этого не может произойти без принятия человеческого выживания в целом как нашей цели. Это снова, для Маркса, то, что характерно для трудящихся людей: что массы трудящихся, угнетённых, бедных и эксплуатируемых людей на земном шаре не могут обеспечить своё собственное выживание, не работая для человеческого выживания в целом. Но я действительно принимаю человеческое выживание как безусловное благо как человеческая личность, и у меня действительно нет ничего, что я могла бы предложить кому-либо, кто смущён этим, кроме объятия.

Этические взгляды Маркса на эмансипацию

«ОТ:» Наконец, что мы должны сказать об этических взглядах Маркса на эмансипацию?

«ВУ:» Я думаю, Маркс выступает за то, чтобы человеческие существа вмешивались в своё собственное историческое социальное развитие, чтобы освободить себя от оков своего собственного изготовления. Принятие такого проекта включает раскрепощение и освобождение их собственного творческого потенциала, их собственных производительных способностей. Это проект свободы, то, что значит для человеческих существ развить общество, чтобы они могли появляться в реальности таким образом, который соответствует их сущности как рационально производительных существ, которые создают свои собственные условия существования.

Маркс писал открытые письма во время Гражданской войны в США, включая Аврааму Линкольну и американскому белому рабочему классу, как мы его называем, выступая за важность эмансипации рабов-собственников. Вы видите, как он говорит об этом вопросе в «Еврейском вопросе» тоже, о важности поддержки политической эмансипации как более крупного проекта поддержки человеческой эмансипации в целом.

---

* Ванесса Уиллс — политический философ, этик, педагог и активистка, базирующаяся в Вашингтоне, округ Колумбия, где она является доцентом философии в Университете Джорджа Вашингтона. Её монография 2024 года «Этическое видение Маркса» опубликована Oxford University Press.

Олуфеми О. Тайво — доцент философии в Джорджтаунском университете. Он получил докторскую степень по философии в Калифорнийском университете в Лос-Анджелесе. Он публиковался в академических журналах, включая Public Affairs Quarterly, One Earth, Philosophical Papers и информационный бюллетень Американской философской ассоциации Philosophy and the Black Experience.

Впервые опубликовано онлайн 9 ноября 2025 года

Перевод интервью с Ванессой Уиллс «Marx's Ethical Vision»*

Бергсон и интуитивное знание

Алан Шепард *

Аннотация

Французский философ Анри Бергсон утверждал интуицию как ключевой метод метафизики и как способ помочь нам найти смысл в жизни. В связи с этим он утверждал, что наша жизнь и опыт могут в определённые моменты касаться абсолютной реальности, позиция, которая резко контрастирует с взглядом Канта, что реальность-в-себе непознаваема, а наш опыт ограничен тем, как вещи являются нам. Философия Бергсона также противостоит таким течениям, как позитивизм, которые отвергают субъективное или интуитивное знание как бессмысленное. В то время, когда такие течения мысли вместе с большим прогрессом в научном знании подорвали реальность нашего опыта и статус интуитивного или субъективного знания, философия Бергсона, начинающаяся с его оригинальных прозрений о природе времени, принадлежит к тем, которые утверждают, что наш опыт должен быть включён в нашу философскую картину вещей наряду с объективной или научной истиной.

Введение: Интуиция как ключ к метафизике

Несмотря на доминирование концептуальных, научных или интеллектуальных форм знания, мы можем обнаружить, что они ограничены и неудовлетворительны как сумма того, что мы можем знать. А как насчёт эмоциональных, опытных, художественных или духовных форм знания? Наше собственное понимание жизни требует более полного способа познания, чем философия часто допускает, знания, укоренённого в сердце и душе, а также в уме. На самом глубоком уровне наша связь с реальностью является личной. То, что предоставляет Бергсон, — это объяснение того, почему чувствуемая истина, или интуиция, существенна для философии и фактически является принципиальным средством, с помощью которого метафизика продвигается. Как отмечает Бергсон, это метод, через который мы непосредственно обращаемся к «проблемам, которые мы имеем наиболее глубоко в сердце, тем, которые тревожат человеческий ум с тревожной и страстной настойчивостью. Откуда мы? Что мы такое? Куда мы стремимся?»

Противостояние Канту

Для Канта реальность в себе была чем-то вроде хаоса за пределами порядка и смысла, наложенных на неё структурой нашего ума. Наше знание и опыт ограничены работой в этой предсформированной области. В противоположность Канту, однако, философия Бергсона стремится восстановить возможность прямой интуиции в реальность и, таким образом, возможность того рода метафизики, которую Кант отрицал. В то время как для Канта время является

одной из категорий человеческого ума, которые структурируют наш опыт, для Бергсона длительность времени является абсолютной реальностью, и, как первый шаг, мы можем знать в нашем непосредственном сознании длительность нашей внутренней жизни непосредственно. С этой основы, через свои четыре основные работы, он открывает новый путь к интуиции, который он углубляет и расширяет по мере прогресса своей философии, за пределы нашей собственной жизни к жизни вообще и к жизненному принципу всех вещей.

