

V. N. Karazin Kharkiv National University
School of Philosophy
Department of Political Science

POSTMODERN POLITICS

A READER
(fragmented primary sources)

2020

- Ж. Деррида** Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук (фрагменты)
Ж. Делез Post scriptum: к обществам контроля
Ж. Делез Контроль и становление (беседа с тони негри)
М. Фуко Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности (фрагменты с купюрами)
М. Фуко Нужно защищать общество (фрагмент с купюрами)
Дж. Агамбен От государства контроля к практикам отменяющей власти (с купюрами)
Дж. Агамбен Грядущее сообщество (фрагменты с купюрами)
Ж.-Л. Нанси Непроизводимое сообщество (фрагменты с купюрами)
М. Хардт, А. Негри Империя (фрагменты предисловия и 1-й части с купюрами)
А. Бадью Краткий трактат по метаполитике: 1. Против «политической философии» (с купюрами)

Жак Деррида
СТРУКТУРА, ЗНАК И ИГРА В ДИСКУРСЕ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК
(фрагменты)

Дело имеешь скорее с толкованием толкований, нежели с толкованием предметов. (Монтень)

Возможно, произошедшее в истории понятия структуры можно было бы назвать событием, не привнося это слово с собой тот смысловой заряд, свести который на нет или заставить в нем усомниться как раз и составляет функцию структурных – или структуралистских – требований. Скажем все же событие, осторожно взяв это слово в кавычки. Что же это тогда за событие? Внешне оно как будто принимает форму разрыва или удвоения.

Было бы нетрудно показать, что понятие структуры и даже само слово структура приходятся ровесниками эпистеме, то есть сразу и западной науке, и западной философии, уходя своими корнями в почву обыденного языка, в глубинах которого эпистема и готова их подхватить, дабы метафорическим смещением препроводить к себе. Тем не менее вплоть до того самого события, которое мне хотелось бы нащупать, структура или, скорее, структурность структуры, хотя всегда и **задействованная**, всегда же оказывалась и **нейтрализованной**, сведенной на нет – путем придания ей **центра**, соотносения ее с точкой **присутствия**, с фиксированным **исток**ом. В функции этого центра входило не только **ориентировать** или **уравновешивать**, **организовывать** структуру – на самом деле невозможно мыслить структуру неорганизованной, – но и, главным образом, добиться, чтобы **принцип организации структуры положил предел тому, что можно было бы назвать ее игрой**. Безусловно, центр структуры, ориентируя и организуя согласованность системы, позволяет и игру – люфт элементов внутри формы как целого. И сегодня еще структура, лишенная какого бы то ни было центра, представляется совершенно немислимой.

Однако **центр также и закрывает игру, которую сам открывает и делает возможной**. В качестве центра он является той точкой, в которой подмена значений, элементов, терминов более не возможна. В центре перестановка или преобразование элементов (каковые могут, впрочем, оказаться и включенными в какую-то структуру структурами) **заказаны**. По крайней мере, всегда оставались запретными (я умышленно использую это слово). Тем самым всегда считалось, что **центр, который по определению единственен, составляет в структуре как раз то, что, структурой управляя, от структурности ускользает**. Вот почему в рамках классического осмысления структуры можно парадоксальным образом сказать, что **центр и в структуре, и вне ее**. Он находится в центре целокупности и, однако, поскольку центр в нее не включен, центр ее в ином месте. Центр – это не центр. **Понятие централизованной структуры** – хотя оно и представляет согласованность как таковую, условие эпистемы как философии или науки – **согласовано весьма противоречиво**. И, как всегда, **согласованность в противоречии выражает силу** некоего желания. Понятие централизованной структуры является на самом деле понятием **обоснованной игры**, установленной на основе неподвижности и успокоительной, от игры уже избавленной, **достоверности**. Эта достоверность позволяет обуздать тревогу, всегда рождающуюся из определенной манеры быть в игру вовлеченным, быть игрою захваченным, словно бы уже изначально **быть в игре на кону**. Исходя из того, что мы, таким образом, зовем центром и чему, коли оно с равным успехом может быть и снаружи, и внутри, одинаково пристали имена начала и конца, архе или телос, оказывается, что повторения, подмены, преобразования, перестановки всегда включены в историю смысла, то есть просто историю, чей исток всегда можно пробудить (или предвосхитить ее конец) в форме присутствия. Вот почему можно, наверное, сказать, что движение всякой археологии, как и всякой эсхатологии, заодно с подобной редукцией структурности структуры и всегда пытается помыслить эту последнюю на основе полного и находящегося вне игры присутствия.

Если так оно и есть, **вся история понятия структуры вплоть до того разрыва, о котором мы говорим, должна осмысляться как серия подмен одного центра другим, как цепочка следующих друг за другом определений центра**. Центр последовательно и установленным

образом получает различные формы или имена. История метафизики, как и история Запада, становится тогда историей этих метафор или метонимий. Матричной формой чему – да простится мне пренебрежение доказательствами и эллиптичность, просто я хочу поскорее перейти к своей основной теме – послужит, вероятно, определение бытия как присутствия во всех смыслах этого слова. Можно было бы показать, что все имена, относящиеся к основе, первопричине или же центру, всегда отсылают к определенному инварианту присутствия (эйдос, архе, телос, энергия, усия (сущность, существование, субстанция, субъект), алетейя, трансцендентальность, сознание, Бог, человек и т. д.).

Переломное событие, разрыв, на который я намекнул в самом начале, произошел, возможно, в тот момент, когда потребовалось приступить к осмыслению структурности структуры, то есть к ее повторению; вот почему я и сказал, что разрыв этот оказался во всех смыслах слова повторением. Отныне надлежало осмыслить закон, некоторым образом управляющий свойственным установлению структуры стремлением к центру, и процесс означивания, предписывающий свои смещения и подстановки этому закону центрального присутствия – такого, однако же, центрального присутствия, которое никогда самим собою не было, всегда оказываясь уже вытесненным из себя в свою подмену. Подмена не заменяет ничего, что ей бы в каком-то смысле пред-существовало. Отныне, конечно же, надлежало прийти к мысли, что центра просто нет, что центр не может быть помыслен в форме некоего присутствующего сущего, что центру нет естественного места, что он является не определенным местом, а функцией, в своем роде неуместностью, в которой до бесконечности разыгрываются подстановки знаков. И, значит, это момент, когда язык распространяется на все универсальное проблемное поле; это момент, когда в отсутствие центра или истока все становится дискурсом – если условиться по поводу этого слова, – то есть системой, в которой центральное, исходное или трансцендентальное означаемое абсолютно вне системы различий никогда не присутствует. Отсутствие трансцендентального означаемого расширяет поле и игру означивания до бесконечности.

Где и как проявляется в виде мысли о структурности структуры эта децентровка? Ссылаться для обозначения ее происхождения на какое-то событие, доктрину или имя автора было бы весьма наивно. Своим происхождением она обязана, конечно же, эпохе, нашей эпохе в целом, но при этом всегда уже успевала о себе заявить и заработать. Если все же угодно выбрать в качестве указателей несколько имен собственных и упомянуть авторов тех дискурсов, в которых она проявилась в своих наиболее радикальных формах, следовало бы, наверное, назвать ницшевскую критику метафизики, понятий бытия и истины, на место которых подставляются понятия игры, толкования и знака (знака без присутствия истины); фрейдовскую критику самоприсутствия, то есть сознания, субъекта, самоидентичности, близости к – или соответствия – себе и, еще радикальнее, хайдеггеровскую деструкцию метафизики, онто-теологии, определения бытия как присутствия. Однако же все эти разрушительные дискурсы, равно как и все их аналоги, вписываются в своего рода круг, один и тот же. Круг, который описывает форму отношения между историей метафизики и деструкцией этой истории: чтобы поколебать метафизику, нет никакого смысла обходиться без метафизических понятий; мы не располагаем никаким языком – ни синтаксисом, ни лексикой, – чуждым этой истории; мы не можем высказать никакое деструктивное положение, которое бы уже с необходимостью не вкралось в форму, логику и неявное утверждение как раз того, что оно намеревалось опровергнуть. Возьмем из множества примеров всего один: именно с помощью понятия знака и поколеблена метафизика присутствия. Но стоит при этом, как я только что предлагал, захотеть показать, что нет никакого трансцендентального или привилегированного означаемого и что поле или игра означивания не имеют впредь никаких пределов, и следовало бы – но сделать это невозможно – отказаться уже и от понятия и самого слова знак. Ибо значение знака всегда понималось и определялось в смысле знака чего-то, означающего, отсылающего к какому-то означаемому, означающего, отличного от своего означаемого. Стоит стереть коренное различие между означающим и означаемым, и как метафизическое понятие нужно будет отвергнуть уже само слово означающее. <.....>

...есть два совершенно разных способа стереть разницу между означающим и означаемым: один, классический, состоит в том, чтобы ограничить или сделать означающее производным, то есть, в конечном счете, подчинить знак мысли; другой, который мы выдвигаем здесь против предыдущего, состоит в постановке под вопрос всей системы, в которой функционирует предыдущая редукция, а прежде всего – противоположности чувственного и умопостигаемого. Ибо парадокс заключается в том, что метафизическая редукция знака нуждалась в редуцируемом ею противопоставлении. Противопоставление образует с редукцией систему. И то, что мы говорим здесь о знаке, можно распространить на все понятия и положения метафизики, в частности – на рассуждения о структуре. Но попасть в этот круг можно разными способами. Все они более или менее наивны, более или менее эмпиричны, более или менее систематичны, более или менее близки к формулировке, а то и формализации, этого круга. Эти различия и объясняют множественность деструктивных, разрушительных дискурсов и несогласие между теми, кто их ведет. Понятиями, унаследованными от метафизики, пользовались, например, Ницше, Фрейд и Хайдеггер. Поскольку же понятия эти – отнюдь не элементы, не атомы, поскольку они включены в некоторые синтаксис и систему, каждое конкретное заимствование привносит за собой всю метафизику. Что и позволяет этим разрушителям взаимно разрушать друг друга... <.....>

Что же происходит теперь с этой формальной схемой, когда мы обращаемся к так называемым гуманитарным наукам?

Одна из них, возможно, занимает здесь особое место. Это этнология. <.....>

Ведь этнология – как и любая наука – порождается в стихии определенного рассуждения, дискурса. И прежде всего это европейская наука, использующая, пусть даже и неохотно, традиционные понятия. В качестве следствия, хочет он того или нет – и этого не избыть волевым решением, – этнолог принимает в своем дискурсе предпосылки этноцентризма в тот же самый момент, когда его изобличает. Неустраняемая неизбежность, а отнюдь не историческое совпадение; следовало бы продумать все вытекающие отсюда следствия. Но если никто не может от этого уклониться, если никто тем самым не ответствен, что поддается, то это ни в коей мере не означает, будто все способы уступить в равной степени уместны. Качество и плодотворность дискурса измеряются, быть может, критической строгостью, с которой осмысливается это отношение к истории метафизики и унаследованным понятиям. Речь здесь идет о критическом отношении к языку гуманитарных наук и о критической ответственности дискурса. Речь идет о том, чтобы явно и систематически ставить проблему статуса дискурса, заимствующего из наследия необходимые для де-конструкции самого же этого наследия ресурсы. Проблему экономики и стратегии.

Коль скоро мы рассмотрим теперь в качестве примера тексты Клода Леви-Строса, то не только по причине привилегированного положения, занимаемого сегодня этнологией среди гуманитарных наук, и даже не потому, что речь идет о мысли, оказывающей весомое давление на современное состояние теории. Скорее уж потому, что в трудах Леви-Строса о себе заявляет определенный выбор, а в том, что касается критики языка и критического языка в гуманитарных науках, здесь как раз таки более или менее явным образом и разработана определенная доктрина.

Чтобы проследить это движение в тексте Леви-Строса, выберем из нескольких в качестве путеводной нити оппозицию природа/культура. Несмотря на все свои попытки омолодиться и притворные румяна, это – врожденное для философии противопоставление. Оно даже старше Платона и никак не моложе софистики. Со времен оппозиции фюсис/номос, фюсис/техне оно по исторической цепочке передает эстафету вплоть до нас, противопоставляя природу закону, установлению, искусству, технике, но также и свободе, произволу, истории, обществу, духу и т.д. И вот с самого начала своих изысканий и со своей первой книги (Элементарные структуры родства) Леви-Строс испытал сразу и необходимость этой оппозицией воспользоваться, и невозможность на нее положиться. В своих Структурах он исхо-

дит из следующей аксиомы или определения: к природе относится то, что универсально и стихийно и при этом не зависит ни от какой частной культуры или определенной нормы. К культуре взамен относится то, что зависит от системы норм, упорядочивающей общество и способной тем самым меняться от одной социальной структуры к другой. По своему типу эти два определения вполне традиционны. Однако с первых же страниц Структур Леви-Строс, который начал было поддерживать эти понятия, наталкивается на то, что сам называет **скандалом, иначе говоря, на то, что уже не допускает так установленной оппозиции природа/культура и, похоже, требует предикатов сразу и природы, и культуры**. Скандал этот – запрещение инцеста. Запрещение инцеста универсально, и в этом смысле его можно было бы назвать природным, – но оно также и запрещение, то есть система норм и запретов, – и в этом смысле его следует назвать культурным. Положим, таким образом, что все универсальное у человека относится к ведению природы и характеризуется стихийностью, все же подчиняющееся норме принадлежит культуре и являет признаки относительного и частного. Мы тогда сталкиваемся с фактом или, скорее, совокупностью фактов, которые в свете предыдущих определений могут показаться чем-то скандальным: ведь **запрещение инцеста без малейших двусмысленностей представляет неразрывно соединенными обе характеристики, в которых мы только что признали противоречивые признаки двух исключających друг друга порядков**: оно составляет правило, но, в отличие от всех других социальных правил, это правило обладает в то же время универсальным характером.

Скандал, очевидно, имеет место лишь внутри системы понятий, поддерживающей различие между природой и культурой. <.....>

Этот слишком бегло упомянутый пример – лишь один в ряду прочих, но и по нему видно, что **язык несет в себе необходимость своей собственной критики**. Критика же эта может вестись двумя путями, двумя способами. В момент, когда ощущается предел оппозиции **природа/культура, может возникнуть желание систематически и неукоснительно **вопросить саму историю этих понятий****. Таков первый жест. <.....>

Иной выбор, призванный избежать возможного бесплодия первого жеста – и я полагаю, что он скорее соответствует манере Леви-Строса, – состоит в том, чтобы **сохранить, повсеместно выявляя в строе эмпирического открытия их пределы, все эти старые понятия – в качестве орудий, которые могут еще послужить**. Им больше не приписывают никакой истинности, никакого строгого значения; от них готовы отказаться, если более удачными покажутся другие орудия. А пока извлекают выгоду из их относительной действительности и используют их для того, чтобы разрушить старинный механизм, к которому они относятся и частью которого сами же и являются. <.....>

С другой стороны, все в той же Дикой мысли Леви-Строс представляет под именем бриколажа то, что можно было бы назвать дискурсом, или рассуждением, об этом методе. Бриколер, говорит он, это тот, кто пользуется подручными средствами, то есть инструментами, которые он находит в своем распоряжении вокруг себя, которые уже тут, которые не были специально задуманы ради операции, для коей их заставляют служить и к каковой их методом проб и ошибок пытаются приспособить, без колебания меняя всякий раз, когда это покажется необходимым, пробуя по несколько сразу, даже если происхождение и форма их предельно разнородны, и т.п. В форме бриколажа тем самым присутствует критика языка... <.....>

Если называть бриколажем необходимость заимствовать понятия из более или менее связанного или разрушенного текстового наследия, окажется, что бриколером является любой дискурс. Противопоставляемый Леви-Стросом бриколеру изобретатель, инженер должен был бы целиком построить весь свой язык, и синтаксис, и лексику. В этом смысле инженер – это миф: субъект, ставший абсолютным источником своего собственного дискурса, построивший его целиком и полностью, был бы творцом глагола, самим глаголом. Представление об инженере, порвавшем со всяким бриколажем, есть, стало быть, представление теологическое; а так как Леви-Строс говорит нам в другом месте, что бриколаж мифопоэтичен, можно поручиться, что инженер – миф, порожденный бриколером. Стоит усомниться в таком инже-

нере и в таком порывающем с историческим восприятием дискурсе, стоит принять, что всякий законченный дискурс подчинен определенному бриколажу, а инженер или ученый тоже суть своего рода бриколеры, и тут же под угрозой оказывается сама идея бриколажа, распадается наделявшее ее смыслом различие.

<.....>

Достижение целостности можно считать невозможным в классическом стиле: представив себе эмпирическое усилие субъекта или конечного дискурса, тщетно растрачиваемое им на бесконечное богатство, совладать с которым он никогда не сможет. Имеется избыток, имеется больше, чем можешь сказать. Но можно определить несводимость к целостности и по-другому: уже не под знаком приписанного к эмпиризму понятия конечности, а **под знаком игры**. Итог тогда не имеет более смысла уже не из-за того, что бесконечность какого-то поля не может быть охвачена конечным взглядом или конечным дискурсом, а потому, что **природа этого поля – то есть язык, притом конечный – исключает итоговую целостность: это поле на самом деле – поле игры, то есть бесконечных подстановок в замкнутости некоего конечного множества**. Это поле позволяет подобные бесконечные подстановки только потому, что оно конечно, то есть вместо того, чтобы быть, как в рамках классической гипотезы, неисчерпаемым, вместо того, чтобы быть слишком большим, ему чего-то не хватает, а именно – центра, который останавливает и обосновывает игру подстановок. Можно сказать, со всей строгостью пользуясь словом, скандальное значение которого во французском языке постоянно стирается, что **это движение игры, дозволяемое нехваткой, отсутствием центра или истока, есть движение вос-полнительности**. Нельзя определить центр и исчерпать итоговую целостность, поскольку знак, который замещает центр, который его восполняет, занимает в его отсутствие его место, знак этот добавляется, приходит до-полнительно, в вос-полнение. Движение означивания что-то добавляет, благодаря чему всегда и имеешь больше, но это прибавление неустойчиво, поскольку стремится компенсировать, восполнить нехватку со стороны означаемого. <.....>

Вместе с напряженностью между игрой и историей, напряженность имеется также и между игрой и присутствием. **Игра – это разрыв присутствия**. Присутствие того или иного элемента является значащей и возмещающей отсылкой, вписанной в систему различений и движение по цепочке. Игра – всегда игра отсутствия и присутствия, но если мы хотим осмыслить ее в корне, надо мыслить ее прежде самой их альтернативы; надо мыслить бытие как присутствие или отсутствие, исходя из самой возможности игры, а не наоборот. <.....>

Обращенная к утерянному или невозможному присутствию отсутствующего истока, эта структуралистская тематика порванной непосредственности является посему печальной, негативной, ностальгической, исполненной вины, руссоистской гранью мысли об игре, чьей другой стороной представляется ницшевское утверждение, радостное утверждение игры мира и невинности становления, утверждение мира безупречных – без истины, без истока – знаков, открытого активной интерпретации. Это утверждение определяет тогда ацентричность иначе, нежели как утрату центра. И играет, ничего не опасаясь. Ибо игра тут надежна, она ограничивается подстановкой частей данных и существующих, присутствующих. В абсолютной случайности утверждение подчиняется также и наследственной неопределенности, семенному приключению следа.

Итак, **имеются две интерпретации интерпретации, структуры, знака и игры**. Одна стремится расшифровать, **мечтает расшифровать истину** или ускользающий от игры и строя знака исток и переживает необходимость интерпретации как изгнание. **Другая**, которая уже не обращена к истоку, **утверждает игру** и пытается выйти по ту сторону человека и гуманизма, поскольку имя человека – имя того существа, которое на протяжении истории метафизики или онтоологии, иначе говоря – всей своей истории, грезило о полном присутствии, внушающем доверие основанию, истоке и конце игры. Эта вторая интерпретация интерпретации, путь которой указал нам Ницше, не ищет в этнографии, как того хотел Леви-Строс... вдохновительницу нового гуманизма.

Сегодня по многим признакам заметно, что **эти две интерпретации интерпретации** – которые абсолютно несовместимы, даже если мы переживаем их совместно и примиряем в некоей смутной экономике – **делят между собой поле того, что столь проблематично называют гуманитарными науками.**

Со своей стороны я не думаю, хотя эти две интерпретации не могут не обнаруживать свое различие и не заострять взаимную несводимость, что сегодня надлежит выбирать. Прежде всего потому, что мы пребываем здесь в той области – скажем, по-прежнему предварительно, историчности, – где категория выбора кажется весьма легковесной. Далее, поскольку прежде всего надо попытаться осмыслить общую почву и различание этого неустранимого различия. И поскольку перед нами тут тип вопроса, скажем опять же, исторического, чье зачатие, формирование, вынашивание и рождение мы можем сегодня лишь смутно провидеть. И я произношу эти слова с оглядкой на стадии деторождения, но также и на тех, кто в обществе, из которого я себя не исключаю, отводит глаза перед **заявляющим о себе безымянным** еще, способным на это, как и должно быть всякий раз, когда дело идет о рождении, лишь **под видом безвидного**, в бесформенной, немой, инфантильной и пугающей форме уродства.

Жиль Делез POST SCRIPTUM: К ОБЩЕСТВАМ КОНТРОЛЯ

История

Фуко разместил дисциплинарные общества в XVIII и в XIX столетии; они достигли своего расцвета к началу XX-го. Они приступили к организации гигантских пространств изоляции. Индивид непрерывно переходит от одного закрытого пространства к другому, у каждого из которых свой собственный закон: вначале семья, затем школа («ты теперь уже не у себя дома, в семье»), потом казарма («ты уже не в школе»), потом завод, время от времени больница, возможно, тюрьма, которая является пространством изоляции *par excellence*. Именно тюрьма является моделью для подражания: при виде рабочих на заводе героина «Европы 51» (фильм Росселлини) восклицает: «Я убеждена, что наблюдаю за заключенными».

