**Гендерная проблематика в философии**

Жеребкин С.

**1. Введение. История философии как интеллектуальная история мизогинии**

Патриархатная традиция в западноевропейской философии возникает на этапе, когда в ней начала формироваться модель человеческой субъективности, ориентированная на понятие рационального, целостного и самотождественного субъекта — то есть так называемая классическая модель субъективности.

На ранних этапах развития философии (в античной натурфилософии 6-5 веков до н. э.) антропологическая проблематика рассматривалась исключительно в контексте проблем натурфилософии, где гендерные характеристики — мужское и женское — являются лишь двумя чередующимися и дополняющими друг друга началами, характеристики которых проявляются в природе основных космических полярностей, посредством которых задается как структура космического целого, так и человеческого бытия — день/ночь, светлое/темное, жизнь/смерть, правое/ левое, верх/низ и др. Механизмом взаимодействия мужского и женского в натурфилософии являются не отношения господства/ подчинения, а отношения функциональных различий между ними, определяющие смену рождения и смерти, социальные и биологические ритмы в общем циклическом процессе космической жизни. В то же время как только в западной философии центральной становится антропологическая проблематика

— проблематика человеческой субъективности (а космологическая отходит на второй план), в логике философского мышления возникает и ее ведущая оппозиция, а именно бинарная оппозиция разума и тела, в которой разум ассоциируется с рядом позитивных характеристик, носителем которых выступает мужское начало (таких как духовность, сознание, рациональность, активность, внешнее), а тело — с серией негативных характеристик, которые репрезентированы женским началом (чувственность, бессознательное, нерациональность, пассивность, внутреннее). Логика бинарных оппозиций, в которой мужское является субъектом, а женское — объектом, является концептуальной основой патриархатной метафизики в целом, которую в современной философии называют фаллогоцентризмом, подчеркивая тем самым, что по видимости бесполый приоритет разума-логоса в ней на самом деле неразрывно связан с приоритетом мужского начала и присущих ему атрибутов и характеристик.

Если поместить данную бинарную логическую конструкцию в социальный контекст культуры, то можно сказать, что с ее помощью патриархатное мышление находит оправдание подчиненной социальной позиции женщин в обществе. В результате женщины в фаллогоцентристской метафизике репрезентированы как несовершенные, болезненные, нерациональные и в то же время непокорные существа, неспособные осуществлять сознательный контроль за своими телами и действиями. Женская, сексуальность и репродуктивная способность делают женщин подверженными различным телесным и духовным угрозам, поэтому они нуждаются в защите и особом отношении контроля, которое определяет патриархатное сознание и общественное устройство. Имплицитно женские тела рассматриваются как неспособные к мужским достижениям, поскольку являются физически более слабыми, склонными к гормональной иррегулярности, случайным вторжениям и непредсказуемости. Другими словами, женское тело в патриархатной философской традиции определяется как стихийное и деструктивное природное начало, влияние которого на культуру несет в себе угрозу и должно быть нейтрализовано. Именно поэтому на протяжении длительного исторического периода в интеллектуальной истории человечества господствует установка, которая позже получила название мизогинии (то есть женоненавистничества) — нейтрализация и исключение женского как из системы рационального философского мышления, так и из системы организации общественной жизни.

**2. Гендерная проблематика в античной философии: формирование мизогинистского мышления в философии Платона и Аристотеля**

Основополагающие принципы патриархатной философской традиции были сформулированы представителями афинской школы Сократом, Платоном, Аристотелем (5-4 век до н . э.), в философии которых разум, ассоциирующийся с мужским началом, выступает как высшее совершенство не только в структуре человеческой субъективности, но и мироздания в целом: высший Разум тождественен высшей Добродетели и высшей Красоте. Наоборот, неоформленное тело, которое ассоциируется с женским началом, представляет, с точки зрения философов афинской школы, полюс абсолютного несовершенства, хаоса, небытия. Поэтому принцип подчинения телесного/женского начала разумному/мужскому выступает у философов афинской школы основополагающим принципом философского знания, целью которого является формирование установки субъекта на достижение максимального рационального контроля над чувственностью.

Одним из наиболее радикальных патриархатных мыслителей античности является Платон (427-347 до н. э.). В идеалистической философии Платона телесность получает позитивное значение только тогда, когда ее функционирование полностью определяется требованиями разума и проявляется в чувственном опыте, который совершенно очищен от характеристик случайного, хаотического, индивидуального. В диалоге Пир, в притче о двух Эротах — “небесном” и “пошлом” — Платон квалифицирует “высший” тип чувственности как “духовный” или “небесный” мужской эрос, сферой проявления которого является философия. Если же чувственность не подчинена разуму и в ней доминируют случайные эгоистические влечения, то она, согласно Платону, представляет низкий род чувственности — “пошлый”, женский эрос, сферой проявления которого является повседневная реальность и быт.[1] В результате женский субъект исключается у Платона из сферы философского знания, а в качестве субъекта философствования Платоном признается только мужской субъект — “мудрый муж”, идеализированным воплощением которого выступает знаменитый Сократ, настолько рационализировавший свою чувственность, что, даже умирая, он сохраняет полный контроль над своим телом и способность мыслить здраво и последовательно (отказывается бежать из заточения с помощью своих учеников, даже в смерти демонстрируя доказательство своей философской позиции).

Распространяя принцип фаллогоцентризма на сферу общественной жизни, Платон утверждает, что только тот, кто способен в совершенстве владеть своим собственным телом и своими чувствами, может разумно и справедливо управлять государством и другими людьми. Поэтому в своей знаменитой модели “справедливого государства”, описанной в диалогах Государство и Законы, Платон предоставляет функции государственного управления правителям-философам, которые, пройдя все необходимые стадии образования, освободились от так называемых случайных влечений и возвысились к сфере чистого интеллектуального знания — философии. Только они, по его мнению, способны принимать справедливые решения, так как правление царей-философов — это не персональное, субъективное принятие решений, а действие от лица внеличностной Добродетели, воплощенной в идеальном государстве. Так как женское начало у Платона — это всегда частное, основанное на доминировании эгоистических влечений, а не внеличностной Добродетели, то ни одна социальная функция, связанная с управлением общественными делами, не может быть, согласно Платону, присуща женщине.

Поскольку “низкая” чувственность, воплощенная женским началом, рассматривается Платоном как основное препятствие справедливой деятельности разума, она не только признается у Платона несовершенной, но и расценивается как угроза разуму, которая должна быть устранена. Один из наиболее ярких примеров мизогинии у Платона — его знаменитая идея о необходимости введения в “справедливом государстве” института общности жен, посредством которого Платон считает возможным нейтрализовать женское как сферу частного, приватного, которой он приписывает наиболее разрушительное влияние на государство.[2] По мнению Платона, введение общности жен и детей в “справедливом государстве” позволило бы преодолеть алчность, собственнические чувства и стремление правителей действовать в интересах своих жен и детей, в которых он видит основную угрозу для осуществления идеальной социальной утопии. Поскольку именно женщин Платон считает в первую очередь ответственными за антиобщественные тенденции в государстве, он настаивает на необходимости их деприватизации и изгнания из частных домов.

Философия другого выдающегося представителя афинской философской школы Аристотеля (384 — 322 до н. э.) на первый взгляд кажется более либеральной по отношению к характеристикам женского/телесного, чем позиция Платона с его установками на полную нейтрализацию и исключение женского, однако на самом деле представляет новую мизогинистскую модель философии, в которой зависимость женского начала от мужского еще более возрастает. Основное отличие от Платона состоит в том, что у Аристотеля характеристики женского не исключаются полностью, но его проявления подлежат тщательной регламентации и дисциплинарному контролю. В философии Аристотеля, так же как и у Платона, представлена универсальная иерархия сущего, где высшая точка — это Верховный Разум (неподвижный двигатель), к которому тяготеет все сущее, а низший уровень бытия — это уровень неоформленной материи, телесного начала- Однако у Аристотеля, в отличие от Платона, идея универсальной рациональной иерархии одновременно представлена как идея естественного телеологического порядка: каждое сущее в мировой иерархии имеет свою собственную естественную цель, к реализации которой оно направлено и которую оно должно исполнить для того, чтобы универсальный порядок мог осуществиться. Поэтому женское/телесное у Аристотеля — это не чистая негативность, как у Платона, а один из родов сущего, который имеет свои собственные функции, выполняемые под контролем рационального/мужского начала.

По мнению Аристотеля, основное предназначение женщин заключается в том, чтобы служить мужчине, принося различную пользу в семье и в государстве. В этом качестве женщины являются важным условием правильной организации общественной жизни и их функции должны быть скорее проконтролированы, чем аннигилированы и устранены. Соответственно и в модели социальной организации, предложенной Аристотелем в книге Политика, сохраняется, в отличие от Платона, сфера женского как сфера частного, приватного. Более того, Аристотель выступает с критикой платоновской идеи общности жен, реализация которой, по его мнению, будет способствовать не укреплению, а разрушению государства.

