

Заглавие статьи «Власть диких парней» (*Die Herrschaft der wilden Kerle*) по-русски звучит плохо. Не случайно русский перевод заглавия детской книжки Мориса Сендака „Там, где живут дикие парни» (*Wo die wilden Kerle wohnen*)“, цитируемой в данной статье, избегает дословности. Книжка называется по-русски «Там, где живут чудовища».

Национальный корпус русского языка в ответ на запрос «Дикие парни» однозначно сообщает: **Искомая комбинация слов нигде не встречается.** Надо бы, как рекомендует Национальный корпус, написать «Власть отчаянных парней»¹. Тем более что и поэт Владимир Высоцкий у всех на слуху: «Я люблю весёлых, но не пьяных/ Я люблю отчаянных парней...». Но «отчаянные парни» по-немецки, по-французски и по английски – «дикие парни». Это не случайное словосочетание, а ключевая идиома и итог исторического формирования представлений об образе мужественности в контексте западной культуры. Становление мужчины в рамках этой идиомы движется между двумя полюсами: от «естественной дикости» к цивилизованности. Что и есть тема статьи Ангелики Эбрехт. Она показывает, как на протяжении длительного исторического периода происходит постоянная реконфигурация гендерного порядка, в основе которой лежит изменение его идейных мотивов. Так что «диких парней», невзирая на их стилистическую корявость, пришлось оставить в заглавии как *Terminus technicus*, без которого в данном случае не обойтись. Он отсылает читателя к сквозному философскому дискурсу от Томаса Гоббса до постмодерна. У Гоббса это опасный и злой дикарь, вовлечённый в непрерывную «войну всех против всех». У Руссо, напротив, – «добрый дикарь», не ведающий зла, ибо оно возникает только вместе с цивилизацией. У Фрейда как «дикость» выступает та часть подсознания, которая генерирует влечения, заставляющие испытывать «недовольство от культуры».

С термином «влечения» – *Triebe* – тоже есть несостыковка смыслов. Немецкое слово *Trieb* очень многозначно и означает энергетику и движущую силу, направленную вовне. Однокоренные слова – *Antrieb*, *Triebwerk* – означают, соответственно, 1. побуждение, стимул и 2. привод, приводной двигатель, мотор. Понятно, что русский эквивалент «влечение», используемый в переводе, не передает во всей полноте «энергетический потенциал» немецкого *Trieb*. Не проходит и предлагаемый в словаре вариант перевода *Trieb* как инстинкт. У Фрейда это два разных понятия. Вот и пришлось, наследуя предшествующим переводчикам Фрейда, оставить «влечение» как

общепринятый русский вариант перевода, хотя более близким по смыслу было бы «желание», широко используемое в постмодернистском дискурсе. Однако «желанию» в немецком языке соответствуют вполне конкретные слова *Begehren* и *Begierde*.

Проблема несовпадения смыслов, всплывающая при переводе, всегда продуктивна. Она указывает расхождения в реальной истории культуры. Маркирует те точки, где в концентрированном виде артикулируется Иное по отношению к само собой разумеющемуся Своему. Выявление несовпадения даёт возможность обеим сторонам увидеть себя в новой перспективе и понять, как функционирует другой менталитет. Почему присущая мужчинам лихость, бесшабашность и склонность к насилию, именуемая в западных странах «дикостью», в России называется «отчаянностью», то есть «безнадёжностью»? При работе над текстом все эти вопросы неизбежно встают перед переводчиком, но в рамках самого текста у него нет ниши, где можно было бы донести их до читателя. Не давая никаких ответов, всё же полезно и интересно обратить внимание читателя на «развилки смыслов».

Наталья Бросова, доцент Белгородского Университета

1

(<http://search.ruscorpora.ru/?mycorp=&t=1000&text=lexform&req=%EE%F2%F7%E0%FF%ED%ED%FB%E5+%EF%E0%F0%ED%E8>)

Власть диких парней. О дикости, власти и насилии в отношениях между полами.

«Каков из себя настоящий парень?» - «Настоящий парень – это мужик, который пьёт пиво вёдрами и дерётся с другими мужиками; он ничего не боится и у него полно женщин. Короче говоря, настоящий парень – он дикий». С такими и подобными клише выросло немало представителей послевоенного поколения в Германии. Однако новое женское движение не только поставило эти клише под вопрос, но и существенно ослабило их претензии, хоть и не лишило их окончательно общественного воздействия. Да, типичные клише грубой мужественности начинают терять свою неоспоримую силу, но это вовсе не означает, что опирающаяся на них общественная власть мужчин фактически исчезла. Совсем наоборот: она сохраняется и дальше, опосредованная опытом политического господства.

По традиции дикость означает некультурность, необузданность, всё природное и инстинктивное, указывает на жестокие, эгоистичные, безнравственные, страстные и «сырые» инстинкты человека. Но в политической философии начала Нового времени это понятие используется для того, чтобы в общем и в целом обозначить противоположность политическому порядку, культуре и морали. В 18-ом веке наблюдается тенденция приписывать дикость исключительно мужской природе и обосновывать через это претензии мужчин на господство над женщинами. Карин Хаузен (1976, с. 377) описала поляризацию характеров по полу как «идеологию господства», с помощью которой с начала 18-го века были созданы ориентиры для формирования идентичности обоих полов и обоснована безоговорочная власть мужчин над женщинами в общественной сфере. Описывая эту власть, часто подчёркивают важность разума и тела в формировании характеров обоих полов. «Если аналогия “мужчина и разум” характеризует мужской принцип политической публичности, то приравнивание “женщины и тела” является основой для исключения её как субъекта и инструментализации её телесности». (Kerchner/ Wilde 1999, S. 13) А какое значение имеет в этом контексте приписываемая мужчинам особая склонность к дикости и насилию? Какова мера дикости и насилия, допустимая в пределах тех или иных конструкций отношений между полами как отношений власти? Но прежде всего, какую роль играют представления о мужчине как „диком парне“ во всех этих конструкциях? И как связаны друг с другом власть и насилие в исходном образе

страстной мужественности?

Ниже будут рассмотрены все перечисленные вопросы. Сначала я даю краткий очерк психологической и политической антропологии с акцентом на философских и педагогических теориях конца 18-го – начала 19-го века, посвящённых представлению и понятию дикости в отношениях между полами того времени; затем, в связи с психоанализом Зигмунда Фрейда, постараюсь осветить некоторые базовые гипотезы о соотношении насилия, власти и господства. Я согласна с Бригиттой Веланд-Раушенбах (2004), которая пишет: «Ясность во всём, что касается причин и объяснительных схем, представляет интерес никоим образом не только для архива, наоборот, история идей – это реальный фундамент как политологии, так и нашего запаса основополагающих политических понятий». Женщины были не только исключены из сферы общественной власти – этого, как правило, никто не отрицает – но одновременно они были и особым образом с ней связаны, обеспечивая косвенным путём властные позиции мужчин в обществе. В данной работе я бы хотела это показать.

Политическая философия и антропология самое позднее начиная с 18-ого века обобщили в понятии «страсть» противоречивые инстинкты, на которых основывается распределение власти между полами. Страстями считались в первую очередь внекультурные, дикие вожеления, в которых выражалась необузданная и деструктивная энергия либидо и агрессии. Они должны были, как все надеялись, окультивироваться и превратиться в процессе жизненного развития в более мягкие, морально просветлённые чувства. В этой типизирующей и идеализирующей перспективе они приписывались либо одному, либо другому полу. Мужчины, как правило, считались диким и необузданным, а женщины более мягким и нравственным полом.

Такого рода приём – приписывать качества – во множестве вариантов действует и по сей день. В представлениях об исконной мужской дикости сохраняются остатки потенциала насилия, лежащие в основе любой культуры. В представлениях о мужественности собирается воедино всё дикое и неукротимое, неуправляемое и неуёмное. В то же время в этих представлениях содержится надежда, что взрывоопасную силу мужественности можно направить на благо культуры, если

привить ей путем соответствующего воспитания более возвышенные формы поведения. А так как все эти качества явно приписываются лишь одному из полов, возникает иллюзия, что другой пол может воплощать в себе морально окультивированную, свободную от всех разрушительных сил сферу, равно как и утопический образ власти, которая чужда любого насилия и держится исключительно на разуме и морали. Способная к насилию реальная власть сосредоточивается вместе с деструктивностью на стороне мужчин, в то время как власть женщин якобы состоит в том, что они нейтрализуют и предотвращают своей покорностью взрывы мужского насилия. Получается, что мужчины могут удерживать власть только путем отказа от насилия и с успехом использовать её для того, чтобы установить и укрепить свою власть над женщинами. Эту пре-потенцию (Präpotenz) они достигают благодаря тому, что у них по-прежнему сохраняется латентный потенциал насилия. Они осознают это и в то же время отказываются от явного использования насилия в собственных интересах.

Дикое как внеобщественное пространство и дикость как чрезмерная страстность

В детской книжке Мориса Сендака «Там, где живут чудовища» (в немецком оригинале «Там, где живут дикие парни» - *Wo die wilden Kerle wohnen*, Sendak 1967- Л.Л.) маленький мальчик по имени Макс, которого мама называет «диким парнем» и запирает в наказание в его комнате, тайком предпринимает ночное путешествие из реального, упорядоченного мира взрослых в нецивилизованную выдуманную Страну Диких Парней. Там он резвится со страшными, но безобидными чудовищами, и они даже избирают его своим королём, ибо он смог их приручить. Вернувшись из воображаемого мира дикости, Макс спокойнее приспосабливается к миру взрослых. Звериный облик человекообразных монстров, костюм волка, который носит Макс, и лес, внезапно заполонивший всю комнату, указывают на то, что Дикое выступает как сила, уводящая в сферы животного и даже растительного мира. В молодых людях, точно так же, как и в «диких парнях», заключено нечто звериное/животное, а детская комната не так уж сильно отличается от лесной берлоги, скрытой среди растений. И там, и тут можно обнаружить остатки дикой, повинующейся только инстинктам природы, не покорной до конца правилам цивилизации. Для того, чтобы ориентироваться в просвещённом обществе, надо сначала научиться справляться с

опасностями и риском, которые скрываются во тьме дикой природы.

Такого рода вылазки в непроницаемое и мощное царство звериной и растительной дикости отнюдь не редкость в западной истории идей. Мы знаем их по сказкам и эпосу, особенно из литературы Средневековья и начала Нового времени. В них область дикого, внеобщественного пространства располагается на границах политического порядка, создавая для него потенциальную угрозу. В некоторых эпических средневековых текстах придворное общество отвергает героя-мужчину, или даже изгоняет его в результате конфликта. И тогда он попадает в дремучий лес, где должен справиться со многими испытаниями, чтобы в итоге обрести способность ещё лучше включиться в общество. Дремучий лес тут выступает как символ внесоциального, иными словами естественной, инстинктивной основы общественных отношений; способность справиться со всеми конфликтами и опасностями, связанными с изгнанием из общества, является предпосылкой восстановления мира и порядка. После всех своих приключений герой, как правило, обретает не только власть и социальное признание, но ещё и получает руку барышни благородного происхождения, а вместе с ней и право на политическую власть. В этой литературной традиции дикость тесно ассоциируется с приключениями, вырабатывающими мужество, и со сферой страстных мужских влечений. Дикость бросает вызов знатным молодым людям и даёт им возможность обратить на пользу общества свою инстинктивно-агрессивную, воинственную потенцию.

Но дикость в подобных историях репрезентирует ещё и сильнейший соблазн, который женщины представляют для мужчин. Мужчины, особенно в эпоху Средневековья, ощущают опасность «провалиться в постели», т.е. стать жертвами женской сексуальной притягательности, вместо того чтобы посвятить себя задаче обеспечения своего внедомашнего господства, а тем самым и феодального порядка в целом. При этом обнаруживается, что «дикое» присуще не только и не обязательно мужчинам. Оно репрезентирует в мире средневековых представлений ещё и сексуальное влечение. Оно приписывается женщинам в виде способности воздействовать на мужчин силой сексуального соблазна. Соблазн, исходящий от женщин, чреват угрозой лишить мужчин их силы; потенциально женщины могут подорвать их способность к власти, доказав тем самым силу своей собственной женской власти (в большинстве случаев

существующей лишь в вызванных страхом мужских проекциях).