Фуко дал прекрасный анализ идеального проекта пространств изоляции, особенно бросающихся в глаза на заводах; концентрировать, распределять пространство, упорядочивать время, расположить производительную силу в пространственно-временном континууме так, чтобы полученный результат превышал сумму изначальных сил. Но Фуко знал и о кратковременности этой модели: она приходит на смену *обществам суверенитета*, цели и функции которых были совершенно иными (скорее собирать налоги, чем организовывать производство, скорее приговаривать к смерти, чем управлять жизнью); переход происходил постепенно, и, кажется, Наполеон осуществляет грандиозную конверсию одного общества в другое. Но и дисциплинарные общества в свою очередь вошли в стадию кризиса, уступая постепенно место новым силам, которые сначала развивались медленно, но после второй мировой войны заметно ускорили свое формирование: теперь мы уже живем не в дисциплинарном обществе, мы не являемся более таковым.

Мы все находимся в стадии всеобщего кризиса всех пространств изоляции – тюрьмы, больницы, завода, школы, семьи. Семья является неким «интерьером» и находится в таком же состоянии кризиса, что и другие интерьеры, учебные, профессиональные и т. д. Осведомленные министры постоянно заявляли о реформах, которые предполагались неизбежными. Реформировать школу, реформировать промышленность, медицину, армию, тюрьмы; но каждый знает, что эти институты обречены, и вопрос лишь во времени. Речь идет лишь о том, чтобы управлять их агонией и занять людей до той поры, пока не установятся новые силы, уже стучащиеся в дверь. Именно *общества контроля* идут на смену дисциплинарным. «Контроль» – вот слово, которым Берроуз предлагает назвать нового монстра, а Фуко признает за ним наше ближайшее будущее. Поль Вирильо постоянно анализирует ультраскоростные формы контроля в открытом пространстве, которые заменили собой старые дисциплинарные

методы, действующие всегда в рамках закрытой системы. Здесь не вполне уместно обращаться к производству экстраординарных фармакологических препаратов, к атомной энергетике, к генетическим манипуляциям, хотя им и предназначено вмешаться в новые процессы. Здесь не вполне уместно задавать вопрос, какой из режимов является более жестоким или более терпимым, так как внутри каждого из них сталкиваются силы освобождения и порабощения. Например, кризис больницы как пространства изоляции, пространства, разбитого на сектора, привел к образованию открытых госпиталей, к появлению ухода за больными на дому, и, если сначала эти новые формы были знаком появления новых свобод, то затем они же приняли участие и в работе новых механизмов контроля, которые соперничают с самыми жесткими формами изоляции. Здесь нет места страху или надежде, здесь требуется искать новое оружие.

Логика

Разнообразные интернаты, или пространства изоляции, через которые проходит индивид, представляют собой независимые переменные: предполагается, что всякий раз следует начинать с нуля, и хотя для всех этих пространств существует общий язык, это язык *аналогий*. В то же самое время механизмы контроля представляют собой вариации одной и той же структуры, образующей систему геометрических переменных, язык которой является *цифровым* (хотя и необязательно бинарным). Пространства изоляции представляют собой матрицы, отдельные *модули*, а контроль является *модуляцией*, это деформирующий самого себя модуль, постоянно меняющийся, каждое мгновение, словно сито, отверстия в котором постоянно меняют свое расположение.

Это хорошо видно на примере вопроса заработной платы: завод представляет собой такой организм, который стремится поддерживать свои внутренние силы в точке равновесия между как можно более высоким производством и как можно более низкой заработной платой; однако в обществах контроля корпорация заменяет собой завод, корпорация – это душа, это газ. Конечно, и на заводах была система поощрений и премий, но корпорации заходят гораздо дальше и навязывают постоянную модуляцию заработной платы, порождая состояние вечной мета-стабильности, которое приходит благодаря соревнованиям, конкурсам и крайне забавным коллоквиумам. Если самые идиотские телевизионные игры пользуются таким успехом, то как раз потому, что они адекватно передают ситуацию внутри корпорации. **Завод представляет собой объединение индивидуумов в единое тело** ради двойной выгоды – хозяина, наблюдающего за каждым элементом этой массы, и профсоюза, организующего массовое сопротивление; однако **корпорация постоянно подает личное соперничество как самую здоровую форму мотивации, как самый сильный импульс, который противопоставляет одного индивида другому** и пронизывает каждого из них, разделяя его изнутри. Принцип модуляции «зарплата по заслугам» не миновал и самого национального образования. По мере того как корпорация заменяет собой завод, *непрерывное образование* заменяет школу, а непрерывный контроль замещает «экзамены. Это самое надежное средство уподобить школу корпорации.

В дисциплинарных обществах человек постоянно начинает заново (от школы – к казарме, от казармы – к заводу), тогда как **в обществах контроля, напротив, ничто никогда не кончается** – корпорация, образовательная система, служба в армии являются метастабильными состояниями, которые могут существовать рядом друг с другом в рамках одной и той же модуляции как универсальной системы деформации. Кафка, появившийся уже на рубеже между двумя типами общества, в «Процессе» описал весьма ужасающие юридические формы: *видимое оправдание* дисциплинарных обществ (между двумя формами изоляции) и *бесконечное откладывание* рассмотрения дела в обществах контроля (в постоянных вариациях). Это два весьма различных модуса юридической жизни, и если сегодня наш закон проявляет себя столь нерешительно, если он пребывает в кризисе, то именно потому, что мы уходим от одной формы и вступаем в другую. Дисциплинарные общества имеют два полюса: личную

подпись, которая обозначает индивида и число, или регистрационный номер, который указывает на его положение в *массе*.

Дело в том, что дисциплинарные общества никогда не видели здесь несовместимости, и даже в то время, когда власть массивизировалась и индивидуализировалась, т. е. собирала в единое тело тех, кем управляла, и вместе с тем моделировала индивидуальность каждого члена этого тела (Фуко видел источник этой двойной заботы в пасторской власти священника, который надзирает над стадом как целым и вместе с тем за каждой овцой, но гражданская власть создала себе своего светского «пастора», уже с иными инструментами господства). В обществах контроля, напротив, важны уже не подпись или номер, но шифр. Шифр – это *пароль*, тогда как дисциплинарные общества управляются *лозунгами* (как с точки зрения интеграции, так и сопротивления). Цифровой язык обществ контроля основан на шифре, который допускает вас к информации или отказывает в доступе. Мы больше не имеем дела с парой масса–индивидуум. Индивидуумы становятся «*дивидуумами*», а массы – сэмплами, рынками и банками данных. Возможно, деньги это различие выражают лучше всего, так как дисциплинарные общества всегда связаны с отчеканенной монетой, которая содержит в себе золото как количественный эталон. Общества контроля ссылаются на плавающий курс обмена, модуляцию, которая вводит в качестве шифра процент от различных валютных стандартов. Старый монетарный крот – это животное пространств изоляции, змея же – это животное обществ контроля. Мы перешли от одного животного к другому, от крота к змее, не только в режиме нашего существования, но и в том, что касается образа жизни и отношений с другими людьми. Дисциплинарный человек периодически производит энергию, человек же общества контроля, скорее, похож на волну, он словно выведен на орбиту и постоянно находится на связи. И поэтому повсюду серфинг вытесняет иные виды спорта.

Легко найти соответствие каждому типу общества в типе машины. Не потому, что машины определяют тот или иной тип общества, но потому, что они лишь выражают собой те социальные формы, которые их производят и используют. Старые общества суверенитета использовали простые машины – рычаги, тяги, часы. Более поздние дисциплинарные общества оснастили себя машинами, использующими энергию, вместе с пассивной опасностью энтропии и активной опасностью саботажа. Общества контроля имеют дело с машинами третьего типа – с кибернетическими машинами и компьютерами, пассивная опасность которых – зависание, а активная – пиратство и внедрение вирусов. Эта технологическая эволюция отражает на более глубоком уровне мутацию капитализма. Эту хорошо знакомую нам мутацию можно свести к следующему: капитализм XIX в. был капитализмом концентрации ради производства и собственности. Поэтому создается завод как пространство изоляции, а капиталист становится собственником средств производства, а также и других пространств, планировавшихся по аналогии (семейными домами для рабочих, школами и т. д.). Что касается рынка, то он иногда завоевывался посредством специализации, иногда через создание колоний, иногда благодаря снижению стоимости производства. Но в сегодняшней ситуации капитализм более не занимается производством, которое он часто отодвигает на периферию третьего мира, даже такие его сложные формы, как текстильную промышленность, металлургию или нефтепереработку. Это капитализм сверхпроизводства. Он более не покупает сырье и не продает изготовленные товары: он приобретает уже готовые товары или собирает их из отдельных частей. То, что желает продать, – это услуги; то, что он хочет купить, – это акции. Капитализм больше не занимается производством, он занимается готовой продукцией, ее сбытом или маркетингом. Теперь он распыляется, а завод уступает место корпорации. Семья, школа, армия, завод более не являются похожими друг на друга, но тем не менее различными пространствами изоляции, которые сходятся к единому собственнику, к Государству или к частной власти. Они становятся шифрованными фигурами, деформируемыми и трансформируемыми, одной и той же корпорации, у которой есть только управляющие. Даже искусство покинуло замкнутые пространства, чтобы войти в открытую циркуляцию банков. Завоевание рынков происходит теперь через захват контроля, а не через создание дисциплинарных пространств, через фиксацию обменных ставок, а не понижение стоимости то-

варов, через видоизменение продукции, а не специализацию производства. Коррупция повсюду возрастает с новой силой. Маркетинг становится центром или «душой» корпорации. Нас учат, что у корпораций есть душа, и это является самой страшной мировой новостью. Маркетинг отныне является инструментом социального контроля, именно он формирует бесстыдную расу наших хозяев. Контроль осуществляется через краткосрочные операции и молниеносные прибыли, но вместе с тем он непрерывен и безграничен. Дисциплинарные общества были, напротив, нацелены на долгосрочные проекты, действовавшие периодически. Человек отныне не человек-заключенный, но человек-должник. Справедливо, что капитализм удерживал в крайней нищете три четверти человечества, слишком бедного, чтобы стать должниками, и слишком многочисленного, чтобы находиться в заключении. Поэтому обществу контроля придется столкнуться не только с размыванием границ, но и с социальными взрывами в трущобах и гетто.

Программа

Нет нужды обращаться к научной фантастике, чтобы представить механизм контроля, который позволял бы получить сведения о положении каждого элемента в открытом пространстве в любое мгновение, животного в заповеднике или человека в корпорации (с помощью, например, электронного ошейника). Феликс Гваттари представлял город, где каждый может покинуть свое жилище, свою улицу, свой округ с помощью электронной («дивидуальной») карточки, которая открывает соответствующую дверь или проход. Но эта карта в какой-то определенный день или час может не действовать. Важен не сам барьер, а компьютер, который отслеживает положение каждого, легальное или нелегальное, и осуществляет глобальную модуляцию.

Социотехнические исследования механизмов контроля, рассматриваемых еще в период их зарождения, должны быть категоричными и обязаны описать то, что появляется вместо дисциплинарных моделей изоляции, о кризисе которых сегодня говорит весь мир. Возможно, старые средства, заимствованные у древних обществ суверенитета, вернутся на сцену, хотя и с определенными изменениями. Важнее всего то, что мы стоим на пороге чего-то нового. В *режиме тюрем*, возможно, будет попытка найти «замену» для наказаний по меньшей мере за незначительные преступления в виде использования «электронных ошейников», обязывающих осужденного находиться в определенные часы в определенном месте. В *режиме школ* будут введены формы постоянного контроля, непрерывное образование в школе, отказ от любых исследований в Университете, введение «корпорации» на всех уровнях обучения. В *режиме больницы*: новая медицина «без врачей и больных», которая оставляет потенциального больного наедине с самим собой и которая нисколько не свидетельствует о движении в сторону индивидуальности, как об этом говорят, но заменяет индивидуальное тело или цифровой шифр «дивидуальным» материалом, подлежащим контролю. В *режиме корпораций*: новые операции с деньгами, товарами и людьми, которые не проходят больше через старую форму-завод. Это достаточно незначительные примеры, но и они позволяют лучше понять, что собственно имеется в виду, когда говорят о кризисе институтов. Речь идет о постепенном и фрагментарном становлении нового режима господства. Один из самых серьезных вопросов касается непригодности профсоюзов: так как вся их история неразрывно связана с борьбой в условиях дисциплинарного общества и в рамках пространств изоляции, смогут ли они приспособиться к новым обстоятельствам и выработать новые формы сопротивления обществу контроля? Сможем ли мы в ближайшем будущем уловить хотя бы самые приблизительные контуры грядущих проектов, способных омрачить радость маркетинга? Многие молодые люди сегодня требуют «основательности», они сами настаивают на стажировках и непрерывном образовании. Им еще предстоит узнать, кому они будут служить, подобно тому как их предки – не без труда – узнали о подлинной цели дисциплинарных обществ. Кольца змеи еще более сложны, нежели подземные ходы кротовых нор.

Жиль Делез
КОНТРОЛЬ И СТАНОВЛЕНИЕ
(беседа с Тони Негри, 1990)

– В вашей интеллектуальной жизни проблемы политики, кажется, всегда присутствовали. С одной стороны, участие в движениях (контроль за тюрьмами, за права гомосексуалистов, за итальянскую автономию, за права палестинцев), с другой – постоянная проблематизация социальных институтов сопровождается и смешивается с вашим творчеством, начиная с книги о Ницше и кончая книгой о Фуко. Откуда возникает это постоянное обращение к вопросу о политике и как оно оказывается способным сохраниться там, в канве вашего творчества? Почему отношение движение–институт всегда является проблематичным ?

– То, что меня интересовало, – это скорее коллективное творчество, чем репрезентация. В рамках «институтов» есть законченное движение, которое отличается одновременно и от законов и от соглашений, договоров. Это то, что я обнаружил у Юма, это весьма продуктивная концепция института и права. Сначала я интересовался больше правом, чем политикой. То, что мне нравилось даже у Мазоха и Сада, это была их концепция, полностью закрученная вокруг договора у Мазоха и института у Сада, связанная с сексуальностью. В наши дни работа Франсуа Эвальда, нацеленная на реставрацию философии права, также кажется мне весьма важной. То, что меня интересует, – это не закон, или законы, и не право, или права, это – юриспруденция. Именно юриспруденция является истинным творцом права: нужно, чтобы это больше не оставалось в ведении судей. И писателям следует читать не Гражданский кодекс, а судебные бюллетени. Думают уже о том, чтобы вывести право из современной биологии; но все в современной биологии, все новые ситуации, которые она создает, все новые события, которые она делает возможными, все является вопросом юриспруденции. Это – не коллегия мудрецов, отличающихся нравственностью и псевдокомпетентностью, но группа потребителей. Здесь и переходят от права к политике. <.....>

– Вы пережили события 68-го как триумф Несвоевременного, как реализацию контрпроизводства. Еще до 68-го, в работе о Ницше и даже немного позже в «Захер-Мазохе», политика захватывает вас как некая возможность, событие, сингулярность. Есть что-то вроде коротких замыканий, в момент которых будущее приоткрывается в настоящем. И которые таким образом изменяют даже институты. Но после 68-го ваша оценка, кажется, приобретает нюансы: мышление кочевников присутствует всегда, во времени – в форме мгновенного контр-производства, в пространстве – только «становление меньшинств является универсальным». Но что представляет собой эта универсальность несвоевременного?

– Дело в том, что я все больше и больше становился восприимчивым к возможному различию между историей и становлением. Это Ницше говорил, что ничто важное не совершается без «тьмы не-исторического». Это не оппозиция между вечностью и историей, между созерцанием и действием: Ницше говорит о том, что происходит, о событии или о становлении. То, что история улавливает в событии, – это его результат, сказывающийся на положении вещей, но событие в его становлении ускользает от истории. История не является экспериментированием, она представляет собой совокупность условий, почти всегда негативных, которые делают возможным экспериментирование с какой-либо вещью, ускользающей от истории. Без истории это экспериментирование осталось бы неопределенным, необусловленным, но само экспериментирование не является историческим. В одной значительной философской книге, «Клио», Пеги объяснял, что есть два способа рассматривать события; один состоит в том, чтобы пройти вдоль события, включить в историю его свершение, его обусловленность и его угасание, а другой – в том, чтобы восстановить событие, поселиться в нем как в становлении, одновременно помолодеть и состариться в нем, пройти через все его составляющие или сингулярности. Становление не является историей; история имеет значение только совокупности условий, которые недавно существовали, но от которых отклоня-

ются, чтобы «стать», т. е. чтобы создать какую-либо новую вещь. Именно это Ницше и называл несвоевременным. Май 68-го был его манифестацией, вторжением становления в чистое существование. Сегодня модно разоблачать ужасы революции. Это даже не ново, весь английский романтизм преисполнен размышлениями о Кромвеле, весьма сходными с сегодняшними рассуждениями о Сталине. Говорят, что у революций плохое будущее. Но мы постоянно смешиваем две вещи, будущее революций в истории и революционное становление людей. В этих случаях речь идет даже не о тех же самых людях. Единственный шанс для людей – в революционном становлении, которое только и может погасить их стыд, ответить на невыносимое.

– Мне кажется, что книга «Тысяча плато», которую я считаю величайшим философским шедевром, является также каталогом нерешенных проблем, главным образом в политической философии. Конфликтные пары – процесс-проект, сингулярность-субъект, композиция-организация, машины и стратегии, микро-макро и т. д. – все это не только остается всегда открытым, но постоянно открывается вновь, с неслыханным теоретическим желанием и с силой, напоминающей о ересь. Я ничего не имею против такой субверсии, скорее напротив... Но иногда, кажется, я слышу трагическую ноту там, где неизвестно откуда приходит «машина войны».

– Меня волнует то, о чем вы говорите. Я полагаю что мы, Феликс Гваттари и я, всегда оставались марксистами, возможно, по-разному, но оба. Дело в том, что мы не верим в возможность политической философии, которая не была бы сосредоточена на анализе капитализма и его развития. То, что нас интересует больше всего у Маркса, – это анализ капитализма как имманентной системы, которая постоянно переходит свои границы и которая всегда обнаруживает эти границы расширившимися, потому что граница – это и есть сам капитал. «Тысяча плато» указывает на многие направления, главные из них следующие: прежде всего, нам кажется, что общество определяется не столько через свои противоречия, сколько через линии бегства, оно убегает повсюду, и весьма любопытно попытаться проследить, как прорисовываются эти линии в тот или иной момент. Возьмем, например, Европу наших дней: сегодня западные политики, технократы весьма усердствуют в унификации режимов и регламентов, но, с одной стороны, то, что рискует вызвать удивление, – это взрывы недовольства со стороны молодежи, женщин, из-за простого расширения границ (это не «технократизируется»), а с другой – забавно слышать, что эта Европа уже безнадежно устарела еще до того, как ее объединение началось, устарела благодаря движениям с Востока. Это серьезные линии бегства. Есть и другое направление в «Тысяче плато», которое заключается не только в том, чтобы рассматривать линии бегства, а не противоречия, но и в том, чтобы рассматривать в первую очередь меньшинства вместо классов. Наконец третье направление состоит в том, чтобы исследовать статус «машин войны», которые не определялись бы целиком через свое участие в войне, но через определенный способ занимать, заполнять пространство-время или изобретать новые пространственно-временные континуумы: революционные движения (не обращают достаточно внимания на такой пример, как Движение за освобождение Палестины, которое изобретает такой континуум в арабском мире), а также и движения в искусстве являются такими машинами войны.

Вы говорите, что все это не лишено трагической или меланхолической тональности. Думаю, что я вижу, почему. Меня весьма поразили все те страницы Примо Леви, где он объясняет, что нацистские лагеря пробудили в нас «стыд быть человеком». Не то чтобы мы были, говорит он, полностью ответственными за нацизм, во что нас хотели бы заставить поверить, но мы были испачканы им: даже выжившие в лагерях были вынуждены идти на компромиссы только ради того, чтобы сохранить жизнь. Стыдно, что нашлись люди, ставшие нацистами, стыдно, что не смогли им помешать, стыдно, что пришлось идти на компромисс, все это Примо Леви называет «серой зоной». И стыдно быть человеком; получается, что мы испытывали этот стыд в совершенно ничтожных обстоятельствах: перед крайней вульгарностью мышления, перед передачей варьете, перед речью министра, перед намерениями «жизнерадостных людей». Здесь есть один из самых мощных мотивов философии, который дела-

ет политическую философию неизбежной. При капитализме есть только одна вещь, которая могла бы быть универсальной, это рынок. Не существует универсального государства, и именно потому, что есть универсальный рынок, очагами которого являются Государства с его Биржами. Итак, он не универсализирует, не гомогенизирует, это фантастическое производство богатства и нищеты. Права человека не заставят нас прославлять «радости» либерального капитализма, в функционировании которого они принимают активное участие. Нет демократического государства, которое не было бы скомпрометировано до глубины сердца этим производством человеческой нищеты. Стыдно, что у нас не нашлось средств сохранить, а тем более возвысить тех, кто пребывал в становлении, включая нас самих. Как та или иная группа изменится, как она провалится в историю, это вызывает вечную «заботу». Мы больше не имеем в своем распоряжении образ пролетария, которому было бы достаточно приобрести сознание.

– Как находящееся в становлении меньшинство может быть могущественным? Как сопротивление может перерасти в восстание? Читая вас, я всегда нахожусь в сомнении по поводу ответов, которые следует давать на такие вопросы, даже если я всегда нахожу в ваших работах импульс, который обязывает меня переформулировать эти вопросы и теоретически и практически. И тем не менее, когда я читаю ваши страницы о воображении или об общих понятиях у Спинозы или когда в «Образе-времени» я слежу за вашими описаниями композиции в революционном кинематографе стран третьего мира и улавливаю вместе с Вами переход от образа к игре воображения, к политической практике, у меня есть впечатление, что я почти нашел ответ... Или я ошибаюсь? Существует ли путь, благодаря которому сопротивление угнетенных стало бы эффективным, а невыносимое исчезло бы окончательно? Существует ли путь, двигаясь по которому, такая масса сингулярностей и атомов, как мы все, смогла бы стать учредительной властью, или, напротив, мы должны принять юридический парадокс, согласно которому учрежденная власть может быть только учреждающей властью?