Аристотель сравнивает отношение мужского и женского с отношением раба и господина, в которых сущность раба полностью исчерпывается его обязанностью служить своему господину. Драматизм положения раба проявляется не только в том, что он зависим от господина, но прежде всего в том, что он вообще не существует как индивид вне своего отношения к господину и поэтому все характеристики его субъективности (его мысли, чувства, желания) носят рабский, нечеловеческий характер. Однако парадоксальным образом положение женщин у Аристотеля является еще более зависимым, чем положение раба, так как основывается не на социальном, а на естественном неравенстве и поэтому в принципе не может быть изменено в пользу женщин, в отличие от положения раба, который потенциально может получить свободу.[3]

Согласно философии Аристотеля, у женщин нет и не может быть никаких самостоятельных целей и характеристик, которые бы не были связаны со служением мужчине. Та форма общественного участия женщин, которую предлагает Аристотель, определяет женщин исключительно в терминах домашнего хозяйства, патриархатной семьи и фактически усиливает авторитет мужской власти в семье и в государстве даже больше, чем это имело место у Платона. Исправное осуществление женщинами своих функций обеспечивается у Аристотеля постоянным регламентирующим контролем, которому женщины подвергаются в семье и государстве. В частности, мы находим множество детальных предписаний относительно того, что должны и что не должны делать женщины: например, какими видами деятельности должны или не должны они заниматься, в каком возрасте они должны выходить замуж и производить потомство и т. д.[4] Другими словами, женское/телесное превращается у Аристотеля в объект детального описания и контроля, который служит еще большему укреплению власти образованного, рационального мужского меньшинства в античном полисе.

**3. Мизогиния и обоснование патриархатных отношений в философии средневековья**

В эпоху средневековья патриархатная философская традиция усиливается, поскольку в структуре оппозиции разум/тело доминирующее положение разума еще более укрепляется — благодаря строгим нормам и ограничениям по отношению к телу и чувственности в христианстве. В средневековой философии по сравнению с античностью, с одной стороны, проявляется большее внимание к индивидуальному психологическому опыту. субъекта, который понимается как более эмоционально чувствительный и рефлексивный, с другой стороны, чувственность при-, знается позитивной только в форме религиозного чувства, которое полностью очищено от мирских, обыденных влечений и подчинено интересам высшего, божественного разума. Нерелигиозная чувственность осуждается в христианской философии как греховная. Основным критерием, по которому осуждается чувственность, является ее связь с удовольствием, которое в христианской культуре ассоциируется с женским и является символом первородного греха и низменности плотского начала.

В средневековой философии выделяют два основных исторических этапа: 1) патристика (1-5 вв.) — зарождение и развитие христианской философии в условиях античности, представленное работами “отцов церкви” — Августина Блаженного, Оригена, Тертулиана и других, основывающихся на философской методологии Платона и неоплатоников, в которой осуществляется полное исключение характеристик женского из философского мышления и культуры и 2) схоластика (6—14 вв.) — период философии зрелого средневековья (Ансельм Кентерберийский, Пьер Абеляр, Фома Аквинский), основывающейся на философской методологии Аристотеля, в которой функции женского в культуре допускаются при условии, что над ними осуществляется постоянный рациональный контроль.

Основной особенностью патристики является то, что женское отождествляется не с чувственностью как таковой, а с извращенной, греховной чувственностью, разрушающей внутреннее единство человеческого и божественного начала. Согласно Августину (354-430), чувственность сама по себе не является греховной, так как она необходима для веры и переживания человеком его отношения к Богу. Чувственность становится греховной тогда, когда в ней начинает доминировать удовольствие, то есть индивидуалистическое влечение, неподконтрольное разуму. С точки зрения Августина, чувство, которое в наименьшей степени ^поддается рациональному контролю и поэтому является наиболее греховным — это сексуальное удовольствие/похоть, источником которой является женское начало. В своей Исповеди Августин доказывает, что ни один человек, даже младенец, не является невинным, так как с момента своего рождения он стремится к эгоистическому чувственному наслаждению. Однако если удовольствия, связанные с чувствами вкуса, обоняния и зрения, возникающие в процессе еды, питья, чтения, слушания Музыки и т. д., человек еще способен как-то подчинять своему разуму, то сексуальное влечение и удовольствие, ассоциированное с женским, меньше всего поддается рациональному контролю и поэтому представляет наибольшую угрозу для достижения подлинного наслаждения, которое человек может испытать только от близости к божественному началу.

По мнению Августина, самое эффективное средство исключения сексуального удовольствия как формы греховной чувственности — это безбрачие и девственность. Однако поскольку брак установлен Богом, он так же изначально не является греховным — при условии, что сексуальные отношения в браке должны быть подчинены задаче продолжения рода и исключать похоть, то есть элемент сексуального удовольствия. Августин считает, что такими были платонические сексуальные отношения мужчины и женщин в раю, которые были полностью подчинены выполнению рационального божественного плана и в которых, поэтому, похоть отсутствовала. В связи с этим Августин различает телесное и символическое значение женского, где в первом случае женское сводится к характеристикам пола, а во втором случае женщина рассматривается как существо, наделенное разумом и, поэтому, способное возвысить свою чувственность до уровня религиозной чувственности. С одной стороны, как существо, наделенное полом, женщина является носителем греховной чувственности и должна быть во всем подчинена мужчине, с другой стороны, как существо, наделенное разумом и способная к религиозному чувству, женщина равна мужчине и в равной степени с мужчиной может рассчитывать на спасение.[5]

Еще более радикальная формулировка христианской мизогинии представлена в философии другого известного отца церкви — святого Амвросия. Так как женщина ассоциируется в культуре патристики с похотью и удовольствием, Амвросий относит женское к области зла как такового. Он полагает, что женщина может обрести спасение, только отказавшись от своего тела, вследствие чего она утрачивает черты женского и становится мужчиной. “Покуда женщина предназначена для деторождения, она отлична от мужчины — как тело отлично от души. Но если она желает служить Христу более, чем миру, она прекращает быть женщиной и может быть названа мужчиной.”[6] Таким образом, в философии отцов церкви сохранена платоническая интенция на обретение духовности посредством очищения тела от характеристик женского, однако другими средствами, чем в античности: вместо практик совершенствования разума посредством философского образования христианская философия предлагает практики религиозной аскезы и покаяния.

В философии схоластики женское начало также рассматривается как несовершенное и уступающее во всех отношениях мужскому, но — в соответствии с духом аристотелизма — допускается, что оно имеет свою собственную функцию, необходимую для реализации божественного плана в целом. В связи с этим в философии схоластов не так сильно, как в философии отцов церкви, выражена связь женского и греховного. Основная функция женщины — деторождение — является, с точки зрения схоластической философии, в меньшей степени результатом грехопадения Евы, чем следствием ее естественного предназначения, функцией природного порядка. В то же время данная концептуальная установка отнюдь не предполагает, что социальный статус женского повышается: напротив, она не только закрепляет ситуацию женского подчинения, но и делает ее необратимой. Если у Августина женщина в равной степени с мужчиной может рассчитывать на спасение при условии, что она сможет преодолеть свою греховную, плотскую природу, то в схоластической философии подчиненное положение женщины является абсолютно непреодолимым, так как оно обусловлено ее естественнымпредназначением.

Например, в философии Фомы Аквинского акцентируется роль женщины как помощницы мужа, которую она обязана выполнять в силу своего естественного предназначения. Однако, с точки зрения Аквината, женщина является помощницей мужчины не в труде, где более эффективным помощником мужчины выступает другой мужчина, а исключительно в деле продолжения рода. Цель существования женщины заключается исключительно в том, чтобы “помочь мужчине продлить род”, принцип которого содержится только в мужчине и который один является подобием Бога.[7] То есть собственно человеком для Фомы Аквинского является мужчина, а женщина — лишь средство для реализации принципа человеческого рода и, поэтому, не имеет никакого самостоятельного значения безотносительно к данному принципу.

В результате рассмотрение женского в философии схоластики придает женщине статус вещи, которая для мужчины принципиально не отличается от других вещей и орудий труда и которой мужчина может распоряжаться по своему усмотрению. Тем самым в схоластике формируется представление об абсолютистском характере патриархатной власти по аналогии с властью бога, которой должны быть подчинены все функции индивидов и которая призвана жестоко карать за любые нения от рационального плана патриарха.