«Дикое» в виде инстинктивной основы любой цивилизации заключает в себе моральную разнузданность, жестокое насилие и безудержную оргиастическую сексуальность. Этим оно создаёт угрозу не только обществу, но и психической стабильности во взаимоотношениях обоих полов. В качестве примера укажем на культ Диониса и на карнавал. В «Рождении трагедии» Фридрих Ницше (1844-1900) назвал дионисийские празднества, часто сопровождавшиеся фаллическими процессиями в честь греческого бога вина и плодородия «отвратительной смесью сладострастия и жестокости» (Фридрих Ницше. 1993, с. 142). Им сопутствовало неумеренное потребление алкоголя, сексуальные оргии и кровавые ритуалы. Было принято наносить себе увечья, а иногда даже приносить в жертву детей. Зачастую эти ритуалы достигали кульминации в бесконтрольной сексуальности и в экстатической разнузданности. Например, менады и вакханы, неистовые почитательницы и почитатели Диониса, приносили в жертву своему богу не только отвары из спермы, но и поедали в своём безумном буйстве сырое мясо молодых животных, которых они собственноручно ловили в лесах и рвали на куски. Наследие этой неуёмной дикости *обоих* полов в Средние века и в начале Нового времени вылилось в практики карнавала (Ebrecht/Bettinger 2000, S. 16 f.). «Карнавал – это праздник всеуничтожающего и всеобновляющего времени. Так можно сформулировать его главную идею». Наряду со многими другими обычаями, в ходе карнавала происходило ритуализированное переворачивание традиционных половых ролей в противоположные (Davis 1965/1987, S. 142 f. und S. 170). Именно женщинам карнавал давал возможность временно получить бóльшую свободу поведения вне брака. Он позволял «в равной мере для мужчин и женщин легитимировать политическое неподчинение в обществе [...]», которое не оставляло низшим слоям никакого пространства для возможности выразить свой протест». Однако на фоне карнавальных традиций «дикое» выступало не просто как враждебный цивилизации принцип и угроза насильственного разрушения политического порядка. Наоборот, из года в год «дикое» выступало и как глубинная основа порядка и человеческого общежития. Будучи интегрированной в культуру, дикость в различных формах служила целям разрядки посредством катарсиса, позволяя на короткое время «выпустить пар» мощному потенциалу сопротивления и разрушительным тенденциям, накопившимся в обществе. В краткосрочной

перспективе это давало возможность их сдерживать, а в длительной перспективе способствовало их нейтрализации. Дикость считалась прямо-таки неотъемлемым условием существования цивилизации, необходимой почвой, на которой вырастает общественный и политический строй.

Уже на пике эпохи классического немецкого идеализма Шеллинг (1775-1854) очень прозорливо представил эту взаимосвязь цивилизации и дикости в своем трактате «Философские исследования сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах». Согласно Шеллингу, «в мире, каким мы его теперь видим, все есть правило, порядок и форма; однако в основе его лежит беспорядочное, и кажется, что оно когда-либо может вновь вырваться наружу; нет уверенности в том, что где-либо порядок и форма суть изначальное, все время представляется, будто упорядочено лишь нечто хаотичное. Это и есть непостижимая основа реальности вещей, никогда не исчезающий остаток, то, что даже ценой величайших усилий не может быть разложено в разуме, но вечно остается в основе вещей». (Шеллинг Ф.В.Й. 1989, с. 109).

Томас Гоббс как теоретик регулируемой дикости

Страшную и деструктивную взаимосвязь насилия-дикости с одной стороны и цивилизации-регулируемости с другой с их политическими предпосылками и последствиями никто не описал раньше и точнее чем Томас Гоббс (1588-1679). Он – подлинный теоретик архаической политической дикости, которая в его изображении вынуждает к решительным политическим действиям. Ибо дикость, по его мнению, составляет инстинктивную основу человеческой природы и всех отношений между людьми. Давая полную волю своей природе, человек человеку становится волком („*homo homini lupus*“). И общество, и государство основаны, как полагает Гоббс, на неистребимом ядре безудержного насилия. В первой части своего труда «Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (Гоббс, Т. М., Мысль, 2001) он оправдывает необходимость общественного договора ссылкой на беспорядочное и никак иначе не контролируемое естественное состояние и на господствующую при нём «войну всех против всех» („*bellum omnium contra omnes*“) (Гоббс, Т. 2001, с. 88-89).

Свою теоретическую концепцию естественного состояния Гоббс предваряет детально разработанной теорией человеческих страстей. Она должна была стать прочным антропологическим фундаментом понятия блаженного состояния, заимствованного из более старой философской этики. Страсти по Гоббсу порождаются неукрощённой дикостью, причём в равной мере и человеческими желаниями, и их исполнением; ибо каждое исполненное желание влечёт за собой, по его мнению, новые желания: «Счастье состоит в непрерывном движении от одного объекта к другому, так что достижение предыдущего объекта является лишь шагом к достижению последующего». (Гоббс Т. 2001, с. 68). Страсти и влечения, как считает Гоббс, ввиду их как бы данной от природы неутолимости, активируют у каждого отдельного индивида волю к власти, которая принципиально противоречит страстным желаниям и воле к власти других. Власть превращается в ресурс, потенциально доступный всем людям, и из-за него разгорается борьба, которая становится основой политики. Для Гоббса иметь власть значит обладать (естественными или искусственными) средствами, которые позволяют, преодолевая власть других, присваивать себе блага, кажущиеся необходимыми для сохранения собственного благополучия: «И вот на первое место я ставлю как общую склонность всего человеческого рода вечное и беспрестанное желание все большей и большей власти, желание, прекращающееся лишь со смертью. И причиной этого не всегда является надежда человека на более интенсивное наслаждение, чем уже достигнутое им, или невозможность для него удовлетвориться умеренной властью; такой причиной бывает и невозможность обеспечить ту власть и те средства к благополучной жизни, которыми человек обладает в данную минуту, без обретения большей власти». (Гоббс Т. 2001, с. 68). Стремление к постоянному наращиванию власти представляется необходимым механизмом присущей человеку воли к власти, ибо он гарантирует исполнение собственных желаний и самосохранение, вопреки властным притязаниям других.

Страсти по Гоббсу сами по себе направлены на усиленное присвоение власти, а заодно и на овладение властью другого как объекта, с целью использовать его для исполнения собственных желаний. На этом этапе власть пока ещё не деструктивна. Она становится деструктивным насилием только тогда, когда тот или иной объект власти, необходимый для исполнения желаний или для самосохранения, становится объектом вождения и для других: «Если два человека желают одной и той же вещи, которой,

однако, они не могут обладать вдвоём, они становятся врагами. На пути к достижению их цели, (которая состоит главным образом в сохранении жизни, а иногда в одном лишь наслаждении) они стараются погубить или покорить друг друга». (Гоббс Т. 2001, с. 86). То есть, когда грозит потеря необходимого для самосохранения или для исполнения желаний объекта в пользу другого, этому другому почти неизбежно начинают угрожать применением насилия. Конструктивное свойство власти присваивать всё, что необходимо для исполнения желаний, грозит превратиться в деструктивную силу в тот самый момент, когда появляется некто третий, тоже стремящийся завладеть вожаемым объектом для двух других. Таким образом, страсти в равной мере являются с одной стороны источником и движущей силой общественной власти, а с другой – причиной разрушения этой власти в войне всех против всех.

В фиктивном (как признает сам Гоббс) естественном состоянии исконной дикости каждый человек может свободно использовать свою власть и силу самосохранения против других. Этому (позитивному) **праву** на свободу, данному от природы, Гоббс противопоставляет (негативный) «Естественный закон, *lex naturalis*, (который) есть предписание, или найденное разумом (*reason*) общее правило, согласно которому человеку запрещается делать то, что пагубно для его жизни или что лишает его средств к ее сохранению, и пренебрегать тем, что он считает наилучшим средством для сохранения жизни». (Гоббс Т. 2001, с. 89). А так как война всех против всех наносит вред, то такую насильственную форму разрешения конфликтов необходимо пресечь. В итоге страсти обосновывают и легитимируют общественный договор: именно потому, что страсти, по Гоббсу, содержат в себе «необщественные», т.е. антисоциальные тенденции, их необходимо держать под контролем ради самосохранения и стремления к счастью и удовольствию. Поэтому они в согласии с разумом образуют важный стимул к созданию и гарантированности социальных правил и законов. Согласно Гоббсу, есть два устремления, которые побуждают людей отказаться от естественного права на защиту своей жизни путем насилия: с одной стороны страх смерти и стремление к счастью, а с другой стороны разум. Гоббс исходит из того, что страсти и разум вынуждены действовать заодно, дабы держать под контролем потенциальную угрозу жизненному порядку со стороны необузданной дикости влечений.

Чтобы обеспечить *длительный* мир и тем самым, согласно естественным законам, удовлетворить всеобщую потребность в счастье, каждый должен, как пишет Гоббс, передать своё личное право на насилие высшей инстанции. Но для этого должна была возникнуть «веобщая власть», настолько сильная, что могла бы поддерживать в равновесии все остальные власти и защищать людей от нападений. Такая власть возникает, когда все объединяют свою собственную «власть или силу», передав её одной личности и «добровольно» подчинившись её воли и приговору. Так как «обоюдная передача права» называется договором, то речь идет в данном случае об общественном договоре. Отсылка к теории страстей, представленных ранее как неукротимые, проясняет, что тут речь идёт о договоре с целью подавить необузданный произвол отдельного человека. Он требует подчинения *чужой* власти, чтобы таким обходным путём приглушить всеобщие разрушительные страсти и совладать с ними. Представители и гаранты общественного договора выступают, следовательно, как воплощение экстернализованного и поставленного выше внешней саморепрезентации самопринуждения. Государство, говорит Гоббс, «... есть *единое лицо, ответственным за действия которого сделало себя путем взаимного договора между собой огромное количество людей, с тем, чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как сочтет необходимым для их мира и общей защиты*». (Гоббс Т. 2001, с. 119). Н. Элиас пишет о функциях государства: «Когда монополия на физическое насилие переходит в руки центральной власти, уже не всякий силач может наслаждаться агрессией, но лишь немногие лица, наделенные легитимной силой» (Элиас, Н. 2001, с. 281). В такой перспективе конструктивная и коллективная политическая власть государства заключается в том, чтобы сдерживать, а в идеальном случае исключать индивидуальное применение насилия, освободить своих граждан от страха пребывать в состоянии природной дикости и гарантировать им безопасность повседневного существования. Государство – это не только учреждение принуждения, но и единственный аппарат, посредством которого может быть гарантировано обязательное соблюдение норм. Гоббс говорит, что «соглашения являются лишь словами и сотрясением воздуха и обладают силой обязать ... лишь постольку, поскольку им на помощь приходит меч государства». (Гоббс, Т. 2001, с. 122).

Итак, общество может быть умиротворено изнутри, если все его члены передадут свой потенциал насилия одному представителю, а он гарантирует им защиту при условии их

подчинения – такая картина выглядит подкупающе. Если не вдаваться в историческую реальность (речь идёт не о ней), то выходит, что общество, безопасность которого обеспечена договором, по идее представляет собой социальное пространство, где разрушительная дикость страстей используется для нейтрализации насилия путём превращения его во власть, обеспечения таким образом мира и предотвращения чрезмерной вражды. Именно содержащие потенциал насилия антиобщественные страсти индивида создают почву для делегирования насилия в адрес государственной власти и формирования стабильного господства, которому все подчиняются и в пользу которого отрекаются от права необузданно предаваться своим диким страстям.

Гоббс, однако, не ставит вопрос о том, на основании каких эмпирических предпосылок индивиды в самом деле готовы подчиниться центральной власти. Так же мало занимают его те условия, на основе которых регулируются отношения между полами. Не задаётся он и вопросом, что должно произойти при господстве общественного договора с царившей до того человеческой дикостью. Если исходить из того, что естественное состояние индивида и общности и далее латентно сохраняется и проявляется, то деструктивная дикость, способствующая установлению в обществе политической власти, должна казаться постоянной угрозой любому государственному порядку. Ибо этот порядок не располагает никакой другой легитимацией кроме надёжности и безопасности, цена которых – принуждение к повиновению этой власти. А так как элементарное принуждение посредством насилия ещё никоим образом не влечёт за собой обязательство повиноваться, то здесь обязанность вытекает из добровольно взятого на себя обязательства. А оно остаётся в высшей степени сомнительным именно при модели договора.