– Меньшинство и большинство не различается по количеству. Какое-то меньшинство может быть более многочисленным, чем большинство. То, что определяет большинство, -- это модель, которой необходимо следовать: например, средний европеец, мужчина, взрослый, житель города. В то время, как у меньшинства нет модели: это становление, процесс. Можно сказать, что большинство – это некто. Весь мир в том или ином аспекте берется в становлении меньшинства, которое увлекло бы его на неизведанные дороги, если бы он решился за этим меньшинством последовать. Когда меньшинство создается по модели, то потому, что оно хочет стать большинством, и, несомненно, это необходимо для его сохранения или даже спасения (например, иметь Государство, быть признанным, навязать свои права). Но его могущество идет от того, что оно сумело создать, и оно в той или иной мере уйдет в модели, так как от нее не зависит. Народ – это всегда созидательное меньшинство, и он остается им даже тогда, когда завоевывает большинство: эти две вещи могут существовать рядом друг с другом, потому что они живут на разном уровне реальности. Самые великие художники (исключая всех художников-популистов) обращаются к народу и констатируют: «Народ отсутствует»: Малларме, Рембо, Клее, Бергман в кино, Штрауб. Художник может только обратиться к народу, он нуждается в этом в глубине своего занятия, он не создает народ, он не может. Искусство – это то, что сопротивляется: оно сопротивляется смерти, рабству, позору, стыду. Но народ не может заниматься искусством. Как создается народ, в каких ужасных страданиях? Когда народ создает себя, он делает это при помощи своих собственных средств, но таким образом, чтобы присоединиться к чему-либо из искусства (Гарель⁹³ говорит, что Лувр, наряду с другими музеями, содержит сумму ужасных страданий), или так, что искусство присоединяется к тому, чего ему недостает. Утопия не является надежным концептом: есть, скорее, игра воображения, общая и для народа, и для искусства. Следовало бы взять бергсоновское понятие воображения, чтобы сообщить ему политический смысл.

– В книге о Фуко, а затем в телевизионном интервью вы предлагается углубиться в исследование трех видов практик власти: власти Суверена, дисциплинарной власти и, главным

образом, власти Контроля над «коммуникациями», которая в наши дни становится доминирующей. С одной стороны, последний сценарий отсылает к высшему совершенству власти, которая распространяется также на речь и воображение, но с другой – сегодня, как никогда, все люди, все меньшинства, все сингулярности оказываются потенциально способными восстановить речь, а вместе с ней – и высшую степень свободы. В марксистской утопии Grundrisse коммунизм оказывается как раз трансверсальной организацией свободных индивидов, на основе техники, которая гарантирует условия его появления. Коммунизм все еще является объектом мышления? В обществе коммуникаций не может ли он стать менее утопичным, чем вчера ?

– Верно то, что мы приближаемся к «обществам контроля», которые совершенно точно не являются больше дисциплинарными. Фуко часто считают мыслителем дисциплинарных обществ и их важнейшей техники изоляции (не только в больнице и тюрьме, но и в школе, на заводе, в казарме). Но фактически он один из первых сказал, что дисциплинарные общества – это то, от чего мы намерены уйти, то, чем мы больше не являемся. Мы приближаемся к обществу контроля, которое также функционирует уже не через изоляцию, но через постоянный контроль и мгновенную коммуникацию. Берроуз начал их анализ. Разумеется, не перестают говорить о тюрьме, о школе, о больнице: эти институты находятся в состоянии кризиса. Но если они и в состоянии кризиса, то это арьергардные сражения. То, что устанавливается, на ощупь, – новые типы санкций, воспитания, попечения. Открытые госпитали, отряды по уходу за больными на дому и т. д. появились уже давно. Можно предвидеть, что воспитание будет все меньше и меньше оставаться закрытой средой, отличающейся от профессиональной среды как другой закрытой среды, и обе они исчезнут в пользу ужасного непрерывного обучения, постоянного контроля, осуществляемого над рабочим-лицеистом или над университетскими кадрами. Нас пытаются заставить поверить в реформу школы, в то время как это ее ликвидация. В режиме контроля эта реформа никогда и ничем не кончается. <,,,>. Очевидно, что каждому типу общества можно найти соответствие с типом машины: простые или динамичные машины соответствуют обществам суверенитета, энергетические машины – дисциплинарным обществам, кибернетические машины и компьютеры – обществам контроля. Но машины ничего не объясняют, необходимо анализировать «устройства», так как машины являются их стороной. По отношению к будущим формам контроля в открытой среде самые жесткие формы изоляции, возможно, покажутся нам принадлежащими восхитительному и доброжелательному прошлому. В исследовании «универсальных коммуникаций» есть нечто, вызывающее трепет. Истина в том, что прежде чем общества контроля организуются в действительности, появляются также и соответствующие формы преступности и сопротивления (два разных случая). Например, компьютерное пиратство или вирусы, которые заменят собой забастовки и то, что в XIX в. называли «саботажем» (башмак в машине). Вы спрашиваете, не вызовут ли общества контроля или коммуникации такие формы сопротивления, которые будут способны дать шанс коммунизму, замышлявшемуся как «трансверсальная организация свободных индивидов». Я не знаю, может быть. Но это невозможно в той мере, в какой меньшинства смогли бы восстановить свою речь. Возможно, речь, коммуникация сами испорчены. Они целиком пропитаны деньгами: не случайно, но в силу своей природы. Необходимо преобразование речи. Всегда создавать нечто другое для коммуникации. Важно, что это, возможно, будет создание вакуолей не-коммуникации, выключателей, с целью ускользнуть от контроля.

– Кажется, что в «Фуко» и в «Складке» процессы субъективации пользовались большим вниманием, чем в некоторых иных ваших работах. Субъект является границей постоянного движения между внутренним и внешним. Каковы политические следствия из этой концепции субъекта ? Если субъект не может ни на что решиться во внешнем мире гражданской жизни, может ли он это сделать в своей внутренней жизни? Может ли он сделать возможной новую прагматическую активность, с одновременным пиететом и по отношению к миру и по отношению к весьма радикальному конструированию? Какая политика способна продлить в истории все великолепие события и субъективности? Как представить обще-

ство без фундамента, но в то же время могущественное, не тоталитарное, но в то же время, как у Спинозы, абсолютное?

– На самом деле можно говорить о процессах субъективации, когда мы обращаемся к различным способам действий, благодаря которым индивиды или коллективы создаются в качестве субъектов: такие процессы имеют ценность только в той мере, в какой они тогда, когда происходят, ускользают одновременно и от установленного знания, и от господствующей власти. Даже если позже они порождают новую власть или переходят в новое знание. Но в это время они действительно обладают мятежной спонтанностью. Здесь нет никакого возвращения к «субъекту», т.е. к некоей инстанции, наделенной обязанностями, властью и знанием. Скорее чем о процессах субъективации, можно было бы говорить также и о новых типах событий: событий, не объясняемых через состояния вещей, которые их вызывают или в которые они проваливаются. Они поднимаются на мгновение, и этот момент важен, это шанс, за который следует ухватиться. Или же можно было просто говорить о мозге: именно мозг является точной границей постоянного обратимого движения между Внутренним и Внешним, это – мембрана между ними. Новые церебральные очаги, новые способы мышления не объясняются микрохирургией: напротив, именно наука должна стараться обнаружить то, что происходит в мозгу, когда начинают мыслить тем или иным способом. Субъективация, событие или мозг – мне кажется, что это одно и то же. Веры в существование мира, – вот чего нам не хватает больше всего; мы полностью потеряли мир, нас лишили его. Верить в мир – значит также вызывать к жизни даже незначительные события, которые ускользают от контроля, или же порождать новое пространство-время, даже с сокращенной поверхностью или объемом. Это вы и называете *пуететом*. При всякой попытке осуждается способность к сопротивлению, или, наоборот, подчинение контролю. Требуется одновременно и созидание, и народ.

Мишель Фуко

ВОЛЯ К ИСТИНЕ: ПО ТУ СТОРОНУ ЗНАНИЯ, ВЛАСТИ И СЕКСУАЛЬНОСТИ

(с купюрами)

V. Право на смерть и власть над жизнью

В течение длительного времени одной из характерных привилегий суверенной власти было право на жизнь и на смерть. Формально оно происходило, без сомнения, из прежней *patria potestas*, дававшей отцу римской семьи право “распоряжаться” жизнью своих детей как жизнью рабов; он им ее “дал” – он мог ее у них и отнять. Право на жизнь и на смерть, как оно формулируется у классических теоретиков, является по отношению к этому праву уже гораздо более мягкой формой. Это право суверена по отношению к своим подданным уже не мыслят больше как абсолютное и безусловное, но как право, которое осуществляется лишь в тех случаях, когда возникает угроза самому его существованию: своего рода право на ответное действие. Ему угрожают внешние враги, которые хотят его свергнуть или оспорить его права? Тогда он может на законном основании вести войну и требовать от своих подданных участвовать в защите государства; не “предполагая прямо их смерть”, он обладает законным правом “подвергать опасности их жизнь” – в этом смысле он осуществляет по отношению к ним “непрямое” право на жизнь и на смерть¹. Но вот если один из них выступит против него и нарушит его законы, тогда он может осуществить над жизнью своего подданного прямое право: карая, он его убивает. Так понимаемое право на жизнь и на смерть больше уже не является абсолютной привилегией: оно обусловлено защитой суверена и его собственным выживанием. Нужно ли вместе с Гоббсом мыслить его как передачу государю того права, которым каждый якобы обладал в естественном состоянии, – права защищать свою жизнь ценой смерти других? Или же нужно видеть в этом некое особое право, которое появляется вместе с формированием того нового юридического существа, каковым является суверен¹? Во всяком случае, право на жизнь и на смерть – как в этой современной форме, относительной и

ограниченной, так и в прежней своей абсолютной форме, – является асимметричным правом. Суверен здесь осуществляет свое право на жизнь, лишь приводя в действие свое право убивать или воздерживаясь от того; свою власть над жизнью он маркирует лишь смертью, которую он в состоянии потребовать. Право, которое формулируется как право “на жизнь и на смерть”, в действительности является правом *заставить умереть* или *сохранить жизнь*. В конце концов, неслучайно оно символизировалось мечом. И, быть может, эту юридическую форму следует отнести к тому историческому типу общества, в котором *власть осуществлялась преимущественно в качестве инстанции взимания, механизма отнимания, права присвоения части богатств и навязанного подданным вымогательства произведенных продуктов, благ, услуг, труда и крови*. Власть здесь была, в первую очередь, *правом захвата* – над вещами, временем, телами и, в конечном счете – над жизнью; ее кульминацией была привилегия завладеть жизнью для того, чтобы ее уничтожить.

Так вот, *Запад претерпел, начиная с классической эпохи, очень глубокую трансформацию этих механизмов власти*. “Взимание” мало-помалу перестает быть ее преимущественной формой, но оказывается лишь одним из элементов наряду с другими, обладающими функциями побуждения, усиления, контроля, надзора, умножения и организации сил, которые власть себе подчиняет – власть, предназначенная скорее для того, чтобы силы производить, заставлять их расти и их упорядочивать, нежели для того, чтобы ставить им заслон, заставлять их покориться или их разрушать. Право на смерть с тех пор обнаруживает тенденцию перейти – или, по крайней мере, опереться – на требования власти, которая управляет жизнью, и упорядочивать себя тем, что эти требования провозглашают. Эта смерть, которая основывалась на праве суверена защищаться или требовать защиты, предстает теперь только изнанкой права, которым обладает социальное тело, – права обеспечить свою жизнь, поддерживать и приумножать ее. Никогда, однако, войны не были столь кровавыми, как теперь, начиная с XIX века, и никогда прежде, при прочих равных условиях, правящие режимы не производили такие массовые бойни по отношению к своим собственным народам. Но эта чудовищная власть смерти – и именно это, быть может, и дает ей часть ее силы и того цинизма, с каким она столь далеко раздвинула свои границы, – выдает себя в качестве дополнения к власти, которая позитивным образом осуществляется над жизнью, которая берется ею управлять, ее усиливать и умножать, осуществлять педантичный контроль над ней и ее регулирование в целом. Войны не ведутся больше во имя суверена, которого нужно защищать, – они ведутся теперь во имя всех; целые народы стравливают друг с другом, чтобы они друг друга убивали во имя необходимости жить. Бойни стали жизненно необходимыми. Именно в качестве управляющих жизнью и выживанием, телами и родом, стольким режимам удалось развязать столько войн, заставляя убивать столько людей. И благодаря повороту, замыкающему круг, чем больше технология войн разворачивает их в сторону полного истребления, тем больше, действительно, решение, которое их развязывает или их прекращает, подчиняется голым соображениям выживания. Ядерная ситуация сегодня – это только конечная точка этого процесса: власть предавать одну часть населения тотальной смерти есть обратная сторона власти гарантировать другой части сохранение ее существования. Принцип: мочь убивать, чтобы мочь жить*, на который опиралась тактика сражений, стал стратегическим принципом отношений между государствами. Но существование, о котором теперь идет речь, – это уже не существование суверенного государства, но биологическое существование населения. Если геноцид и впрямь является мечтой современных режимов власти, то не потому, что сегодня возвращается прежнее право убивать; но потому, что власть располагается и осуществляется на уровне жизни, рода, расы и массовых феноменов народонаселения.

На другом уровне я мог бы взять пример смертной казни. В течение долгого времени она наряду с войной была еще одной формой права меча; она представляла собой ответ суверена тому, кто бросает вызов его воле, его закону, его особе. Тех, кто умирает на эшафоте – в противоположность тем, кто умирает на войне, – становилось все меньше и меньше. Но одних становилось меньше, а других – больше в силу одних и тех же причин. *С тех пор, как власть взяла на себя функцию заведовать жизнью, применение смертной казни становилось*

все более и более затруднительным вовсе не в связи с появлением гуманных чувств, но в силу самих оснований существования власти и логики ее отправления. Каким образом власть может осуществлять свои высшие полномочия, приговаривая к смерти, если ее главнейшая роль состоит в том, чтобы обеспечивать, поддерживать, укреплять, умножать жизнь и ее упорядочивать? Для такой власти смертная казнь – это одновременно предел, позор и противоречие*. Отсюда тот факт, что ее удалось сохранить лишь за счет апелляции к чудовищности преступника, его несправимости и к задаче охраны общества, а не к чрезвычайности самого преступления.

На законном основании теперь убивают тех, кто представляет для других своего рода биологическую опасность.

Можно было бы сказать, что **прежнее право заставить умереть или сохранить жизнь было замещено властью заставить жить или отвергнуть в смерть**. Этим, быть может, и объясняется та дисквалификация смерти, знаком которой выступает недавний выход из употребления сопровождавших ее ритуалов. Усердие, с которым стараются замолчать смерть, связано не столько с той неизвестной ранее тревогой, которая якобы делает ее невыносимой для наших обществ, сколько с тем фактом, что процедуры власти неизменно от нее отворачиваются. Будучи переходом из одного мира в другой, смерть была сменой владычества земного на другое, несопоставимо более могущественное; пышное зрелище, которым ее обставляли, было из разряда политической церемонии. Именно на жизнь и по всему ее ходу власть устанавливает теперь свои капканы; смерть же теперь – ее предел, то, что от нее ускользает; смерть становится самой потаенной точкой существования, самой “частной” точкой. <.....>

Конкретно говоря, эта власть над жизнью уже с XVII века развивалась в двух основных формах; формы эти, впрочем, не являются антитетичными; они представляют собой, скорее, **два полюса развития**, связанных друг с другом целым пучком посредующих отношений. **Один из этих полюсов – тот, кажется, что сформировался первым, – был центрирован вокруг тела**, понимаемого как машина: его дрессура, увеличение его способностей, выкачивание его сил, параллельный рост его полезности и его покорности, его включение в эффективные и экономичные системы контроля – все это обеспечивалось процедурами власти, которые составляют характерную особенность **дисциплин тела**, – **целая анатома-политика человеческого тела**. Второй, сформировавшийся несколько позже, к середине XVIII века, центрирован **вокруг тела-рода**, вокруг тела, которое пронизано механикой живого и служит опорой для биологических процессов: размножения, рождаемости и смертности, Уровня здоровья, продолжительности жизни, долголетия – вместе со всеми условиями, от которых может зависеть варьирование этих процессов; попечение о них осуществляется посредством целой серии вмешательств и **регулирующих способов контроля** – **настоящая био-политика народонаселения**. Дисциплины тела и способы регулирования населения образуют те два полюса, вокруг которых развернулась организация власти над жизнью. Учреждение на протяжении классической эпохи этой великой технологии с двойным лицом: анатомическим и биологическим, индивидуализирующим и специфицирующим, обращенным в сторону достижений тела или в сторону процессов жизни, – учреждение этой технологии характеризует власть, высшим делом которой отныне является уже, быть может, не убивать, но инвестировать жизнь от края до края.

Прежнее могущество смерти, в котором символизировалась власть суверена, теперь тщательно скрыто управлением телами и расчетливым заведованием жизнью. Быстрое развитие в классическую эпоху различных дисциплин: школ, коллежей, казарм, мастерских; появление в поле политических практик и экономических наблюдений проблем рождаемости, долголетия, общественного здоровья, жилища, миграции; словом – взрыв различных и многочисленных техник подчинения тел и контроля за населением. Так открывается эра “био-власти”. Два направления, в которых она развивается, еще в XVIII веке предстают отчетливо разделенными. Со стороны дисциплины – это такие институты, как армия или школа; это – размышления о тактике, об обучении и воспитании, о порядке обществ... <.....> Со стороны же способов регулирования народонаселения – это демография, оценка отношения между

ресурсами и жителями, это – составление статистических таблиц богатств и их обращения, жизнью и их возможной продолжительности... <.....>. Философией “идеологов” как теорией идеи, знака, индивидуального генезиса ощущений, но также и как теорией социального сочетания интересов, “идеологией” как теорией обучения, но также и как теорией общественного договора и упорядоченного формирования социального тела, – всем этим и конституировался, несомненно, тот абстрактный дискурс, в рамках которого попытались согласовать эти две техники власти, чтобы сделать из этого некую общую теорию. На самом деле сочленение этих техник произойдет не на уровне спекулятивного дискурса, но в форме конкретных устройств, которые в XIX веке и образуют великую технологию власти: диспозитив сексуальности будет одним из них, и одним из самых важных.

Эта био-власть была, без сомнения, необходимым элементом в развитии капитализма, которое могло быть обеспечено лишь ценою контролируемого включения тел в аппарат производства и через подгонку феноменов народонаселения к экономическим процессам. Но развитие это потребовало и большего: понадобился рост и того и другого – понадобилось усиление обоих, но одновременно их доступность для использования и их послушность; понадобились методы власти, пригодные для приумножения сил, способностей, жизни вообще, – но так, однако, чтобы не затруднить подчинение себе всего этого; если складывание крупных государственных аппаратов в качестве *институтов* власти способствовало сохранению производственных отношений, то первые элементы анатоми- и био-политики – созданные в XVIII веке в качестве *техник* власти, присутствующих на всех уровнях социального тела и используемых весьма различными институтами (как семьей, так и армией, как школой, так и полицией, как индивидуальной медициной, так и управлением людскими общностями), – эти элементы действовали на уровне экономических процессов, их развертывания, равно как и сил, которые в них задействованы и их поддерживают; они выступали также и как факторы социальной сегрегации и иерархизации, оказывая действие на соответствующие силы тел и общностей, обеспечивая отношения господства и эффекты гегемонии; подгонка накопления людей к накоплению капитала, сочленение роста человеческих групп с экспансией производительных сил и с дифференциальным распределением прибыли – все это стало отчасти возможным благодаря отправлению био-власти в ее многообразных формах и приемах. Инвестирование в живое тело, признание высокой его ценности и распределенное управление его силами были в тот момент необходимы.

Известно, сколько раз ставился вопрос о роли аскетической морали при начальном формировании капитализма; но то, что произошло в XVIII веке в некоторых странах Запада и что закрепилось развитием капитализма, – это иной феномен и, возможно, гораздо большего масштаба, чем эта новая мораль, которая, казалось, дисквалифицирует тело; это было не меньше, чем вступление жизни в историю, – я хочу сказать: вступление феноменов, свойственных жизни человеческого рода, в порядок знания и власти – в поле политических техник. Речь идет не о том, что именно в этот момент и произошел первый контакт жизни и истории. Напротив, давление биологического на историческое в течение тысячелетий было чрезвычайно сильным. Эпидемия и голод образовывали две важнейшие драматические формы этого отношения, которое, таким образом, пребывало размещенным под знаком смерти; экономическое, а главным образом сельскохозяйственное развитие в XVIII веке, увеличение производительности и ресурсов, еще более быстрое, чем демографический рост, которому оно благоприятствовало, – благодаря своего рода круговому процессу все это способствовало некоторому ослаблению этих глубинных угроз: не считая нескольких рецидивов, эра великих опустошений – голода и чумы – закончилась незадолго до французской революции; смерть перестает уже прямо и неотступно преследовать жизнь. Но в то же время этому ослаблению содействовало и развитие знаний о жизни вообще, и усовершенствование сельскохозяйственных техник, равно как и наблюдения и меры, направленные на жизнь и выживание людей, – относительное овладение жизнью отодвигало некоторые из неотвратимых угроз смерти. В обретенном таким образом пространстве действия, организуя и расширяя его, разного рода технологии власти и знания принимают во внимание процессы жизни и принимаются

их контролировать и изменять. Западный человек мало-помалу узнает, что значит быть видом живого в мире живого, иметь тело, условия существования, статистическую продолжительность жизни, индивидуальное и коллективное здоровье, силы, которые можно изменять, и пространство, где они могут быть распределены оптимальным образом. Несомненно, впервые за всю историю биологическое здесь отражается в политическом; “жить” – этот факт не выступает уже больше недоступным подпольем, лишь изредка обнаруживающим себя в случайности смерти и в ее неизбежности; факт этот частично переходит в поле контроля со стороны знания и вмешательства власти. Эта последняя теперь уже имеет дело не только с субъектами права, крайний способ обращения с которыми – смерть, но с живыми существами, и тот способ обращения, который власть теперь по отношению к ним сможет отправлять, должен располагаться отныне на уровне самой же жизни; именно это бремя опеки над жизнью, а не угроза смерти тела позволяет власти добраться до жизни. Если можно называть “био-историей” те давления, благодаря которым движения жизни и процессы истории интерферируют друг с другом, тогда следовало бы говорить о “био-политике”, чтобы обозначить то, что вводит жизнь и ее механизмы в сферу явных расчетов и превращает власть-знание в фактор преобразования человеческой жизни; и вовсе нельзя сказать, чтобы жизнь была целиком интегрирована в техники, которые над ней властвуют и ею управляют, – она непрерывно от них ускользает. За пределами западного мира голод существует, причем в масштабах гораздо больших, чем когда бы то ни было; и биологические опасности, которым подвергается вид, тут, возможно, еще большие, во всяком случае – более серьезные, чем до рождения микробиологии. Но то, что можно было бы назвать “порогом биологической современности” общества, располагается в том месте, где вид входит в качестве ставки в свои собственные политические стратегии. На протяжении тысячелетий человек оставался тем, чем он был для Аристотеля: живущим животным, способным, кроме того, к политическому существованию; современный же человек – это животное, в политике которого его жизнь как живущего существа ставится под вопрос.