Длительность и свобода

Первая книга Бергсона — «Время и свобода воли» (1889). В ней он развивает своё понятие «длительности»: что проживаемое, испытанное время является реальностью и что не было бы последовательности без сохранения прошлого в сознании. Часовое время, или время физики, происходит из этого более фундаментального времени, и хотя оно действительно и полезно для повседневной жизни, здравого смысла и научного знания, оно в конечном счёте относительно практических целей, а не абсолютно реально. Бергсон описывает его как время, спроецированное в пространство, то есть вместо того чтобы интуировать и испытывать время как непрерывную длительность абсолютной новизны, мы разделяем моменты времени и располагаем их рядом, как точки в идеальном пространстве, и считаем их, как если бы каждый был одинаковым и один момент заменял другой. Когда мы измеряем время таким образом, мы абстрагируем его сущность, которая состоит в том, чтобы течь.

«Бергсон думал, что Кант совершил ошибку, рассматривая только эту пространственную форму времени, относясь к ней только как к форме нашего восприятия, а не как к реальности в себе».

Бергсон думал, что Кант совершил ошибку, рассматривая только эту пространственную форму времени, относясь к ней только как к форме нашего восприятия, а не как к реальности в себе. Более того, поскольку существует некое единство времени и сознания, эти два аспекта времени также являются двумя аспектами того, как мы испытываем нашу жизнь. Существуют, как выражается Бергсон, «два разных Я, одно из которых является, так сказать, внешней проекцией другого, его пространственным и, так сказать, социальным представлением». У нас может быть идея, что каким-то образом, где-то на заднем плане, каждый момент нашей жизни, наши чувства и наш опыт совершенно новы и уникальны, никогда не проживались раньше и не будут прожиты снова. Но большую часть времени мы не можем видеть это таким образом, поскольку мы слепо следуем привычкам и рутинам, видя настоящее и будущее в терминах прошлого, удовлетворяя потребности практических целей и необходимости, которые занимают большую часть нашей жизни. Наши сопутствующие привычки мысли скрывают непредсказуемую новизну.

В интуиции длительности нашей внутренней жизни, напротив, когда мы отбрасываем эти практические привычки мысли, мы можем схватить часть реальности в себе. Это Я свободно, потому что мы живы здесь и сейчас, наше прошлое сконцентрировано в настоящем, в соприкосновении с новизной времени и

открытостью будущего. Бергсон признаёт, что такие моменты редки и что именно поэтому мы редко свободны: «Большую часть времени мы живём вне себя, едва воспринимая что-либо от себя, кроме нашего собственного призрака, бесцветной тени, которую чистая длительность проецирует в однородное пространство».

Материя и память

В своей второй книге «Материя и память» (1896) предметом Бергсона является проблема души и тела, и он излагает новую форму дуализма, временной дуализм. Его идеи о времени и интуиции расширяются за пределы нашего свободного действия в настоящем через исследование памяти. Для Бергсона память — это «пересечение ума и материи». Тело и мозг являются частью материального мира, где вещи не истинно длятся, где причина и следствие происходят по необходимости и где будущее состояние материального мира теоретически могло бы быть прочитано в его настоящем; в отличие от живых существ, инертная материя не имеет необратимого существования в потоке времени. Именно в сознании прошлое сохраняется и продлевается в настоящее, актуальное; в «чистой памяти» все детали прошлого сохраняются, хотя в основном бессознательно. Бессознательно, потому что, чтобы удовлетворить потребности жизни, реализуются только те воспоминания, которые полезны для настоящего.

«Нервная система является взаимодействием физических элементов, и поэтому само сознание не может быть порождено ею».

Бергсон, таким образом, противостоит доминирующему взгляду, что воспоминания хранятся в мозге. Повреждение мозга, несомненно, влияет на воспоминания, но для Бергсона сами воспоминания не уничтожаются; скорее, механизм связывания их с моторной активностью неисправен. В настоящем действии наша память вставляет себя в «ткань событий», подготавливая действия в нашем теле, соответствующие ситуации из прошлого опыта. Он утверждает, что наше восприятие не возникает из мозга, «мозг находится в материальном мире, материальный мир не находится в мозге». Нервная система является взаимодействием физических элементов, и поэтому само сознание не может быть порождено ею. Он приписывает телу «единственную функцию направлять память к реальному и связывать её с настоящим». С другой стороны, «чистая память» существует независимо от материи, и чем больше нашего прошлого мы можем собрать в настоящем, то есть чем больше мы действуем всем своим Я и живём в моменте, тем больше мы превосходим материальные «сети необходимости», тем свободнее мы становимся. Через своё рассмотрение чистой памяти Бергсон углубляет своё понятие длительности, или реального времени, понимание которого достигается интуицией, так что оно начинает иметь нематериальный, духовный элемент.

Творческая эволюция

В своей третьей книге «Творческая эволюция» (1907) Бергсон применяет своё понятие длительности к философии эволюции, сама идея которой вле-

чёт взгляд на время, в котором прошлое продлевается в настоящее, а не просто один момент заменяет другой. В то же время эта книга развивает его теорию интуиции в метод метафизики, поскольку интуиция времени простирается за пределы человеческой жизни к жизни вообще. Не только наша сущность состоит в том, чтобы длиться в сохранении прошлого в новом настоящем, но то же самое верно для всех организмов. Действительно, Бергсон видит ум как жизненный принцип всей жизни; именно взаимодействие этой «сверхсознательности» и материи составляет эволюцию живых организмов на земле.