Дикость и мораль в 18-ом и раннем 19-ом веке

В 18-ом веке, когда начали формироваться нормативные представления эпохи Модерна, дикость уже не могла и не должна была играть существенную роль в конституировании общественного порядка. Самостоятельности и действенности за ней более не признавали; в силу этого её перестали интегрировать в общественное или политическое пространство, и уж тем паче считать его основой. Из мира, воспринимающего себя как просвещённый, её проецировали на давным-давно

преодоленное первобытное состояние, переносили в далёкие экзотические страны (см. Stein 1984) и там рассматривали как неопасное в конечном счёте состояние. Если же, невзирая на отрицание, она сохранялась в действиях и в поведении квазицивилизованных людей, то её надлежало укротить и ограничить моральными нормами и правилами. Ибо под дикостью в 18 веке понимали всё то, что считалось безнравственным, чуждым моральной и «общественной культуре и противоположным ей» (Adelung 1811, S. 775). Само понятие дикий (по-немецки *wild*, по-итальянски *selvaggio*, по-французски *sauvage*), ссылаясь на латинские *selvaticus* и *silvestris* и опираясь на неверно понятую этимологию, вплоть до 19-го века исторически возводили к слову *Wald* (лес). „Диким“ (*Wild*) считался лес (*Wald*), так как «лес не то место, где может обитать благопристойная нравственность». В целом было принято называть диким «всё, что является необузданным, грубым, своевольным, невоспитанным, неприветливым и склонно жить как ему заблагорассудится» (Zedler 1748, Art. wild, S. 681). Не в последнюю очередь «дикими» считали те страсти, которые не подчинялись и не хотели подчиняться буржуазному обществу и его представлениям о морали и нравственности. Согласно *словарю Гримма*, «в дикости, в противоположность культуре, цивилизации и человечности, содержится что-то от естественного состояния человека, что касается и его образа жизни, и его характера». Шиллер (1759-1805) называет этот архаический момент «старая варварская тьма животной дикости» (Шиллер цитируется по словарю Гримма 2004, статья «Дикость»). Тем самым «дикое» репрезентирует по сравнению со сферой культуры нецивилизованные, необузданные пережитки естественного состояния по Гоббсу.

Такое естественное состояние и общественный договор, который призван был его устранить, в 18-ом веке попытались заменить концепцией буржуазной обходительности в смысле морально-нравственного обхождения людей друг с другом. Задача укротить дикие страсти, создать определённую меру власти и таким образом обеспечить безопасность существования граждан возлагалась уже не на обеспеченную договором монополию на насилие государства, а на социальность, разум и мораль его граждан. Эпоха Просвещения культивировала представление о естественной потребности людей в равноправном и мирном обхождении. Этим понятием хотели заменить гоббсовскую принудительную взаимозависимость, которая была установлена вместо диких, насильственных отношений между людьми. «Дикость народа, –

утверждает брауншвейгский надворный советник и педагог Карл Фридрих Покельс (1757-1814) (1813, S. 24), – не является достаточной причиной для отсутствия у него обходительности и для вечной войны по гоббсовской системе». Как и любой другой человек, «дикарь и сын природы нуждаются в других людях для своей жизни и обеспечения своего существования», то есть, в какой-то форме общественного равновесия (*ausgleichender Gesellung*). На основе этого Покельс (1813, S. 28) приходит к выводу: «Мне кажется, что природный человек является почти противоположностью гоббсовского драчуна – спокойным, миролюбивым существом, которое с удовольствием живёт со своими близкими, без помех наслаждаясь уютным течением жизни, не испытывая особой склонности искать славы и удовлетворять желания в постоянной борьбе. Его потребности настолько неразвиты, что его природа довольствуется малым, а его страсти пока не разбужены. Накал честолюбия ещё не гонит его в дальние страны; вся его жизнь проста, без многогранности и изощрённости избалованного буржуазного человека, без бурных страстей, без стремления жить лучше с каждым днём. Золото его пока не ослепляет и не терзает; зависть ещё не делает его человеконенавистником». Эта идиллическая картина очевидно восходит к тезисам Руссо о дикости (1712-1778), направленным против Гоббса. В своей работе *«Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми»* Руссо заявляет, что дикарь подвержен страстям как «простому природному инстинкту», в то время как у человека нравственного «через воздействие страстей совершенствуется разум». По мнению Руссо, «Более же всего воздержимся заключать вместе с Гоббсом, что пока человек не имеет понятия о доброте, он от природы зол, что он порочен, пока не знает добродетели; что он неизменно отказывает себе подобным в услугах, если он не считает себя к тому обязанным, и что, в силу права на владение вещами, ему необходимыми, — права, которое он не без основания себе присваивает, — он безрассудно мнит себя единственным обладателем всего мира.» (Руссо, Ж.-Ж. 1998, с. 95). Но на самом деле дикие люди по сравнению с благопристойными «... не могли быть ни хорошими, ни дурными и не имели ни пороков, ни добродетелей, если только, принимая эти слова в некоем физическом смысле, мы не назовем пороками те качества индивидуума, которые могут препятствовать его самосохранению, а добродетелями — те качества, которые могут его самосохранению способствовать; в этом случае пришлось бы назвать наиболее добродетельным того, кто менее всех противился бы простейшим внушениям природы... Гоббс упустил из виду, что та же причина, которая

мешает дикарям использовать свой ум, как утверждают наши юристы, в то же время мешает им злоупотреблять своими способностями, как утверждает он сам. Так что можно было бы сказать, что дикари не злы как раз потому, что они не знают, что значит быть добрыми, ибо не развитие познаний и не узда Закона, а безмятежность страстей и неведение порока мешают им совершать зло». (Руссо, Ж.-Ж. 1998, с. 95).

Относительно Гоббса Руссо делает следующий вывод: «этот автор должен был бы сказать, что естественное состояние — это такое состояние, когда забота о нашем самосохранении менее всего вредит заботе других о самосохранении, и состояние это, следовательно, есть наиболее благоприятное для мира и наиболее подходящее для человеческого рода». (Руссо, Ж.-Ж. 1998, с. 95). Своими аргументами Руссо элиминирует всё деструктивное как из общества, так и из природы каждого человека. Благодородный дикарь является, по его мнению, прообразом окультивированного, благоразумного человека. Но на самом деле такой дикарь представляет собой проекцию со стороны якобы цивилизованного человека своего идеализированного Я на область экзотического или исторически далёкого. Формируется эта проекция на основе весьма проблематичного отрицания собственной деструктивности.

В соответствии со своей тенденцией к идеализации и стилизации, Руссо наделяет возвышенным характером государство, описанное Гоббсом как Левиафан: «Каждый из нас передает в общее достояние и ставит под высшее руководство свою личность и все свои силы, и в результате для нас всех вместе каждый член превращается в нераздельную часть целого». Это целое, получая «свое единство, свою жизнь и волю», является лицом юридическим, «политическим организмом». (Руссо, Ж.-Ж. 1998, с. 10). В этом идеализированном коллективе власть и господство неизменно действуют положительно, они лишены всего отрицательного, в том числе и любого опасного насилия.

Руссо противопоставляет «естественное состояние» «буржуазному состоянию», ставя при последнем на место «дикого инстинкта» «справедливость» и нравственное действие. Он формулирует кредо философии Просвещения, утверждая: «Только тогда, когда голос долга сменяет плотские побуждения, а право – желание, человек, который до сих пор считался только с самим собою, оказывается вынужденным действовать

сообразно другим принципам и советоваться с разумом, прежде чем следовать своим склонностям». (Руссо, Ж.-Ж. 1998, с. 12-13). Но чтобы оптимальным образом организовать разумное общество, нужна, как он считает, сверхчеловеческая точка зрения: «Для того, чтобы открыть наилучшие правила общежития, подобающие народам, нужен ум высокий, который видел бы все страсти людей и не испытывал ни одной из них; который не имел бы ничего общего с нашею природой, но знал ее в совершенстве...» (Руссо, Ж.-Ж. 1998, с. 26).

Несмотря на столь желанное обращение к Всеобщему и Возвышенному Разуму и его правилам, Руссо испытывает подозрение, «... что беспорядки и преступления, которые ежедневно вызывают среди нас эти страсти, довольно хорошо показывают недостаточность законов в этом отношении, было бы еще неплохо исследовать, не родились ли вообще эти беспорядки вместе с самими законами, ибо в том случае, если бы они были способны бороться с беспорядками, то самое малое, чего от них следовало бы потребовать, это чтобы они покончили с тем злом, которого без них вообще бы не существовало». (Руссо, Ж.-Ж. 1998, с. 100). В результате ему кажется сомнительным, что можно регламентировать страсти, склонности и инстинкты, присущие каждому отдельному гражданину. Он тут же начинает думать об отношениях между полами. Одной из наихудших страстей он считает любовь, которая «... как и все прочие страсти, приобрела лишь в обществе тот неукротимый пыл, который делает ее столь часто губительною для людей...». (Руссо, Ж.-Ж. 1998, с. 101). Чувственно-эмоциональные отношения между мужчинами и женщинами, вызванные и усиленные именно законодательным регулированием, становятся для этого мыслителя, пессимистически относящегося к прогрессу, фактором риска в нравственном порядке буржуазного общества. Дикость любви, индуцированная цивилизацией, создаёт угрозу для законов, в силу которых эта дикость изначально и возникла и которые пытаются поставить её под контроль: «Во что превратятся люди, став добычею этой необузданной грубой страсти, не знающей ни стыда, ни удержу, и оспаривающие повседневно друг у друга предметы своей любви ценою своей крови». (Руссо, Ж.-Ж. 1998, с. 99). Руссо убеждён, что у дикарей никогда не бывает такой сильной любви, доводящей до безумия. «Чувство это, основывающееся на определенных понятиях о достоинствах и красоте, понятиях, которых у дикаря вообще не может быть, и на сравнениях, которые он вообще не в состоянии делать, должно быть ему почти

незнакомо. Ибо, так как в уме его не могло еще сложиться отвлеченных понятий о правильности и соразмерности, то душа его также неспособна чувствовать восхищение и любовь, которые, хотя и безотчетно, рождаются из применения этих понятий. Он послушен только своему темпераменту, который получил от природы, а не вкусу, которого он не мог еще приобрести, и любая женщина хороша для него». (Руссо, Ж.-Ж. 1998, с. 100).

Но в 18-ом веке фактором риска становится и противоположность неистовства дикости среди цивилизованных людей, а именно, претензия на господство со стороны преимущественно мужского разума по отношению к чувственной природе.

Удивительно, что уже в это время находятся тексты, в которых эта претензия ставится под сомнение. Они выступают против широко распространённого воззрения, что «бóльшая физическая сила мужчины сама по себе даёт основание сделать заключение о его бóльшей умственной силе», что благодаря ей мужской пол «способен к бóльшему пониманию и к более искусному мышлению» (Gerhard 1798, S.45). Амалия Хольст (1758-1829), писательница и педагог, утверждала, явно имея в виду Гоббса: «В естественном состоянии, в состоянии дикости, когда единственным законом естественного человека было право сильнейшего, телесно более слабая женщина по необходимости оказалась на втором месте, избегая и терпя насилие. Но люди были неспособны надолго сохранить себя в этом состоянии дикости, они не могли не погибнуть; создателю было угодно, чтобы они развивали все свои силы. Они очень скоро это почувствовали и научились понимать преимущества, которые им давал общественный договор. Но чтобы воспользоваться его благами, им необходимо было отчасти отказаться от того, что естественный человек рассматривал как природное право». (Holst 1802, S. 17f.). С точки зрения Просвещения это оказалось ненужным, ибо рассудок пришёл к убеждению, «что разум является единственным преимуществом, ставящим нас выше животных». И тогда «исчезает право сильного, и телесная сила становится второстепенной, как ей это и пристало». Если впоследствии Руссо и другие философы говорили «о физической слабости женщины и хотели этим обосновать её подчиненное положение», то они тем самым в общественном договоре ставили «естественное право неотёсанного, необразованного человека выше, чем человека нравственно образованного». Данная ошибка коренилась «в том, что люди не склонны охотно делиться правами, которыми они долгое время пользовались

исключительно и безраздельно» (Holst 1802, S. 20f.). Тем не менее, женщинам, признанным разумными существами, не удалось получить равное право на образование и, как следствие, равное с мужчинами право на использование своих умственных способностей в обществе. Как это произошло?

Половой характер и дикость

У Руссо не было более последовательного сторонника, чем Иммануил Кант (1724-1804), когда речь заходила о том, что «... народам нужен ум высокий, который видел бы все страсти людей и не испытывал ни одной из них; который не имел бы ничего общего с нашею природой, но знал ее в совершенстве...». В своей рефлексивной философии Кант предпринял немалые усилия поднять чистые познавательные способности человека, свободные от диких инстинктов, до высшего уровня абстрактности. Людей он рассматривал не как мужчин и женщин, а как надисторические, нейтральные в смысле пола родовые субъекты. По этой причине он старался отделить их способности к познанию от всех чувственных воздействий (Bestimmungen) конкретного опыта. Из подобных предпосылок он исходил и в своей теории морали. Уже в «*Основах метафизики нравственности*» (Кант, И. 1999, с. 159). Кант четко отделил моральную философию, которую он хотел бы видеть «тщательно очищенной от всего эмпирического», от практической антропологии и психологии. По его мнению, безусловность морали принципиально исключала детальное представление обыденных условий морального действия, а значит, и мораль в отношениях между полами. В своей «*Критике практического разума*» он в конце концов признал абсолютный приоритет безусловного долга над эгоистической склонностью, свободы воли над чистой природной каузальностью и всеобщего морального закона над эмпирическим счастьем (vgl. Kant 1788).