Эта трансформация имела значительные последствия. Излишне настаивать тут на разрыве, который произошел тогда в распорядке научного дискурса, и том способе, которым двоякая проблематика жизни и человека пронизала и перераспределила порядок классической эпистемы. Если вопрос о человеке и был поставлен – в его специфике как живущего и в его специфике по отношению к другим живущим, – то причину этого следовало бы искать в новом способе отношения истории и жизни: в том двойственном положении жизни, которое ставит ее одновременно и вне истории – в качестве ее биологической окрестности – и внутри человеческой историчности, пронизанной ее техниками знания и власти. Также излишне настаивать и на разрастании политических технологий, которые исходя из этого будут делать вклады в тело, в здоровье, в способы питания и расселения, в условия жизни, в пространство существования в целом.

Другим следствием этого развития био-власти является возросшее значение, которое получило действие нормы в ущерб юридической системе закона. Закон не может не быть вооружен – его оружием по преимуществу является смерть; тем, кто его преступает, закон отвечает – по крайней мере, в качестве своего последнего прибежища – этой абсолютной угрозой. Закон всегда опирается на меч. Но такая власть, задачей которой является взять на себя бремя заботы о жизни, будет нуждаться в постоянных регулирующих и корректирующих механизмах. Речь теперь идет уже не о том, чтобы привести в действие смерть в поле суверенности, но о том, чтобы распределить живое в области ценности и полезности. Такой власти приходится скорее квалифицировать, измерять, оценивать, иерархизировать, нежели демонстрировать себя во всем своем смертоносном блеске; ей не подобает прочерчивать границу, отделяющую врагов суверена от послушных подданных, – она производит распределения относительно нормы. Я не хочу сказать этим, что закон стирается или что институты правосудия обнаруживают тенденцию к исчезновению, – я хочу сказать, что закон все в большей степени функционирует как норма и что институт суда все больше интегрируется в некоторый континуум аппаратов (медицинских, управленческих и т.д.), функции которых по

преимуществу регулятивные. Нормализующее общество является историческим производным некой технологии власти, централизованной на жизни. <.....>

И силы, которые сопротивляются этой, для XIX века еще новой власти, находят свою опору именно в том, во что эта власть делала свои вклады, то есть в жизни и в человеке – в той мере, в какой он есть живущее существо. Начиная с прошлого века великие битвы, которые ставят под вопрос общую систему власти, больше уже не происходят во имя возврата к прежним правам или в соответствии с тысячелетней грезой о круговороте времен и о Золотом веке. Больше уже не ждут ни императора бедных, ни царства последних дней, ни даже просто восстановления тех прав, которые представляются идущими от предков; то, что действительно отстаивается и служит целью, так это – жизнь, понимаемая в терминах фундаментальных потребностей, конкретной сущности человека, осуществления его виртуальностей, полноты возможного. Не имеет значения, идет тут речь об утопии или нет, – мы имеем здесь весьма реальный процесс борьбы: жизнь как объект политики была в некотором роде поймана на слове и обращена против той системы, которая бралась ее контролировать. Именно жизнь – в гораздо большей степени, нежели право, – стала в тот момент ставкой в политических битвах, даже если эти последние и формулируют себя в терминах права. “Право” на жизнь, на тело, на здоровье, на счастье, на удовлетворение потребностей, “право” – по ту сторону всех и всяческих притеснений и “отчуждений” – обнаружить то, что мы есть, и то, чем мы можем быть, – это “право”, столь недоступное для понимания в рамках классической юридической системы, явилось политической репликой на все эти новые процедуры власти, которые и сами уже точно так же не принадлежат традиционному праву суверенитета.

* * *

На этом фоне может быть понятно значение, которое получил секс в качестве политической ставки. Все дело в том, что он находится в точке сочленения двух осей, по которым складывалась вся эта политическая технология жизни. С одной стороны, он принадлежит к дисциплинам тела: дрессура, интенсификация и распределение сил, пригонка и экономия энергий. С другой стороны, через все индуцируемые им глобальные эффекты он оказывается сопряженным с регулированием народонаселения. Он вставлен одновременно в оба эти регистра; он оказывается поводом для бесконечно малых наблюдений, для ежеминутного контроля, для чрезвычайно тщательного обустройства пространства, для нескончаемых медицинских и психологических обследований – для целой микро-власти над телами; но точно так же он оказывается поводом для всеобъемлющих мер, для статистических оценок, для вмешательств, нацеленных на все социальное тело в целом или на группы в их совокупности. Секс – это доступ одновременно и к жизни тела и к жизни рода. Им пользуются и в качестве матрицы дисциплин тела и в качестве принципа регуляций народонаселения. Вот почему в XIX веке сексуальность преследуется всюду, вплоть до мельчайших деталей человеческого существования: ее травят в поведении, преследуют в снах, ее подозревают за малейшими проявлениями безумия, за ней гонятся вплоть до раннего детства; она становится шифром индивидуальности – одновременно и тем, что позволяет ее анализировать, и тем, что открывает возможность ее укрощать. Но точно так же можно видеть, как она становится предметом политических манипуляций, экономических вмешательств (через побуждение к производству потомства или через сдерживание его), идеологических кампаний (морализующих и призывающих к ответственности), – ее наделяют значением в качестве показателя силы того или иного общества, показателя, обнаруживающего как политическую энергию этого общества, так и его биологическую мощь. От одного полюса этой технологии секса до другого выстраивается целая серия различных тактик, в различных пропорциях сочетающих цели дисциплинирования тела и регулирования населения.

Отсюда именно – важность четырех основных линий атаки, вдоль которых на протяжении двух веков продвигалась политика секса. Каждая из них явилась способом сочетать дисциплинарные техники с приемами регулирования. Чтобы добиться эффектов на уровне

дисциплинирования тела, в случае первых двух из них должны были опереться на требования регулирования населения: на всю эту тематику рода, потомства и коллективного здоровья; сексуализация ребенка осуществилась в форме кампании за здоровье расы (начиная с XVIII века и до конца XIX раннюю сексуальность представляли как эпидемическую угрозу, которая создает риск подорвать не только будущее здоровье взрослых, но также и будущее общества и всего рода в целом); истеризация женщины, потребовавшая тщательной медикализации ее тела и секса, свершилась во имя той ответственности, которую она якобы несет по отношению к здоровью своих детей, прочности института семьи и спасению общества. Что же касается контроля за рождаемостью и психиатризации перверсий, то тут сработало обратное отношение: вмешательство здесь носило регулирующий характер, но оно в свою очередь должно было опереться на требование индивидуального дисциплинирования и дрессуры. Вообще говоря, в точке соединения “тела” и “населения” именно секс и становится главной мишенью для власти, которая организована скорее вокруг заведования жизнью, нежели вокруг угрозы смерти.

В течение долгого времени кровь оставалась важным элементом механизмов власти, ее проявлений и ее ритуалов. Для общества, где преобладают системы супружества, политическая форма монарха, дифференциация на сословия и касты, ценность родословных, для общества, где голод, эпидемии и насилия делают смерть неминуемой, – для такого общества кровь представляет собой одну из важнейших ценностей; цена ее определяется одновременно ее инструментальной ролью (возможность пролить кровь), ее функционированием внутри порядка знаков (иметь определенную кровь, быть той же крови, согласиться рисковать своей кровью), а также ее непрочностью (легко проливается, способна иссыхать, слишком легко смешивается, быстро поддается порче). Общество крови – я хотел уже было сказать: общество “кровавости” – общество, где в почете война, где царит страх перед голодом, где торжествуют смерть, самодержец с мечом, палач и казнь, общество, где власть говорит *через* кровь; кровь есть *реальность с символической функцией*.

Мы же – мы живем в обществе “секса”, или, скорее, в обществе “сексуальности”: механизмы власти обращены на тело, на жизнь, на то, что заставляет ее размножаться, на то, что усиливает род, его мощь, его способность господствовать или использоваться. Здоровье, потомство, раса, будущее рода, жизненность социального тела – власть говорит здесь о сексуальности и с сексуальностью; сексуальность здесь – не маркер и не символ, она – объект и цель. И то, что придает ей значимость, – это отнюдь не ее разреженность или непрочность, но как раз ее настойчивость и ее неявное присутствие, тот факт, что она повсюду одновременно и то, что распалывают, и то, чего боятся. Власть ее и выделяет, и вызывает, и пользуется ею как размножающимся смыслом, который снова и снова необходимо брать под свой контроль, дабы он не ускользнул вовсе; сексуальность – это *эффект с ценностью смысла*, Этим я не хочу сказать, что замещение крови сексом само по себе резюмирует те преобразования, которые знаменуют порог нашей современности. Вовсе не души двух цивилизаций или организующий принцип двух культурных форм пытаюсь я выразить; я ищу причины, в силу которых сексуальность в современном обществе есть не нечто подавляемое, но, напротив – постоянно вызываемое. Именно новые процедуры власти, выработанные в классическую эпоху и приведенные в действие в XIX веке, и заставили наше общество перейти от *символики крови* к *аналитике сексуальности*. Понятно: если что и находится с той стороны, где закон, смерть, преступание, символическое и суверенитет, – так это кровь; сексуальность же – она с той стороны, где норма, знание, жизнь, смысл, дисциплины и регуляции. <.....>

Так случилось, что начиная со второй половины XIX века тематика крови оказалась призванной оживить и поддержать всем стоящим за ней пластом истории тот тип политической власти, который отправляется через диспозитивы сексуальности. Расизм образуется в этой точке (расизм в его современной – государственной и биологизирующей форме): целая политика расселения людей, политика семьи, брака, воспитания, социальной иерархизации, собственности, равно как и длинный ряд постоянных вмешательств на уровне тела, поведения, здоровья, повседневной жизни, – все это получило в тот момент свой особый колорит и

свое оправдание от мифической заботы о защите чистоты крови и о торжестве расы. Нацизм явился, несомненно, только самой наивной и хитрой – причем второе есть следствие первого – комбинацией фантазмов крови с пароксизмами дисциплинарной власти. Евгеническое упорядочивание общества – в совокупности с тем, что оно могло иметь от распространения и усиления разного рода микро-власти под прикрытием неограниченного огосударствливания, – сопровождалось онейрическим превознесением высшей крови; это последнее подразумевало систематический геноцид других и риск подвергнуть себя самому опасности некоего тотального жертвоприношения. И история пожелала, чтобы гитлеровская политика секса осталась всего лишь смехотворной практикой, тогда как миф крови – вот он-то и превратился в величайшую бойню, какую только на сегодняшний день могут припомнить люди.

На противоположном полюсе можно проследить с того же самого конца XIX века теоретическое усилие переписать тематику сексуальности в систему закона, символического порядка и суверенитета. В том и состоит политическая заслуга психоанализа – или, по крайней мере, того, что есть в нем последовательного, – что он поставил под подозрение (и это – с самого его рождения, то есть начиная с момента разрыва с нейропсихиатрией дегенерации) все необратимо размножающееся в тех механизмах власти, которые претендовали на контроль и заведование сексуальностью обыденной жизни: отсюда фрейдовское усилие (несомненно, как реакция на наблюдавшийся в то время заметный подъем расизма) дать сексуальности – в качестве ее принципа – закон: закон супружества, запрета единокровных связей, Отца-Суверена, – короче говоря: его усилие создать вокруг желания весь этот прежний порядок власти. Именно благодаря этому психоанализ и оказался – за немногими исключениями и в том, что касается самого главного, – в теоретической и практической оппозиции фашизму. Но эта позиция психоанализа была связана с определенным историческим стечением обстоятельств. И ничто не может помешать тому, чтобы, в конце концов, не оказалось, что мыслить порядок сексуального в соответствии с инстанцией закона, смерти, крови и суверенитета – какие бы тут ни делались отсылки к Саду и к Батаю и каких бы залогов “низвержения” [“subversion”] у них ни испрашивали – есть только историческая “ретро-версия”. Диспозитив сексуальности следует мыслить, отправляясь от современных ему техник власти.

* * *

<.....>

В этой точке необходимо различить два вопроса. С одной стороны, обязательно ли анализ сексуальности в качестве “политического диспозитива” предполагает выпадение тела, анатомии, биологического, функционального? На этот первый вопрос, я думаю, можно ответить: нет. Во всяком случае, целью настоящего исследования и является показать, каким образом различные диспозитивы власти сочленяются непосредственно с телом – с телами, с функциями, с физиологическими процессами, с ощущениями и удовольствиями. И не о том вообще речь, чтобы тело стереть, но о том, чтобы заставить его выступить в таком анализе, где биологическое и историческое не следовали бы друг за другом как у прежних социологов, но связывались бы соответственно сложности, которая растет по мере развития современных технологий власти, избирающих жизнь в качестве своей мишени. Итак, не “история ментальностей”, которая брала бы в расчет тела только с точки зрения того способа, которым они были восприняты или были наделены смыслом и значимостью, но “история тел” и того способа, каким были сделаны вклады в то, что есть в них наиболее материального и живого.

Теперь второй вопрос, отличный от первого: эта материальность, к которой отсылают, разве не является она материальностью секса? И разве нет парадокса в том, чтобы писать историю сексуальности на уровне тел так, чтобы при этом не был затронут, хотя бы в самой малой степени, вопрос о сексе? В конце концов, власть, которая управляет себя через сексуальность, – разве не адресуется она особо к тому элементу реальности, каковым выступает “секс” – секс вообще? То, что сексуальность не является по отношению к власти внешней областью, которой власть себя навязывала бы, что сексуальность является, напротив, и эффектом и инструментом ее устройств, – это еще может пройти. Но вот секс как таковой, – раз-

ве не является он по отношению к власти – “другим”, тогда как для сексуальности он выступает очагом, вокруг которого она распределяет свои эффекты? Так вот эту-то идею секса *как такового* как раз и нельзя принять без ее рассмотрения. Действительно ли “секс” является точкой закрепления, на которую опирается в своих проявлениях “сексуальность”, или же он есть только сложная идея, исторически сформировавшаяся внутри диспозитива сексуальности? Во всяком случае, можно было бы показать, как эта идея “секса” сформировалась через различные стратегии власти и какую вполне определенную роль она там сыграла.

Можно видеть, как именно по тем основным линиям, по которым, начиная с XIX века, развертывался диспозитив сексуальности, и разрабатывалась идея, что существует нечто другое, нежели тела, органы, соматические локализации, функции, анатомо-физиологические системы, ощущения, удовольствия, – нечто другое и большее, нечто такое, что имеет свои, внутренне присущие ему, свойства и свои собственные законы: “секс”. Так, внутри процесса истеризации женщины “секс” определялся трояким образом: как то, что принадлежит одновременно и мужчине и женщине; как то, что принадлежит преимущественно мужчине и чего, стало быть, недостает женщине; но также еще и как то, что одно только и конституирует тело женщины, целиком и полностью подчиняя его функциям воспроизводства и беспрестанно нарушая его покой результатами действия самой этой функции. В рамках этой стратегии истерия интерпретируется как игра секса постольку, поскольку он есть одновременно и “одно” и “другое”, целое и часть, первоначало и недостаток. В рамках сексуализации детства вырабатывается идея такого секса, который и присутствует (с точки зрения анатомии), и отсутствует (с точки зрения физиологии); опять-таки – присутствует, если иметь в виду его активность, и обнаруживает свою недостаточность, если говорить о его репродуктивной финальности; или же который действителен в своих проявлениях, но скрыт по своим эффектам, которые в своей патологической весомости дадут себя знать лишь позже; и если секс ребенка еще и присутствует у взрослого, то как раз в форме некоей тайной причинности, которая стремится аннулировать секс взрослого... <.....>; сексуализируя детство, тем самым конституировали идею секса, отмеченного игрой присутствия и отсутствия, скрытого и явного; мастурбация со всеми эффектами, которые ей приписывают, как будто бы прежде всего и обнаруживает эту игру присутствия и отсутствия, явного и скрытого. Внутри психиатризации извращений секс был отнесен к биологическим функциям и к анатомо-физиологическому аппарату, который и дает ему его “смысл”, то есть его финальность; но точно так же секс оказался соотнесен с инстинктом, который – через свое собственное развитие и соответственно объектам, к которым он может прикрепляться, – делает возможным появление извращенных поведений, равно как и интеллигибельным их генезис; таким образом, “секс” определяется через переплетение функции и инстинкта, финальности и значения – и именно в этой форме он лучше, чем где бы то ни было, обнаруживает себя в том, что за образец берется извращение: в том “фетишизме”, который, начиная по крайней мере с 1877 года, служил путеводной нитью для анализа всех других отклонений, поскольку в нем ясно прочитывалась фиксация инстинкта на объекте по типу исторического сцепления и биологической неадекватности. Наконец, в рамках социализации репродуктивных форм поведения “секс” описывается как нечто, зажатое между законом реальности (непосредственной и наиболее грубой формой которого являются экономические необходимости) и экономикой удовольствия, которая всегда пытается обойти закон реальности, когда она вообще его признает; самая известная из “хитростей” – *coitus interruptus* – представляет собой такую точку, где инстанция реального вынуждает положить предел удовольствию и где удовольствие еще находит возможность реализоваться, несмотря на экономику, предписанную реальным. Понятно: именно диспозитив сексуальности и устанавливает внутри своих стратегий эту идею “секса”; и в этих четырех главнейших формах – истерии, онанизма, фетишизма и прерванного коитуса – и выставляет он секс как нечто, подчиненное игре целого и части, первоначала и недостатка, отсутствия и присутствия, избытка и нехватки, функции и инстинкта, финальности и смысла, реального и удовольствия. Так мало-помалу сформировался корпус общей теории секса.

Так вот, эта теория, порожденная таким образом, выполнила ряд функций внутри диспозитива сексуальности, которые и сделали ее необходимой. Три из них были особенно важными. Понятие “секса” позволило, во-первых, перегруппировать в соответствии с некоторым искусственным единством анатомические элементы, биологические функции, поведения, ощущения и удовольствия, а во-вторых – позволило этому фиктивному единству функционировать в качестве каузального принципа, вездесущего смысла, повсюду требующей обнаружения тайны: секс, таким образом, смог функционировать как единственное означающее и как универсальное означаемое. И кроме того, подавая себя единообразно – и как анатомию и как недостаток, как функцию и как латентность, как инстинкт и как смысл, – секс смог обозначить линию контакта между знанием о человеческой сексуальности и биологическими науками о воспроизведении рода; таким образом, это знание, ничего реально у этих наук не позаимствовав – за исключением разве что нескольких сомнительных аналогий и нескольких пересаженных понятий, – получило благодаря привилегии такого соседства некую гарантию квазинаучности; но благодаря этому же соседству некоторые положения биологии и физиологии выступили в качестве принципа нормальности для человеческой сексуальности. Наконец, понятие секса обеспечило основное переворачивание: оно позволило обернуть представления об отношениях власти к сексуальности и выставить эту последнюю вовсе не в ее сущностном и позитивном отношении к власти, но как укорененную в некоторой специфической и нередуцируемой инстанции, которую власть пытается, насколько может, себе подчинить; вот так идея “секса” позволяет умолчать о том, что составляет “власть” власти; эта идея позволяет мыслить власть только как закон и запрет. Секс, эта инстанция, господствующая, как нам представляется, над нами; эта тайна, которая кажется нам лежащей подо всем, чем мы являемся; эта точка, завораживающая нас властью, которую она проявляет, и смыслом, который она утаивает; точка, у которой мы просим открыть нам, что мы такое, и освободить нас от того, что нас определяет, – секс есть, несомненно, лишь некая идеальная точка, которую сделали необходимой диспозитив сексуальности и его функционирование. Не следует представлять себе какую-то автономную инстанцию секса, которая вторичным образом производила бы вдоль всей поверхности своего контакта с властью множественные эффекты сексуальности. Напротив, секс является наиболее отвлеченным, наиболее идеальным и наиболее внутренним элементом диспозитива сексуальности, который организуется властью в точках захвата ею тел, их материальности, их сил, их энергий, их ощущений, их удовольствий.

Можно было бы добавить, что “секс” выполняет и еще одну функцию, которая пронизывает первые и их поддерживает. Роль на этот раз более практическая, чем теоретическая. В самом деле: именно через секс – эту воображаемую точку, закреплённую диспозитивом сексуальности, – и должен пройти каждый, дабы получить доступ к своей собственной интеллигибельности (поскольку он, этот секс, является одновременно и потаенным элементом и первоначалом, производящим смысл), к целостности своего тела (поскольку он является реальной и угрожаемой частью этого тела и символически конституирует его как целое), к своей идентичности (поскольку к силе импульса секс присоединяет единичность некой истории). И вот в результате переворачивания, которое подспудно, без сомнения, началось отнюдь не вчера, но уже в эпоху христианского пастырства плоти, мы сегодня дошли до того, что стали спрашивать нашу интеллигибельность у того, что на протяжении стольких веков считалось безумием, полноту нашего тела – у того, что долгое время было его клеймом и как бы раной, свою идентичность – у того, что воспринималось как темный напор без имени. <.....>

Фаустовский стговор, искушение которым диспозитив сексуальности вписал в нас, отныне таков: обменять жизнь всю целиком на секс сам по себе, на истину и суверенность секса. Секс вполне стоит смерти. Именно в этом, как мы видим – строго историческом, смысле секс сегодня действительно пронизан инстинктом смерти. Когда Запад давным-давно открыл любовь, он назначил ей цену, достаточную для того, чтобы сделать смерть приемлемой; сегодня именно секс претендует на роль такого эквивалента – самого дорогого из всех. И в то время как диспозитив сексуальности позволяет техникам власти делать свои вклады в жизнь,

фиктивная точка секса, которую этот диспозитив сам же и обозначил, завораживает каждого из нас – в достаточной мере, чтобы мы были согласны слышать там рокот смерти.