В фразе, напоминающей неоплатонизм, Бергсон отмечает, что «если организация является, так сказать, пробуждением материи, то материя может быть только сном ума». В процессе эволюции организмов сознание развило две основные ветви, или два способа действия на материю: инстинкт и интеллект. Поскольку они являются тенденциями, эволюционирующими из общего происхождения, нет полного разрыва, так как каждый всегда сохраняет след другого. Тем не менее, идеальная черта интеллекта — конструирование инструментов из материи, изготовление орудий, тогда как черта инстинкта — использование инструмента, который является частью тела, например, жало скорпиона. Для Бергсона эволюция перепончатокрылых к муравьям и пчёлам иллюстрирует развитие инстинкта, в то время как эволюция позвоночных иллюстрирует развитие интеллекта (хотя, как уже отмечалось, не может быть чётких разделений).

Хотя человеческий интеллект простирается далеко за пределы материи, он тем не менее формируется через эволюцию интеллекта вообще, то есть через адаптацию сознания к материи. Интеллект, таким образом, относится к своим объектам, физическим или нет, как к прерывным, неподвижным и делимым; наше концептуальное знание работает над вещами извне, манипулируя ими как объектами. Инстинкт, напротив, имеет отношение к жизни. Он, так сказать, проживает знание жизни изнутри. Он является продолжением процесса организации живой материи, например, как в действиях, предпринимаемых гусеницей в её метаморфозе. Но хотя человеческий ум в первую очередь интеллект, мы всё ещё сохраняем элемент инстинкта, и интуиция является, как отмечает Бергсон, «инстинктом, который стал бескорыстным, самосознательным, способным размышлять о своём объекте и расширять его бесконечно». Инстинкт и интуиция ближе к жизни, чем интеллект. Фактически, интуиция продолжает жизненное движение, «ток сознания», длящийся в потоке подлинной новизны, тогда как интеллект принимает статичный взгляд, оглядывается на то, что уже существует, и видит будущее в терминах прошлого.

«То, как жизнь эволюционировала на земле, зависит от материальных обстоятельств, с которыми она сталкивается».

То, как жизнь эволюционировала на земле, зависит от материальных обстоятельств, с которыми она сталкивается. Мы могли бы эволюционировать, чтобы быть более интуитивными или более интеллектуальными, но, как это случилось, сознанию здесь пришлось адаптироваться в первую очередь к материи, то есть стать по большей части

интеллектом. Однако есть остаток интуиции у людей, который Бергсон считает «смутным и прежде всего прерывистым»:

Это лампа почти угасшая, которая только мерцает время от времени, самое большее на несколько мгновений. Но она мерцает везде, где на карту поставлен жизненный интерес. На нашу личность, на нашу свободу, на место, которое мы занимаем в целом природы, на наше происхождение и, возможно, также на нашу судьбу она бросает свет слабый и колеблющийся, но который тем не менее пронзает тьму ночи, в которой интеллект оставляет нас.

Наш интеллект — всего лишь один аспект жизни, сформированный для понимания и манипулирования инертной материей. Мы можем применять его к пониманию жизни, но, делая это, мы переносим на него формы, которые мы обычно применяем к материи, и переводим его в материальные термины. Интуиция восполняет этот недостаток. Она ставит нас в соприкосновение с нематериальным принципом жизни. В мимолётных прозрениях мы мельком видим более полную и более глубокую истину, и это должно быть фокусом метафизики, поскольку она стремится развить более существенные ответы на жизненные вопросы жизни.

Два источника морали и религии

В своей последней книге «Два источника морали и религии» (1932) Бергсон рассматривает, откуда происходит сознательный принцип, или «творческая энергия», у истока жизни, и как далеко интуиция может зайти в познании его. Чтобы начать отвечать на эти вопросы, мы должны расширить интуицию ещё дальше и посмотреть, что может сказать нам мистическая интуиция. Для Бергсона сообщение, которое мистики передают нам, заключается в том, что эта творческая энергия есть любовь: «любовь, в которой мистик видит саму сущность Бога». И именно моральное видение, сопровождающее мистический опыт, Бергсон считает, раскрывает глубочайшую метафизическую истину — что огонь любви, который они чувствуют, является самим принципом жизни. Он утверждает, что именно через мистический опыт индивиды постепенно развивали более инклюзивные формы человеческой морали, в противоположность морали, ограниченной исключительно нашей группой или нацией.

«Инстинкт к закрытому обществу и стремление к открытому обществу борются друг с другом в прогрессе цивилизации».

Наш вид изначально был сформирован природой, чтобы жить в маленьких, закрытых обществах, где наша любовь к нашим собратьям основана на социальной сплочённости и враждебности к другим группам. Создание человеческого вида, как и любого, является остановкой на пути эволюции, проверкой тока сознания сопротивлением материи; но та же творческая энергия может быть продолжена за пределы того, что природа «предписала» для нашего вида, в любви, чувствуемой в мистической интуиции, и моральными революционерами, которые видят лучшие и более стоящие способы жизни и тем самым продвигают человечество вперёд.

Таким образом, инстинкт к закрытому обществу и стремление к открытому обществу борются друг с другом в прогрессе цивилизации. В терминах политических систем, для Бергсона, демократия с её незыблемыми правами для человечества, её братством, наиболее удалена от закрытого общества и имеет свою основу и мотивацию в любви. Есть неизбежные регрессии к нашей более племенной природе, но те, кто испытал нечто от Божьей любви к человечеству, мудрецы, пророки, святые и те, кого они вдохновили, постепенно, как выражается Бергсон, «сломали ворота города», представили открытое общество и повели его осторожное развитие в реальности.