Однако в конце 18-го, начале 19-го века немецкие работы о природе полов, ссылавшиеся между прочим на политическую философию и антропологию Гоббса и Руссо, положили начало повороту, который уводил прочь от трансцендентальной философии кантовского чистого разума в сторону признания естественных основ восприятия, желания и мышления в человеке. Этот антропологический «поворот к телу, к чувствам, к инстинктам» ополчился против «спиритуализации и раздвоения

человека» в философии разума кантовского толка (Schings 1994, S. 5). Связь чистого учения о морали и практической антропологии сыграла роль шарнира при переходе от философской рефлексии к эмпирии. Если в первой участвовали только мыслящие существа, соблюдающие кантовский моральный закон во всей его чистоте и подлинности, то в популярной философской антропологии речь шла о мужчинах и женщинах, которые на уровне чувственности неизбежно и каждый по-своему смешивают чистые принципы морали с эмпирическими. И прежде всего они усваивают мораль как мужчины и женщины присущими им способами. Это значит, что они должны сразу же превращать её с женской непосредственностью в свою натуру, или же усваивать её путём сильного мужского волевого напряжения, побеждая почти непреодолимое сопротивление.

На основе этих предпосылок в Германии в 18-ом веке возникли теории о двух разных половых характерах (Hausen 1976, S. 377). С их позиций мужчинам приписывался преимущественно активный, а женщинам преимущественно пассивный характер. Теолог-реформат Фридрих Эренберг (1776-1852) писал: «Там, где налицо сила воли, обнаружится и *сила действия*, которая не должна отсутствовать в совершенном образе благородной мужественности. Действие – это сущность мужчины. Способность к великим делам дана ему от природы [...] без неё не бывает настоящего характера. Ценность [sic] мужчины для мира совпадает с его деятельностью. Женщину во многих случаях славят за её терпение; терпение – это сила её души. У мужчины терпение – условие его деятельности; он должен преодолевать боль, чтобы она не сдерживала его на его пути. Его терпение – это противодействие, в то время как терпение женщины представляет собой скорее безмолвную преданность» (Ehrenberg 1808, S. 23f.)

Знаменательно, что в этих доводах уже тогда связь между силой воли и преодолением боли выступает как знак мужского господства над миром (а не только в мужских фантазиях 20-го века, которые часто милитаристски героизировали эту взаимосвязь). От женщин же, наоборот (сегодня как и тогда), требуется терпеливое принятие страданий, а не твёрдая решимость справиться с ними.

Но если при определении характеров обоих полов решающая роль принадлежала морали, то прежде всего надо было сконструировать сначала общие, а затем и

специфические этически окрашенные идеальные типы мужественности и женственности. Далее их следовало нормативно связать с представлением о природе обоих полов, но таким образом, чтобы они могли претендовать на эмпирическую доказуемость (vgl. Ebrecht 1992). Эти идеальные типы опирались на существовавшие в течение многих веков объяснительные клише, которые изображали противоположность мужчин и женщин в аллегорических образах Марса и Венеры. К тому времени эти образы уже начали постепенно утрачивать свою действенность.

«По своему характеру мужчины, - читаем мы у Покельса, - это существа, ищущие наслаждения» (Pockels 1805/1808, S. 151). На первый взгляд этот тезис кажется странным. Он становится более или менее понятным только благодаря его вполне ожидаемому обоснованию: «Опыт повсеместно подтверждает, что как правило, мужчина гораздо менее чем женщина способен к *отказу* от наслаждения, что он меньше идёт на лишения; что он хочет наслаждаться гораздо больше чем она; что его наслаждения более грубого свойства; что он при этом гораздо меньше чем женщина способен держать себя в руках» (Pockels 1805/1808, S. 100 f.) Мы должны принять на веру, что меньшая способность мужчины к самообладанию в чувственных наслаждениях по сравнению с женщиной должна привести нас к выводу не об отсутствии у мужчины самодисциплины, а о том, что он наделён бóльшей чувственностью. Этот аргумент имеет центральное значение для всей эпохи. Постоянно повторяется утверждение о том, что мужчина «*более чувственен, более страстен и ненасытен, более подвержен аффектам* чем женщина» (Pockels 1805/1808, S. 99). «Бóльшая чувственность мужчины в вожделении равно как и в наслаждении» означает: «*он хочет наслаждаться, так как его подстёгивает к этому сила – и сила приходит ему на помощь, так как он этого хочет.* [...] Именно поэтому он, как правило, менее владеет собой, чем женщина, которую недостаток силы и ограниченная деятельность спасают от тысячи чрезмерностей и ошибок, в которые мужчина ввергается исключительно в силу своей бóльшей чувственности» (Pockels 1805/1808, S. 103.)

Мужская чувственность считается более дикой и сильной прежде всего потому, что она выступает в более ясной форме. Современные авторы, разнообразно варьирующие эту констатацию, не осознают, насколько она неубедительна. Чувственность мужчины

просто кажется им «бурлящей и мощной, как и вся его сущность. Она не подчиняется никаким правилам кроме тех, которые навязаны ей его решительной волей» (Ehrenberg 1806, S. 40). И в то же время мужчина отличается «своими принципами, решимостью, мужеством, твёрдостью, силой, самообладанием», а также «благородным чувством собственного достоинства» (Ehrenberg 1808, Vorrede o.S.). Женский характер, напротив, характеризуется «слабостью», «раздражительностью», «чувствительностью», «мягкостью», «кротостью и преданностью», «целомудрием и нравственностью» (Ehrenberg 1808, o.S.). А что касается женской чувственности, то она «сочетается с естественной мягкостью» и «находится под надзором нежного чувства» (Ehrenberg 1806, S. 40).

Эти типологии порождались антропологически ориентированной популярной философией, в которой тон задавали в первую очередь педагоги и теологи. В популярных журналах и в разного рода справочниках той эпохи они были широко распространены. Их морально-психологические соображения относительно разницы в характерах мужчин и женщин были изложенные порой полемически. Они почти всегда доказывали просветительскими и антропологическими методами те идеи, которые Кант развивал на абстрактно-теоретическом уровне уже в свой докритический период.

Ибо уже в 1764 году Кант (1764/1963) вставил в свою работу «Наблюдение над чувством прекрасного и возвышенного» раздел, который озаглавлен «*О различии возвышенного и прекрасного во взаимоотношениях обоих полов*». В этом разделе, не нашедшем ещё достаточного внимания в феминистских дебатах, он предпринимает осторожную попытку приписать обе категории, прекрасного и возвышенного, по признаку пола характерам женщин и мужчин. В нём говорится, что „у женщины все другие достоинства соединяются лишь для усиления в ней характера *прекрасного*, с чем, собственно, соотносится все, тогда как среди мужских свойств *возвышенное* отчетливо выделяется как отличительный признак пола» (Кант, И. 1994, с. 111). Это должно быть так, хотя по мнению Канта можно ожидать, «что каждый пол сочетает в себе и то, и другое [то есть, и прекрасное, и возвышенное]» (там же). Кант всё же убеждён, что женщины обладают «прирожденной склонностью ко всему красивому, изящному и нарядному». Детализируя, он пишет: «Красота поступка состоит прежде всего в том, что его совершают легко и как бы без всякого напряжения; усилия же и

преодоленные трудности вызывают восхищение и относятся к возвышенному. (Кант, И. 1994, с. 112). Интересно, как в этих ранних рассуждениях подготавливаются более поздние определения из *«Критики способности суждения»*. Речь пока не идёт об объединении природы и свободы в прекрасном как бесцельной цели и символе «нравственно доброго» (Кант, И. 1999, с. 186). Кант мало что говорит и о возвышенном как о чувстве превосходства разума над дикой и якобы неукротимой природой. Тем не менее эти как бы чисто эстетические определения поздних работ уже намечены в ранних рассуждениях о женском и мужском характере.

Популярная философия конца 18-го и начала 19-го века подхватила первые, ещё не индифферентные в отношении пола кантовские концепции прекрасного и возвышенного и сделала из них образец для своих антропологических идеальных представлений о мужском и женском поле. Это произошло потому, что для популярной философии стало очевидно (особенно после публикации третьей критики в 1790 году), какой эстетический потенциал можно извлечь из этих сравнений. Эренберг, к примеру, обобщает идеальные концепции конца 18-го века в требовании: женщины должны развивать в себе «красоту души» и «телесную привлекательность», мужчины же, напротив, культивировать «достоинство» посредством возвышенного умонастроения. Ощущение красоты души прекрасно само по себе; оно описывается как «свободное от всего стремительного и порывистого, чистое в истоках и нежное в побуждениях, тихое и мягкое в переходах, гармоничное в соотношении со своими устремлениями», «самому себе понятное, самодостаточное и в себе самом поддерживаемое чувство того, что ценно для встречи с человеческим сердцем, то, чьи отдельные моменты легко сливаются в единое целое» (Ehrenberg 1809a, S. 12).

Эта эмоциональная аргументация основывается не только на Канте, но и на рецепции Канта в сочинении Фридриха Шиллера (1759-1805) «О грации и достоинстве» 1793-го года. В этом сочинении показано, что посредством моральной идеализации обоих полов не только эстетически, но и психологически возможно и целесообразно достигать самообладания в отношении влечений. Если возвышенное умонастроение мужчины согласно Шиллеру (1793/1993, S. 471) может приостановить дикую и неистовую власть вожделиний и поставить их под контроль благодаря «шагу в сторону нравственной свободы воли, пресечения природной необходимости как таковой», то

«прекрасная душа» женщины достигает посредством телесной привлекательности естественную гармонию между долгом и любовью, то есть, между моральными нормами разума и устремлениями «естественного влечения». До какой степени моральная регламентация инстинкта должна стать частью этого особого процесса формирования души, демонстрируют следующие фразы: «Прекрасной душой называется оно [согласие обоих начал: природного и морального] в том случае, когда нравственное чувство настолько наконец уверено во всех ощущениях человека, что может безбоязненно предоставить аффекту руководство волей и никогда не подвергается опасности оказаться в противоречии с его решениями. Поэтому у прекрасной души нравственны, собственно, не отдельные поступки, но весь характер. [...] Единственная заслуга прекрасной души то, что она существует. С легкостью, словно действуя только по инстинкту, она исполняет тягостнейшие обязанности, возложенные на человеческое существо, и самая героическая жертва, исторгаемая ею у природной склонности, кажется на вид добровольным действием этой самой склонности». (Шиллер, И.Х.Ф. 1950, с.188-189). Согласно Шиллеру, подобное формирование души воздействует не только красотой (*anmutig*), оно ещё и создаёт впечатление, что всё происходит в согласии с исконными и спонтанными потребностями её природы. Такая душа подчиняется парадоксальным (направленным на неё извне) требованиям, спонтанно и добровольно быть целиком и полностью только самой собой.

Шиллер тут пытается подвести основание под кантовскую нравственность в самой природе характеров того и другого пола. Мораль у него приобретает функцию невыразимой словами политики полов: обуздание влечений поддерживается не государственным регламентированием со стороны власти, а путём идеализации характера, которая преломляется в эстетике, этике и психологии. Власть произрастает не из прямого насилия между полами, а из взаимного запрета на потенциал насилия, заключенный в инстинктах и ставящий под угрозу морализирующую заповедь гармонии, свойственную эпохе Просвещения. Этот запрет вводится, чтобы предотвратить или хотя бы ограничить насилие. Решающим фактором является морально обоснованная власть между полами (*die moralisierte Macht*), которая функционирует без насилия и принуждения, ибо она и у женщин, и у мужчин прочно опирается на эстетику. Уже в ранних теориях Канта о прекрасном и возвышенном

заклучены намёки на их несовместимость с насилием. У возвышенного слепое мужское стремление к свободе от насилия заключалось в иллюзии, что он может в союзе с безграничными, божественными силами природы избавиться от чувства собственного бессилия, или даже овладеть силами природы и подчинить их себе. Такая фантазия порождает триумфальное чувство всемогущества, втайне приравнивающее самого себя к богу. У прекрасного несовместимость с насилием коренилась в приписываемом женщине отсутствию какого бы то ни было насилия.