Помещенный в социальный контекст, абсолютизм патриархатной власти в схоластической философии служит оправданием абсолютизма монархической власти, которая рассматривается в схоластике как форма “отцовской власти” — право полной власти государя-отца над жизнью и смертью своих подданных, которое первый патриарх Адам якобы получил непосредственно от бога. Отцовская власть определяется как право на жизнь и смерть не потому, что она является предельно жестокой формой власти (хотя она в действительности и отличается жестокостью), но прежде всего потому, что все права в данном типе власти принадлежат только одному субъекту — патриарху, а остальные члены сообщества, даже жена и мать абсолютистского правителя, полностью лишены каких бы то ни было прав. Поэтому когда позже английский философ-просветитель Джон Локк, формулируя идеи либерализма, выступает с критикой аб солютизма отцовской власти, он аргументирует их с позиций материнского права — настаивает на том, что отец и мать имеют равное право по отношению к своему потомству.[8]

Таким образом, можно утверждать, что философия средневековья не только остается в рамках традиции мизогинии и фаллогоцентризма, но и усиливает ее, постулируя абсолютный и неограниченный характер патриархатной власти. И только в философии эпохи Просвещения принципы интеллектуальной и общественной мизогинии впервые были поставлены под сомнение.

**4. “Эпоха разума”. Гендерная проблематика в философии Просвещения: парадоксы либерализации**

В эпоху Просвещения изменяется расстановка акцентов, основной бинарной оппозиции классической метафизики разум/тело — впервые в истории классического мышления происходит легализация чувственности. Хотя “суд Разума” выступает в философии Просвещения как высшая инстанция в обществе и природе, в то же время предполагается, что телесное начало, чувственность является важным фактором, позитивно воздействующим на разум. “Разум, — писал Руссо, — многим обязан страстям, а страсти разуму”.[9] В отличие от философии средневековья, чувственность не рассматривается в философии Просвещения как препятствие на пути разума, которое должно быть непременно устранено: задача просвещенного индивида — скорее не подавлять чувства, а управлять ими с помощью разума. Соответственно происходит и переоценка гендерного отношения в философии: во-первых, признается значимость и позитивный вклад женского в формирование мужской субъективности, а во-вторых, женская чувственность не может больше apriori служить основанием для отказа в способности разума.

Впервые в интеллектуальной истории человечества в философии Просвещения рассматриваются вопросы о возможности развития женских интеллектуальных способностей и о женском образовании. И хотя большинство философов-мужчин (среди которых наиболее известными фигурами являются Руссо и Кант) в целом негативно оценивают перспективы просвещения для женщин, в эпоху Просвещения впервые в истории философии и общественной мысли появляются теории (в первую очередь Мери Уоллстонкрафт), в которых формулируются идеи женской эмансипации и осуществляется критика патриархатной идеологии.

1) Руссо: женская чувственность в терминах разума

В теории гендерно дифференцированного воспитания Жана-Жака Руссо (1712-1778), которую он изложил в романах Эмиль или о воспитании (1762) и Юлия или новая Элоиза(1761), ярко выражена просветительская идея о том, что женское начало обладает рядом позитивных качеств, которые отсутствуют у мужчин и которые оказывают важное позитивное влияние на процесс формирования мужского субъекта. По мнению Руссо, позитивная роль женского основывается на том, что женщины, обладая иной чувственной природой, чем мужчины, наделены способностью нравиться мужчинам, вызывая у них при этом лучшие человеческие чувства — любовь, сострадание, заботу и, таким образом, могут благотворно воздействовать на мужчин: облагораживать и смягчать их нравы, развивать чувствительность и формировать у них более изысканный эстетический вкус.

Принципиальное различие мужской и женской субъективности заключается, согласно Руссо, в избыточной сексуализированности женской чувственности. Согласно Руссо, женская чувственность полностью определяется сексуальностью, тогда как мужская — лишь частично. “В жизни мужчины и женщины пол как таковой играет далеко не одинаковую роль — пишет Руссо. — Самец является самцом лишь в некие минуты, самка остается самкой всю жизнь, во всяком случае все годы своей молодости...”.[10] При этом в контексте общей либерально-демократической направленности идей Просвещения Руссо не считает предосудительным сам факт природной сексуализированности женщин, но ставит вопрос об условиях ее конструктивной реализации. Руссо считает, что женские природные качества в принципе невозможно нейтрализовать или изменить; к тому же в этом нет никакой необходимости, поскольку женская чувственность может и должна выполнять свою позитивную общественную функцию. Для этого важно найти такие способы воздействия на нее, благодаря которым она бы сохраняла свой естественный характер и не приобретала различные извращенные формы, которые ей навязывает западная цивилизация.

По мнению Руссо, сама природа наделила женщин способностью воздерживаться от реализации влечений в неестественной, извращенной форме. Такой способностью является стыд, с помощью которого женщины могут осуществлять контроль над своими чувствами и без которого женщина — это просто самка. “Наделив женщину безграничными вожделениями,' — пишет Руссо, — [верховное существо — С.Ж.] присоединило к этим вожделениям стыдливость, призванную их сдерживать”.[11] В то же время Руссо считает, что одно только чувство стыда является для женщин недостаточным средством самоконтроля, поскольку оно ставит женщину в зависимость от мнений других людей и не позволяет осуществлять контроль над собой полностью самостоятельно. Сильная зависимость от других заставляет женщину постоянно смущаться, путаться и совершать ошибки, которые могут привести ее, как, например, героиню романа Новая Элоиза Юлию, к нравственному падению и гибели, несмотря на самые лучшие намерения.

Гораздо более эффективным средством самоконтроля является, по мнению Руссо, самоконтроль посредством разума, при котором субъект ориентируется не на мнения других о себе, а на принципы всеобщего нравственного законодательства, выражением которых у Руссо выступает инстанция Общей Воли. Однако самоконтроль посредством разума доступен только мужчинам и недоступен женщинам, разум которых, согласно Руссо, является слишком слабым для того, чтобы усвоить принципы Общей Воли.

Согласно теории “естественного воспитания” Руссо, даже мужчина не сразу способен овладеть принципами Общей Воли и научиться выполнять функцию рационального контроля по отношению к самому себе: вначале ему нужен ментор-наставник, заменяющий принципы Общей Воли, которому бы он повиновался беспрекословно до тех пор, пока он не женится и сам не станет отцом — то есть воспитателем других, на чем заканчивается у Руссо знаменитая история воспитания Эмиля. Согласно Руссо, у мужчин с момента наступления отцовства внешний контроль наставника заменяется внутренней самодисциплиной, которая позволяет мужскому субъекту устранить несовпадение между универсальной Общей Волей и эгоистической индивидуальной волей.

Поскольку форма самоконтроля посредством разума фактически недоступна для женщин, они, по мнению Руссо, вынуждены на протяжении всей жизни прибегать к услугам ментора-наставника, функцию которого выполняет мужчина: вначале это отец женщины, а впоследствии — ее муж. Для того, чтобы оставаться < естественной женщиной” и сохранить свою чувственность от вредных влияний, женщина должна в процессе социализации перейти из одного дома (родительского) в другой (дом своего мужа), где ее нравственное и интеллектуальное воспитание, начатое родителями, будет продолжено мужем-воспитателем.

Таким образом, теория “естественного” женского воспитания строится у Руссо как концепция надзорного воспитания, основными условиями которого являются: 1) домашнее воспитание, сокращение до минимума контакта с внешним миром и с обществом (в семье, а не в светском обществе, в провинции, а не в Париже); 2) воспитание женщины для материнства; 3) непрерывность воспитания, в процессе которого функции отца-воспитателя после замужества женщины переходят к ее мужу. Благодаря системе надзорного воспитания, женщины, по мнению Руссо, могут естественным образом проявить свою чувственную природу, то есть свою сексуальность, сделав ее максимально общественно полезной: в детстве естественные проявления женской чувственности должны приносить радость ее родителям, затем, после замужества, молодая женщина должна стать желанной возлюбленной и приятной собеседницей для своего мужа-воспитателя; наконец, после того как женщина станет матерью (Руссо рассматривал материнское чувство как основной способ выражения женской сексуальности), ее чувственность должна принести наибольшую общественную пользу в деле рационального воспитания детей.

Женщины, не получившие естественного воспитания, склонны к злоупотреблению своей чувственной природой, то есть к проявлениям излишней сексуализированности. Таковы, по мнению Руссо, развращенные и властолюбивые светские женщины-парижанки, которые хотя и прилагают свое кокетство и изобретательность для того, чтобы нравиться мужчинам, но в результате оказываются гораздо менее привлекательными, чем стыдливые и умеренные провинциалки, которые пользуются гораздо большим успехом у мужчин и, в результате, получают возможность естественным образом реализовать свою сексуальность в семье.