Заключение: Значение интуитивного знания

Через эти четыре основные работы философия Бергсона делает полный и глубокий аргумент в пользу важности интуиции в философском знании. Хотя она укоренена в его основном прозрении о природе времени, философия Бергсона обновляет традицию, столь же старую, как сама философия. Одна из целей философии всегда состояла в том, чтобы попытаться найти более глубокий, более значимый способ бытия. В большей или меньшей степени существует тоска, недостаток, неудовлетворительность в обычной реальности; и различные способы возвышения души в древней мысли, жизни более духовно в религии, принятия аутентичности в экзистенциализме и так далее могут рассматриваться как попытки удовлетворить эту потребность. На протяжении всей истории философии интуиция часто была наиболее высоко ценимой формой знания, поскольку она помогает нам видеть глубже в природу реальности. Через неё мы можем достичь временного осознания Блага, Единого, Бога, внутреннего знания и участия в истине за пределами её материальных, чувственных форм, слабого мерцания или освещения высшего, нематериального бытия.

«На протяжении всей истории философии интуиция часто была наиболее высоко ценимой формой знания, поскольку она помогает нам видеть глубже в природу реальности».

Философия Канта, которая, как мы видели, в значительной степени является фоном, на котором стоит метафизика Бергсона, запрещала такую метафизическую спекуляцию как выходящую за пределы возможного опыта и, следовательно, знания. Для Канта мы не можем знать вещи, как они есть, потому что нам не хватает способности к интуиции, которая была бы нам нужна для доступа к такому априорному знанию. Философия Бергсона, происходящая из его понятия длительности, возвращает интуицию в опыт и может рассматриваться как своего рода радикальный эмпиризм, который примиряет как реальность нашего опыта, так и объективное знание. Это, я считаю, основная современная философия, которая восстанавливает интуитивную метафизику и, делая это, также оживляет нашу связь с духовной целью большей части прошлой философии и помогает сохранить эту традицию живой.

Важно отметить, что Бергсон не пытается защищать институциональные религии; скорее, он озабочен личным духовным опытом. Для Уильяма Джеймса,

который, как и Бергсон, был защитником интуитивного знания, то, что религии имели общего, заключалось в том, что, прислушиваясь к интуиции, мы становимся сознательными, что эта «высшая часть соприкасается и непрерывна с большим того же качества, которое действует во вселенной вне [нас], и с которым [мы] можем поддерживать рабочий контакт и в некотором смысле взойти на борт и спасти [себя], когда всё [наше] низшее бытие развалилось в крушении». Многое из мудрости, переданной нам, утверждает, что красота, истина и добро имеют духовный источник, поэтому, хотя философия должна быть свободна от организованной религии, мы не должны полностью отделять её от духовности в объяснении того, что в конечном счёте имеет значение.

Мы обнаруживаем себя в значительной степени омрачёнными нашей материальной природой, но с духовной сущностью, которая временами просвечивает. Интуитивное знание спонтанно, не является усилием, происходящим в абстрактном дискурсе. И поскольку это форма знания о самой жизни, оно открыто для всех; никакие квалификации не требуются и не возможны, ни интеллектуальная способность не имеет никакого применения в его нахождении (хотя она есть в объяснении и разделении его); фактически, она часто рассматривается как помеха. Хотя мы, возможно, не можем полностью выразить смысл, который мы чувствуем в те редкие моменты прозрения, то, что мы можем извлечь из них, более глубоко и продолжительно, чем что-либо, что может предоставить наш практический интеллект. Это как будто мы находимся над бесконечным или неопределённым лабиринтом на некоторое время, прежде чем снова погрузиться в него. Это моменты более глубокого сознания, где мы обнаруживаем себя внезапно пробуждёнными и погружёнными в длящееся настоящее, счастливыми просто от бытия, и в этой радости бесстрашными и полными доброй воли к жизни.

Критически важно, что поиск интуитивной истины не является отстранённой, частной заботой, потому что он имеет это моральное измерение. Видеть истину — значит превосходить концептуальные и материальные различия, которые разделяют нас, и испытывать единство жизни таким образом, который преобразует нас и переформирует то, как мы живём. В значительной части истории философии метафизика была связана с идеей ума или души, устанавливающей истину, пытаясь схватить нечто высшей природы, фокусируясь на следе более богатой, более божественной природы внутри. Мы обнаруживаем себя в значительной степени омрачёнными нашей материальной природой, но с духовной сущностью, которая временами просвечивает. Именно в эти моменты мы одновременно получаем нечто от истины, наиболее ценной для нас, и нечто от истинной любви, которую мы вынуждены

пытаться реализовать в наших образах жизни, наших ценностях и наших институтах. Интуитивное знание всегда незавершённо и несовершенно. Информировать нашу философию им всегда будет требовать нового усилия, хотя оно напоминает нам о древней мудрости, которую мы, кажется, постоянно забываем или от которой отпадаем.

---

[*] Алан Шепард изучал философию в Университете Глазго и является казначеем PSE. Он живёт на северо-востоке Англии.