Не в последнюю очередь по этой причине моральные идеалы, которые разрабатывала антропология вслед за эстетикой, могли помочь связать друг с другом «эгоистические инстинкты» обоих полов, и прежде всего придать социально-конструктивный характер их деструктивному потенциалу, путем привнесения в него эротических компонентов. В результате эти культурные идеалы воплощали уже не архаическую мораль, а такую, которая ориентировалась на всеобщие, но специфические в отношении пола, индивидуальные идеалы Я. Они репрезентировали более высокий уровень свободы и менее прямое принуждение равно как и почти полную свободу от насилия.

Это не означает, что женщины могли публично более свободно чем мужчины развивать своё собственное Я, следовать своим влечениям и страстям. Наоборот, их сексуальные и социальные отношения с мужчинами подчиняли их политике пола, заключённой в рамки приватной сферы и служившей целям морально-психологического укрепления мужского господства в обществе. Просвещение попыталось наложить моральный запрет на чувственный соблазн дикости, который исходил от женщины для мужчины, или же так его сублимировать, чтобы он утратил свою остроту и опасность. И именно из мужской власти возникла женская контрвласть. Говоря словами Брандеса, тайного канцлер-секретаря из Ганновера (geheimen Canzley-Sekretairs zu Hannover): «Власть женщин в самом общем смысле основывается на чувственности мужчин» (Brandes 1787, S. 59)

Запрет на страсти и власть страстей

18 веку принадлежит открытие, что насилие и страсти между полами могут взаимно нейтрализовать друг друга. Просвещение довело дисциплинирующее воздействие этой взаимной нейтрализации до морального перфекционизма; во взаимоотношениях

мужчин и женщин это порождало критический, но зато длительный (и временами виртуозно поддерживаемый) баланс. Он обеспечивал надёжное, хоть и не лишённое конфликтов, равновесие сфер власти мужчин и женщин, которое способствовало процессу формирования половой морали в эпоху Просвещения. Эта нейтрализация позволяла сдерживать взрывной потенциал неукротимых страстей и дикости, создававших изнутри угрозу обществу и политическому порядку. В эпоху Просвещения знали, что опаснее всего страсти между полами, и умели извлекать из этого пользу, хотя на первый взгляд так не кажется. «Невыносимая грубость и дикость поступков продолжала бы царить между мужчинами, если бы они в течении хоть одного поколения прожили без женщин. Ведь они были бы лишены всех нежных чувств, этого бальзама жизни» (Brandes 1787, S. 56)

Естественное право, которое всегда учитывает личностное существование, тело с присущими ему влечениями и потребностями, а заодно и разрушительный потенциал человеческих взаимоотношений, в 18-ом веке оказалось подчинено власти морального порядка. Этот порядок основывался на постоянном взаимодействии психофизических проявлений власти в отношениях между полами, что зачастую происходило подсознательно. Он учитывал и женщин как носительниц присущей их полу специфической власти. Если они хотели добиться признания этой власти, то им надо было проявить свою нравственную суверенность и не демонстрировать публично свои страсти, и тем более не пользоваться ими в своих личных интересах. Собственные «дикие страсти», если они позволяли себе в них признаться, женщины должны были преобразовывать в морально приемлемые для общества формы любви и формально подчинять их мужским страстям.

«Второй пол», как говорится в работе Фихте (1762-1814) *«Основоположение естественного права согласно принципам наукоучения»* (1796/o.J., S. 308f.), стоит «по своему природному устройству на ступень ниже чем первый; он является объектом приложения силы первого, и так и должно быть, если оба должны остаться связанными друг с другом». Ибо мужчина, в отличие от женщины, которой это не позволено, может «не теряя своего достоинства, признать, что у него есть половая страсть и искать её удовлетворения». На этом «законе природы» основывается по Фихте «и другие различия между двумя полами, включая распределение человеческих страстей.

Дикое вожделение попадает на сторону мужского характера, а «стыдливость» на сторону женского. У сегодняшнего читателя всё это вызывает не лишённое оснований подозрение, что предположение о бóльшей интенсивности мужской страсти прямо зависит от лицензии на право её демонстрировать. Женщина, по Фихте, «не видит дальше, и её природа не идёт дальше, чем до любви: поэтому она только до неё и доходит». «Её собственное достоинство основывается на том, что [sic] она целиком, как она живёт и является, принадлежит своему мужу, и безоговорочно отрекается от себя для него и теряется в нём. Самое малое, что из этого вытекает, это то, что она уступает ему всё своё состояние и все свои права, и следует за ним. Только в соединении с ним, только перед его глазами и в его делах она ещё имеет жизнь и работу. Она перестала вести жизнь индивида; её жизнь стала частью его жизни». Но именно благодаря этой самоотверженности ради удовлетворения целей своего мужа она приобретает собственную власть, которую она должна использовать для его морального просветления. Ибо так как женщина с полным доверием отдаёт себя мужчине, «он складывает с себя всю свою власть» (Fichte 1796/o.J. S. 311ff.) Это пробуждает в нём всё его великодушие и как следствие он нравственно уважает свою жену и преданно её почитает. «Каждая сторона хочет отречься от своей личности, чтобы безраздельно властвовала личность другой стороны; только в удовлетворённости другого каждый обретает свою собственную удовлетворённость; так достигается совершенство в обмене сердцами и волей» (Fichte 1796/o.J. S. 314)

Такое моральное просветление через взаимную связь друг с другом двух сфер власти нередко представляется в соответствующей литературе как идеализированная одухотворённость. Ибо «окультуривированный человек», как говорится у другого автора, «уже не сравним с варваром; в нём уже разрушена дикая природа чувственности, и духовное, идеальное чудесным образом выступило на поверхность.» (Pockels 1805/1808, S. 186). Именно потому, что любовь «является одной из самых действенных пружин в человеческой природе», её, как считает Эренберг (1806, S. 192), можно облагородить и превратить «в движущую силу всего добродетельного». Это возможно, так как любовь больше чем все другие формы чувственности поддаётся моральности. По мнению Поккельса (1805/1808, S. 7), любовь – это «более благородное чувство», чем «другие страсти», так как она «ближе примыкает к моральной природе человека» и «направлена на благородные цели». Разделенное надвое человечество, которое иначе

растерзало бы себя в дикой борьбе полов, с помощью такой нравственно облагороженной любви, взаимно нейтрализующей своеволие обоих полов, становится «крепче, проще и завершённое», короче, становится гармоничным целым.

Таким образом в борьбе за власть между полами дело не должно доходить до насилия, ибо, как показал Гоббс, жертвы для обеих сторон были бы столь велики, что борьба и для тех, и для других не имела бы смысла. Автор-государственник Джакоб Мувийе (Jacob Mauvillon) (1743-1794) (1791, S. 15 f.) писал: «Невозможно помыслить себе один пол без другого. Природа слишком тесно переплела их друг с другом. Стоит об этом подумать, и становится очевидным, что телесно более слабый пол должен быть в подчинённом положении, и получать от более сильного пола только те занятия, которыми этот последний пренебрегает, причём это должно закладываться уже в воспитании. Если слабый пол не желает с этим соглашаться, то спор должен решаться не иначе как с применением силы; и тогда он должен либо совершенно сокрушиться от столкновения с более сильным, или же уступить и подчиниться. Правда, узы, которыми природа соединила оба пола, совершенно особые, и поэтому такое столкновение невыносимо. «Уже давно Эммануил Кант осудил раздоры между полами как проявление безвкусицы, даже если они обходятся без насилия. Он писал: «Любой спор о главенстве в этом случае служит вернейшим признаком грубости и противоречивости вкуса. А если уж речь идет о праве повелителя, то, значит, дело до крайности испорчено: ведь там, где союз зиждется в сущности только на влечении, он уже будет наполовину разорван, как только возвысит свой голос приказание. Притязание женщины на такой жесткий тон крайне отвратительно, подобное же притязание мужчины в высшей степени неблагородно и достойно презрения» (Кант, И. 1994, с. 113).

Всё вышеизложенное означает, что здесь философы замолвили слово в поддержку специфической власти, но не в пользу равенства полов. Наоборот: повсеместно утверждается, что мужчина предназначен для того, чтобы властвовать и принимать решения. Но при этом делается существенное ограничение: использование власти, как все тогда полагали, будет удачным и убедительным только в том случае, если её носитель способен к самообладанию. Иными словами, он должен знать, как держать под контролем «пламя своей страсти» (Rockels 1805/1808, S. 100). «Самообладание –

это условие того, чтобы самому не стать печальной жертвой страсти». «Самообладание даётся ценой больших усилий. Приходится побеждать в себе сильные страсти; да к тому же проще всего оказаться во власти самообмана. Кто не имеет власти над самим собой, тот неизбежно попадёт под чужую власть. [...] Такого человека можно поймать на чём угодно и сделать из него всё, что угодно» (Ehrenberg 1808, S. 332, S. 331). А так как мужчина самой природой создан для борьбы, то он должен морально доказать свою силу в борьбе с самим собой. «Он рождён для опасности, в борьбе с ней он должен добиваться своего. Даже нравственность в нём побеждает не без усилий; у женщины она есть плод прекрасных устремлений её сердца, а у мужчины она должна прокладывать себе путь, преодолевая сопротивление его наклонностей» (Ehrenberg 1808, S. 22). Власть мужчины, согласно этому, предполагает бóльшую степень морального самообладания и самоконтроля. И всё же дикость и страстность остаются предпосылками как подлинной мужской нравственности, так и мужского права претендовать на власть.

Так как это притязание должно быть оправдано морально, оно не может осуществляться путём насилия; это было бы расценено как варварство: «Как варвар, мужчина только деспотически властвовал над „слабым полом“; но когда он возвысился „от животного состояния к духовной культуре“, его господство уже обосновывалось не одной только „физической силой“, а „долгом“ (Pockels 1808, S. 194).

Антропология позднего Просвещения использовала здесь искусный приём: мужская власть в отношениях между полами должна устанавливаться не за счёт проявления дикости и грубого насилия, а путем конституирования власти, которая заключается в их укрощении. «Нам, женщинам, совсем не трудно мужскую дикость заглушить», - эта строка является цитатой из Кристиана Фюрхтеготта Геллерта (1715-1769) в словаре Аделунга (1811, S. 777). В дикой «чувственности мужчины» заключены «магические узлы, с помощью которых слабый пол управляет неистовым характером мужчины, преобразовывая его одновременно из зверя в человека» (Pockels 1806, S. 115). Усмиряя дикие мужские страсти, женщина могла благодаря своей «нежной покорности» укрощать буйную натуру мужчины и способствовать развитию его нравственности (Pockels 1806, S. 108). Таким образом женщины уже не были подчинены дикой, насильственной силе мужчин, а включены в неё как сдерживающая сила. Считалось,

что способность сдерживать дикие влечения давала им власть над мужской природой, которую они освобождали от этих влечений и в то же время ей подчинялись. Но в результате и они, в свою очередь, становились зависимыми от мужской зависимости от собственных влечений. А избавляясь от этой зависимости, они подвергались опасности стать жертвами прорвавшейся с новой силой мужской дикости.

И хотя «дикие распутники», как пишет Мэри Уолстонкрафт Шелли (1797-1851), знали, как воздействовать на «чувствительность женщин» (Wollstonecraft 1794, S. 96), «отец и мать семейства не могли поддаваться каждой вспышке чувственности, нарушающей порядок общежития» (Wollstonecraft 1793, S. 98). Страсти считались «стимулом к деятельности», но они должны были, «достигнув цели, уступать место более нейтральным социальным чувствам, например дружбе» (Wollstonecraft 1793, S.97). «Преимущество нашей цивилизации состоит в том, что женщины, благодаря своему влиянию, стали нашими подругами, и в то же время они хотят от нас зависеть» - так оценивал ситуацию Покельс (Pockels, 1805/1808, S. 238). Но особо жёсткий тон задаёт в этом отношении Фихте (1796/o.J., S. 312, 310). У него идущая до самоотречения и самопожертвования женская любовь объявляется решающей добродетелью. «Превращая себя в средство для удовлетворения мужчины, - пишет Фихте, - женщина отрекается от собственной личности, но она обретает её и всё своё достоинство вновь, ибо она делает это из любви к этому Единственному». В мужчине же «первичным является не любовь, а половое влечение». И только благодаря «связи с любящей женщиной» это влечение превращается в *развитое* чувство». У женщины же наоборот, «любовь, самое благородное из всех природных влечений, является врождённым», и через неё это влечение «распространяется среди людей», «половое влечение приобретает моральный облик».