Создав такой воображаемый элемент, каковым является “секс”, диспозитив сексуальности породил один из главных принципов своего функционирования: желание секса – желание его иметь, желание получить к нему доступ, его открывать, его освобождать, артикулировать его в дискурсе, формулировать его в виде истины. Самый “секс” он конституировал как нечто желаемое. И именно эта желаемость секса и связывает каждого из нас с предписанием его познавать, раскрывать его закон и его власть; именно эта желаемость и заставляет нас думать, что мы, наперекор всякой власти, утверждаем права нашего секса, тогда как на самом деле желаемость секса привязывает нас к диспозитиву сексуальности, который заставляет подниматься из глубин нас самих – как некий мираж, в котором, как нам верится, мы узнаем самих себя, – черное сияние секса. <.....>

Именно от инстанции секса и нужно освобождаться, если хотеть, посредством тактического переворачивания различных механизмов сексуальности, отстоять в своей значимости – наперекор действию ловушек власти – тела, удовольствия и знания, в их множественности и способности к сопротивлению. Не секс-желание, но тела и удовольствия должны быть опорным пунктом для контратаки против диспозитива сексуальности.

Мишель Фуко

НУЖНО ЗАЩИЩАТЬ ОБЩЕСТВО

Лекция от 17 марта 1976 г. (с купюрами)

<.....> В последний раз я рассказывал, как само понятие войны было вытеснено из исторического анализа принципом национальной универсальности. Теперь я хотел бы показать, что тема расы не исчезает, а воспроизводится в форме государственного расизма. И поэтому сегодня я расскажу о рождении государственного расизма, по крайней мере введу вас в суть дела.

Мне кажется, что одним из основных феноменов XIX века было и остается то, что можно бы назвать контролем жизни со стороны власти: это, если хотите, обретение власти над человеком как живым существом, своего рода этатизация биологического или, по меньшей мере, некоторая склонность к такой этатизации. Чтобы понять произошедшее, следует, я думаю, обратиться к классической теории суверенитета, которая в конечном счете и служила нам основой, таблицей для всех этих анализов о войне, расах и т. д. Вы знаете, что в ней право суверена в отношении жизни и смерти подданных было одним из его основных атрибутов. Однако это странное право, странное уже на теоретическом уровне; действительно, что значит обладать правом в отношении жизни и смерти? В некотором смысле это значит, что суверен, по существу, может заставить умереть и позволить жить; во всяком случае, это значит, что жизнь и смерть не являются естественными, непосредственными феноменами, в некотором роде первичными или коренными, которые находились бы вне области политической жизни. Если это положение развить до парадокса, то придем к утверждению, что на деле подданный перед лицом власти не имеет полного права ни на жизнь, ни на смерть. Он нейтрален с точки зрения жизни и смерти и именно от суверена получает право жить или, при случае, умереть. Таким образом, жизнь и смерть подданных становятся правами только по решению суверенной воли. Вот, если хотите, теоретический парадокс. Он, очевидно, должен сопровождаться определенной практической неуравновешенностью. Что фактически означает право на жизнь и смерть? Понятно, не то, что суверен может заставить жить, как он может заставить умереть. Право на жизнь и смерть реализуется только в неравновесии и всегда с перевесом смерти. Право суверенной власти на жизнь начинается с момента, когда у суверена появляется право убить. В конечном счете именно это право действительно содержит в себе самую сущность права на жизнь и смерть: именно в момент, когда суверен может убить, он подтверждает свое право подданного. Это, по существу, право меча. Нет, значит, реаль-

ной симметрии в праве на жизнь и смерть. Это не право заставить умереть или заставить жить. Это и не право позволить жить и позволить умереть. Это право заставить умереть или позволить жить. Это, понятно, вводит явную асимметрию.

И я думаю, что действительно одно из самых крупных изменений в области политического права в XIX веке состояло не в замене, а в дополнении этого старого права верховной власти – заставить умереть или позволить жить – другим, новым правом, которое не уничтожает первое, но проникает в него, понижает его, модифицирует и создает в точности противоположное право или, скорее, власть: власть «заставить» жить и «позволить» умереть. Значит, право суверена – заставить умереть или позволить жить. Затем появляется новое право: право заставить жить и позволить умереть.

Конечно, трансформация осуществилась не сразу. Это можно проследить в теории права (но здесь я буду очень краток).<.....> ... в XVII, так и в XVIII веке возникают техники власти, которые в основном были ориентированы на тело, индивидуальное тело. Имеются в виду все процедуры, с помощью которых обеспечивалось пространственное распределение индивидуальных тел (их разделение, выравнивание, установление их серийности и контроля над ними) и всей системы наблюдения за ними. Это также были техники, с помощью которых власть брала на себя ответственность за эти тела, пыталась увеличить их полезную силу посредством упражнений, дрессировки и т. д. Сюда относятся также техники рационализации и строгой экономии власти, которая должна была возможно дешевле организовать систему наблюдения, иерархии, инспекций, документов, докладов: всю ту технологию, которую можно назвать дисциплинарной технологией труда. Она утверждается с конца XVII и в течение XVIII века.

Однако во второй половине XVIII века появляется, по-моему, нечто новое, другая технология власти, на этот раз не дисциплинарная. Но она не исключает первую технологию, не исключает дисциплинарную технику, а соединяется с ней, интегрирует ее, частично модифицирует и особенно стремится ее использовать, укореняясь в ней и эффективно внедряясь благодаря этой предварительной дисциплинарной технике. Новая техника не уничтожает дисциплинарной техники просто потому, что находится на другом уровне, на другой ступени, у нее другая основа и она пользуется совсем другими инструментами.

Новая, не дисциплинарная техника власти – в отличие от дисциплины, которая обращена к телу, – применяется к жизни людей или, можно еще сказать, она обращена не к человеку-телу, а к живому человеку, к человеку как живому существу; в крайнем случае, можно сказать, к человеку-роду. Точнее, я сказал бы так: дисциплина способна управлять множественностью людей, поскольку эта множественность может и должна превратиться в индивидуальные тела, подлежащие надзору, дрессировке, использованию, при случае, наказанию. А затем утверждается новая технология, обращающаяся к множественности людей, но не поскольку они сводятся к телам, а поскольку эта множественность, напротив, составляет глобальную массу, подверженную общим процессам жизни, каковы рождение, смерть, воспроизводство, болезнь и т. д. Таким образом, кроме первого проявления власти в отношении тела, которое осуществляется способом индивидуализации, есть второе проявление власти, не индивидуализующее, а массифицирующее, оно, если угодно, реализуется не в отношении человека-тела, а в отношении человека-рода. После анатомо-политики человеческого тела, утвердившейся в ходе XVIII века, в конце этого же века можно отметить нечто другое, что уже не является анатомо-политикой человеческого тела и что я бы назвал «биополитикой» человеческого рода.

На что направлена новая технология власти, биополитика, биовласть, находящаяся на пути к установлению? Я вам об этом только что сказал в двух словах: имеется в виду совокупность процессов, включающих в себя пропорцию рождений и смертей, уровень воспроизводства, рост населения и т. д. Именно эти процессы рождаемости, смертности, продолжительности жизни в связи со всем комплексом экономических и политических проблем (о которых я сейчас не буду говорить) составляли во второй половине XVIII века первые объекты знания и первые объекты контроля со стороны биополитики. Во всяком случае, именно в

этот момент начинает действовать статистика этих феноменов вместе с появлением первых форм демографии. Становится обычным соблюдение более или менее спонтанных, более или менее конкретных правил, которые эффективно применялись к исчислению рождаемости населения; короче, вырабатываются приемы контроля рождаемости, как они практиковались в XVIII веке. Появляется также проект политики рождаемости или, во всяком случае, схемы вмешательства в глобальные процессы рождаемости. Но биополитика решает не просто проблему воспроизводства. Она обращена также на проблемы заболеваемости, но иначе, чем это было до сих пор в условиях известных эпидемий, опасность которых так заботила политические власти с начала средневековья (этих знаменитых эпидемий, временных драм многочисленных смертей, смерти, от которой никому не было спасения). Теперь, в конце XVIII века, речь идет не об эпидемиях, а о чем-то другом: в целом, это можно бы назвать эндемиями, если рассматривать форму, природу, широту, продолжительность болезней, распространенных среди населения. Это болезни, более или менее трудные для искоренения, но они не рассматриваются в качестве эпидемии, в качестве причины более частых случаев смерти, а как постоянные факторы – и так их интерпретируют – убавления сил, уменьшения рабочего времени, снижения энергии, экономических издержек, причиной которых являются как потери в производстве, так и стоимость ухода за больными. Короче, **болезнь как феномен населения**: не как смерть, грубо обрушивающаяся на жизнь – это эпидемия, – а как всегда присутствующая смерть, которая внедряется в жизнь, постоянно ее грызет, уменьшает ее и ослабляет.

Именно эти феномены начинают приниматься в расчет в конце XVIII века и ведут к утверждению медицины, главной функцией которой теперь становится служение общественной гигиене, что осуществляется с помощью координации медицинских забот, централизации информации, нормализации знания и включает также кампанию по обучению гигиене и охват населения медицинскими услугами. Итак, проблемы воспроизводства, рождаемости, а также заболеваемости. **Другой областью вмешательства биополитики становится вся совокупность феноменов**, одни из которых универсальны, а другие случайны, но даже если они случайны, то никогда не могут быть целиком исключены и **влекут за собой последствия, аналогичные неспособности индивидов к делам, отстранению от них, нейтрализации индивидов и т.д.** Очень важной проблемой с начала XIX века (с момента индустриализации) станет **старость**, положение индивида, который выпадает из сферы трудовой активности. А с другой стороны, **несчастные случаи, увечья, различные аномалии**. Именно по причине таких явлений биополитика создаст не только институты призрения (которые существовали издавна), а гораздо более тонкие механизмы, экономически более рациональные, чем грубая, массовая, но имеющая большие проблемы благотворительность, которая, по существу, была связана с церковью. Возникнут механизмы более тонкие, более рациональные: страхование, индивидуальное и коллективное накопление, обеспечение и т. д.

Наконец, **последняя область биополитики** (я перечисляю главные, во всяком случае те, какие появились в конце XVIII и в начале XIX века, впоследствии их стало много): она была связана с отношениями между человеческим родом, человеческими существами в качестве рода, в качестве живых существ, и средой их обитания – **это неотрегулированные воздействия географической, климатической, гидрографической среды**: например, на протяжении всей первой половины XIX века стояли проблемы болот, эпидемий, связанных с существованием болот. А также возникала **проблема среды, но не естественной среды, а искусственной, которая оказывала дурное влияние на население**, среды, им самим созданной. В основном это проблема города. <.....>

Итак, я думаю, что во всем этом было немало очень важных моментов. Первое: появление нового элемента – я хотел сказать персонажа, – которого, по сути, не знали ни теория права, ни дисциплинарная практика. Теория права в основном знала только индивида и общество: индивида, заключающего контракт, и общество, созданное на основе реально состоявшегося или подразумеваемого договора индивидов. Что касается дисциплинарных форм, то они практически имели дело с индивидом и его телом. **Новая технология власти имеет дело не с обществом в точном смысле слова (или, во всяком случае, не с обществом в понима-**

нии юристов); и не с индивидом-телом. Оно ориентируется на новое тело: тело сложное, тело со множеством голов, если не бесконечным, то по меньшей мере нуждающимся в перечислении. Оно выражается понятием «население». Биополитика имеет дело с населением, и население как проблема политическая, вернее научная и политическая, как проблема биологическая и проблема власти в этот момент и появляется.

Второе: также важна – помимо самого появления населения – природа принятых к рассмотрению феноменов. Можно видеть, что это коллективные феномены, которые появляются вместе со своими экономическими и политическими последствиями и обретают значимость только на уровне массы. Подобные феномены, если их рассматривать на уровне индивидов, кажутся случайными и непредвидимыми, но на коллективном уровне они представляют постоянные величины, которые легко или, во всяком случае, возможно вычислить. И наконец, это феномены, которые происходят на большом отрезке времени, времени, взятого в более или менее значительных границах; это серийные феномены. Биополитика в итоге ориентируется на случайные события, которые рассматриваются ею на уровне всего населения и на протяжении определенного времени.

Поэтому – третий важный момент – технология власти, биополитика, порождает механизмы, имеющие некоторое число функций, весьма отличных от тех, которые выполняли дисциплинарные механизмы. Биополитические механизмы вырабатывают, конечно, прежде всего предвидения, осуществляют статистические подсчеты, глобальные измерения; перед ними стоит задача модификации не какого-то отдельного явления, не индивида, взятого в его единичности, а модификации, которая осуществляется, по сути, на уровне детерминации общих феноменов, обретающих свой смысл в глобальном измерении. Нужно изменить, снизить уровень заболеваемости; нужно увеличить продолжительность жизни; нужно стимулировать рождаемость. И особенно важна задача установления регулирующих механизмов, которые в проблематичной области глобального населения смогут установить равновесие, поддержать его, установить род гомеостаза, обеспечить компенсации; короче, внедрить механизмы безопасности в ту область случайного, где проживает население, состоящее из живых существ, оптимизировать, если угодно, состояние жизни: такие механизмы, как и дисциплинарные механизмы, предназначены в целом максимизировать силы и извлекать их, но они действуют совершенно другими способами. В отличие от дисциплины здесь не стоит вопрос об индивидуальной дрессировке, которая бы осуществлялась воздействием на тело. Абсолютно не стоит вопрос о том, чтобы направить усилия на индивидуальное тело, как это делает дисциплина. Следовательно, речь не о том, чтобы детально рассматривать индивида, а наоборот, о том, чтобы поместить его в рамки глобальных механизмов, действовать так, чтобы достигались равновесие, упорядоченность на глобальных уровнях; короче, следует сосредоточить внимание на жизни, на биологических процессах человека-рода и в отношении их обеспечить не дисциплину, а регулирование.

Таким образом, там, где существовала драматичная, мрачная власть суверена, обладающая способностью заставить умереть, появляется теперь вместе с технологией биовласти, технологией власти, ориентированной «на» население как таковое, на человека в качестве живого существа, постоянная, ученая власть, функция которой «заставить жить». Суверенная власть заставляла умереть и позволяла жить. А теперь появляется власть с функцией регуляции, она, напротив, состоит в том, чтобы заставить жить и позволить умереть. <.....>

...теперь, когда власть все менее и менее олицетворяет право заставить умереть, а все более и более оказывается вмешательством с целью заставить жить, определить способ жизни, то, «как» нужно жить начиная с момента, когда власть вмешивается на глобальном уровне с целью улучшить жизнь, контролировать ее случайности, риски, недостатки, смерть как граница жизни становится пределом, границей, концом власти. Она находится вне власти, выпадает из поля ее действия и становится тем, на что власть могла бы воздействовать только в целом, глобально, статистически. Влияние власти распространяется не на смерть, а на смертность. И поэтому нормально, что смерть теперь попадает в сферу не просто частного, а самого частного в этой частной сфере. Тогда как в условиях суверенного права смерть была

тем феноменом, в котором проявлялась самым очевидным образом абсолютная власть суверена, теперь смерть, напротив, олицетворяет момент, когда индивид ускользает от всякой власти, обращается к самому себе и отступает в некотором роде в самую частную область. Власть больше не имеет отношения к смерти. Строго говоря, власть позволяет смерти исчезнуть. <.....>

Теперь я бы хотел заняться сравнением между технологией, регулирующей жизнь, и технологией, дисциплинирующей тело, о чем я вам недавно говорил. Итак, с XVIII века (или, точнее, с конца XVIII века) существуют две технологии власти, которые появились с некоторым временным разрывом и взаимно наложились друг на друга. Техника дисциплинирования сосредоточена на теле, оказывает воздействие на индивидов, манипулирует телом как центром сил, стремясь сделать тела одновременно полезными и послушными. И в то же время есть технология, которая ориентирована не на тело, а на жизнь; она заново группирует присутствующие населению массовые действия, стремится контролировать серию случайных событий, могущих произойти в живой массе; стремится контролировать (при случае модифицировать) вероятность, во всяком случае, компенсировать ее последствия. Такая технология стремится не к индивидуальной дрессировке, а к глобальному равновесию, к чему-то вроде гомеостаза: к сохранности целого по отношению к внутренним опасностям. Таким образом, технология дрессировки противоположна технологии безопасности или отлична от нее; дисциплинарная технология отличается от технологии страхования или регулирования; в обоих случаях проявляется технология тела, но в одном используется технология, где тело индивидуализировано как организм, наделенный страстями, а в другом технология имеет дело с телами, помещенными в массовые биологические процессы.

Можно было бы сказать следующее: все происходит так, как если бы власть, для которой суверенитет является модальностью, организующим принципом, оказалась недостаточной для управления экономикой и политическими процессами в обществе, переживающем демографический взрыв и индустриализацию. От старой механики суверенной власти слишком многое ускользало одновременно снизу и сверху, на уровне деталей и на уровне массы. С целью уловить детали осуществилось первое преобразование: приспособление механизмов власти к индивидуальному телу, что сопровождалось надзором и дрессировкой, – это была дисциплина. <.....> А затем, в конце XVIII века, осуществляется другое преобразование, относящееся к глобальным феноменам, к населению, к биологическим или биосоциологическим процессам, касающимся человеческих масс. Это преобразование, понятно, гораздо более трудное, так как оно требовало создания сложных органов координации и централизации.

Есть, значит, два ряда: ряд **тело – организм – дисциплина – институты**; и ряд **население – биологические процессы – регулирующие механизмы государства**. Один относится к органическому институциональному целому: **институциональная органо-дисциплина**, а другой – к биологическому и государственному целому: **био-регуляция с помощью государства**. Я не хочу доводить до абсолюта противоположность между государством и институтом, потому что формы дисциплины имеют тенденцию выходить за институциональные и локальные рамки, с которыми они первоначально связаны. И они легко принимают государственные масштабы в таких институтах, как полиция например, которая представляет собой одновременно дисциплинарный и государственный аппарат (это доказывает, что дисциплина не всегда институциональна). И точно так же крупные формы глобальной регуляции, которые множились на протяжении XIX века, можно найти как на государственном уровне, так и на более низком уровне негосударственных институтов, вроде медицинских институтов, касс взаимопомощи, страхования. Таково первое замечание, которое я бы хотел сделать.

И эти два типа механизмов, дисциплинарных и регулятивных, принадлежат все же не к одному уровню. Это как раз и позволяет им не исключать друг друга и сочетаться друг с другом. Можно даже сказать, что **в большинстве случаев дисциплинарные механизмы власти и ее регулятивные механизмы, направленные на население, сочетаются друг с другом**. Один или два примера: возьмите, если угодно, проблему города, или, точнее, этого обдуманного,

согласованного пространственного расположения, которое представляет город-модель, искусственный город, город утопической реальности, о нем не только мечтали, но и действительно создавали его в XIX веке. Возьмите рабочий город. Что такое рабочий город, каким он существовал в XIX веке? Очень хорошо видно, что он соединяет, в некотором роде перпендикулярно друг к другу, дисциплинарные механизмы контроля над телом, над телами с помощью расположения, самого разделения города, с помощью локализации семей (каждая в одном доме) и индивидов (каждый в одной комнате). Весь ряд дисциплинарных механизмов легко обнаружить в рабочем городе: разделение, возможность наблюдения за индивидами, нормализация форм поведения, род спонтанного полицейского контроля, который осуществляется в силу самого пространственного расположения города. А затем можно видеть весь ряд механизмов, которые, напротив, являются регулятивными, направленными на население как таковое и насаждающими формы экономного поведения, связанного, например, с жилищем, с его арендой, а при случае с его покупкой. К регулятивным механизмам принадлежат системы страхования болезни или старости; правила гигиены, которые обеспечивают оптимальную продолжительность жизни населения; давление, оказываемое самой организацией города на сексуальность, а следовательно, на потомство; влияние на гигиену семей; забота о детях; школа; и т.д. Таковы, значит, дисциплинарные и регулятивные механизмы.

Возьмем совсем другую область – или, вернее, отчасти другую; возьмем феномен сексуальности. Почему, сексуальность становится в XIX веке областью столь большого стратегического значения? Я думаю, что если сексуальность стала важна, то это произошло в силу многих причин, но особенно следующей: с одной стороны, сексуальность в качестве телесного поведения подчиняется дисциплинарному контролю над индивидами в форме постоянного надзора (известный, например, контроль за мастурбацией, осуществлявшийся в отношении детей с конца XVIII и вплоть до XX века в семейной, школьной среде и т. д., представляет именно дисциплинарный контроль за сексуальностью); с другой стороны, сексуальность вписывается в масштабные биологические процессы и оказывает на них влияние в силу производительных функций, поскольку указанные биологические процессы соотносятся не с телом индивида, а с множественной единичностью, которая составляет население. Сексуальность – это именно пересечение тел и населения. Поэтому она зависит и от дисциплины, и от регуляции.

Чрезвычайное значение, придаваемое сексуальности медициной в XIX веке, – имеет, я думаю, причину в **особом положении сексуальности между организмом и населением, между телом и глобальными феноменами**. Отсюда медицинская идея, согласно которой сексуальность, когда она недисциплинирована и нерегулярна, всегда имеет два ряда следствий: одни относятся к телу, к недисциплинированному телу, которое сразу оказывается наказано всеми индивидуальными болезнями, навлекаемыми на него сексуальным развратом. Мастурбирующий ребенок будет болен всю жизнь: это дисциплинарная санкция на уровне тела. Но в то же время развратная, извращенная и т. п. сексуальность влияет на население, так как сексуально развратный человек имеет и искаженную наследственность, передающуюся потомству в течение поколений и поколений, до седьмого поколения, и еще дальше. Такова теория вырождения: **сексуальность как средоточие индивидуальных болезней и как причина вырождения представляет именно точку пересечения дисциплины и регуляции, тела и населения**. Теперь становится понятно, почему и как техническое знание в виде медицины или, скорее, целостность, состоящая из медицины и гигиены, становится в XIX веке элементом, хотя и не самым важным, но таким, значение которого будет возрастать из-за связи между научными изысканиями в области биологических и органических процессов (то есть как в области населения в целом, так и в области здоровья отдельных индивидов) и действиями самой власти, в результате медицина в определенной мере превращается в политическую технику интервенции. Медицина – это знание-власть, которая соотносится одновременно с телом и с населением, с организмом и с биологическими процессами, и поэтому должна оказывать как дисциплинирующее, так и регулирующие воздействия.