Впервые опубликовано онлайн 14 сентября 2025 года
Перевод статьи Алана Шепарда «Bergson and Intuitive Knowledge»

Питер Сингер и пятьдесят лет освобождения животных

Дан Ступ *

Аннотация

В 1975 году австралийский философ Питер Сингер задал обманчиво простой вопрос о животных: «Могут ли они страдать?» Последствия запустили революцию в нашем мышлении о правах животных и пищевой этике. Но уменьшились ли страдания животных за пятьдесят лет с тех пор?

Истоки веганского движения

В течение нескольких лет на страницах «The Vegetarian Messenger», журнала Британского вегетарианского общества, разворачивались жаркие дебаты. Клуб существовал с 1847 года, но между 1909 и 1912 годами он столкнулся с насущным вопросом: можем ли мы всё ещё оправдывать потребление яиц и молочных продуктов?

В 1935 году — поколение спустя — главный редактор журнала назовёт дилемму «более насущной с каждым годом». Дональд Уотсон, учитель деревообработки из Лестера, отстаивал диету из (в основном молотых) орехов, канарских бананов, яблок и фиников и верил в полное воздержание от продуктов животного происхождения. Однако большинство членов Британского вегетарианского общества оказались в состоянии перехода.

К концу Второй мировой войны Уотсон, его партнёрша Дороти и четыре других единомышленника с ними было достаточно. Как «не-молочные вегетарианцы», они чувствовали себя всё более маргинализованными в публикациях общества. Поэтому они проложили свой собственный путь, придумали новое слово — «веган» — и основали своё собственное общество. Они хотели обменять свои государственные пайки масла и сала на чечевицу или сухофрукты, но власти отказали в их просьбе. «Просто возьмите дополнительные яйца», — ответили чиновники. Уотсон увидел в этом дискриминационную позицию против того, что он признавал тогда крошечным движением. Только двадцать пять британцев, как он позже напишет, казалось, заботились о том, что он спорно называл «тем другим холокостом, который продолжается всё время».

Несмотря на послевоенные преобразования Британии — деколонизацию, культурные потрясения, рост благотворительных институтов — Веганское общество оставалось на обочине. Несколько сотен человек присоединялись каждый год, и его информационный бюллетень достигал максимум нескольких тысяч домохозяйств. Идея воздержания от продуктов животного происхождения ещё не нашла своего момента.

Поворотный момент: Оксфорд, 1970

Тихий сдвиг начался за обедом однажды в 1970 году с австралийского студента-философа в Оксфорде. Без особых раздумий двадцатичетырёхлетний

Питер Сингер положил себе на тарелку спагетти с тёмно-красным мясным соусом в столовой колледжа Баллиол; обеденная дискуссия вращалась вокруг утренней лекции о свободе воли, автономии и моральной ответственности. Когда его сосед по столу, канадский философ Ричард Кешен, услышал, что в соусе есть мясо, он выбрал салат — редкий выбор в то время. Последовал разговор о мясоедении, вызвавший сдвиг в мышлении Сингера, который никогда не утихнет.

Три года спустя Сингер опубликовал «Освобождение животных», эссе в *The New York Review of Books*, которое нашло широкий отклик. Оно заложило основу для его основополагающей книги с тем же названием, которая популяризировала моральный принцип, который едва ли потерял свою остроту: что не интеллект или язык дают моральный статус, а способность страдать. С непоколебимой точностью Сингер описал жизнь животных в лабораториях и на промышленных фермах. Его идеи проникли в законодательство, образование и потребительское поведение, заложив основу для современного движения за права животных.

«Не интеллект или язык дают моральный статус, а способность страдать».

Сегодня Сингер считается одним из самых влиятельных философов в сферах прав животных и пищевой этики. В этом году исполняется пятидесятая годовщина «Освобождения животных», что побуждает к новым размышлениям о его наследии. Приблизили ли нас вклады Сингера в философию к миру, в котором животным живётся лучше?

Оценка наследия

«Честно говоря, я ожидал, что книга окажет большее влияние на пищевые привычки людей, чем в конечном счёте оказала», — говорит Сингер, которому сейчас семьдесят восемь лет, в телефонном интервью, которое я провёл с ним в этом году.

«Освобождение животных» донесло послание, которое было радикальным для своего времени, но по сути простым и рациональным: важность задавать всем формам жизни вопрос «Могут ли они страдать?» Этот вопрос, который Джереми Бентам однажды набросал в сноске, стал моральным краеугольным камнем Сингера, сопровождаемым убеждением, что не мышление, ни речь, а страдание отмечает границу моральной заботы.

С публикацией «Освобождения животных» в 1975 году Сингер обозначил внешние пределы для включения в моральное сообщество где-то между креветками и устрицами, определение, которое он продолжает поддерживать. В то время он описал свою книгу как вызов признать наши отношения к не-людям как предрассудки, столь же неоправданные, как расизм или сексизм. В книге утверждается, что видовой шовинизм, означающий предпочтение собственного вида, заслуживает такого же отвержения. Она также призывает к бойкоту продуктов животного происхождения и завершается некоторыми из его любимых веганских рецептов, включая борщ Ренаты (рецепт его жены) и картофель по-сычуаньски.