Таким образом, преодоление и облагораживание диких мужских страстей становится задачей женского эроса. Его бóльшая постоянность считалась условием такого облагораживающего воздействия. Ибо любовь женщины «постоянна», а любовь мужчины, напротив, «изменчива» (Ehrenberg 1806, S. 48f.). Эта задача возможна не для чувственной, физической любви, а для затаённой (как пишет Фрейд, *zielgehemmt*), то есть, для духовно сублимированной любви (1930/1976, S. 462). В напряжении между мужчиной и женщиной женская чувственная природа приобретает функцию

воспитательного средства: «Любовь воспитывает к добродетели» (Ehrenberg 1805, S. 147). С помощью эротического напряжения чувственно-телесные влечения и страсти должны были превращаться в чисто душевно-моральные побуждения и ощущения, становясь при этом более надёжными и более длительно управляемыми. Такая «экономика наслаждений» служила не только для того, чтобы укрепить «моральное господство, которое распространяется на самого себя» (Foucault 1984, S. 308).

Косвенным образом она помогала ещё и установить политическое господство мужчин над женщинами таким образом, что женщины морально постоянно держали мужчин под своим контролем. Сцепка добродетели и чувственности в отношениях между полами преследовала цель психически ориентировать как женщин, так и мужчин на социальное поведение и контроль над аффектами, которые казались необходимыми для поддержания патриархатного господства в обществе и государстве.

Власть означает здесь использование противоположных устремлений и чреватых конфликтами чувств женщин и мужчин, чтобы они себя взаимно нейтрализовали или сдерживали с целью расширить /ограничить ориентиры поведения, либо увеличить возможности для действия обоих полов. При этом половая мораль служила средством власти, которое применялось стратегически более или менее целенаправленно.

Окультуривая предположительную дикость в мужчинах, эта мораль включала и женщин в специфическую структуру полового господства: умиряя дикие мужские страсти, они, как представительницы «морального пола» (Steinbrügge 1987), трансформировали насилие во власть. Но расширяя таким образом поле действия мужчин, они одновременно способствовали ограничению поля действия их собственной власти. Так устанавливалось шаткое властное равновесие, которое предотвращало по возможности распад отношений власти между полами и переход к использованию насилия, но не всегда и не везде действовало именно так.

Дикость мужчин должны были умирять женщины, поскольку сами мужчины с этим, судя по всему, не могли совладать. Их способность к насилию сохранялась в них как природная стихия и именно таковой единодушно признавалась. «У тихой женщины, - писал Эренберг (1808, S. 334), - жизнь устанавливается сама по себе». Хотя слабому полу требовалось меньше силы сопротивления, но всё же и ему нужно было «держаться в руках свои чувства, чтобы не стать из-за них несчастными и не изменить своему

долгу». Несмотря на природную предрасположенность к кротости, женщины тоже должны были исправлять путём «самонаблюдения» и «самопознания» свои моральные слабости, чтобы таким «нравственным самоусовершенствованием» как можно шире развивать свой «половой характер» (Ehrenberg 1807, S. 414ff., 316). Эренберг писал: женщины должны постоянно работать над собой и стремиться к устойчивому среднему настроению, которому неведом тот пламень, что разжигает страсть (Ehrenberg 1809a, S. 14). Такие требования служили в конечном счёте целям обеспечения надёжной социальной регламентации женских влечений и желаний, чтобы гарантировать общественный порядок. Так устанавливался круговой цикл самообладания и обладания властью в отношениях между полами: женщины должны были держать свои страсти под контролем с помощью моральной дисциплины, чтобы со своей стороны любовно и кротко воздействовать на дикие силы в мужчинах, более высокая моральность которых будет в свою очередь оказывать обратное воздействие на женщин в форме великодушного господства. Такая антропологизация морали и отношений между полами переносилась и на область политики. Кристан Готтхильф Зальцман (1744-1811), влиятельный педагог и филантроп второй половины 18-го века, упоминает в своём предисловии к трактату Мэри Уолстонкрафт «*Защита прав женщины*», что «отношения между князем и подданными имеет большое сходство со связью между мужчиной и женщиной». «Умный муж не делает распоряжений в своём доме, не прислушавшись к голосу *разумной* жены; и умный князь не издаёт закона, не прислушавшись сначала к голосу просвещённых из числа своих подданных» (Salzmann in Wollstonecraft 1793, S. XVII)

Теории естественного состояния в психоанализе

В течение 19-го века тема соотношения дикости, власти и пола была почти полностью вытеснена из теоретической рефлексии, хотя её влияние оставалось неизменным. Не кто иной как Зигмунд Фрейд (1856-1939) в своих замечаниях о власти и насилии в работе «По ту сторону принципа удовольствия» (1920/1969) возвращается к Гоббсу и поднимает при этом тему взаимоотношения полов. В этом сочинении он заново формулирует теории Гоббса в контексте своего учения о влечении. Фрейд постулирует наличие влечения к смерти, то есть тенденцию всех живых существ к возврату в неорганическое состояние, как основополагающий фактор культурного

развития. Деструктивные силы влечения к смерти, как считает Фрейд, вместе с либидозными жизненными силами, с одной стороны формируют индивидуальное развитие личности и все человеческие отношения, а с другой создают для них угрозу. Для Фрейда, как и для Гоббса, «первоначальное состояние» человеческого общества заключалось в «господстве наделенного властью, грубого или опирающегося на интеллект насилия». (Фрейд З. Почему война? // Фрейд З. 1992.) Это грубое насилие заменяется по Фрейду властью, если она может быть передана «одному центральному правительству», то есть, если «насилие одного» заменяется на «власть объединившихся», и она с этого момента противопоставляет себя в виде «права» власти одного, которая подвергается осуждению: «Власть такого общества противостоит теперь как "право" власти индивида, осуждаемой отныне как "грубая сила". Замена власти индивида на власть общества явилась решающим по своему значению шагом культуры». (Фрейд З. 1992, с. 21). То, что здесь в принципе устанавливается власть патриарха по образу и подобию всемогущего Бога, насильственно отнятая у сыновей и у материнского права, Фрейд разъясняет в своей поздней работе *«Моисей и монотеистическая религия»* (1937/1978, S.186ff.). И объяснение возникновения монотеистической религии, и картина культурного развития демонстрируют, что патриархатная власть всегда основана на насилии. Преодолевая Гоббса, Фрейд утверждает, что центральная инстанция политического порядка корреспондирует внутри человека с его моральным Сверх-Я, т.е. с совестью. Сверх-Я развивается в форме сконструированной им первобытной истории в эдипальном конфликте между отцами и сыновьями. Он определяется как «амбивалентный конфликт» между «любовью и влечением к смерти». Благодаря любви первобытные сыновья преодолевают импульс убить отца и отнять у него любимую мать. Вместо этого они используют своё либидо для идентификации себя с нормами и ценностями, воплощенными в отце, и воздвигают из них внутри себя Сверх-Я как инстанцию совести. Сверх-Я берёт на себя деструктивные устремления, прежде направленные вовне, и использует их для того, чтобы сдерживать импульсы влечения внутри, не давая им вырываться в виде конкретного насилия. Но разрушительность отнюдь не устраняется таким образом окончательно. Во всей взаимосвязи индивидуального и культурного развития, она перемещается в другие области или временно откладывается. По мере увеличения внутреннего запрета на агрессивность, то есть с каждым шагом культурного прогресса, внутри человека повышается давление

совести, исходящее от Сверх-Я, а вместе с ним и психическое недовольство культурой, равно как и постоянная латентная угроза деструктивности. А так как индивидуальное невротическое страдание от культуры возникает от направления агрессивности на собственное Я под влиянием Сверх-Я, то как следствие такая же направленность должна иметься и в «культуре-Сверх-Я» (Freud 1930/1976, S.502). Ибо по Фрейду культура и общество, так же как и индивидуальное Сверх-Я, построены на отношениях скрытого насилия, на «культурной борьбе» между отцами и сыновьями (1930/1976, S. 482). И поэтому логично, что Фрейд с особым упорством высказывает следующую мысль: «Роковым для рода человеческого мне кажется вопрос: удастся ли - и в какой мере - обуздать на пути культуры влечение к агрессии и самоуничтожению, ведущее к разрушению человеческого сосуществования». (Фрейд З. 1992, с. 65).

То, насколько богатой последствиями оказалась теория власти Гоббса вплоть до 20-го столетия, не в последнюю очередь наглядно подтверждает её новая гендерная интерпретация Сейлой Бенхабиб. Согласно Бенхабиб, предполагаемое Гоббсом «естественное состояние» представляет собой не что иное как мужскую фантазию, которая проецирует картины безудержного насилия назад в доисторическое прошлое. Это естественное состояние, по её мнению, создаёт образ бесконечно нарциссического мира; в нём нет предела «диким вожделениям и страстям» и сопутствующей им мужской мании величия (1989, S. 464). Но для каждого мужчины является тяжкой обидой сознание того, что и другие мужчины имеют сходные фантазии о собственном величии – это вынуждает его ставить под сомнение собственную уникальность, вначале представлявшуюся неподражаемой. Обида компенсируется установлением всеобщего закона, позволяющего «мужскому Эго» справиться с теми потерями, которые причиняет «встреча с Другим», то есть с утратой уверенности в собственном всемогуществе и бессмертии. Закон учит, «как подавлять страх и отказываться от нарциссизма» (Benhabib 1989, S. 465). В грандиозных представлениях о естественном состоянии «буржуазный мужчина узнаёт собственные слабости, страхи, опасения и мечты» (Benhabib 1989, S. 464). Это состояние репрезентирует неукротимую и безграничную свободу страстных влечений, и главное – вне связи с противоположным полом. Эти страсти создают у мужчин иллюзию, позволяющую им чувствовать себя одинокими героями, а с другой стороны, они же подрывают изнутри политический и культурный порядок, снова и снова увлекая мужчин соблазном вернуться назад, в мир

идеализированной дикости. При таком состоянии мужская потенция освобождается от всех социальных условностей, и женское начало может представляться в виде преследующей её природы, которая демонизируется и воспринимается как угроза мужским страстям со стороны своей собственной, другой дикости, угрожая заодно распадом всей культуре.

Там, где традиционные линии гоббсовского мышления утрачивают свою действенность, политический строй, не оставляющий места для дикости как репрезентации необузданного инстинктивного начала (прежде всего в напряжённых отношениях между полами) или же полностью его отрицающий, подвергается риску его недооценки. Именно этот риск и становится излюбленным аргументом антилиберального мышления. Согласно этому аргументу, подобный строй благоприятствует тенденциям социальной дезинтеграции, которые отнюдь не безобидны. Они несут в себе угрозу разрушительного прорыва того, что исключается соответствующим строем. При этом картины дикого или дикости выступают как концентрированные символические представления о том, что несёт в себе опасность для данного строя, будь то извне или изнутри. Речь при этом может идти об исключении низших сословий или пролетариата из процесса формирования политической воли, или же об исключении женщин из широких слоёв публичной общности. А так как в подобных общественных системах доминируют мужчины, то женское может оказывать обратное воздействие на мужчин в виде наводящих страх картин мстительной, преследующей и злой природы. Этот женственно коннотированный образ дикой природы нередко возникает из-за параноидального возврата в формах мстительного насилия того, что раньше было агрессивно вытеснено. Прокламированной целью половой морали эпохи Просвещения было приостановить и не допустить такое насилие, с тем, чтобы обеспечить власть разума для мужчин и женщин.

О соотношении понятий власть и насилие

Новейшие политические теории, занимающиеся соотношением насилия, власти и господства, почти не учитывают отношения полов. Но в них более или менее скрыто постоянно встречаются ссылки на власть традиционной мужской страсти под

названием «насилие», когда надо объяснить, как функционирует господство. По традиции власть считается отношением подавления, на котором основываются социальные иерархии; как таковая она устанавливается и структурируется в форме насилия, асимметричного, латентного или явного. Согласно двум чаще всего цитируемым определениям Макса Вебера (1864-1920) (1972, S. 28), господство означает «шанс, что приказ определённого содержания вызовет послушание со стороны тех персон, к которым он обращён», а власть, напротив, означает шанс «реализовать свою волю внутри социальных отношений даже вопреки сопротивлению, независимо от того, на чём основан этот шанс». Следовательно, оба эти понятия в такой степени указывают на нечто потенциально насильственное, в какой они, предполагая наличие и уместность применения средств принуждения, ограничивают волю одного или многих других и угрожают санкциями сопротивлению (как всегда косвенно).