Таким образом, в теории женского воспитания Руссо стоит на патриархатных позициях, поскольку, несмотря на признание позитивной роли женской чувственности в культуре и постановку проблемы женского' воспитания, он фактически является,-противником женской эмансипации. С одной стороны, Руссо. настаивает на существовании нередуцируемых сексуальных различий между мужчинами и женщинами и в этом его теоретическая позиция близка позиции современных феминистских теорий сексуального различия. С другой стороны, Руссо трактует сексуальное различие реакционным образом: условием репрезентации женской чувственности у него выступает мужской рациональный контроль, а единственно возможной сферой реализации женской субъективности — патриархатная семья.

2) Кант о различии мужского и женского разума

Иммануил Кант (1724-1804), основоположник немецкой классической философии — наиболее значительный после Руссо теоретик гендерной проблематики эпохи Просвещения. Для Канта разум — это основное качество человеческой субъективности, так как, по его убеждению, только наличие разума делает индивидов людьми в собственном смысле слова и обеспечивает наличие гражданского состояния в обществе. Поэтому Кант, в отличие от Руссо, считает, что различие мужской и женской субъективности определяется не особенностями женской чувственности, а различием интеллектуальных позиций, то есть способом, которым мужчины и женщины используют свой разум.

В своей интерпретации гендерных различий Кант не ограничивается аргументом Руссо о том, что разум женщин — просто более слабый чем у мужчин, так как для Канта, предпринявшего радикальную критику способности разума как таковой, не существует “сильного разума” в том смысле, в котором Руссо понимал мужской разум как актуализацию принципов Общей Воли. Основным парадоксом эпохи Просвещения для Канта является то, что люди, обладая своим собственным разумом, не решаются положиться на его силу и поэтому постоянно стремятся воспользоваться чужим разумом, опереться на авторитеты, что, по его мнению, особенно характерно для женщин.[12]

В связи с этим Кант в работе Ответ на вопрос: что такое Просвещение? формулирует основную задачу Просвещения — задачу пользоваться своим собственным разумом, не рассчитывая на разум других: "имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения".[13] В то же время, по мнению Канта, эта задача не так проста, как представляется на первый взгляд. Сложность ее заключается в том, что стремящийся самостоятельно мыслить субъект должен сверять свои мысли с требованиями всеобщего законодательства для того, чтобы убедиться в правильности и обоснованности своих решений. Кант выделяет три основные разновидности всеобщего законодательства — принцип трансцендентального единства апперцепции как основной закон чистого разума, моральный категорический императив и законы суждения. Для того, чтобы определить, действительно ли является его поступок рациональным или нравственным, человек должен, согласно Канту, сверять свои действия не с тем или иным конкретным примером рационального или нравственного поведения, который всегда носит частный, ограниченный характер, а с требованием трансцендентального единства апперцепции или морального категорического императива, которые является абсолютно всеобщими и универсальными.

В то же время, осознавая себя в ситуации невозможности выполнить требования всеобщего законодательства, каждый индивид, независимо от его пола, переживает чувство, которое Кант считал определяющим в структуре человеческой субъективности — чувство вины. При этом, несмотря на то, что чувство вины, согласно Канту, является универсальной характеристикой для человеческой субъективности в целом, он отличает конструкцию мужской вины от женской, на основании этого различая интеллектуальные установки мужского и женского субъекта в культуре.

Согласно Канту, конструкция мужской вины строится как конструкция внутренней вины, или совести, когда мужской субъект, переживая чувство нехватки по отношению к всеобщему закону, находит его причину внутри себя и стремится ее устранить. При этом если мужской субъект непосредственно относится к инстанции всеобщего закона, то для женского субъекта данное отношение всегда опосредовано отношением к другим, являющимся для женщины формой замещения ее отношения к инстанции всеобщего законодательства.[14] В результате вина у женского субъекта формируется в виде конструкции внешней вины, или, как уже было сказано, стыда, когда в качестве причины несоответствия всеобщему закону для субъекта всегда выступает внешний Другой, а не сам субъект.

Различие конструкций мужской и женской вины Кант поясняет на примере различий мужских и женских преступлений, определяемых им как “преступления, связанные с честью пола” и направленных на выход из ситуации вины. Наиболее характерным женским преступлением, связанным с “честью пола”. Кант считает детоубийство, когда женщина, стремясь устранить вещественное свидетельство своего безнравственного поведения, убивает своего ребенка. У мужчин наиболее характерным видом преступлений, связанных с “честью пола”, Кант считает дуэль, когда для мужчины важен в первую очередь не определенный результат — например, смерть обидчика, но сама возможность исполнения долга по отношению к всеобщему нравственному закону.[15]

В обоих случаях гендерно маркированный индивид выступает у Канта не как автономный субъект, а как социальный конструкт, произведенный структурой всеобщего закона. Поэтому, по мнению Канта, с одной стороны, суд не вправе карать смертной казнью за преступления, связанные с “честью пола” (дуэль или детоубийство), так как в них виноват не индивид, а человеческое общество, а, с другой стороны, разные конструкции мужской и женской вины определяют разные конструкции мужского и женского субъекта в процессе познания. Мужской субъект, сконструированный внутренней виной, является у Канта рефлексивным субъектом, ориентированным на познание себя и своего места в мире, отношение своего “я” к миру, а мужской разум определяется Кантом как “глубокий ум”,[16] склонный к философскому познанию разум, пытающийся ответить на знаменитые кантовские метафизические вопросы “что я могу знать?”, “что я должен делать?” и “на что я могу надеяться?” относительно требований всеобщего законодательства. В отличие от мужского женский субъект, конституированный внешней виной (или стыдом), относится к миру не всеобщим, а сугубо частным образом, его знание о мире является ситуативным (“прекрасный ум”), а все метафизические вопросы теряют для него свой трансцендентальный смысл. По мнению Канта, женский субъект представляет больший, чем мужской, интерес не для философии, а для антропологии, которую Кант рассматривал как науку, занимающуюся изучением различных телесных, дорефлексивных реакций людей под воздействием внешних обстоятельств.[17]

Таким образом, в философии Канта сохраняются приоритеты, характерные для патриархатной философской традиции в целом: хотя Кант a priori не отрицает право женщин на разум и даже настаивает на необходимости развития способности рационального мышления у женщин, он, в то же время, отдает явное предпочтение интеллектуальной способности мужского субъекта в процессе познания, вследствие которой только мужской субъект, по мнению Канта, способен выступать субъектом философского знания. Женский субъект, как следует из философии Канта, не имеет доступа к сфере привилегированного философского познания, выступая лишь в качестве объекта антропологического анализа, что обуславливает его подчиненное положение и более низкий статус в культуре в целом.

3) Мери Уоллстонкрафт в защиту женских прав и женской эмансипации

Несмотря на то, что большинство философов-просветителей стояли на патриархатных позициях, именно в эпоху Просвещения впервые были высказаны идеи в защиту женских прав и женской эмансипации. Знаменательно, что одной из первых в истории философии эти идеи сформулировала женщина — Мери Уоллстонкрафт (1759-1797) в своей книге. В защиту прав женщин (1792). Философский проект Мери Уоллстонкрафт фактически является первым феминистским, проектом в истории философской мысли.

Обосновывая идею женских прав, Уоллстонкрафт опиралась на положения либеральной теории английского философа Джона Локка о необходимости признания равных прав для всех “полноценных граждан”. Парадоксом концепции либерализма Локка, направленной против деспотизма абсолютистской власти, является то, что в качестве “полноценных граждан” возможного либерального общества признаются независимые по отношению к монарху владельцы частной, преимущественно земельной собственности, которым в первую очередь атрибутируется способность обладать разумом, то есть быть рациональными субъектами (чтобы быть способными управлять собственным земельным наделом). Соответственно и для Мери Уоллстонкрафт — как теоретика либеральной концепции женских прав — наиболее важным становится философский тезис о признании женского субъекта рациональным: только в таком случае она имеет шанс войти в локковский либеральный континуум “полноценного гражданства”. А также и тезис о том, что женская чувственность является не чисто естественной, а социально обусловленной характеристикой: “Если женщины должны исключаться без права голоса из участия в естественных правах человечества, — пишет Уоллстонкрафт, — докажите сначала, избегнув упрека в несправедливости и непоследовательности, что они лишены разума”.[18]

В соответствие с вышеизложенными теоретическими установками рассматривая современное положение женщин, Уоллстонкрафт признает, что большинство женщин еще не готовы к тому, чтобы действовать на равных с мужчинами, так как их разум недостаточно развит из-за преобладания в нем чувственных характеристик. Однако данное положение, по мнению Уоллстонкрафт, является не следствием особой природы, женской чувственности, как считал Руссо, или особенностей женского разума, как считал Кант, а результатом, во-первых, ограниченного женского воспитания и, во-вторых, лишения женщин основных гражданских прав, то есть следствием определенных социальных причин, которые могут быть изменены. Поэтому главный философский просветительский тезис, подвергшийся критике Уоллстонкрафт — это руссоистский тезис об “особой женской природе”, в которой чувственность преобладает над разумом. Уоллстонкрафт считает, что женственность в той форме, как ее описывает Руссо, является репрессивным социальным конструктом, который перестанет существовать при условии, что социализация женщин будет проходить в тех же условиях, что и социализация мужчин.