По оценкам, от пятисот миллионов до одного миллиарда человек теперь питаются в основном вегетарианской дие-

той, из которых от восьмидесяти до ста миллионов полностью веганы. Между тем, мировое потребление мяса выросло до более чем 360 миллионов тонн в год — почти в три раза больше, чем в 1975 году. Количество животных, забиваемых ежегодно для пищи, взлетело до как минимум восьмидесяти четырёх миллиардов каждый год.

Законы и общественная осведомлённость продвинулись за последние пятьдесят лет, отмечает голландский философ и художник Ева Мейер, но эти достижения в основном символические, в то время как реальные страдания животных выросли экспоненциально. Промышленное животноводство быстро расширилось, и животные продолжают использоваться в крупномасштабных лабораторных исследованиях. Только в голландских лабораториях сотни тысяч мышей убиваются каждый год для получения знаний на благо человека. «Очевидно, — говорит Мейер, — животным не стало лучше, чем пятьдесят лет назад, потому что их убивают каждый год гораздо больше».

Мейер видит «Освобождение животных» как поворотный момент в мире прав животных и ценит роль Сингера в разжигании дебатов, но находит его утилитаризм слишком узким. Его фокус на страдании, утверждает она, пренебрегает сложностью жизни животных. Вместо того чтобы рассматривать животных исключительно как существ, о которых мы должны заботиться морально, Мейер представляет общество, в котором животные политически представлены, их среды считаются политическими пространствами, а их поведение признаётся формой выражения.

«Нам нужно представить общество, в котором животные политически представлены, их среды считаются политическими пространствами, а их поведение признаётся формой выражения».

Технологии и реальность

«Технологически мир теперь выглядит совершенно иначе», — говорит Сингер из Сингапура, где он в настоящее время является приглашённым профессором. За день до нашего разговора Нидерланды приняли закон, запрещающий мацерацию цыплят-самцов в яичной промышленности. Благодаря недавно разработанной технике их пол теперь можно определить до вылупления, поэтому мужские яйца могут быть уничтожены до того, как появится какая-либо способность чувствовать — и, следовательно, страдать. «Определённо шаг вперёд», — говорит Сингер. Он остаётся осторожно оптимистичным в отношении таких технологий, которые всё чаще применяются по всему ЕС.

Сингер предупреждает, что такие позитивные разработки рисуют неполную картину. В то время как Европа продвинулась в законодательстве и осведомлённости, условия во всём мире ухудшились. Китай, в частности, пережил драматический спад в благосостоянии животных. В 1975 году в стране почти не было промышленного животноводства; сегодня у неё больше сельскохозяйственных животных, чем в любой другой стране. Это не просто вопрос выбора в отношении внутреннего регулирования или осведомлённости, а глобальных экономических сил — а именно, распространения интенсивных моделей сельского хозяйства, подпитываемых расту-

щим спросом и логикой промышленного капитализма. Сингер называет это «депрессивной реальностью».

В «Освобождении животных сейчас» 2023 года, пересмотренном издании «Освобождения животных», Сингер заменяет устаревшие примеры новыми, столь же ужасающими. Он называет главы об испытаниях на животных и промышленном животноводстве «шокирующими, как тогда, так и сейчас». Однако эта мрачность не мешает ему оставаться ясноголовым. «Я сознательно избегаю эмоционального языка, — однажды сказал он *The Guardian*. — Я никогда не считал себя любителем животных, и я не хочу говорить только с любителями животных. Я хочу, чтобы люди видели в этом фундаментальную моральную ошибку».

«Освобождение животных сейчас» описывает, как старые батарейные клетки были заменены «обогащёнными»; и как лабораторные животные, хотя теперь несколько лучше защищены, всё ещё используются в массовом масштабе. Логика эксплуатации остаётся: животные всё ещё рассматриваются как машины, преобразующие дешёвый корм в прибыльное мясо. То, что кажется прогрессом, часто оказывается лишь косметическим.

«Я никогда не считал себя любителем животных. Я хочу, чтобы люди видели в этом фундаментальную моральную ошибку».

«За ярлыками благосостояния и законодательством часто лежит суровая реальность», — предупреждает Фредерике Схутен из голландской НПО по защите прав животных Dier&Recht. Бывший ветеринар по животноводству, Схутен поняла, что может сделать больше для животных через судебные иски, и присоединилась к нескольким некоммерческим организациям. Хотя она ценит моральные призывы и осведомлённость — которые, по её словам, необходимы, чтобы побудить судей действовать, — она подчёркивает важность правовых стратегий. «Стратегические судебные разбирательства необходимы для обеспечения структурных изменений, — говорит она. — Много страданий животных остаётся скрытыми, даже в Европе. Они защищены кажущимся позитивным законодательством. Злоупотребления остаются вне поля зрения. Правовые рамки и этическая осведомлённость часто застревают на благих намерениях, без реальных изменений».

Возьмём запрет на ящики для телят: даже после его реализации телята всё ещё проводят недели в изоляции без соломы, игрушек или социального контакта. «Ящик» немного больше, но телёнок остаётся ограниченным. «Это то, что мы называем благосостоянием животных, — говорит Схутен. — Но для животного мало что меняется».

Ещё в 1975 году Сингер ясно дал понять, что такие случаи не являются исключениями, а структурными практиками, сводящими животных к инструментам. Он описал в леденящих душу подробностях, как телят забирали у их матерей вскоре после рождения и кормили диетой с дефицитом железа, чтобы вызвать анемию, всё для получения более нежного мяса; и как рыбу перевозили живой, задыхаясь на суше перед удушьем. Эти и многие другие формы страданий были широко распространены тогда — и несмотря на пять десятилетий прогресса в области этики, такие практики отнюдь не исчезли.