Подобным теориям, которые рассматривают власть как «своего рода смягчённое насилие» и придают ей тем самым деструктивные коннотации, Ханна Арендт (1905-1975) (1970, S. 39) противопоставляет своё понимание власти как конструктивной силы, которая не ограничивает возможности социального действия, а укрепляет их, связывая силы отдельного человека с сообществом. Для Арендт власть «всегда была внутренне присуща всем человеческим сообществам» (S. 53), ибо она отвечает «человеческой способности действовать не в одиночку, а объединившись и в согласии с другими» (Arendt 1970, S. 45). Насилие Арендт рассматривает всего лишь как средство, служащее для того, чтобы приумножить «человеческую силу» (S. 47). Оно не является ни животным-, ни инстинктивно-иррациональным, оно инструментально и подчиняется рациональности при выборе целей и средств. Насилие способно «уничтожить власть», но оно «совершенно не в состоянии породить власть» (S. 57). «Оно возникает именно не из власти, а из безвластия, причём там, где власть находится в опасности». Насилие, вследствие этого, есть симптом процессов социальной дезинтеграции, который появляется, когда распадается политическое действие, основанное на коллективной согласии. Тем самым Арендт помещает понятие власть в контекст политической этики, которая основывает общественное действие на чисто позитивной концепции общественных отношений, противопоставляя им насилие как инструментально применяемую деструктивную силу. По её мнению, эта деструктивная

сила создаёт угрозу или уничтожает власть в смысле основанного на общности конструктивного действия.

Но Ханна Арендт не замечает в своих размышлениях о власти, что этот феномен невозможно концептуализировать в чистом виде с позиций теории социального действия. Ибо он может, с одной стороны, проявляться чисто физически в виде насильственного действия, но латентно он всегда несёт в себе и психические формы проявления, посредством которых он достигает гораздо более широкого воздействия. Так, власть включает в себя возможность при наличии всех необходимых предпосылок не прибегать к прямому насилию, а всего лишь отдать распоряжение или применить его в межчеловеческих отношениях, чтобы возбудить страх или же предостеречь от дезинтеративных тенденций.

В этом измерении власть было бы трудно отличить от других форм психического или социального воздействия. Системная теория стремится это учитывать и пытается сформулировать проблему более абстрактно. Она хочет представить доказательства, что в аспекте действия власть, подобно деньгам, истине и любви, можно считать символически обобщённым посредником коммуникации. В роли такого посредника она служит для установления баланса между различными потребностями и мотивами среди любых партнёров по взаимодействию. Если власть определяется в таком реляционном аспекте взаимного влияния, то в принципе у каждого участника взаимодействия в какой-то мере должно быть сколько-то власти. А это, как всегда, влечет за собой существенную «нейтрализацию» классических посылок. Власть уже не обязательно и отнюдь не при всех обстоятельствах ведёт к «преодолению» воли «подчиненных» (Luhmann 1975/1988, S. 11f.). Ибо в её предпосылки и последствия включаются теперь (иногда во вред себе) диспозиции поведения власть имущих. В таких масштабах посредством власти нельзя достигнуть чего-то большего, чем сужение «пространства выбора» для всех участвующих в исполнении власти, то есть ухудшения их возможностей выбора и действий. А это вызывает (не всегда целенаправленное) влияние на эмоции всех задействованных в осуществлении власти лиц и может принять характер болезненных оглядок (*peinlicher Rücksichtnahme*) или психического торможения (*psychischer Hemmungen*), дойти даже до деструктивного принуждения (*Zwängen*). Такое более или менее расплывчатое и зачастую

неосознанное влияние зачастую стремится присвоить себе конструктивные и продуктивные силы, то есть власть других, и использовать её в собственных целях. Оглядка, торможение и принуждение (Rücksichtnahmen, Hemmungen und Zwänge) являются властью в той степени, в какой они служат для того, чтобы заставить других совершать действия, которые эти другие иначе не совершили бы.

Если же рассмотреть отношения власти в их психическом измерении более пристально, то станет ясно, что они распространяются отнюдь не только на межличностные отношения. Они включают в себя и отношение людей к самим себе. Каждый из них как субъект до некоторой степени является самовластным, хотя по закону он едва ли может быть признан субъектом, имеющим право на властные действия. Этот рефлексивный момент в присущей человеку власти: её «обращение на самих себя, или даже *против* самих себя» (Butler 1997/2001, S. 9), и есть решающий исходный пункт в становлении человеческой субъектности. Из этого следует, что в трудно определяемом семантическом поле власти едва ли есть что-либо более бессмысленное, чем её приравнивание к институциональному господству. Тот, кто выступает против власти и путает её с господством, должен задать себе вопрос, хочет ли он сам быть и оставаться безвластным. На самом деле нередко презрение к власти оборачивается отчаянием из-за собственного бессилия, а то и того хуже, стремлением и тягой к власти. За любой правомерной критикой власти и господства явно стоит стремление к присвоению власти самому себе и к утверждению самовластия. Там, где это не происходит явно, возникает угроза потерять власть из-за абстрактного, и как следствие вредного для себя, отрицания власти. Именно потому, что серьёзные концепции власти всегда учитывают власть над собой всех участников, в них можно заметить не только агрессивные устремления, но и противоречивые либидозно окрашенные желания и потребности. Только по видимости власть индифферентна по отношению к ним обоим. Агрессия и либидозные побуждения очень часто играют определяющую роль в отношениях власти, в каких бы опосредованных формах они не проявлялись.

Так как потенциал влечений в отношениях между людьми коренится помимо прочего ещё и в двуполой конституции и развитии человека, отношения между полами по определению становятся социальным полем, на котором власть особым образом

конституируется и надолго стабилизируется. То обстоятельство, что люди существуют как мужчины *и* женщины, содержит в себе завуалированное оправдание и обоснование либидозных и агрессивных отношений между ними посредством так или иначе сконструированного разрыва в сфере власти (*Machtgefälle*). Но при этом слишком бросается в глаза причисление всегда одного и того же пола к одной из сфер влечения, которая затем всегда отделяется от другого пола. Таким путём достигается обманная «натурализация» мужской власти и женской контрвласти. Она вправе претендовать на видимость безусловной правомерности, ибо в ней лишь с трудом можно опознать культурно оформленное влечение.

Заключение

Уже давно, самое позднее в Новом женском движении, образ «миролюбивой женщины» (Margarete Mitscherlich 1987) был разоблачён как представление, которое служит целям сохранения патриархатного господства и мешает эмансипации. Точно также можно считать идеологической конструкцией попытки приписать одну из двух сфер влечений (либидо или деструктивность) исключительно одному из двух полов. Эти попытки служат целям представить мужчин как сильных, а женщин как слабых. Десубъективизация и лишение женщин власти началось в мифах, религиях и в этике, и было продолжено в политике, в правовых системах и в идеологиях культурного порядка. До тех пор, пока за женщинами не признают равноценной общественной власти, до тех пор, пока отрицают их страстность, они будут и впредь десубъективированы. Один из вариантов такой десубъективизации прослежен в данной статье: здесь была предпринята попытка показать на примере понятия дикости, каким образом теории, представления и образы, которые приписывают необузданность и агрессивность влечений исключительно мужчинам, служат тому, чтобы исключить женщин из сферы общественной власти и одновременно поставить их в такую зависимость, которая заставляет их косвенным образом обеспечивать властные позиции мужчин в обществе.

Гоббс и Фрейд исходили из того, что самоконтроль ранее необузданных агрессивностей защищает политический порядок, культурные нормы и ценности, равно как и общественные связи от ничем не сдерживаемого разгула деструктивной дикости. Но так как эти влечения всегда латентно присутствуют и сохраняют свою действенность

как в отдельном человеке, так и в политической общности, то деструктивная дикость, способствующая возникновению в обществе политической власти, должна казаться постоянной угрозой любому политическому порядку. Это наглядно демонстрируют традиционные представления о диком и о дикости. С одной стороны они образуют символическое сгущение всего того, что создаёт угрозу для этого порядка изнутри и извне; в них, таким образом, сохраняются остатки потенциала насилия, присущего любой культуре. С другой стороны, именно антропологические теории эпохи Просвещения пытаются противопоставить этому взрывному потенциалу морально просвещённое (*geläuterten*) понятие дикости и интегрировать необузданные страсти в общественно-политический порядок.

В конце 18-го, начале 19-го века публикации о природе полов, ссылавшиеся в числе прочего на политическую философию и антропологию Гоббса и Руссо, рассматривали порождённую цивилизацией «дикую» половую любовь как угрозу буржуазной морали и её законам. При этом они считали чувственность у мужчин более сильной, дикой и непреодолимой чем у женщин. Просвещение попыталось не только подвергнуть моральному запрету чувственный соблазн дикости, исходивший для мужчины от женщины, но и разрядить заключавшийся в нём потенциал насилия, сублимировав его таким образом, чтобы его можно было использовать для обеспечения культурной власти мужчин. В результате оказывалось, что власть произрастает не из прямого применения насилия в отношениях между полами, а из взаимного запрета, налагаемого на потенциал насилия, присущего влечениям. Страсти используются, чтобы предотвратить или удержать насилие, подчинив при этом общественные отношения гармонизирующим моральным представлениям.

В 18-ом, начале 19-го века сочетание добродетели и чувственности в отношениях между полами преследовало цель психически ориентировать мужчин и женщин на контроль над аффектами и на социальное поведение, которое считалось необходимым для сохранения патриархатного господства в обществе и в государстве. Сегодня во многих государствах эту задачу берут на себя религия и индустрия культуры. Если дикость чётко приписывается одному из полов, то другой пол может выступать как символ свободной от всяческой деструктивности, морально окультивированной сферы. Тем самым создаётся образ очищенной от любого насилия, опирающейся

исключительно на саму себя власти, как бы имеющей основания только в чистом разуме и в морали. Тогда реальная власть с её деструктивностью и готовностью к насилию концентрируется на стороне мужчин, в то время как власть женщин должна заключаться в том, чтобы нейтрализовать мужской потенциал насилия, предотвращая взрывы мужского насилия своим собственным подчинением.

Таким путем женщины оказались включены в политику полов, которая помещала их в частную сферу через их сексуальные и социальные связи с мужчинами и служила целям морально-психологического укрепления мужского господства в обществе. Они при этом становились носительницами своей специфической женской власти: считалось, что женственность как пол не подвержена диким влечениям и страстям, а способна придавать им социально и морально приемлемую форму любви, укрощая дикость мужчин и в то же время подчиняя мужским страстям свои собственные чувства. Но как раз современные попытки женщин освободиться от навязанных им ролевых клише с целью обрести собственную силу, ещё раз показали, как из мужской власти может возникнуть женская контрвласть. Конструкции основанной на влечениях дихотомии полов хотя и служили укреплению мужского господства, но они создавали для женщин возможность извлекать из своего подчинённого положения моральный выигрыш, в том числе и посредством хитрости. Женщины укрепляли мужское господство тем, что укрощали его дикость, но из своей власти над влечениями они могли извлекать и политический капитал. Если бы женщины попытались, используя образы дикости и прикрываясь все ещё действенной половой моралью, открыть или дать волю своим исконно женским влечениям, то это могло бы дать шанс для появления другой (женской) формы политической субъектности

Literatur

1. Adelung, Johann Christoph (1811): Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart. Art. „Wild“, 3. Teil. Wien (B. Ph. Bauer).
2. Anonymus (1754): Briefe an einen jungen Prinzen von einem alten Manne, aus dem Schwedischen übersetzt. Leipzig (Bernhard Christoph Breitkopf).
3. Arendt, Hannah (1970): Macht und Gewalt. München (Piper).
4. Bachtin, Michail M. (1929/1990): Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur. Frankfurt/M (Fischer-Taschenbuch-Verlag).
5. Basedow, Johann Bernhard (1770): Das Methodenbuch für Väter und Mütter der