Основным объектом критики Уоллстонкрафт является так называемая “избыточная чувственность”, которая вменяется женщинам в философской концепции Руссо. В своей книге Уоллстонкрафт выступает против мужчин, которые восторгаются чрезмерной женской чувствительностью и ратуют за ее развитие. Она называет таких мужчин “тиранами сексуальности”, а женщин, которые соглашаются культивировать в себе такой тип чувственности (чувственность сексуального объекта в современной терминологии) — “рабынями удовольствий”. Уоллстонкрафт признает, что, благодаря своей чувственности, женщины имеют возможность пользоваться особой разновидностью власти над мужчинами, которая описана у Руссо. Однако, в отличие от Руссо, Уоллстонкрафт, считает, что такая “власть женщин” не представляет альтернативу по отношению к авторитарной власти мужчин и ведет к деградации, как женщин, которые ею пользуются, так и общества в целом. Порабощенная женщина, фиксирует парадокс репрессированной женской сексуальности Уоллстонкрафт, в свою очередь становится маленьким тираном, находящим удовольствие в мелочной властности, капризах и приступах раздражения. Капризные жены, которые не контролируют свои желания и не могут организовать свои отношения с мужчинами достойным образом, оказывают разлагающее влияние на свое окружение, подобно тому как аристократы в дореволюционной Франции ослабляли и разлагали государство. Не имея моральных устоев, которые происходят из исполнения долга, усердного труда и разума, такие женщины разделяют пороки знати.[19]

По мнению Уоллстонкрафт, наибольший вред “избыточная чувственность” наносит семье, которую она в русле либерально-просветительской концепции женского считает основой всех общественных ценностей. Отсюда же и просветительское представление о том, что любовь, как выражение неконтролируемого чувства, не может служить надежной основой для брака. Женщину, которая пытается строить свои отношения на столь эфемерной основе, неизбежно ожидают личные потрясения и горькие разочарования. В рационалистической просветительской концепции Уоллстонкрафт более прочными являются семейные отношения, основанные на отношениях социального контракта (партнерства), позволяющих супружеской паре ответственно исполнять свои общественно-полезные обязанности. Таким образом, идеальные супружеские отношения строятся, согласно Уоллстонкрафт, по модели локковского либерального контракта: “Для того, чтобы быть способными исполнять свои семейные обязанности и заниматься домашними делами, формирующими нравственный характер, хозяин и хозяйка семьи должны любить друг друга без страсти. Я хочу сказать, что они не должны прощать себе те эмоции, которые нарушают порядок в обществе и отвлекают мысли, которые должны иметь другое применение”.[20] Доказывая, что брак не должен основываться на любви, просветительский рационализм Уоллстонкрафт заходит так далеко, что использует следующие формулировки — “несчастный брак часто является выгодным для семьи” и “жена, которой пренебрегают, обычно является лучшей матерью”.[21]

В чем же состоит причина несамостоятельного и несовершенного состояния женской субъективности, не отвечающей параметрам либерального гражданства? По мнению Уоллстонкрафт, такой причиной является тем не менее не природный недостаток женского мышления (как в просветительских концепциях Канта или Руссо), а отсутствие возможности образования для женщин. В результате неправильного и несистематического образования мышление женщин, в отличие от мышления мужчин, ограничивается уровнем хаотических и инфантильных ассоциаций, не достигая уровня дедукции и обобщения. Только доступ к более высоким формам процесса рассуждения, изучение которых составляет привилегию мужчин, может освободить женщин от привычного отрывочного мышления и позволить им делать обоснованные суждения и реализовать свою рациональную автономию. “До тех пор пока женщины остаются в состоянии невежества, — подчеркивает Уоллстонкрафт, — они являются одновременно рабами удовольствий и рабами мужчин”.[22] Отсюда право на образование в философской концепции либерализма Мери Уоллстонкрафт становится наиболее важным гражданским правом для женщин. Образование необходимо как для повышения достоинства и самоуважения женщин, так и для выполнения ими своих гражданских обязанностей, способствует освобождению и развитию женщин.

Просветительская философская концепция женского образования Мери Уоллстонкрафт принципиальным образом отличается от философской просветительской концепции женского воспитания Руссо. Хотя под образованием в обоих концепциях подразумевается исключительно домашнее образование, однако его конечные задачи и способы осуществления принципиально различны по критерию женской автономизации и эмансипации. В концепции просветительского образования Уоллстонкрафт, вопервых, принципиально изменяется форма зависимости женского субъекта от власти того, кто “предположительно знает” — наставника/ментора/мужчины: если у Руссо воспитателем является отец или муж (от которых женщина всецело и абсолютно зависит на протяжении жизни), то у Уоллстонкрафт в качестве наставников выступают наемные учителя, что формирует структурное отношение зависимости учитель/ученица в терминах формального договора, допускающего свободу выбора и со стороны женщины. Во-вторых, в концепции образования Уоллстонкрафт принципиально трансформирована его конечная задача: если у Руссо воспитание направлено на вменение женщине ее “особой”, “эстетической”, фактически репрессированной чувствительности и нравственности, соответствующей так называемому “естественному предназначению женщины” (ограниченному сферой семьи), то у Уоллстонкрафт ведущую роль в воспитании играет развитие гносеологической, логической и философской способности женщины, в терминах которой осуществляется также и ее нравственно-гражданское воспитание (направленное на либеральную трансформацию социума).

С точки зрения современной феминистской теории, философская позиция Уоллстонкрафт соответствует просветительской форме рационализма и эгалитаризма, в которых современные феминистские теоретики обнаруживают выражение специфически маскулинистской перспективы в трактовке женской субъективности.[23] Фиксируя существование в современной ей культуре бинарных оппозиций разум/чувственность, сознание/ тело, свобода/рабство, цивилизация/варварство, где мужское начало относится к доминирующей, а женское — к подчиненной стороне, Уоллстонкрафт в логике либерального эгалитаризма стремится идентифицировать женское с первой, позитивно оцениваемой стороной, признавая тем самым универсальный характер мужской рациональной нормы в культуре. Утверждая, что женская часть человеческого рода должна рассматриваться прежде всего по общечеловеческому, а не по половому критерию, она решает отнести всех индивидов к высшей (маскулинной) категории, которую она представляет как сексуально и гендерно нейтральную, не нуждающуюся в оппозиции в лице “исключенного другого”. Тем самым, мужские, либерально-рационалистические характеристики субъективности рассматриваются Уоллстонкрафт как релевантные для обоих полов. Отсюда критика просветительского рационализма Уоллстонкрафт в современной феминистской теории, базирующейся на принципах сексуального/полового различия.[24]

В то же время огромная заслуга Уоллстонкрафт заключается в том, что она впервые проанализировала традиционную модель женской субъективности как искусственный социальный конструкт, созданный в рамках мужской культуры и выступила с критикой многих характеристик патриархатного общества, которая положила начало всей последующей феминистской критике. Уоллстонкрафт впервые в истории философии исходит из способности женского субъекта выступать субъектом научного и философского знания и, хотя при этом женский субъект подпадает у нее под мужскую рациональную норму, теория познания Уоллстонкрафт, безусловно, является одним из первых проектов антидискриминационной эпистемологии, которую стремятся построить современные феминистские теоретики.

**5. “Эпоха чувственности”. Метафизическое оборачивание: новая концепция женского в философии романтизма**

Современные феминистские теоретики фиксируют, что философии романтизма принадлежит поистине революционная роль в переосмыслении гендерной проблематики в истории метафизики.[25] В ней впервые осуществляется логическое оборачивание традиционных бинарных метафизических оппозиций чувственное/рациональное, разум/тело, мужское/женское: чувственное начало получает приоритет над рациональным, а женское — над мужским. В отличие от традиционной метафизики, в философии романтизма процесс познания приравнивается к процессу творчества, ведущей характеристикой которого является не рациональное знание, а чувственное переживание (по словам Новалиса, “поэт воистину творит в беспамятстве”). Воплощением чувственного переживания в истории метафизики традиционно является женская субъективность. Поэтому в философии романтизма конструкция женского признается ведущей метафизической конструкцией и устанавливается характерный культ женского.