Политика и реалии

Даже в странах, где благосостояние животных теперь является частью политической повестки, реализация всё ещё отстаёт как от общественной озабоченности, так и от политической риторики. Хотя в Австралии, стране происхождения Сингера, есть Партия справедливости для животных, несущие куры всё ещё содержатся там в клетках, которые ЕС запретил в 2012 году. Австралия планирует отказаться от них только к 2032 году, показывая, насколько необязательной остаётся защита животных; какие меры принимаются, во многом зависит от формальной политической воли и общественного давления. Мы держимся на безопасном расстоянии от насилия скотобоен — за ярлыками благосостояния, стенами и маркетингом. Благодаря National Geographic средний зритель знает больше об акулах и леопардах, чем о свиньях и курицах.

В соответствии с убеждением Сингера, что прогресс начинается с видимости, веганский журналист-расследователь Роэль Биннендейк показывает, что действительно происходит на полу скотобойни в своей книге *Onder de beesten* (Среди зверей). В течение трёх лет Биннендейк работал под прикрытием на голландских фермах и скотобойнях, вооружённый скрытой камерой. Он запечатлел ловцов уток, использующих живых животных как футбольные мячи или затаптывающих их до смерти; и свиней, которых пинали, били, таскали за уши и били током в гениталии. Его кадры стали национальными новостями.

Поскольку законы так часто не справляются, победы часто одерживаются вне зала суда. Лаборатории закрывались, розничные торговцы отказывались от меха, а супермаркеты пересматривали свою политику закупок — не из убеждения, а под давлением потребителей и активистов. Эти «частные победы», утверждают некоторые, являются необходимыми промежуточными шагами, предшественниками более справедливого правового порядка. Но насколько значительны незначительные улучшения — немного больше пространства, немного меньше стресса — если миллиарды больше животных страдают, потому что мы потребляем гораздо больше мяса?

Эволюция страданий

Дональд Уотсон, британский столяр, который придумал термин «веган» в 1944 году и основал своё собственное общество, провёл большую часть своего детства на ферме своего дяди Джорджа. Наблюдение за забоем свиньи там потрясло его до глубины души; романтический образ фермерской жизни разбился, заменённый клаустрофобной камерой смерти. Он изменил свою диету и стал вегетарианцем в четырнадцать лет.

Свинья, которую видел умирающей Уотсон, вероятно, едва напоминала свиней, выращиваемых на современных промышленных фермах. Не только количество сельскохозяйственных животных увеличилось, но и природа их страданий изменилась. Индустриализация превратила животных в хрупкие, специализированные «машины», зависящие от антибиотиков и белкового корма. Сегодня поросят разводят для быстрого роста и максимального выхода мяса. У них более широкие плечи, более длинные тела и больше сосков, чем у их предков, чтобы выкармливать большие

помёты. В 1970-х годах свиноматка отнимала около двадцати двух поросят в год; сегодня в среднем тридцать два, а селекционные фирмы стремятся к сорока. Эта интенсифицированная форма материнства истощает животных. Многие свиноматки умирают молодыми от физического износа собственной продуктивности.

«Индустриализация превратила животных в хрупкие, специализированные «машины», зависящие от антибиотиков и белкового корма».

Современные свиньи более склонны к стрессу, чаще хромают и живут на голых бетонных полах без соломы или свежего воздуха. У них нет ничего, чтобы рыться. Расстояние между свиньёй, которую видел Уотсон, и теми, которых мы потребляем сегодня, не только историческое, но и биологическое. Что остаётся неизменным, так это страдание.

Моральное воображение

То, что мы кладём на наши тарелки, утверждает писатель Джонатан Сафран Фоер в своей книге 2009 года «Поедание животных», — это не просто вопрос вкуса, а моральный выбор. Он показывает, что наше обращение с животными в пищевых системах не просто экономическое или культурное, но отражает нашу идентичность. Массовые страдания животных, говорит он, становятся возможными благодаря историям, которые мы рассказываем, чтобы оправдать их — среди них, истории о традиции, здоровье, необходимости. Но ни одна история, утверждает Сафран Фоер, не является невинной. Отводить взгляд — это не нейтральный акт; это становиться на сторону преступника.

Призыв Сафрана Фоера резонирует с призывом Сингера, но смещает фокус с моральных рассуждений на моральное воображение. Он спрашивает не только «Что справедливо?», но и «Какими людьми мы хотим быть?» Этот сдвиг имеет решающее значение, особенно во времена, когда страдания продолжают расти в промышленных масштабах. Сафран Фоер не просто бросает вызов нашим принципам — он бросает вызов нашему характеру.

«Сафран Фоер спрашивает не только «Что справедливо?», но и «Какими людьми мы хотим быть?»

В 1975 году Сингер — опираясь на работы современных ему женщин, таких как Рут Харрисон, автор «Животных-машин» (1964) — представил отчётливо утилитаристский аргумент в пользу прав животных. Сегодня его убеждение, что животные могут страдать и, следовательно, имеют моральное значение, широко разделяется, даже философами с другими взглядами. «Идея, что животные совершенно не имеют отношения к этике, в значительной степени исчезла, — говорит Сингер. — Даже философы, которые не полностью поддерживают мои аргументы, теперь признают, что животные имеют значение».