Если перейти на более высший уровень обобщения, то можно сказать, что элементом, который передвигается из области дисциплины в область регулирования, одинаково применяется и к телу, и к населению, позволяет одновременно контролировать дисциплинарный уровень тела и случайные события биологической множественности, этим элементом, переходящим из одной области в другую, является «норма». Норму можно одинаково удачно применять и к телу, желая его дисциплинировать, и к населению, желая его регулировать. При таких обстоятельствах общество нормализации нельзя представлять как разрастание дисциплинированного общества, дисциплинарные институты которого умножались бы и в конечном счете покрыли бы все пространство – это только первая и недостаточная интерпретация идеи о нормализуемом обществе. Последнее представляет собой общество, в котором под прямым углом пересекаются дисциплинарная норма и норма регулятивная. <.....>

Итак, мы существуем в условиях власти, которая берет на себя ответственность и за тело, и за жизнь, или, если угодно, берет в целом ответственность за жизнь с обоими ее полюсами – телом и населением. Можно тотчас отметить парадоксы, проявляющиеся на самом рубеже существования биовласти. Парадоксы обнаруживаются, например, на уровне власти, обладающей атомной бомбой, поскольку такая власть заключается не просто в возможности убивать в соответствии с правом, данным всякому суверену, миллионы и сотни миллионов людей (в конечном счете это традиция). Но власть, в ведении которой есть атомная бомба, в современных политических условиях представляет род парадокса, который трудно, если не совершенно невозможно обойти, он состоит в том, что создание и использование такой бомбы приводит в действие суверенную власть, которая убивает, при этом власть убивает саму жизнь, то есть власть осуществляется таким образом, что она способна уничтожить жизнь. И, следовательно, уничтожить себя как власть, обеспечивающую жизнь. Или она суверенна и использует атомную бомбу, но таким путем она сразу перестает быть биовластью, властью, обеспечивающей жизнь, какой она стала начиная с XIX века. Или возникает другая, противоположная крайность, преобладание не права суверена над биовластью, а преобладание биовласти над правом суверена. Преобладание биовласти проявляется, когда существует технически и политически данная человеку возможность не только упорядочивать жизнь, но заставить жизнь множиться, создавать живое, создавать монстров, создавать – в крайнем случае – неконтролируемые и чрезвычайно разрушительные вирусы. Чудовищное увеличение биовласти, в противоположность тому что я только что говорил об опирающейся на атомную мощь власти, выходит за рамки всей человеческой суверенности.

Извините меня за эти длинные рассуждения относительно биовласти, но я думаю, что именно на этой основе вновь можно обрести проблему, которую я пытался поставить.

Итак, возникает вопрос, как при такой технологии власти, которая имеет жизнь своим объектом и целью (что, как мне кажется, является одной из фундаментальных особенностей технологии власти с XIX века), может осуществляться право убивать и функция убийства, если правда, что суверенная власть все более и более отступает, а вперед, напротив, все более и более выдвигается дисциплинирующая или регулирующая биовласть? Как такая власть может убивать, если правда, что вопрос, по существу, состоит в том, чтобы повысить значимость жизни, увеличить ее продолжительность, умножить возможности, предотвратить несчастные случаи или компенсировать их ущерб? Как в этих условиях возможно для политической власти убивать, требовать смерти, нуждаться в смерти, заставлять убивать, отдавать приказ об убийстве, подвергать смерти не только врагов, но и собственных граждан? Как эта власть может позволить умереть, если ее цель, по сути дела, заставить жить? Как осуществлять власть смерти, исполнять функцию смерти в рамках политической системы, ориентированной на биовласть?

Тут, я думаю, вмешивается расизм. Я вовсе не хочу сказать, что расизм был изобретен в эту эпоху. Он существовал с давних времен. Но я думаю, что тогда он функционировал в другой области. Расизм оказался вписан в государственные механизмы с появлением биовласти. Именно с этого момента расизм становится основным механизмом власти, какой она предстает в современных государствах, что приводит к невозможности функционирования

современного государства без обращения в определенный момент, в определенных пределах и в определенных условиях к расизму.

Действительно, что такое расизм? Прежде всего способ ввести наконец в ту область жизни, за которую власть взяла на себя ответственность, некую купюру: купюру между тем, что должно жить, и тем, что должно умереть. В биологическом континууме человеческого рода появление рас, их различие и иерархия, оценка одних рас как высших, а других как низших становится средством фрагментации биологической области, ответственность за которую взяла на себя власть; средством сместить внутри населения одни группы по отношению к другим. Короче, средством установить разрывы биологического типа внутри области, которая представляется именно биологической областью. Это должно позволить власти воспринимать население как смесь рас или, точнее, разделить род, за который оно взяло на себя ответственность, на подгруппы, которые именно и будут расами. Такова первая функция расизма, функция фрагментации, осуществление разрывов внутри того биологического континуума, к которому обращается биовласть.

Вторая функция расизма заключается в том, чтобы установить точное соотношение такого типа: «чем больше ты будешь убивать, тем больше ты заставишь жить» или «чем большему количеству людей ты позволишь умереть, тем больше, в силу самого этого факта, ты будешь жить». Я сказал бы, что это соотношение («если ты хочешь жить, нужно, чтобы ты заставлял умирать, нужно, чтобы ты мог убивать») в конечном счете изобрел не расизм и не современное государство. Это тезис военных: «чтобы выжить, нужно убивать своих врагов». Но расизм действительно заставляет функционировать, реализовать в жизни этот тезис – «если ты хочешь жить, нужно, чтобы другой умер» – совершенно новым и в точности совместимым с функционированием биовласти способом. <.....> Смерть другого это не просто моя жизнь в смысле моей личной безопасности; смерть другого, смерть дурной, низшей (или выродившейся, или аномальной) расы должна сделать жизнь вообще более здоровой; более здоровой и более чистой.

Итак, соотношение не милитаризованное, военное, или политическое, а биологическое. И если механизм может действовать, то происходит это потому, что враги, которых нужно уничтожить, не являются противниками в политическом смысле слова; это внешние или внутренние опасности, грозящие существованию населения. Иначе говоря, умерщвление, императив смерти в системе биовласти приемлем лишь постольку, поскольку он ориентирован не на победу над политическими противниками, а на исключение биологической опасности и непосредственно с этим связанным укреплением самого рода или расы. Раса, расизм – это условие приемлемости умерщвления в обществе, в котором осуществляется нормализация. <.....>

Понятна вследствие этого важность – я хотел бы сказать жизненная важность – расизма для такой власти: это условие, при котором можно реализовать право на убийство. Если нормализующая власть хочет иметь старое право суверена на убийство, нужно, чтобы она прошла через расизм. А если, наоборот, суверенная власть, то есть власть, обладающая правом распоряжаться жизнью и смертью, хочет функционировать с помощью инструментов, механизмов, технологии нормализации, нужно, чтобы она также прошла через расизм. Понятно, под умерщвлением я не имею в виду просто прямое убийство, но все, что может убить косвенно: факт приговора к смерти, увеличение для некоторых риска смерти или просто политическая смерть, изгнание, неприятие и т. д. <.....>

Война. Как можно не только навязать войну своим противникам, но и подвергнуть войне собственных граждан, заставить их убивать миллионами (как это действительно происходило начиная с XIX века, со второй его половины), если не использовать как раз тему расизма? Отныне война ставит две цели: не просто разрушить политического противника, но уничтожить противоположную расу, тот род биологической опасности, который представляют для нашей расы те, кто находится рядом с ней. Конечно, это в некотором роде только биологическая экстраполяция темы политического врага. Но кроме того война – и это абсолютно новое – появляется в конце XIX века не просто как способ укрепить собственную расу

за счет уничтожения враждебной расы (в соответствии с темами отбора и борьбы за жизнь), но также как способ возродить свою собственную расу. Чем более многочисленны будут те из нас, кто умрет, тем чище будет наша раса. <.....> Можно было бы сказать то же самое в отношении преступности. Если преступность стала осмысливаться в терминах расизма, то это произошло начиная с момента, когда нужно было с помощью механизма биовласти умертвить преступника или выслать его. То же относится к безумию, к различным аномалиям.

Вообще расизм, как я думаю, обеспечивает функцию смерти в системе биовласти в соответствии с принципом, что смерть других означает биологическое усиление себя самого в качестве члена расы или населения, в качестве элемента в унитарном и живом множестве. Можно видеть, что здесь мы оказываемся в основном очень далеко от простого традиционного расизма, который основывается на презрении или ненависти одних рас в отношении других. <.....>

В таком случае понятно, как и почему в этих условиях те государства, которые в самой большей степени способны убивать, оказываются в то же время неизбежно расистскими. Конечно, здесь нужно рассмотреть пример нацизма. В конечном счете нацизм на деле демонстрирует развитие вплоть до пароксизма новых механизмов власти, которые утверждались начиная с XVIII века. Нет, конечно, государства, использовавшего дисциплинарные механизмы более, чем нацистский режим; и также нет государства, в котором биологические регуляции осуществлялись бы более жестко и настойчиво. Дисциплинарная власть, биовласть: все это пройдено нацистским обществом, поддержано им (обществом, принявшим на себя ответственность за биологическое, рождение, наследственность; принявшим также ответственность за болезни, несчастные случаи). Нет общества одновременно более охваченного дисциплиной и более охранительного, чем общество, которое создали или во всяком случае спроектировали нацисты. Контроль над случайностями, присущими биологическому процессу, был одной из непосредственных целей режима.

Но сквозь это в высшей степени охранительное, успокаивающее, в высшей степени регулирующее и дисциплинирующее общество проступал полный разгул власти, способной убивать, то есть старой суверенной власти убивать. Власть убивать, пронизывающая весь организм нацистского общества, проявляется прежде всего потому, что она, власть над жизнью и смертью, дана не просто государству, а определенному ряду индивидов, значительному количеству людей (будь то СА, СС и т.д.). <.....>

Нацистское общество представляет собой явление все же экстраординарное: это общество, в котором биовласть утвердилась в высшей степени, и в то же время прочно существовало право суверена убивать. В нем в точности совпадали два механизма, классический, архаический механизм, который дал государству право на жизнь и смерть его граждан, и новый механизм, образовавшийся в связи с дисциплиной, регуляцией, короче, новый механизм биовласти. Так что можно сказать следующее: в нацистском государстве сосуществуют рядом область жизни, которую оно устраивает, поддерживает, гарантирует, биологически культивирует, и в то же время суверенное право убивать каждого – не только других, но и своих. Нацисты реализовали единство развитой биовласти и одновременно абсолютной и пронизывающей все общество диктатуры, предполагающей чудовищное увеличение права убивать и предавать смерти. Это государство абсолютно расистское, абсолютно смертоносное и абсолютно самоубийственное. Государство расизма, государство-убийца, государство-самоубийца. Все это накладывается друг на друга... <.....>

Конечно, один нацизм развил до пароксизма связь между суверенным правом убивать и механизмами биовласти. Но такая же связь на самом деле существует в деятельности всех государств. Только во всех современных капиталистических государствах? Нет, конечно. Я думаю, что на самом деле – но для этого требовалось бы другое доказательство – социалистическое государство, социализм совершенно так же отмечен расизмом, как и капиталистическое государство. Наряду с государственным расизмом, сформировавшимся в условиях, о которых я вам говорил, конституировался социал-расизм, появление которого произошло

даже до образования социалистических государств. Социализм с момента своего возникновения в XIX веке был расизмом. <.....>

Во всяком случае, достоверно одно: тема биовласти, развитая в конце XVIII и в течение XIX века, не только не критиковалась социализмом, но фактически была перенята им, развита, заново истолкована, изменена в некоторых пунктах, но она абсолютно им не пересматривалась в ее основах и способах функционирования. В конечном счете идея, что общество или государство, или то, что должно заменить собой государство, имеют, по существу, функцию взять жизнь под свою ответственность, обустроить ее, умножить, компенсировать случайности, обозревать ее и определять биологические шансы и возможности, мне кажется, была воспринята социализмом такой, какая она есть. С теми вытекающими последствиями, по которым социалистическое государство должно практиковать право убивать или устранять, или право позорить. И совершенно естественно, что именно таким образом вновь обнаруживается расизм – не собственно этнический расизм, а расизм эволюционистского типа, расизм биологический, – полностью проявляющийся в социалистических государствах (типа Советского Союза) по отношению к психически больным, преступникам, политическим противникам и т.д. Вот то, что относится к государству. <.....>

...во всех случаях, когда социализм был вынужден проводить идею борьбы, борьбы против врага, уничтожения противника внутри самого капиталистического общества; когда речь шла, следовательно, об осмыслении физического столкновения с враждебным классом в капиталистическом обществе, расизм снова возникал, потому что это был единственный способ для социалистической мысли, которая была все же тесно связана с темами биовласти, указать причину для уничтожения противника. Когда речь идет просто о том, чтобы уничтожить его экономически, отнять у него его привилегии, нет потребности в расизме. Но когда речь заходит о том, чтобы оказаться с ним один на один и биться с ним физически, рисковать своей собственной жизнью и стремиться его убить, тогда есть нужда в расизме.

Следовательно, каждый раз, когда встает вопрос о социализме, о его формах и тех его моментах, в которых акцентируется проблема борьбы, проявляется его расизм. <.....> ...до дела Дрейфуса все социалисты... в подавляющем большинстве, были основательными расистами. И я думаю, что они были расистами в той мере, в какой они не пересмотрели – или, если угодно, приняли как само собой разумеющееся – механизмы биовласти, которые установились в результате развития общества и государства начиная с XVIII века. <.....>

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ КУРСА

Для того чтобы провести конкретный анализ отношений власти, нужно отказаться от юридической теории суверенитета. Последняя фактически рассматривает индивида в качестве субъекта естественных прав или первоначальной власти; ее целью является познание идеальной формы генезиса государства; наконец, она видит в законе основное проявление власти. Нужно попытаться изучить власть, исходя не из первичных носителей отношения, а из самого отношения, поскольку именно оно определяет элементы, к которым относится: вместо того чтобы спрашивать у предполагаемых субъектов, от чего в себе самих или в своей власти они могли бы отказаться, чтобы позволить себя поработить, нужно исследовать, каким образом отношения порабощения могут фабриковать субъектов. Точно так же нужно прежде всего исследовать не единственную форму, не какой-то центральный пункт, из которого произошли бы, как его следствие или результат развития, все формы власти, а, скорее, нужно оценить их многообразие, различия, их специфичность и обратимость: нужно, значит, их изучить как проявления сил, которые взаимоперекрещиваются, отсылают друг к другу, совпадают друг с другом или, наоборот, противостоят друг другу и стремятся друг друга нейтрализовать. Наконец, вместо того чтобы усматривать в законе единственно проявление власти, нужно скорее попытаться выявить приводимые ею в действие различные формы техники принуждения.

Если нужно избежать проведения анализа власти по схеме, предложенной юридической трактовкой суверенитета, если нужно мыслить власть в терминах силовых отношений,

то нужно ли при этом ее истолковывать как общую форму войны? Может ли война служить точкой отсчета при анализе властных отношений?

<.....>

Парадокс обнаруживается с первого взгляда. Кажется, что подобно развитию государств с начала средневековья практика и институты войны претерпевают видимые изменения. С одной стороны, они сосредоточивались в руках центральной власти, которая одна имела право на войну и обладала средствами войны; в силу того же факта они постепенно отходили на второй план в отношениях человека к человеку, группы к группе и становились в ходе эволюции все более принадлежностью государства. С другой стороны, война вследствие этого становится в профессиональном и техническом отношении уделом военного аппарата, тщательно подобранного и контролируемого. Одним словом, насквозь пронизанное военными отношениями общество мало-помалу заменяется государством и его военными институтами.

Однако едва закончилась эта трансформация, как появился определенный тип дискурса об отношениях общества и войны. Сформировался дискурс об отношениях общества и войны. Историко-политический дискурс – весьма отличный от философско-юридического дискурса, ориентированного на проблему суверенитета, – делает из войны стабильную основу всех властных институтов. Этот дискурс появился несколько позже окончания религиозных войн и в начале английских великих политических битв XVII века. В соответствии с этим дискурсом... именно война предшествует рождению государств: но не идеальная война – которую философы находят в естественном состоянии, – а реальные войны и настоящие сражения; законы рождаются из экспедиций, завоеваний и объятых пламенем городов; но война также продолжает бушевать внутри механизмов власти, или по меньшей мере представляет собой скрытый двигатель институтов, законов и порядка. Позади забвения, иллюзий и лжи, которые заставляют нас верить в естественную необходимость или в функциональную неизбежность порядка, **нужно вновь обнаружить войну: она зашифрована в мире**. Она постоянно и полностью разделяет общество; она помещает каждого из нас в тот или другой лагерь. И недостаточно обнаружить в войне принцип объяснения; нужно ее оживить, заставить ее сбросить маскирующие и скрывающие ее формы, в которых она незаметно для нас продолжается, и привести ее к решающему сражению, к которому мы должны подготовиться, если хотим быть победителями.

Через эту тематику, охарактеризованную еще очень смутно, **можно понять значение рассматриваемой формы анализа.**

1. В этом дискурсе высказывается субъект, который не может занять позицию юриста или философа, то есть позицию универсального субъекта. В той всеобщей борьбе, о которой он говорит, он принужден находиться с той или с другой стороны; он присутствует в сражении, имеет противников, борется за победу. Конечно, он стремится заставить ценить право; но это его право – особое право, отмеченное печатью завоевания, господства, это право, освященное древностью: право расы, право победоносных нашествий или захватов, закрепившихся на тысячелетия. И если он говорит об истине, то это перспективная и стратегическая истина, которая позволяет ему одержать победу. Значит, существует здесь историко-политический дискурс, претендующий на истину и право, но сам явно исключаящий философско-юридическую универсальность. Его роль не та, о какой мечтали законодатели и философы от Солона до Канта: встать между противниками, в центре схватки или над ней, принудить к перемирию, основать примиряющий порядок. Речь идет о том, чтобы **установить право, зараженное асимметрией и функционирующее как привилегия, которую нужно удерживать или заново установить**; речь идет о том, чтобы заставить ценить истину, действующую в качестве оружия. Для субъекта подобного дискурса универсальная истина и всеобщее право представляют собой иллюзии или ловушки.

2. Вместе с тем **речь идет о дискурсе, в котором разрушаются традиционные схемы мышления. Он предполагает объяснение снизу**, объяснение не с помощью самого простого, элементарного и ясного, а, наоборот, объяснение через самое смутное, темное, неупорядо-

ченное, наиболее подверженное случайности. Понимание общественных отношений следует искать в смеси насилия, страстей, ненависти, реванша, а также в мелких обстоятельствах, которые приводят к поражениям и победам. Немногословный и темный бог сражений должен осветить долгие дни порядка, труда и мира. Ярость должна объяснить гармонию. Именно таким образом в качестве основы истории и права будут рассматривать грубые факты (физическую мощь, силу, черты характера), случайности (поражения, победы, успех или неуспех заговоров, восстания или союзы). И именно только над этим переплетением может утвердиться и вырасти рациональность, рациональность расчетов и стратегий – рациональность, которая, по мере того как она развивается, становится все более и более хрупкой, все более ничтожной, все более связанной с иллюзией, химерой, мистификацией. Здесь, значит, имеется нечто совершенно противоположное традиционным анализам, которые стремятся обнаружить за областью поверхностных и случайных явлений, за явной силой тел и страстей постоянную фундаментальную рациональность, сущностно связанную со справедливостью и благом.

3. Этот тип дискурса развивается целиком в историческом измерении. Он не трактует историю, несправедливые формы правления, злоупотребления и насилия с помощью идеального принципа разума или закона; напротив, он стремится обнаружить скрытое за институтами и законодательствами забытое прошлое реальных форм борьбы, побед или замаскированных поражений, обнаружить спёкшуюся кровь в кодексах законов. Он соотносится с бесконечным движением истории. Но он в то же время может опереться на традиционные мифические формы... <.....>

В целом, вследствие противоположности философско-юридическому дискурсу, основанному на проблеме суверенитета и закона, этот дискурс, раскрывающий постоянство войны в обществе, является по существу историко-политическим дискурсом, истина в нем фигурирует в качестве оружия для победы определенной стороны, это дискурс мрачно критический и одновременно в большой степени мифический. <.....>

Джорджо Агамбен

ОТ ГОСУДАРСТВА КОНТРОЛЯ К ПРАКТИКАМ ОТМЕНЯЮЩЕЙ ВЛАСТИ

Лекция в Афинах в ноябре 2013 года (с купюрами)

Размышления о судьбе демократии сегодня здесь, в Афинах, в некотором смысле тревожны, поскольку они обязуют думать о конце демократии в самом месте ее рождения. На самом деле, гипотеза, которую я хотел бы предложить, заключается в том, что доминирующая парадигма управления (governmental paradigm) в Европе является не только не демократической, но даже не может быть названа политической. Я постараюсь, следовательно, показать, что европейское общество больше не является обществом политическим: это нечто совершенно новое, и для его описания нам не хватает надлежащей терминологии: мы должны изобрести новые стратегии.

Позвольте мне начать с разбора концепта, который, кажется, начиная с сентября 2001 года, вытеснил все прочие политические понятия: безопасность. Как вам известно, формула «по соображениям безопасности» сейчас употребляется повсеместно, начиная от сферы повседневной жизни и заканчивая обсуждением международных конфликтов, служа паролем для всех навязываемых мер, для принятия которых люди не имеют никаких причин. Я постараюсь показать, что действительной целью мер безопасности является не предотвращение опасности, беспорядка или даже катастрофы, как это предполагается. Я буду, следовательно, обязан вкратце проследить генеалогию понятия «безопасность».