Трагическим парадоксом новой метафизической конструкции, фиксируемым современной феминистской теорией, является то, что поскольку основной интерес для романтиков представляет духовная, так называемая “мистическая” чувственность, связанная с духовной деятельностью (в первую очередь поэзией), конструкция женской субъективности в философии романтизма редуцирована к символической конструкции, не имеющей отношения к реальной женской чувственности.

На амбивалентность основного гендерного отношения в философии романтизма указывает амбивалентное структурное соотношение мужской субъективности (воплощенной в основной субъектной фигуре метафизики романтизма — фигуре романтического гения) и женской субъективности (являющейся идеальной фигурой так называемого экстатического чувственного переживания и одновременно романтической “истинной музой”, вдохновляющей романтического гения к творчеству).[26] Парадоксом этой логической конструкции гендерного соотношения является то, что, как свидетельствует анализ философско-эстетических взглядов представителей раннего немецкого романтизма, иенских романтиков — братьев Августа и Вильгельма Шлегелей, Новалиса, Вильгельма Вакенродера, Людвига Тика, Фридриха Шлейермахера, романтическому гению принадлежит активная роль в процессе творчества, в то время как “высокая” женская функция в конечном итоге сводится либо к роли пассивного источника вдохновения для романтического гения, либо к пассивной роли объекта его вдохновения. Примером того, как женский субъект может быть источником творческого вдохновения для мужчины-гения, является известный пример гейдельбергского романтика Клеменса Брентано, воспевавшего в своей поэзии “мистику вечной женственности”, который на протяжении шести лет изо дня в день просиживал у постели монахини Эммерик, у которой открылись стигматы на теле и, записывая ее видения, трансформировал язык одержимой галлюцинациями женщины в форму литературного дискурса. В результате такого “творческого сотрудничества” Брентано создал художественное произведение — своеобразный эпос в прозе, являющийся новой формой выразительности его литературного творческого поиска.[27] На трагическую роль пассивной символической музы указывает известный пример “одержимой и экзальтированной” музы романтизма Каролины Шлегель, бывшей женой и музой философа и теоретика литературы Августа Шлегеля, а затем женой и музой другого члена иенского кружка — философа Фридриха Шеллинга и знаменитой не собственным литературным творчеством, а исключительно ролью вдохновительницы своих великих мужей. Кроме символической роли музы, Каролина была знаменита рапсодическими декламациями чужих литературных произведений. Ее, по словам Шеллинга, “пророческая душа, неведомая ей самой” привела ее к ранней и трагической смерти.

По мнению романтиков, после того как женщина полностью отдалась своему чувству, ее чувственность лишается всего обыденного, повседневного и становится тождественной содержанию религии и философии, которая, по словам Фридриха Шлегеля, является “ближайшей и необходимой потребностью для женщин”.[28] Поэтому романтики впервые в истории философии выступили против концепции “естественного предназначения женщины”. По словам Шлегеля, “назначение женщины я считаю прямо противоположным домашней жизни”.[29] Парадоксом данной интерпретации является то, что в том случае, когда женщина не может или отказывается реализовывать свою подлинную символическую природу, ей, по мнению романтиков, не остается ничего другого, как полностью посвятить себя обычному женскому предназначению. Например, Клеменс Брентано рекомендует своей сестре Беттине (известной писательнице Беттине фон Арним) заняться домашним хозяйством — помогать прислуге на кухне и связать ему шесть пар теплых носков.[30]

Таким образом, романтики, с одной стороны, выступают за освобождение женской сексуальности от ограничений, связанных с семьей и предлагают новую сексуальную мораль, с другой стороны, романтическая “новая мораль Эроса”, изложенная в Люцинде Фридриха Шлегеля, строится как культ духовного, религиозного эроса, где любовь понимается как священнодействие, опыт мистической чувственности (Шлейермахер), в котором возлюбленная выступает как “жрица ночи” и который не имеет ничего общего с обычной женской чувственностью. Идеальный объект любви в литературе романтиков — это возлюбленная, в эротических отношениях с которой нет ничего от обычных сексуальных отношений, например, мертвая невеста Ундина, брачная ночь с которой становится кульминацией романтической любви.[31]

Парадоксом романтических интерпретаций женского выступает также трактовка женского творчества в философии романтизма. Подчеркивая важность женского влияния в процессе творчества, романтики, с одной стороны, активно привлекали женщин к участию в своих кружках и выступали сторонниками участия женщин в создании культурных ценностей. И действительно, целый ряд женских имен связан с творчеством романтиков: Каролина Шлегель, Генриетта Герц, Доротея Шлегель, София Меро, Беттина Брентано, Гюнтероде. Однако, с другой стороны, воспринимая женщин в качестве символических фигур, олицетворяющих подлинную природу философии, поэзии и искусства, романтики не принимали женщин всерьез как авторов. В результате женщины, входившие в литературно-философские кружки романтиков, выступали в основном в роли чтиц, переводчиц или слушательниц, не оставив значительных литературных произведений.

Интерпретация женского в виде символической чувственности зачастую оборачивалась для реальных женщин-авторов личной трагедией и отказом от собственного литературного творчества — как, например, для писательницы Софии Меро, жены Клеменса Брентано. София была старше Брентано и раньше достигла литературной известности; ей покровительствовал Шиллер. Познакомившись с ней, когда она была замужем за иенским профессором Меро, Брентано нашел в ней удивительное сходство со своей рано умершей матерью. Через пять лет, после многочисленных ссор и новых сближений, развода с мужем, состоялся, наконец, их брак, в котором Брентано надеялся, по его словам, испытать “вольный поэтический и фантастический образ жизни”. Эта утопия доставила немало страданий им обоим. София призналась в минуту откровенности, что жить с Клеменсом — это попеременно то рай, то ад, однако с сильным преобладанием ада. Совместная жизнь Брентано и Софии Меро продлилась менее трех лет и закончилась смертью Софии. Главным результатом жизни с Брентано стало то, что София Меро отошла от писательской деятельности и перестала публиковаться.

Таким образом, в конечном итоге женская чувственность у романтиков — это символическая чувственность, репрезентированная в виде пассивных музы или источника романтического творчества, осуществляемого романтическим гением в философском и литературном тексте. Поэтому в метафизике романтизма сохраняется (хотя и оборачивается) структура классических патриархатных бинарных оппозиций разум/тело, чувственное/ рациональное, мужское/женское, а мужской субъект осуществляет фактическую “колонизации женского”, стремясь апроприировать характеристики женской чувственности с целью усовершенствования собственных политик идентификации в качестве совершеаного творческого романтического гения.[32]

**6. Женское/телесное в философии Ницше**

С одной стороны, философия Ницше (1844—1900) известна своей мизогинистской идеологией. С другой стороны, Ницше, по признанию современных, в том числе феминистских философов, принадлежит исключительная роль в изменении традиционной конструкции метафизики и традиционного способа философствования и обосновании так называемой неклассической философии, базирующейся на принципах неиерархического и небинарного мышления. В результате признается, что неклассическая философия Ницше впервые в истории философии формулирует концептуальные основания для 1) репрезентации феномена женского в философском дискурсе и 2) подрыва тем самым классической патриархатной мизогинистской традиции в философии.

Основное значение неклассической философии Ницше заключается в радикальной переоценке статуса телесности в культуре, которая подрывает традиционный дуализм духовного и телесного. Во-первых, тело у Ницше не является пассивным, а представляет собой пластичное и бесконечно разнообразное переплетение различных энергетических потоков. Во-вторых, тело не является сырым материалом, поставляемым природой, а всегда выступает как социальное, культурное тело, отмеченное знаками культуры и политических отношений. В-третьих, именно энергия тела оказывает решающее значение на производство знания/власти в культуре, которые являются для Ницше результатами активности тела, его самоэкспансии и самопреодоления. Другими словами, тело не противостоит культуре, а само есть культура, вернее, проект культуры.

Таким образом, в отличие от традиционной метафизики, в философии Ницше активным является тело, а пассивным, наоборот, сознание. Сознание, разум, утрачивает у Ницше приоритет перед телом и рассматривается не как самостоятельная и самодостаточная сущность, а как продукт деятельности тела, в то время как само тело является, во-первых, условием всякого знания и, во-вторых, эффектом взаимодействия как активных (ориентированных на доминирование), так и пассивных (ориентированных на подчинение) сил. Главным качеством телесного становится, таким образом, качество становления, которое не может быть редуцировано к классической логике бинарных оппозиций, а также к так называемой “метафизике сущности”. Способность телесности к становлению не может быть предсказана дискурсивным образом и ее пределы не могут быть определены заранее.