Горизонт, который Сингер приоткрыл пятьдесят лет назад, только расширился. Мыслители из самых разных традиций теперь бросают вызов старой границе между человеком и животным. Кантианцы, такие как Кристин Корсгаард, утверждают, что животные являются целями в себе, существами с внутренней ценностью, которую мы должны

уважать; а феминистские философы, такие как Кэрол Дж. Адамс и Лори Груэн, раскрывают, как угнетение животных переплетено с патриархальными структурами и гендерными иерархиями. В то время как Адамс критикует культурную связь между мясом и мужественностью, Груэн призывает к реляционной этике эмпатии, укоренённой в связи, а не в абстрактном расчёте.

Религиозные голоса также присоединились к хору. Теолог Эндрю Линзи формулирует заботу о животных как христианский долг сострадания; буддийский философ Ши Чао-хуэй обосновывает этику животных в принципах ненасилия и взаимозависимости. Другие идут ещё дальше, представляя животных не просто как существ, которых нужно защищать, а как участников общих политических сообществ. То, что началось как призыв уменьшить страдания, выросло в богатый плюралистический разговор — более широкий по охвату, более глубокий по методу и более смелый в своей моральной амбиции.

Будущее и вызовы

Центральная идея Сингера — что способность страдать даёт любому существу моральный статус — всё ещё остаётся его руководящим принципом сегодня. «Для меня это всё ещё единственный критерий, который действительно имеет значение», — говорит он.

В более поздних работах, таких как «Практическая этика» 1979 года, Сингер уточнил свой утилитаризм и стал более прагматичным, поддерживая промежуточные меры, уменьшающие страдания, такие как улучшения благосостояния и заменители мяса. На протяжении всей своей карьеры его мышление оставалось привязанным к одному принципу: минимизация страданий. Но его этический охват расширился. Уже в 1972 году он опубликовал «Голод, изобилие и мораль», призыв к большим глобальным действиям против бедности. В последнее время, в связи с движением эффективного альтруизма, его внимание расширилось, включив климат и технологии.

В эти дни Сингер питается в основном веганской пищей, за исключением случайных устриц, и размышляет о таких вопросах, как ИИ, пищевая политика и животноводство — системах, которые могут либо облегчать, либо усиливать страдания, в зависимости от того, кто их контролирует и с какой целью. Он остаётся приверженным моральным рассуждениям, но приветствует мыслителей, которые строят на его работе. Размышляя о вкладе Евы Мейер, он замечает: «Интересно — идёт дальше, чем моя собственная позиция, но определённо ценно».

С тех пор как появилось «Освобождение животных», возник новый мотив для растительного питания: климат. Этический фокус на страданиях животных теперь сочетается с широко распространённой озабоченностью по поводу парниковых газов и потери биоразнообразия. Но цели меньших страданий животных и более низких выбросов, хотя, казалось бы, согласованы, иногда вступают в противоречие друг с другом.

«Цели меньших страданий животных и более низких выбросов, хотя, казалось бы, согласованы, иногда вступают в противоречие друг с другом».

В 2024 году Дания стала первой страной, объявившей о налоге на углерод

для крупного рогатого скота, свиней и овец. Климатические активисты приветствовали, но эксперты по благосостоянию животных прозвучали предупреждения. Когда город Орхус тестировал подобную политику в 2022 году, продажи говядины упали на сорок процентов — но спрос на курицу и свинину резко вырос. Курица считается более климатически дружелюбной, чем говядина, но изменение также означало, что больше животных будут забиты, вероятно, прожив более короткие жизни и в худших условиях.

Такой сдвиг, предупреждает Сингер, увеличивает страдания. Одна корова даёт около 160 приёмов пищи; курица, самое большее, четыре. Куры массово производятся в огромных, искусственно освещённых сараях, где до двадцати тысяч птиц живут в тесных условиях. Воздух густой от аммиака из их отходов — и они были выведены так, чтобы набирать вес так быстро, что их незрелые конечности с трудом выдерживают собственные тела. Фокусироваться исключительно на выбросах CO_2 упускает из виду эти страдания. «Это риск, — говорит он. — Вы выбрасываете меньше, но причиняете больше страданий животным».

Сингер признаёт, что его оригинальная книга мало говорила об изменении климата; эта тема едва регистрировалась в 1975 году. В пересмотренном издании «воздействие животноводства на окружающую среду» занимает центральное место.

Для него ключ к реальным изменениям лежит в структурной реформе: прекращении прямых и косвенных субсидий для животноводства и переориентации сельскохозяйственной политики на растительное производство. «Только если мы фундаментально переосмыслим глубоко укоренившуюся экономическую логику выращивания культур, чтобы кормить ими ограниченных животных — и возвращать лишь часть питательных веществ — обещание «Освобождения животных» может быть действительно выполнено».

---

[*] «Дан Ступ» — журналист и редактор в «De Groene Amsterdammer». Он пишет расследовательские и философские материалы о политике, экологии, технологиях и музыке.
Перевод статьи Даана Ступа «Peter Singer and Fifty Years of Animal Liberation»

Современная зарубежная философия.
Сборник переводных статей.
Выпуск 4.

Издательство РГАУ-МСХА имени К.А. Тимирязева