Одним из способов очертить эту генеалогию может быть попытка вписать происхождение и историю этого понятия в парадигму чрезвычайного положения. Из этой перспективы мы могли бы проследить его вплоть до римского принципа *Salus publica suprema lex* — общественная безопасность есть верховный закон — и связать его с римской диктатурой, с ка-

ноническим принципом, согласно которому необходимость не признает никаких законов, с комитетами общественного спасения времен Французской революции и, наконец, с 48-й статьей Веймарской республики, ставшей юридическим основанием нацистского режима. Такая генеалогия, безусловно, правильна, но я не думаю, что она действительно объясняет функционирование аппаратов безопасности, которые нам так хорошо знакомы. Если чрезвычайное положение было изначально задумано как временная мера, которая должна была справиться с непосредственной опасностью для того, чтобы восстановить нормальную ситуацию, то **сегодня соображения безопасности составляют перманентную технологию управления**. Когда в 2003 году я опубликовал книгу, в которой я попытался показать, как именно в западных демократиях чрезвычайное положение стало нормальной формой правления, я даже не мог представить, что мой диагноз окажется настолько точным. Единственным очевидным прецедентом был нацистский режим. Когда Гитлер захватил власть в феврале 1933 года, он сразу же издал указ о приостановлении действия статей Веймарской Конституции, касающихся личных свобод. Этот указ не был отменен, так что весь Третий рейх можно рассматривать как режим чрезвычайного положения, длившегося двенадцать лет.

Однако то, что происходит сегодня, все же отлично от рейха. Формально чрезвычайное положение не объявлено, и вместо него **мы видим обращение к туманным и неюридическим понятиям, таким как соображения безопасности, использующимся для создания ползучего и фиктивного чрезвычайного положения** без того, чтобы хоть сколько-нибудь четко указать на источник опасности. Еще одним примером подобных неюридических понятий, используемых для производства факторов нестабильности, является **понятие кризиса**. Помимо юридического смысла этого термина, обозначающего принятие решения в судебном разбирательстве, две семантические традиции сходятся в истории этого понятия, которое, и это очевидно для вас, происходит из древнегреческого глагола *crino*: медицинское и теологическое. В медицинской традиции кризис обозначает момент, в который врач должен вынести суждение, решить: выживет ли пациент или умрет. День или дни, в которые принимается это решение, называются *crisimoi*, решающие дни. В теологии *crisis* — это Последнее Суждение, произносимое Христом в конце времен. Как вы можете заметить, для обеих традиций важно соединение с определенным моментом времени. В современном использовании этого термина как раз эта связь отменена. **Кризис, решение (judgement)** оказался отделен от временного индекса и теперь совпадает с хронологическим течением времени, так что не только в экономике и политике, но и **в каждом аспекте общественной жизни кризис совпадает с нормой и становится, таким образом, всего лишь инструментом управления**. Следовательно, способность решать раз и навсегда исчезает, а непрерывный процесс принятия решений ничего не решает. Говоря на языке парадоксов, можно было бы сказать, что, постоянно находясь в **режиме чрезвычайного положения, правительство принимает форму постоянного государственного переворота** (*coup d'état*). <.....>

Вот почему я думаю, что, для того чтобы понять особенности современной системы управления (*governmentality*), парадигма чрезвычайного положения не является вполне адекватной. Поэтому я буду следовать за предположением Мишеля Фуко и постараюсь **исследовать происхождение концепции безопасности в его связи с современной (modern) экономикой**, Франца Кене и физиократами, чье влияние на современный тип управления (*governmentality*) сложно переоценить. Начиная с Вестфальского договора, великие абсолютистские государства Европы начали вводить в политический дискурс идею о том, что государь должен заботиться о безопасности его подданных. Но Кене был первым, кто сделал безопасность (*sureté*) центральной категорией управления (*government*) – и сделал это весьма своеобразно.

Одной из основных проблем, с которыми правительство должно было справляться в то время, был голод. До Кене основная методика борьбы с голодом заключалась в заготовке общественных зернохранилищ и запрете на экспорт зерна. Обе эти меры имели негативное влияние на производство. Идея Кене заключалась в том, чтобы перевернуть логику этого процесса: вместо того чтобы предотвратить голод, нужно дать ему случиться, чтобы иметь

возможность управлять им через либерализацию внешнего и внутреннего обмена. <.....> В этом и состоит значение знаменитого девиза «пусть идет, как идет»: это не только лозунг экономического либерализма — это парадигма управления, которое мыслит безопасность не как предотвращение неприятностей, но, скорее, как способность управлять ими и направлять в «нужное русло», как только они происходят.

Мы не должны пренебрегать философскими последствиями этого разворота. Он означает эпохальную трансформацию в самой идее управления, опрокидывающую традиционные иерархические связи между причиной и следствием. Поскольку управлять причинами сложно и дорого, более безопасно и полезно попытаться управлять последствиями. Я предполагаю, что эта теорема Кене является аксиомой современной системы управления (governmentality). Старый режим был направлен на то, чтобы господствовать над причинами, современность претендует на контроль над эффектами. И эта аксиома относится ко всякой области: от экономики до экологии, от внешней и военной политики до внутренних полицейских мер. Мы должны понимать, что сегодня европейские правительства полностью отказались от попыток управлять причинами, они хотят управлять только эффектами. Теорема Кене также дает ключ к пониманию факта, остающегося без нее необъяснимым: я имею в виду парадоксальное сближение между абсолютно либеральной парадигмой в экономике и беспрецедентной, но такой же абсолютной парадигмой государственного и полицейского контроля. Если деятельность правительства направлена на эффекты, а не на причины, оно будет обязано умножать и расширять сферу контроля. Причины должны быть познаны, эффекты — только проверены и проконтролированы.

Одной из важнейших сфер, в которой действует указанная аксиома, является биометрика, которая постепенно проникает во все области общественной жизни. Когда биометрические технологии только появились в XVIII веке во Франции благодаря усилиям Альфонса Бертильона и в Англии благодаря Фрэнсису Гальтону, изобретателю отпечатков пальцев, они, очевидно, не были предназначены для того, чтобы предотвращать преступления, но только лишь для выявления рецидивистов. Только если совершено повторное преступление, можно использовать биометрические данные для идентификации преступника.

Биометрические технологии, изобретенные для рецидивистов, долгое время оставались их исключительной привилегией. <.....> Но, согласуясь то ли с неким подобием судьбы, то ли с негласным законом современности (modernity), технологии, которые были изобретены для животных, для преступников, незнакомцев или евреев, оказались, в конце концов, распространены на всех людей. <.....>

Но последний шаг в этом направлении был сделан только в наши дни, и он еще не реализован полностью. С развитием новых цифровых технологий, с оптическими сканерами, которые могут легко записывать не только отпечатки пальцев, но и сетчатку или структуру радужки, биометрические аппараты стремятся покинуть границы полицейских участков и миграционных служб, чтобы распространиться в повседневной жизни. Во многих странах доступ студентов в столовую или даже в само учебное заведение контролируется биометрическими устройствами, для прохода через которые нужно просто поднести свою руку. Стремительно растущая европейская индустрия безопасности рекомендует приучать граждан к таким формам контроля с самого раннего возраста. <.....>

Легко представить себе ту опасность, которую представляет собой власть, в руках которой находится неограниченный доступ к биометрической и генетической информации о своих гражданах. С такой властью в руках истребление евреев, которое было осуществлено на основании несравнимо менее эффективной документации, было бы куда более полным и быстрым. Но я не буду останавливаться на этом важном аспекте проблемы безопасности. Соображения, которыми бы я хотел поделиться с вами, касаются скорее трансформации политической идентичности и политических отношений, вовлеченных в область технологий безопасности. Эти трансформации настолько велики, что мы со вполне законным основанием можем спрашивать не только о том, являются ли эти общества все еще демократическими, но даже могут ли они все еще рассматриваться как политические.

Кристиан Мейер показал, как в V веке до н.э. в Афинах произошла трансформация осмысления политического, в основании которой лежало то, что он называет «политизацией» (politisierung) гражданства. В то время как до этого момента факт принадлежности к полису определялся рядом условий и социальным статусом — например, принадлежностью к знати или определенному культурному сообществу, крестьянству или купечеству, определенной семье и т.д., — теперь гражданство становилось главным критерием социальной идентичности.

«В результате появилась **специфически греческая концепция гражданства**, в которой тот факт, что **люди должны вести себя как граждане**, приобрел институциональную форму. Принадлежность к экономическому или религиозному сообществу была отеснена на второй план. Граждане демократии считали себя членами полиса лишь постольку, поскольку они посвящали себя политической жизни. Полис и политейя, город и гражданство конституировали и определяли друг друга. Гражданство, таким образом, стало формой жизни, с помощью которой полис конституировал себя как область, явно отличающуюся от ойкоса, дома. Политика, таким образом, стала свободным публичным пространством, противопоставленным пространству личному, приватному, в котором правит необходимость». Согласно Мейеру, этот **специфически греческий процесс политизации был перенесен в западную политику, в которой гражданство оставалось решающим моментом.**

Гипотеза, которую я хотел бы вам предложить, заключается в том, что этот политический факт вступил в фазу необратимого процесса, который можно определить лишь как процесс все возрастающей деполитизации. То, что вначале было образом жизни, сущностно и непреодолимо активным состоянием, теперь стало исключительно пассивным юридическим статусом, в котором действие и бездействие, публичное и приватное все больше размываются и становятся неразличимы. Этот **процесс деполитизации гражданства** настолько **очевиден**, что я не буду на нем останавливаться.

Скорее я попытаюсь показать, каким образом **парадигма безопасности и аппараты безопасности сыграли в этом процессе решающую роль.** Все возрастающее распространение на всех граждан тех технологий, которые были изначально задуманы для применения к преступникам, оказывает неизбежное влияние на политическую идентичность граждан. Впервые в истории человечества **идентичность больше не является функцией социальной личности и ее признания со стороны других, но становится скорее функцией биологических данных**, которые не могут иметь к ней никакого отношения, например, арабески отпечатков пальцев или расположение генов в двойной спирали ДНК. Самая нейтральная и личная вещь становится решающим фактором социальной идентичности, которая вследствие этого теряет свой публичный характер.

Если моя идентичность в настоящее время определяется биологическими факторами, которые никоим образом не зависят от моей воли и находятся вне моего контроля, тогда конструирование чего-либо наподобие политической или этической идентичности становится проблематичным. <.....> Новая идентичность — это идентичность без личности, в которой пространство политического и этического теряет смысл и должно быть заново осмыслено, с нуля. <.....>

Пространственной материализацией этой зоны безразличия являются средства видеонаблюдения на улицах и площадях наших городов. Еще один аппарат, предназначенный для тюрем, был применен для контроля над публичным пространством. Очевидно, что место, подвергнутое круглосуточному видеонаблюдению, больше не может быть агорой и становится гибридом частного и приватного, зоной безразличия между тюрьмой и форумом. Эта трансформация политического пространства, безусловно, является сложным феноменом, включающим в себя множество сторон, среди которых рождение биовласти занимает особенное место. **Первичность биологической идентичности по отношению к социальной, безусловно, связана с политизацией голой жизни (bare life) в современных государствах.** Но никогда не следует забывать о том, что сведение социальной идентичности к идентичности тела началось со стремления распознавать преступников-рецидивистов. Мы не должны удив-

ляться, если **сегодня нормальные отношения между государством и его гражданами определяются через недоверие, полицейскую систематизацию и контроль**. Непроговариваемый принцип, управляющий нашими обществами, звучит примерно так: каждый гражданин — потенциальный террорист. Но чем является государство, управляемое таким принципом? Можем ли мы по-прежнему определять его как демократическое государство? Можем ли мы вообще рассматривать его как нечто политическое? В каком виде государства мы живем сейчас?

Вы, наверное, знаете, что в своей работе «Надзирать и наказывать», а также в цикле лекций, прочитанных в Collège de France, Мишель Фуко сделал набросок топологической классификации современных государств. Он показывает, как государство Старого режима, которое он называет территориальным или суверенным и чьим девизом было «казнить и милловать» («заставлять умереть и давать жить»), постепенно трансформируется в государство популяции и дисциплины, а его лозунг переворачивается в «заставь жить и дай умереть», так как оно стремится заботиться о жизни своих граждан, чтобы производить здоровые, правильно упорядоченные и управляемые тела.

Государство, в котором мы сейчас живем, больше не является государством дисциплины. Жиль Делёз предложил называть его «обществом контроля», потому что его подлинной целью является не порядок и навязывание дисциплины, а управление и контроль. Определение Делёза верно, так как управление и контроль не обязательно совпадают с порядком и дисциплиной. Никто не выразил этого более ясно, чем итальянский офицер полиции, после беспорядков в Генуе в июле 2001 года заявивший, что правительство не хочет, чтобы полиция поддерживала порядок, — она хочет, чтобы полиция управляла беспорядком.

Американские политологи, пытавшиеся проанализировать конституционные изменения, связанные с принятием Патриотического акта и других законов, последовавших после теракта 11 сентября, предпочитают говорить о государстве безопасности (Security State). Но что в данном случае обозначает безопасность? Именно во время Французской революции понятие безопасности оказалось связано с определением полиции. Законы 16 марта 1791 года и 11 августа 1792 года ввели во французское законодательство понятие «полиции безопасности» (police de sûreté), которому в современности была уготована долгая история. Если вы почитаете дебаты, предшествовавшие голосованию по этим законам, вы увидите, что полиция и безопасность определяются друг через друга, но никто из выступающих... не способен дать определение полиции и безопасности как таковым.

Дебаты сосредоточены на отношении полиции к правосудию и судебной власти. <.....> Анализ показывает, что место и функции полиции неопределимы и они должны оставаться неопределимыми, в противном случае полиция будет поглощена юридической ветвью власти. Полицейский наделяется дискреционными полномочиями, благодаря чему в ситуации угрозы общественной безопасности он обладает правом вести себя, можно сказать, как суверен. Но даже когда он использует имеющиеся у него дискреционные полномочия, в действительности он не принимает решения. Каждое решение касается причин, но полиция имеет дело с эффектами, которые по определению неразрешимы.

Этот неразрешимый элемент больше не называется, как это было в XVIII веке, «государственными интересами»: теперь оно носит имя «интересов безопасности». Государство безопасности — это полицейское государство: но, опять же, в юридической теории, полиция является своего рода черной дырой. <.....> Стоит задуматься над этим определением: «Полиция является отношением государства с самим собой».

Гипотеза, которую я хотел бы здесь предложить, заключается в том, что, **разместив себя под знаком безопасности, современное государство оставило область политики**, чтобы войти в ничейные земли, география и границы которых до сих пор не изведаны. Государство безопасности, чье название, как кажется, отсылает к состоянию отсутствия заботы (securus от sine cura — «без попечения»), должно, напротив, заставить нас беспокоиться о тех опасностях, которые оно несет для демократии, так как в нем политическая жизнь становится невозможной, в то время как демократия как раз означает возможность политической жизни.

<.....>

Парадигма безопасности подразумевает, что каждое несогласие, каждая более или менее насильственная попытка сбросить этот порядок дает возможность управлять собой эффективным для режима способом. Это становится очевидно из диалектики, прочно связывающей терроризм и государство в бесконечный порочный круг. Начиная с Французской революции политическая традиция современности представляла радикальные изменения в форме революции, действующей как *pouvoir constituant*, «учредительная власть» нового институционального порядка. Я думаю, что мы должны отказаться от этой парадигмы и подумать о чем-то наподобие *puissance destituante*, «чистой отменяющей власти», которая не может быть поймана в порочный круг безопасности.

<.....> В то время как учредительная власть разрушает закон только для того, чтобы восстановить его в новой форме, отменяющая власть, в той мере, в которой она свергает закон раз и навсегда, может открыть действительно новую историческую эпоху.

Помыслить такую чистую отменяющую власть — нелегкая задача. <.....> Именно потому, что **власть производит себя через включение и схватывание анархии и аномии**, так трудно найти доступ к этим измерениям и так трудно сегодня помыслить сегодня нечто вроде настоящей анархии или аномии. Я думаю, что **практика, которой удастся разоблачить анархию и аномию, схваченную в технологии управления безопасностью, может действовать как чистая отменяющая власть**. Действительно новое политическое измерение становится возможным, только если мы осознаем и свергнем анархию и аномии власти. Но это не только теоретическая задача: это означает прежде всего повторное открытие форм жизни, доступ к новым конфигурациям жизни политической, память о которой государство безопасности пытается отменить любой ценой.

Джордж Агамбен
ГРЯДУЩЕЕ СООБЩЕСТВО
(фрагменты)

01

ГРЯДУЩЕЕ бытие - бытие любое. Термин, который в схоластическом перечне трансценденталий... обуславливает значение всех остальных терминов, тайным образом в них присутствуя, - это прилагательное *quodlibet*. Общепринятый его перевод, звучащий как «не имеет значение какой, безразлично какой», безусловно, правилен, но вот сама его форма выражает нечто прямо противоположное латыни: *quodlibet ens* это не «бытие безразлично какое», но «бытие, безусловно, важное, значимое в любом случае», и следовательно, оно содержит отсылку к желанию (*libet*), бытие какое-*угодно* - находится в изначальной связи с желанием.

«Любое», о котором здесь идет речь, не подразумевает под единичным нечто любое, взятое помимо его общих качеств (например, в абстракции от определенного понятия: быть красным, французом, мусульманином), но оно именуется бытие *такое, какое оно есть*. Таким образом, единичное ускользает от ложной дилеммы, принуждающей познание выбирать между невыразимостью индивидуального и интеллигибельной природой общего. <.....>

Таким образом, здесь заявляет о себе не что иное как бытие-*такое*, всегда остающееся сокрытым планом принадлежности («есть некий *x такой, который* принадлежит некоему *y*»); бытие, ни в коей мере не являющееся неким реальным предикатом: единичное, экспонированное как единичное, есть *то-какое-(ни) -пожелаешь*, то есть любимое.

02

ИСТОК антиномии индивидуального и универсального кроется в языке. Слово «дерево» в действительности обозначает все деревья вообще, не проводя различий, поскольку приписывает высказываемое им общее значение единичным и, следовательно, невыразимым деревьям... Другими словами, оно трансформирует единичное в члены класса, который по-

нимается как наличие общего признака (условие принадлежности ϵ). Необычайные успехи теории множеств в решении проблем современной логики, по сути, связаны с тем, что определение множества как такового - это всего лишь определение некоего лингвистического значения. Принадлежность к множеству M отдельных объектов m - это не что иное, как имя. Отсюда неустранимые парадоксы классов, на разрешение которых не может претендовать никакая самая «дьявольская теория типов». В действительности парадоксы определяют место собственно языкового бытия. Оно есть некий класс, который одновременно и принадлежит и не принадлежит сам себе, однако классом всех классов, которые не принадлежат себе, является именно язык.

03

ЛЮБОЕ - это матема единичности, без которой и бытие, и индивидуация остаются невысказанными. <.....> Любое - это не следствие нейтральности или без-различия общей природы по отношению к единичному, нет, его конституирует неразличение общего и индивидуального, рода и вида, сущности и явления. Любое - это вещь *со всеми своими качествами*, ни одна из которых, однако, не образует различия. Это без-различие в плане качеств и есть то, что одновременно и индивидуализирует единичное и расплывает его, делает его предметом любви (*quodlibetali*). Как и истинное слово, которое ни в коей мере не присваивает себе общее (язык), но также и не является простой констатацией деталей, человеческое лицо, в свою очередь, не является нам ни как индивидуализация некоего общего *facius*, ни как схватывание индивидуальных черт во всеобщем: лицо - это любое лицо, в котором то, что принадлежит природе общего, и то, что является особенным, в принципе неразличимо, абсолютно без-различно. <.....>

Переход от возможности к акту, от языка к слову, от общего к индивидуальному происходит всякий раз в обоих направлениях, вслед за тем мерцающим чередованием, где общая природа и единичное, потенция и акт постоянно меняются местами и взаимопроникают. Бытие, возникающее на этой линии или вдоль этой границы, - это бытие любое, и то, каким образом оно переходит от общего к частному и от частного к общему, называется обычаем, или, иначе, - *этосом*.

04

Maniera - это и не род и не индивид, но это пример, то есть - единичное любое. Поэтому можно предположить, что понятие *maneries*... обозначает бытие как бытие единичное. Его не затрагивает раскол на сущность и существование, господствующий во всей западной онтологии, ибо оно и не то, и не другое, но оно - это *порождающая манера*, бытие, которое есть не *тем* или *иным образом*, но бытие, которое есть *сам* способ своего собственного бытия; и поэтому, оставаясь единичным, но лишенным чистой неопределенности, оно множественно и соответствует всему бытию, любому.

Лишь идея этой порождающей модальности, этого изначального маньеризма позволяет обнаружить то общее, что позволяет связать между собой онтологию и этику. Это не бытие, сокрытое самим собой, - основание самого бытия, *полагаемое* в качестве его собственной потаенной сущности, чье мучительное появление на свет и обретение качественной определенности зависит от случая или его судьбы, но это бытие, которое *экспонирует себя* в этих качествах, которое без остатка есть собственное *так* - такое бытие не является ни акцидентальным, ни необходимым, но, так сказать, *беспрерывно порождается собственной манерой*.<.....>

Но порождающая манера - это, собственно, и есть место единичного любого... По отношению к бытию, которое *есть собственная манера*, - манера, в действительности, не есть некое свойство, его определяющее, совпадающее с его сущностью, но, скорее, оно есть некое не-свойство; поскольку в образец или пример его превращает эта не-свойственность, когда она оказывается воспринята и присвоена как это самое его уникальное бытие. Пример - это лишь бытие, примером которого пример и является: но это бытие не принадлежит самому

примеру оно существует исключительно как совместное или общее. Не-свойственное, которое мы экспонируем в качестве нашего собственного бытия, как собственно наше бытие - манера, которую мы *используем*, - именно она-то нас и порождает, она есть наша вторая, более счастливая натура.

05

ЛЮБОЕ рассуждение об этике исходит из того, что человек не имеет и не должен иметь никакой сущности, никакого духовного или исторического назначения, не предопределен никакой биологической программой. Только лишь при этом условии этика оказывается возможной, поскольку ясно, что если бы человек был или должен был быть какой-то сущностью, если бы он имел то или иное предназначение, то никакой этический опыт был бы невозможен и у нас были бы лишь задачи, подлежащие выполнению.