Поскольку телесное в традиционной метафизике ассоциировано с женским, женское в неклассической философии Ницше также подвергается переоценке в позитивных терминах становления, по отношению к которому невозможны репрессивные бинарные оппозиции. Ницше рассматривает женское как феномен, по отношению к которому выполнение функции господства, обладания в принципе невозможно, так как женщина исключена из дискурса западной метафизики.[33] По мнению современного феминистского философа Элизабетт Гросс, теория тела Ницше создает в результате предпосылку для развития так называемого телесного феминизма, который ставит вопрос о репрезентации женского вне патриархатного бинаризма и является поэтому более позитивной и продуктивной, чем репрессивная теория тела известного постструктуралистского философа Мишеля Фуко, также оказавшего значительное влияние на методологию феминизма.[34] Ницшевская стратегия неметафизического философского письма (письмо как танец), кроме того, позволяет современному философу Жаку Деррида в работе Шпоры. Стили Ницше сделать вывод о феминности ницшевского стиля философствования (ускользание от культурных стереотипов и подрыв генерализирующей логики), а за ницшевской мизогинией парадоксальным образом обнаружить утверждение феминности и подрыв фаллогоцентризма в классической философской традиции.

Важное значение для современной феминистской теории имеет также концепция субъективности Ницше. Принцип телесности позволяет рассматривать модель субъективности как множественную, включающую не только рациональные, но и чувственные, нерациональные характеристики. В отличие от классической — картезианско-кантовской модели — задающей модель единой, унитарной, ригидной, внутренне непротиворечивой субъективности в философии, это модель децентированной субъективности, которая имеет множественную структуру и не контролируется из одного центра. Ницше называет данную модель эксцентризмом — обретением идентификации в процессе постоянного отказа от тех нормативных (в том числе гендерных) идентичностей, которые навязываются индивиду традиционным обществом. В современной феминистской теории данная модель субъективности рассматривается как условие политик женской эмансипации, так как она дает возможность избегать детерминации женского субъекта посредством навязывания ему нормативных идентификационных гендерных стандартов патриархатной культуры.[35]

Таким образом, основное значение философии Ницше в преодолении патриархатной традиции в философии состоит в том, что он разработал логические основания, во-первых, для введения феномена женского в философский и культурный дискурс и, во-вторых, для теории женской субъективности, строящейся на неклассических принципах мышления. Дальнейшее развитие философской концептуализации женского на основе философии Ницше представлено в двух основных философских критических дискурсах современности, таких как 1) постструктурализм и постмодернизм (Лакан, Деррида, Делез, Фуко, Лиотар) и 2) философия феминизма (Батлер, Брайдотти, Иригарэ, Кристева. Гросс). Различие между ними в концептуализации женского указывает на двойственную логическую возможность в интерпретации женского в философском дискурсе в целом: в первом случае женское функционирует в качестве текстуальной/дискурсивной реальности и служит дополнительным средством выразительности философского дискурса, во втором — реализуется модель женской субъективности и иного/женского субъекта философствования.

**7. Гендерная проблематика в современной философии: парадоксы концептуализации женского**

Итак, следующим после Ницше этапом концептуализации женского в истории философии являются философские концепции постструктурализма и постмодернизма, сыгравшие большую роль в критике фаллогоцентристских порядков культуры. И хотя вопрос о соотношении феминизма и постструктурализма достаточно сложный, тем не менее две постструктуралистские концепции — концепции тела и желания — оказали огромное влияние на развитие феминистской методологии в трактовке основного понятия философии феминизма — понятия женской субъективности. Общим для обеих концепций, базирующихся, как, уже было сказано, на философской методологии Ницше, является выделение проблемы телесности, помогающей переструктурировать традиционные бинарные дихотомии классического мышления дух/тело, рациональное/чувственное и т. п. в пользу телесности, в традиционных парадигмах мышления считавшейся второстепенной и ассоциировавшейся с понятием женского. Напомним, что основное значение понятия телесности в философском неклассическом дискурсе состоит в том, что оно означает не перестановку классических бинарных оппозиций в пользу чувственности, а отрицание классического логического принципа бинаризма, обусловившего и бинаризм мужского/женского в культуре, как такового. И хотя, как известно, в философской традиции всегда существовали направления, в той или иной степени концептуализирующие тело и телесные практики человека, в то же время можно утверждать, что только в современной философской и феминистской теории выработаны термины и понятия, способные выразить концептуальную сложность и смысловое многообразие данного феномена.

Наибольшее влияние на концептуализацию женской субъективности по критерию телесности оказали философские концепции Мишеля Фуко (концепция тела как эффекта власти) и Жиля Делеза (концепция желания как производства).[36]Первая концепция интерпретирует тело как поверхность, на которой прописаны социальные нормы и регулятивы, а предметом анализа является в первую очередь социальное, публичное тело (даже в форме аффектированного или маргинального); вторая понимает тело как реальность психологического или психического переживания и предметом ее анализа является воображаемое тело и его воображаемая анатомия. Если фукианская концепция тела при этом помогает феминистским теоретикам осмыслить репрессивные механизмы патриархатной власти по производству женской субъективности, то концепция желания Делеза как основной характеристики субъективности помогает понять ее трансформативную структуру, способную реализоваться вне традиционных (патриархатных) гендерных идентификационных норм. Таким образом, первое направление имеет большое теоретическое значение для эгалитарной концепции либерального феминизма, или “феминизма равенства”, так как помогает в осмыслении механизмов производства различных видов гендерного неравенства в обществе; второе направление — для “феминизма различия”, так как теоретически обосновывает происхождение механизмов неравенства на уровне желаний, воли и фантазии.

Критерий тела в структуре женской субъективности. Главным выводом фукианского анализа механизмов субъективации как властных практик производства является вывод о том, что гендерные маркировки субъективности являются не неизменными биологическими, а социально сконструированы и производятся определенными типами властных стратегий. Вслед за Фуко феминистские исследовательницы определяют современную культуру как исполненную послушания, рациональных форм господства, полезности и расчета — иначе говоря, как культуру массированного управления методами индивидуации (в том числе гендерной). Поэтому основная тенденция анализа феномена современной власти, по их мнению, состоит не только в том, чтобы атаковать те или иные властные институты, группы, элиту или класс, но скорее — саму технологию власти, производящую гендерное неравенство/гендерные неравенства в обществе.

Критерий желания в структуре женской субъективности. В отличие от концепции Фуко, в которой понятие аффектированного тела связано с механизмами регуляции и контроля и соответствующими формами антропоморфной чувственности (тело в политических механизмах принуждения, медицинских практиках и практиках сексуальности), понятие желания в философии становления Делеза и Гваттари понимается не как чувство или аффект, а как производство — производство новых типов субъективности через механизм желания; желание, по их выражению, производит, “делает”, а не просто “значит” или “репрезентирует”, и только в таком случае является действительно трансформативным. Другими словами, желание — это не тело и не структуры аффектированной маргинальной телесности, а нетелесная трансформация, подрывающая также и пределы традиционной гендерной идентичности. В то же время эффектом нетелесной трансформации в концепции желания Делеза является материальная трансформация — в частности, жизненной стратегии субъективности. Отсюда основное значение философской концепции желания как производства для феминистской теории — если в традиционной культуре женщина определялась через конститутивное отсутствие параметра желания в структуре субъективности (не обладала собственным желанием, но воплощала объект желания для мужского субъекта, для которого параметр желания был конститутивным), то делезовская концепция желания, делающая критерий желания конститутивным в первую очередь для женской субъективности (в форме конструкции “становление-женщиной”[37]), позволяет утверждать самостоятельный характер женского желания и независимой женской субъективности в культуре.

Тем не менее современная феминистская философия отмечает, как уже было сказано, основной логический парадокс постструктуралистской философии в интерпретации женского - женское в ней сведено к дискурсивной/текстуальной структуре, служащей дополнительной формой выразительности современного философского дискурса. В частности, известное постструктуралистское понятие “становление-женщиной” Деле за ни в коем случае не означает референцию ни к эмпирической феминности, ни к структуре женской субъективности: это скорее топология номадического, ризоматического сознания, осуществляемого в виде освобождения от сексуального различия как структурной определенности. В то время как феминистская критика направлена на утверждение специфичности женской-субъективности. Отличие от Делеза состоит в том, что, во-первых, подчеркивается фигуративность женского опыта в его отличии от мужского (ученица Делеза Рози Брайдотти вообще различает конструкцию субъекта по принципу сексуального различия: “она-я” и “он-я”); во-вторых, вместо делезовского “мира без Другого” в ситуацию становления вводится бесконечная и неизбывная связь женской субъективности с “другим”, утверждая тем самым факт реальной женской солидарности в культуре.