- Familien und Völker. Altona (Cramersche Handlung in Bremen).
6. Benjamin, Jessica (1988/1990): Die Fesseln der Liebe: Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht. Frankfurt/M (Roter Stern).
 7. Benjamin, Jessica (1989): Herrschaft-Knechtschaft: Die Phantasie von der erotischen Unterwerfung. In: List, Elisabeth / Studer, Herlinde: Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik. Frankfurt/M (Suhrkamp), S. 511-538.
 8. Benhabib, Seyla (1989): Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie. In: List, Elisabeth / Studer, Herlinde: Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik. Frankfurt/M (Suhrkamp) S. 454-487.
 9. Brandes, Ernst (1787): Ueber die Weiber, Leipzig (bei Waidmanns Erben und Reich).
 10. Brunner, Otto/ Conze, Werner / Koselleck, Reinhart (2004): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Studienausgabe. Band 2 E-G. Band 3 H-Me. Band 7: Verw-Z. Stuttgart (Klett-Cotta).
 11. Butler, Judith (1997/2001): Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Frankfurt/M: (Suhrkamp).
 12. Davis, Natalie Zemon (1965/1987): Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt. Gesellschaft und Kultur im frühneuzeitlichen Frankreich. Frankfurt/M (Fischer-Taschenbuch-Verlag).
 13. Ebrecht, Angelika (1996): Zwischen Produktivität und Destruktion. Die psychische Konstitution von Macht und Herrschaft im Geschlechterverhältnis. In: Penrose, Virginia / Rudolf, Clarissa (Hg.): Zwischen Machtkritik und Machtgewinn. Feministische Konzepte und politische Realität. Frankfurt/M (Campus), S. 35–52.
 14. Ebrecht, Angelika / Bettinger, Elfi (2000): Einleitungssessay. In: Bettinger, Elfi / Ebrecht, Angelika (Hg.): Transgressionen: Grenzgängerinnen des moralischen Geschlechts. In: *Querelles*. Jahrbuch für Frauenforschung. Band 5. Stuttgart (Metzler), S. 9-27.
 15. Ehrenberg, Friedrich (1805/1806): Euphranor. Über die Liebe. Ein Buch für die Freunde eines schönen, gebildeten und glücklichen Lebens. Elberfeld und Leipzig, Erster Theil 1805. Zweyter Theil 1806 (bey Heinrich Büschler)
 16. Ehrenberg, Friedrich (1807): Handbuch für die ästhetische, moralische und religiöse Bildung des Lebens. Mit besonderer Hinsicht auf das weibliche Geschlecht. Leipzig und Elberfeld (Heinrich Büschler).
 17. Ehrenberg, Friedrich (1808): Der Charakter und die Bestimmung des Mannes. Ein Gegenstück zu des Verfassers Reden an Gebildete aus dem weiblichen Geschlechte. Leipzig (bei Heinrich Büschler in Elberfeld gedruckt).
 18. Ehrenberg, Friedrich (1809a): Blätter dem Genius der Weiblichkeit geweiht. Berlin (Karl Friedrich Amelang).
 19. Ehrenberg, Friedrich (1809b): Weiblicher Sinn und weibliches Leben. Charakterzüge, Gemälde und Reflexionen. Berlin (Maurer).
 20. Ehrenberg, Friedrich (1815): Das Volk und seine Fürsten. Volkswesen und Volkssinn. Leipzig (Gerhard Fleischer).
 21. Elias, Norbert (1936/1977): Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 2 Bde. Frankfurt /M (Suhrkamp).

22. Fichte, Johann Gottlieb (1796/o.J.): Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. In: Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke [1845-46], Hg. I[mmanuel] H[ermann] Fichte, Bd. 3, Zweite Abtheilung, A. Zur Rechts- und Sittenlehre, Erster Band, Leipzig (Mayer und Müller).
23. Foucault, Michel (1984): Sexualität und Wahrheit. Bd. 2: Der Gebrauch der Lüste. Frankfurt /M (Suhrkamp).
24. Freud, Sigmund (1915/1981): Triebe und Tribschicksale. In: Gesammelte Werke. Hg. Anna Freud u.a., Bd. X, 7. Aufl. Frankfurt /M (S. Fischer), S. 209–232.
25. Freud, Sigmund (1920/1969): Jenseits des Lustprinzips. In: Gesammelte Werke. Hg. Anna Freud u.a., Bd. XIII, 6. Aufl., Frankfurt/M. (S. Fischer), S. 2-69.
26. Freud, Sigmund (1930/1976): Das Unbehagen in der Kultur. In: Gesammelte Werke. Hg. Anna Freud u.a., Bd. XIV, 5. Aufl. Werke aus den Jahren 1925–1931. Frankfurt /M (S. Fischer), S. 421–506.
27. Freud, Sigmund (1932/1968): Warum Krieg? In: Gesammelte Werke. Hg. Anna Freud u.a., Bd. XVI, 3. Aufl., Frankfurt /M (S. Fischer), S. 12–27.
28. Freud, Sigmund (1937/1978): Der Mann Moses und die monotheistische Religion. In: Gesammelte Werke. Hg. Anna Freud u.a., Bd. XVI, 5. Aufl. Werke aus den Jahren 1925–1931. Frankfurt /M (S. Fischer), S. 103–246.
29. Gerhard, Paul (1798): Worte des Trostes für Weiber, welche schlechte Männer haben. In moralischen Vorlesungen. Leipzig (Günthersche Buchhandlung).
30. Grimm, Jacob und Wilhelm (2004): Deutsches Wörterbuch. Elektronische Ausgabe der Erstbearbeitung. Frankfurt /M (Zweitausendeins).
31. Hausen, Karin (1976): Die Polarisierung der Geschlechtscharaktere – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerb- und Familienleben. In: Werner Conze (Hg.) (1976): Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Neue Forschungen. Stuttgart (Klett), S. 363–393.
32. Hobbes, Thomas (1651/1980): Leviathan. Erster und zweiter Teil. Stuttgart (Reclam).
33. Holst, Amalia, geb. von Justi (1802): Ueber die Bestimmung des Weibes zur höhern Geistesbildung, Berlin (bei Heinrich Frölich).
34. Kant, Immanuel (1764): Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. In: Ders. (1963): Werke in sechs Bänden. Hg. Wilhelm Weischedel. Bd. I: Vorkritische Schriften bis 1768. Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft), S. 821–884.
35. Kant, Immanuel (1785): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Ders. (1963): Werke in sechs Bänden. Hg. Wilhelm Weischedel. Bd. IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft), S. 11–102.
36. Kant, Immanuel (1788): Kritik der praktischen Vernunft. In: Ders. (1963): Werke in sechs Bänden. Hg. Wilhelm Weischedel. Bd. IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft), S. 105–302.
37. Kant, Immanuel (1790): Kritik der Urteilskraft. In: Ders. (1963): Werke in sechs Bänden. Hg. Wilhelm Weischedel. Bd. V: Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie. Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft), S. 233–620.
38. Kerchner, Brigitte und Gabriele Wilde (1999): Die Politisierung des Körpers. Eine Einleitung. In: femina politica. Zeitschrift für feministische Politik-Wissenschaft. 8.

- Jg. H. 2: Die Politisierung des Körpers. S. 10–17.
39. List, Elisabeth (1986): Homo politicus – Femina privata? Thesen zur Kritik der politischen Anthropologie. In: Conrad, Judith / Konnertz, Ursula (Hg.): Weiblichkeit in der Moderne. Ansätze feministischer Vernunftkritik. Tübingen (edition diskord)
 40. List, Eveline (1990): Frauenmacht und Psychoanalyse. In: Graf, Andrea (1990): Zur Politik des Weiblichen: Frauenmacht und –ohnmacht. Beiträge zur Innenwelt und Außenwelt. Wien (Verlag für Gesellschaftskritik), S. 139–147.
 41. Luhmann, Niklas (1975/1988): Macht. Stuttgart (Ferdinand Enke).
 42. Mauvillon, [Jacob] (1791): Mann und Weib nach ihren gegenseitigen Verhältnissen geschildert. Ein Gegenstück zu der Schrift: Ueber die Weiber, Leipzig (Verlag der Dykischen Buchhandlung).
 43. Mitscherlich, Margarete (1987): Die friedfertige Frau. Eine psychoanalytische Untersuchung zur Aggression der Geschlechter. Frankfurt/M (Fischer).
 44. Nietzsche, Friedrich (1872/1958): Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. In: Werke in drei Bänden, Hg. Karl Schlechta. München (Carl Hanser).
 45. Pockels, Carl Friedrich (1792): Fragmente zur Kenntnis und Belehrung des menschlichen Herzens. Zweite Sammlung. (Briefe über die Weiber) Hannover (Schmidt).
 46. Pockels, Carl Friedrich (1797): Versuch einer Charakteristik des weiblichen Geschlechts. Ein Sittengemälde des Menschen, des Zeitalters und geselligen Lebens. Erster Band. Hannover (Ritscher).
 47. Pockels, Carl Friedrich (1805/08): Der Mann. Ein anthropologisches Charaktergemälde seines Geschlechts. Ein Gegenstück zu der Charakteristik des Weiblichen Geschlechts. Erster Band 1805. Vierter Band 1808. Hannover (Ritscher).
 48. Pockels, Carl Friedrich (1813): Über Gesellschaft, Geselligkeit und Umgang. Erster Band. Hannover (bei den Brüdern Hahn).
 49. Rousseau, Jean-Jacques (1755/1978): Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen. In: Ders. (1978): Schriften. Hg. Henning Ritter, Bd.1. München und Wien (Hanser), S. 191–302.
 50. Rousseau, Jean-Jacques (1762/1986): Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts. Stuttgart (Reclam).
 51. Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1809/1975): Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, Frankfurt /M (Suhrkamp).
 52. Schiller, Friedrich (1793/1993): Über Anmut und Würde. In: Ders. (1993): Sämtliche Werke. Hg. Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert. Bd. 5: Erzählungen, Theoretische Schriften, 9. Aufl. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), S. 433–488.
 53. Schings, Hans-Jürgen (1994): Vorbemerkungen des Herausgebers. In: Hans-Jürgen Schings (Hg.) (1994): Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. DFG-Symposium 1992. Stuttgart und Weimar (Metzler), S. 1–6.
 54. Sendak, Maurice (1967): Wo die wilden Kerle wohnen. Zürich (Diogenes).
 55. Sharpe, Lesley (1992): Über den Zusammenhang der tierischen Natur der Frau mit

- ihrer geistigen. Zur Anthropologie der Frau um 1800. In: Jürgen Barkhoff und Eda Sagarra (Hg.) (1992): Anthropologie und Literatur um 1800. München (Iudicium-Verl.), S. 213–225.
56. Stein, Gerd (Hg.) (1984): Die edlen Wilden : die Verklärung von Indianern, Negern und Südseeinsulanern auf dem Hintergrund der kolonialen Greuel ; vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Frankfurt/M (Fischer-Taschenbuch-Verlag).
 57. Steinbrügge, Lieselotte (1987): Das moralische Geschlecht. Theorien und literarische Entwürfe über die Natur der Frau in der französischen Aufklärung. Weinheim und Basel (Beltz).
 58. Weber, Max (unver./1972): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen (J.C.B. Mohr).
 59. Wehland-Rauschenbach, Brigitte (2004): Politische Theorie - Ideengeschichte. gender...politik...online.
 60. Wollstonecraft, Maria (1793): Rettung der Rechte des Weibes mit Bemerkungen über politische und moralische Gegenstände. Aus dem Englischen übersetzt. Mit einigen Anmerkungen und einer Vorrede von Christian Gotthilf Salzmann. Erster Band. Schnepfenthal (im Verlage der Erziehungsanstalt).
 61. Wollstonecraft, Maria (1793/1794): Rettung der Rechte des Weibes mit Bemerkungen über politische und moralische Gegenstände. Aus dem Englischen übersetzt. Mit einigen Anmerkungen von Christian Gotthilf Salzmann. Zweiter Band. Schnepfenthal (im Verlage der Erziehungsanstalt).
 62. Zedler, Johann Heinrich (1748): Großes vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste ... Bd. 61. Halle und Leipzig (Verlegts Johann Heinrich Zedler).
 63. Ницше, Фридрих. Стихотворения. Философская проза. Пер. с нем. Г. Бергельсона. СПб.: 1993.
 64. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. Пер. с нем. М.Левиной и А.В.Михайлова. Т. 2. М. 1989.
 65. Гоббс, Томас. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М., Мысль, 2001.
 66. Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1. Москва-СПб, 2001.
 67. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. В: Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М., 1998.
 68. Кант, Иммануил. Основы метафизики нравственности. М. 1999.
 69. Кант, Иммануил. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 2. «Докритические» произведения. М. 1994.
 70. Шиллер, И.Х.Ф. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 6. Москва-Ленинград. 1950.
 71. Фрейд З. Почему война? // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992.

Dateiname: ebrecht_russ
Verzeichnis: C:\Dokumente und Einstellungen\Christa
Freisewinkel\Eigene
Dateien\Projekte\FU\text\Texte_Autorinnen\Ebrecht
Vorlage: C:\Dokumente und Einstellungen\Christa
Freisewinkel\Anwendungsdaten\Microsoft\Vorlagen\Normal.
dot
Titel: (.....,)
Thema:
Autor: oem
Stichwörter:
Kommentar:
Erstelldatum: 21.04.2006 20:29
Änderung Nummer: 68
Letztes Speicherdatum: 12.01.2007 11:33
Zuletzt gespeichert von: Christa Freisewinkel
Letztes Druckdatum: 12.01.2007 11:33
Nach letztem vollständigen Druck
Anzahl Seiten: 42
Anzahl Wörter: 14.580 (ca.)
Anzahl Zeichen: 83.111 (ca.)