**8. Заключение. Особенности и значение философии феминизма для современного философского дискурса**

Возникновение философии феминизма в истории философии принято связывать с известной книгой Симоны де Бовуар Второй пол (1949), в которой она с феминистской точки зрения (с точки зрения дискриминации женского) анализирует особенности функционирования женского в культуре. К современной феминистской философии принадлежат такие авторы как Люси Иригарэ, Юлия Кристева, Элен Сиксу, Джудит Батлер, Рози Брайдотти, Элизабет Гросс и другие.

Главное значение феминистских философских концепций заключается в том, что ведущей в них является теоретизация женской субъективности.[38] В противоположность современным постмодернистским философским концепциям, экспериментирующим с философскими стратегиями вне дискурса субъективности, феминистские философы, во-первых, не только работают в рамках дискурса субъективности в современной постмодернистской культуре (хотя и в форме деконструированной классической субъективности), но и акцентируют половые/сексуальные дифференциации внутри нее, вводя в современную философскую эпистемологию понятие телесного различия и эффект половой/сексуальной специфичности субъектов знания. Во-вторых, в феминистской философии женский субъект признается активным субъектом знания (в том числе философского), желания и (политического) действия. При этом отказ от традиционных стратегий репрезентации в философии феминизма открыл новые дискурсивные возможности для поиска новых моделей субъективации в культуре (в том числе женской), которые требуют нового теоретического аппарата для описания структуры субъективности не в традиционных эссенциалистских терминах, а в терминах различия и трансформативных (политических) реализации. В частности, именно философия феминизма не только дискурсивно обосновывает наличие многообразных типов субъективности в современной культуре — таких как мужская и женская гомосексуальные и транссексуальные идентичности, квир-идентичности, но и обеспечивает концептуальную возможность для их легитимной социальной репрезентации.

Кроме того, философия феминизма вносит существенный вклад в отказ от практик бинарного философского мышления: поскольку в ней не воспроизводится традиционная патриархатная структура идентичности (мужского/женского), в ней не воспроизводятся бинарные оппозиции мышления в целом.

В этом контексте необходимо также отметить, что философии феминизма принадлежит особая роль в осмыслении феномена “друговости” в современной культуре мультикультурализма — как на уровне дискурсивного осмысления и формирования новых, “других” типов дискурса в условиях современного, так и на уровне “других” политик и практик субъектной реализации. Феминистские политики децентрации, основная суть когорых состоит в отказе от стратегий иерархизации и поляризации центра и периферии, универсального и партикулярного, служат альтернативой логике маргинализации и исключения женского как “другого” и являются основанием для неиерархической практики философского мышления. В этом контексте проблематизация (деконструкция) стратегий женской субъективации в современных теориях феминизма, постфеминизма или гендерной теории вовсе не означает их деполитизацию или отказ от ориентации на социальное действие и социальную трансформацию общества. Известный современный американский феминистский философ-теоретик Джудит Батлер по этому поводу пишет следующее: “Деконструкция идентичности не является деконструкцией политики; скорее, она устанавливает в качестве политического любое понятие, через которое артикулируется идентичность”.[39] Философия феминизма обосновывает, таким образом, принцип равноправия для всех без исключения практик и форм жизни, любых типов субъективности, соответствуя тем самым основной современной политической задаче философии — способствовать утверждению принципов открытости, динамичности и неиерархичности в сфере общественной жизни и развитию демократических стратегий в сфере теоретического мышления.

**Список литературы**

 [1] Платон. Пир // Сочинения в трех томах. Том 2. М.: Мысль, 1970. С. 106-107.

[2] Платон. Государство // Сочинения в трех томах. Том. 3 (I). M.: Мысль, 1971. С. 254.

[3] Аристотель. Политика // Сочинения в четырех томах. Том 4. M.: Мысль, 1983. С. 383.

[4] Аристотель. Политика. С. 622.

[5] Августии Аврелий. Исповедь. Книга 13, глава XXXII.

[6] Цит. по Diana Coole, Women in Political Theory: From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism. (London: Lynne Rienner Publishers, 1993), p. 44.

[7] Saint Thomas Aquinas, Basic Writings, Volume 1. Summa Theologica (New York: Random House, 1945), pp. 879-884.

[8] Локк Джон. Два трактата о правлении // Сочинения в трех томах. Том 3 М.: Мысль, 1988. С. 146-148.

[9] Руссо Жан-Жак. Эмиль или О воспитании // Избранные сочинения. Том 1. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1961. С. 98.

[10] Руссо Жан Жак. Эмиль или О воспитании. Книга V. София, или Женщина. С. 550.

[11] Там же. С. 548.

[12] Кант Иммануил. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Сочинения в шести томах. Том 6. М.: Мысль, 1966. С. 27

[13] Там же. С. 27.

[14] Кант Иммануил. Наблюдения над чувствами прекрасного и возвышенного // Сочинения в шести .томах. Том 2. М.: Мысль, 1964. С. 189.

[15] Кант Иммануил. Метафизика нравов // Сочинения в шести томах. Том 4. Часть 2. М.: Мысль, 1965. С. 261-262.

[16] Кант Иммануил, Наблюдения над чувствами прекрасного и возвышенного. С.153.

[17] Кант Иммануил. Антропология с прагматической точки зрения // Сочинения в шести томах. Том 6, М.: Мысль, 1966- С. 554

[18] Mary Wollstonecraft, A Vindication of the Rights of Men, with A Vindication of the Rights of Woman and Hints, edited by Sylvana Tomaselli (Cambridge University Press, 1995), p. 75.

[19] Ibidem, p. 89.

[20] Ibidem, p. 210.

[21] Ibidem, p. 243.

[22] Ibidem, p. 203.

[23] Lauri Langbauer, “Motherhood and Women's Writing in Mary Wollstonecraft's Novels”, in Anne K. Mellor, ed. , Romanticism and Feminism (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988), pp. 215-216.

[24] Joan Landes, “Mary Does, Alice Doesn't; The Paradox of Women's Reason in and for Feminist Theory”, in Eileen Janes Yeo, ed., Mary Wollstonecraft and 200 Years of Feminisms (London and New York: Rivers Oram Press, 1997), pp, 50-51.

[25] Elaine Showalter, A Literature of Their Own: British Women Novelists from Bronte to Lessing (Princeton: Princeton University Press, 1977), pp. 26-32; Nina Auerbach, Romantic Imprisonment: Women and Other Glorified Outcasts (New York: Columbia University Press, 1985), pp. 10-12.

[26] Diane Long Hoeveler, Romantic Androgyny: The Women Within (The Pennsylvania State University Press, 1990), pp. 2-4.

[27] Аверинцев С.С. Поэзия Клеменса Брентано // Клеменс Брентано. Избранное. М-: Радуга, 1985. с. 17-18

[28] Шлегель Фридрих. К Доротее // Эстетика. Философия. Критика. В двух томах. Том 1. М,: Искусство, 1983. С. 347.

[29] Шлегель Фридрих. К Доротее. С. 338

[30] Katherine R. Goodman, “Through a Different Lens; Bettina Brentano-von Arnim's Views on Gender”, in Elke P. Frederiksen and Katherine R. Goodman, eds., Bettina Brentano-von Arnim: Gender and Politics (Detroit: Wayne State University Press, 1895), p. 122.

[31] Де ла Мотт Фуке Фридрих. Ундина. М.: Наука, 1990. С. 89-90.

[32] Alan Richardson, “Romanticism and the Colonization of the Feminine”, in Anne K, Mellor, ed.. Romanticism and Feminism (Bloomington and Indianapolis:Indiana University Press, 1988), p. 13.

[33] См. Ницше Фридрих. Веселая Наука // Сочинения в двух томах. Том 1, М.: Мысль, 1990. С. 553, 689-690.

[34] Elizabeth Grosz, Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994), p. 122.

[35] Jane Flax, Disputed Subjects: Essays on Psychoanalysis, Politics and Philosophy (New York&London: Routledge, 1993), pp. 92-93.

[36] Более подробно о влиянии постструктуралистских концепций на философию феминизма см. раздел “Феминизм и постмодернизм” в книге Жеребкиной И. Прочти мое желание... Постмодернизм. Психоанализ. Феминизм. (М.: Идея пресс, 2000) и раздел “Философская методология” в учебном пособии Теория и история феминизма. Под редакцией И. Жеребкиной (Харьков: ХЦГИ, 1996).

[37] Делез Жиль. Логика смысла. Москва: Academia, 1995. С. 292.

[38] Более подробно о концепциях субъективности в философии феминизма см. раздел “Феминистская теория 90-х годов: проблематизация женской субъективности” в этом учебнике.

[39] Батлер Джудит. От пародии к политике // Современная философия, № 1. Харьков: ХЦГИ, 1995. С. 148.