Однако это вовсе не значит, что человек не является и не должен являться чем-то конкретным, что он вовсе ни для чего не предназначен, и поэтому решение того - быть ему или не быть, какую судьбу выбрать - *всякий раз* зависит лишь от его воли... Человек есть нечто фактическое, но то, чем он является и чем он должен являться - это вовсе не сущность и не какая-либо вещь: *ибо само существование человека есть не что иное, как возможность или потенциал*. Но именно по этой причине все усложняется, и именно поэтому этика оказывается реальной.

Поскольку бытие, наиболее близкое человеку, - это способность быть собственной возможностью, то поэтому - и это единственная причина - человек всегда испытывает фундаментальную нехватку, и он сам и есть эта нехватка... Таким образом, будучи возможностью и бытия, и небытия, человек уже всегда в долгу, у него вечно нечистая совесть - прежде, чем он совершит какой-либо проступок. <.....>

...человек, будучи лишь своей возможностью, каковой он и должен быть, в определенном смысле не соответствует сам себе, его недостаточно для того, чтобы быть собой, и он должен присвоить себе эту нехватку - он должен *существовать* как возможность. <.....>

Поэтому в этике нет места раскаянию и поэтому единственный этический опыт (который не может быть ни неким заданием, ни субъективным решением) состоит в том, чтобы быть (собственной) возможностью, бытием (собственной) возможности, то есть в каждой форме являть свою аморфность и в каждом действии - свою недействительность.

И тогда единственным злом окажется наше решение быть, оставаясь в долгу перед бытием, пытаясь присвоить возможность небытия как некую сущность или как некое потустороннее основание; или же (такова участь всей морали) зло будет состоять в том, чтобы превратить саму возможность - которой человек единственно и располагает в своем бытии - в вину, от которой следует навсегда избавиться.

06

ЛЮБОЕ - это фигура единичного как такового. Будучи любым, единичное лишено идентичности и не определяется понятием, но в то же время оно не есть и чистая неопределенность, ибо оно обусловлено лишь своей реализацией в *идее*, то есть всеми своими возможностями в целом. Именно благодаря этой реализации единичное... оказывается соотносено со всем возможным вообще и получает, таким образом, свое *omnimoda determination* не через свою принадлежность к обуславливающему его понятию и не в силу обладания некими реальными качествами..., но исключительно благодаря своему пограничному положению. Единичное принадлежит целому, однако эта принадлежность не выражается в каких-либо конкретных категориях: принадлежность или бытие-*такое* это всего лишь отношение к целому - ничем не заполненному и никак не определенному. <.....>

То, что любое добавляет к единичному, - это всего лишь пустота, всего лишь порог; любое - это любое единичное, но также еще и пустое пространство; единичное *конечно*, и все же в плане понятия оно остается необусловленным. Поэтому единичное плюс пустое пространство может быть только чем-то абсолютно внешним, чистой экспозицией. *В этом*

смысле любое есть событие некоего вовне. <.....> Вовне - это не другое пространство, расположенное по ту сторону этого пространства, а арка прохода, то внешнее, что и открывает к нему доступ – словом, его лик, его *eidōs*. В этом отношении порог не есть нечто иное по отношению к пределу, он, так сказать, и есть опыт самого предела, бытие-внутри самого вовне. *Ek-stasis* - это тот дар, который единичное принимает из пустых рук человечества. <.....>

...любое не означает (как это заметил Бадью) «нечто высвобожденное из-под власти языка, нечто неименуемое, неразличимое»; скорее оно означает нечто, которое, принадлежа простой омонимии, существуя лишь как чистое быть-сказанным, в силу самого этого обстоятельства как раз и оказывается неименуемым; оно - бытие-в-языке некоего нелингвистического.

07

ОДНАКО что же представляет собой политика единичного как *любого*, то есть некоего бытия, сообщество которого не опосредствованно какими бы то ни было условиями принадлежности (быть красным, итальянцем, коммунистом), и которое в то же время не есть отсутствие вообще всяких условий (во Франции Бланшо недавно предложил термин «негативное сообщество»), но которое опосредовано самой принадлежностью? <.....>

Новым в грядущей политике является то, что она будет уже не борьбой за захват государства или за контроль над ним, а борьбой между государством и не-государством (человечеством), необратимым выпадением единичного как *любого* из государственной организации. И это не имеет ничего общего с обычными социальными требованиями к государству, которые в последние годы нашли свое выражение в многочисленных протестных акциях. Единичное, как любое единичное, не способно сформировать *societas*, поскольку здесь нет идентичности, выступающей в качестве некоей ценности, и его не связывает никакая принадлежность, с которой следовало бы считаться. В конечном счете, государство может пойти навстречу требованиям признания любой идентичности, и даже... идентичности другого государства внутри своих собственных границ, то, что оно не потерпит ни при каких обстоятельствах, так это ситуация, когда единичное образовало бы сообщество, не требуя при этом признания какой-либо идентичности, где люди бы именно со-принадлежали друг другу, а у самой этой со-принадлежности в принципе отсутствовали какие-либо значимые и формализуемые условия (даже в форме чистых допущений касательно принадлежности). Как продемонстрировал Бадью государство основывается не на социальных связях, выражением которых оно якобы и является, а на их расторжении, поэтому оно их и запрещает. Для него единичное как таковое никогда не представляет самостоятельного интереса, ибо государству важно включить его в любую идентичность (но возможность того, что *любое* как таковое оказалось бы высвобождено и предоставлено само себе - это та угроза, с которой государство не примирится).

Существо, вовсе лишенное выраженной идентичности, было для государства абсолютно лишено какой-либо ценности. Ибо в нашей культуре лицемерная догма о сакральности нагой жизни и туманные заявления о правах человека предназначены лишь для того, чтобы скрыть этот факт. *Sacro* в данном случае следует понимать лишь в том значении, какое этот термин имел в римском праве: *sacer* - это тот, кто исключен из мира людей, и, хотя он не может быть принесен в жертву, тем не менее его может убить всякий вполне законно, и это не будет считаться убийством... В этом плане показательным, что истребление евреев не было сочтено убийством ни палачами, ни судьями, ибо последние назвали его преступлением против человечности, и примечательно, что власти-победители пожелали возместить эту недостающую идентичность предоставлением идентичности государственной, ставшей, в свою очередь, источником нового массового насилия.

Поэтому единичное как любое единичное, - стремящееся присвоить себе саму принадлежность, собственное бытие в языке и потому отвергающее любую идентичность и любые условия принадлежности - главный враг государства. И где бы единичное ни заяви-

ло о своем совместном бытии, как бы мирно это ни выглядело - там всегда случается Тяньаньмэнь и рано или поздно появляются танки.

Ж.-Л. Нанси
НЕПРОИЗВОДИМОЕ СООБЩЕСТВО
(фрагменты)

01

В этой книге предпринята попытка размышления о необходимости **исчерпать как религиозные, так и натуралистические репрезентации сообщества и вновь поставить вопрос о «бытии-совместно»** в точной и неумолимой формулировке. В результате можно вывести следующие аксиомы: 1) не существует общей субстанции (крови, земли или мистического тела); 2) существует со-бытие, конститутивное для всякого бытия-отдельно, и мысль об изолированном его лишена смысла; 3) коммуникация в бытии-вместе - это не информационный процесс и не процесс слияния, а - парадокс прерывания в самих отношениях или отсутствие коммуникации в самой коммуникации. <.....>

«Сообщество» разделяет то, что мы все в нём разделяем: отдельность каждого составляет нечто более общее с другими, а именно, когда речь идёт о его рождении и смерти. Итак, вопрос поставлен о смысле конечного сущего, поэтому данная книга настаивает на следующем: сообщество не может быть завершено в своём собственном производстве как в самовоплощении своего собственного субстанциального субъекта. Напротив, подобное бесконечное воплощение или такая бесконечная операция заключает в себе тоталитарный проект, подменяющий единичности единством членов великого Живого организма (Народа, Человечества и т.д.). Сообщество может постичь себя лишь как «непроизводимое»: не производящее из себя своего собственного производства.

02

...вопрос сообщества есть важное отсутствующее звено метафизики субъекта – то есть индивида или абсолютного государства – метафизики абсолютного для-себя, означающего также метафизику абсолюта вообще, бытия как абсолютного, совершенно отдельного, отличного и закрытого, лишённого связей. Этот абсолют может быть представлен в виде Идеи, Истории, Индивида, Государства, Науки, Произведения искусства и т. д. Его логика будет всегда той же самой до тех пор, пока он пребывает вне отношений. <.....>

Скрытый разрыв в вопросе - это разрыв, спровоцированный самим вопросом между существующим целым вещей – или абсолютом, то есть отделённым от всякой иной «вещи» - и бытием (не являющимся «вещью»), через посредничество или во имя которого существуют в целом эти вещи. Этот разрыв... определяет отношение абсолюта, предписывает абсолюту отношение к его собственному бытию вместо того, чтобы предоставить это имманентное бытие абсолютной совокупности сущих. Так «само» бытие приходит к своему определению в виде отношения, не-абсолютности, и, если хотите - во всяком случае именно это я пытаюсь выразить - как сообщества.

03

Нечто, не являясь субъектом, немедленно открывается в сообществе, мысль о котором, в свою очередь, превосходит возможности метафизики субъекта. **Сообщество не образует связей высшей, бессмертной или трансмертной жизни между субъектами** (и более того, оно не соткано из связей, зависящих от единосущности крови или единства потребностей) и конститутивно настолько, насколько речь может идти о «конституции», упорядоченной в смерти тех, которые, может быть, ошибочно названы его «членами» (когда речь не идёт об организме). Оно не подчиняется смерти своих членов как своему производству. И более того, сообщество не производство, оно не создаёт произведения смерти. Смерть, которой под-

чиняется сообщество, не совершает перехода от смертного бытия к некоей близости в сопричастности, и сообщество тем более не совершает преобразования своих мёртвых в некую субстанцию или в некий субъект, будь то родина, земля или родная кровь, нация, освобождённое или воссозданное человечество, абсолютный фаланстер, семья или мистическое тело. <.....>

Сообщество открывается через смерть другого: кроме того, оно открывается другому. Сообщество всегда существует в другом и для другого. Это — не пространство множества «его» – субъектов и субстанций, бессмертных в своей основе – а пространство множеств, которые всегда другие (или же – ничто). Если сообщество обнаруживается в смерти другого, это значит, что сама смерть есть подлинное сообщество множества я, которые не суть его. Не сопричастность, а сообщество других объединяет многие его в одно Его или в высшее Мы. Подлинное сообщество смертных сущих или смерть как сообщество учреждает их невозможную сопричастность. Итак, сообщество приобретает свою единичную сущность: оно берёт на себя невозможность своей собственной имманентности, невозможность общественного бытия в качестве субъекта. В некотором роде сообщество содержит в себе и утверждает свою невозможность – это его собственный акт и путь. Сообщество – это не объединяющий, производительный или действенный проект – это вообще не проект <.....>

Сообщество – это презентация его членам их смертной истины (стоит сказать, что нет сообщества бессмертных сущих, можно вообразить либо общество, либо сопричастность бессмертных сущих, но не их сообщество). Оно является презентацией конечности и эксцесса, создающих конечное бытие и от которых нет защиты: смерть, но ещё и рождение, одно лишь сообщество репрезентирует мне моё рождение и вместе с тем невозможность для меня как пережить его вторично, так и преодолеть свою собственную смерть.

04

Разделение означает, что сообщество раскрывает мне моё существование вне меня, репрезентируя моё рождение и мою смерть. Это не значит, что моё существование воспроизводится в сообществе или с его помощью, словно сообщество может представлять собой субъект, сменивший меня в диалектическом или общинном модусе. Сообщество не упраздняет законченности, которую оно выказывает вовне. В конечном итоге само сообщество является лишь этой экспозицией. Это – сообщество конечных сущих и как таковое оно само конечно. Иными словами – это не сообщество, ограниченное по отношению к бесконечному или абсолютному сообществу, а сообщество конечных сущих, поскольку только конечный удел «свойствен» сообществу.

Бытие-вместе исключает высшую субстанцию или субъект, вбирающих в себя границы отдельных индивидуальностей. Как индивид я закрыт для сообщества и без преувеличения можно сказать, что индивид (по крайней мере если абсолютно индивидуальное сущее могло бы существовать) бесконечен. Его предел в основе своей его не касается, а лишь обрамляет (и он избегает логики предела, описанной раньше, но поскольку невозможно скрыться от этой логики сопротивления сообществу, индивида не существует).

Единичное сущее, не являющееся индивидом, есть конечное сущее. <.....> Индивидуация вычленяет изолированные сущности, несформированные в своей основе – тогда как одна только коммуникация, передача или сопричастность формирует бытие индивидов. Единичность не развивается из вычленения форм или отчётливых образов... Возможно, что единичность не возникает из ничто. Это – не произведение, являющееся результатом операции. Поскольку не существует процесса «сингуляризации», единичность не может быть извлечена, произведена или образована. Она не может родиться исходя из или как результат чего-то, а, напротив, само рождение – это не производство или автонозиция, и бесконечное рождение конечной сущности не является процессом, действующим на каком-либо основании и исходя из оснований. Однако «основание(я)» в самих себе и как таковые суть конечная сущность единичностей.

Единичное сущее не выделяется из хаотичного смешения единичных сущих или на основании единичного допущения, становления или воли. Единичное сущее возникает как само конечное существование: в конце (или начале), в контакте с телом (или сердцем) другого единичного сущего, на границе с такой же единичностью, всегда другой, разделённой и выказанной вовне. Это появление – не видимость, напротив, одновременно прославляемое и презираемое возникновение самого конечного бытия. <.....> Из конечного Бытия конечное сущее a priori выписывает сущность как разделение единичностей.

Следовательно, сообщество означает, что нет единичного сущего вне иного единичного сущего и существует изначальная или онтологическая «социальность» (название это не совсем удачно), в своём принципе выходящая далеко за пределы мотива социального бытия человека (zoön politikon вторичен по отношению к этому сообществу). <.....> С другой стороны, если социальное бытие всегда является предикатом человека, то «человека» можно было бы мыслить только исходя из сообщества. В то же время эта мысль зависит от принципиального определения сообщества: нет общности единичностей в обобщённом, высшем по отношению к ним смысле, имманентном их общему бытию.

Вместо такой общности существует коммуникация, точнее, само конечное сущее есть ничто, не основание, не сущность и не субстанция. Однако в коммуникации оно существует, является, присутствует и выказывается вовне. Чтобы обозначить единичный способ возникновения... надо сказать, что **конечное сущее всегда предстаёт перед другими и не может этого избежать**: важно, что конечное сущее всегда предстаёт с кем-то вместе, то есть во множественности, всегда в бытии-совместно и как само это бытие, являясь на аудиенцию и суд закона сообщества, или, прежде всего, на суд сообщества в качестве закона.

Коммуникация заключается прежде всего в разделении и предстании конечного сущего перед другими, то есть в разъединении и призывании, обнаруживающих свою конститутивность для **бытия-совместно, которое не есть общее бытие**. <.....>

Конечное сущее является перед другими, следовательно, оно выказано вовне: такова сущность сообщества.

В этих условиях коммуникация не есть «связь». **Метафора «социальной связи» неудачно сообщает «субъектам» (то есть объектам) гипотетическую реальность (реальность «связи»), которой она старается придать сомнительную «интерсубъективную» природу**, будто бы наделённую добродетелью связывать объекты друг с другом. На этом зиждется как экономическая связь, так и связь признания. Однако **сам факт появления перед другими первичен по отношению к упорядоченности связей**. Его не возникает между уже данными субъект-объектами. Здесь возникает союз между как таковой: ты и я (между-нами) - формулировка, в которой «и» имеет значение не соположения, а выказывания вовне. Являясь перед другими, выказывается то, что может быть прочитано во всевозможных комбинациях: «ты (есть(и)) (совсем другой, чем) я». Или еще проще: ты разделяет я.

Единичные сущие даны в коммуникации. Иначе говоря, одновременно вне зависимости связей и сопричастности, на перекрёстке соединения внешних границ с мотивом общей и синкретичной внутрисоположенности. Коммуникация конституирует выказывание вовне, определяющее единичность. В своём (сингулярном) бытии единичность выказана вовне как само бытие. <.....> Состояние «общества» выставляет нас вовне к разделению, выказывает «человека» и тем самым выставляет его на суд себе подобных. <.....>

<.....> Несомненно, гегелевское стремление к признанию выражается в произведении. Впрочем, до признания существует познание: познание вне знания и вне «сознания» того, что я прежде всего выказан к другому, выказан вовне к его экспозиции. Ego sum expositus: лучше всего принять этот парадокс, заключающийся в том, что картезианская очевидность есть некая очевидность неизбежности для субъекта. Он не нуждается в её подтверждении, она не подвластна ослеплению его или некоей экзистенциальной имманентности самочувств-

вия. Речь идёт исключительно о сообществе, о котором Декарт, кажется, знал либо очень мало, либо совсем ничего. В данном контексте картезианский субъект создаёт образ, противоположный опыту сообщества и единичного сущего. Он познаётся как выказанный вовне и по способу его выказывания <.....>

Поэтому сообщество не подвластно производству. Оно не создаётся само по себе, именно мы участвуем в создании его опыта (или опыт сообщества формирует нас) как опыт конечных сущих. Сообщество как производство или сообщество, реализованное в производствах, предполагает, что общественное бытие как таковое должно быть объективируемо и воспроизводимо (в личностях, сооружениях, дискурсах, институтах или символах: сказать иначе, в субъектах). <.....>

По выражению Мориса Бланшо, существование сообщества характеризуется непроецируемостью. Находясь по ту сторону производства, оно отдаляется, не будучи больше связанным ни с производством, ни с завершённой, а лишь с прерыванием, фрагментацией, моментом напряжённого ожидания. Сообщество состоит из прерывания единичных сущих или напряжённого ожидания, свойственного единичным сущим. Сообщество не является их производением и они также не могут стать его произведениями, равно как и коммуникация - отнюдь не производство и даже не деятельность единичных сущих, ибо она просто-напросто – их бытие – бытие, прерванное на его пределе. <.....>

Непроецируемость сообщества для Батая священна. Он писал: «Названное мной священным, этим чисто педантичным словом, представляет собой лишь разгул страстей в своей основе». <.....> ...«разгул страстей» по крайней мере частично вписывается в жестокое и безудержное движение свободной субъективности, предрасположенное к суверенной деструкции всех вещей... <.....> Следовательно, непроецируемое сообщество входит в разряд «священного» в том смысле, что «неистовство страстей» не является свободным засильем субъективности, а свобода – самодостаточностью. <.....>

... роль священного отныне принадлежит сообществу. Если хотите, оно – священно, будучи лишено святости. Ибо священное – отдельное, оторванное, утверждается отныне не как ускользание, а как бытие, созданное из разделения сообщества. Нет ни сущности, ни священной ипостаси сообщества, существует лишь «неистовство страстей», разделение и коммуникация единичных конечных сущих. Достигнув своего предела, конечное сущее переходит «от» одного «к» другому: этот переход совершает разделение. <.....>

Сообщество даётся нам в бытии и как бытие, вне каких либо проектов, намерений и предприятий. Мы не можем его потерять. Общество может быть очень далеким от сообщества, когда речь идёт о социальной пустыне, низкоразвитой и недоступной для формирования сообщества. Нам не дано избежать предстания-перед-другими. Только фашизм преследует цель уничтожить сообщество в мании воплощённого слияния. Соответственно, концентрационный лагерь, созданный для уничтожения, по сути своей преследует цель разрушить сообщество. Однако даже в лагерях сообщество не прекращает сопротивляться этому стремлению. В определённом смысле оно само является сопротивлением: сопротивлением имманентности. <.....>

Сообщество даётся нам в такой степени, в какой мы предьявлены или заброшены в него: это дар, требующий обновления, коммуникации, а не создания произведения. Это бесконечная задача в рамках конечного.

07

Во всяком обществе «сообщество» всегда и везде является лишь растратой социальной связи или ткани, растратой, возникающей из самой этой связи вместе с разделением конечного существования единичных сущих <.....>

Отныне политическое (если это слово означает упорядочение) в сообществе, предназначенном к разделению, а не организации общества, не может быть допущением или производением любви или смерти. Политическое не преследует цели найти, вернуть или воссоздать общность, однажды утраченную или возможную в будущем. Если политическое не мо-

жет быть растворено в социо-техническом аспекте потребностей и затрат (где, кажется, оно распадается у нас на глазах), то должно фиксировать разделение сообщества. Возможно, что смысл политического заключается в пути единичного сущего, его коммуникации и экстазе. Словом «политическое» можно обозначить сообщество, подчиняющееся непроизводимости его коммуникации, или предназначенное для этой непроизводимости: сообщество, сознательно осуществляющее опыт своего разделения. Выход к подобному значению слова «политическое» не зависит, или, во всяком случае, зависит не только от так называемой «политической воли». <.....>

08

миф, мифическая сила и основание важны для сообщества и существование сообщества невозможно вне мифа. Там, где существовал миф или его составляющие, если знать, что к ним относится, там обязательно существовало сообщество, и наоборот. Прерывание мифа с необходимостью представляет собой прерывание сообщества.

При отсутствии новой мифологии нет и не будет нового сообщества. Если сам миф – это только миф, то вместе с ним в этой пропасти разрушается или растворяется сообщество в подобной иронии. Оплакивание «потери сообщества» чаще всего сопровождается оплакиванием «потери» власти мифов. <.....>

Итак, сообщество никогда не исчезает. Оно упрямо сопротивляется; в каком-то смысле, я уже говорил об этом, оно есть само сопротивление. <.....>

Существует ли миф этого сообщества появления вместе? Его не существует в том смысле, в котором миф – это миф собрания, общности в сообществе. Наоборот, лишь прерывание мифа открывает нам разобщённую или скрытую природу сообщества. Сообщество было провозглашено в мифе. В прерванном мифе... оно оказывается «непризнаваемым сообществом».

Содержится ли миф в непризнаваемом сообществе? По определению – нет. Без признания нельзя создать ни слова, ни рассказа. Однако если сообщество неотделимо от мифа, необходимо, чтобы в нём присутствовал, как это ни парадоксально, миф непризнаваемого сообщества. Впрочем, это не возможно. Повторим ещё раз: непризнаваемое сообщество, выход сопричастности или экстаза сообщества открываются в прерывании мифа.

09

В условиях отсутствия сообщества не создаётся произведения сообщества, сообщества как произведения, не создаётся коммунизма, однако распространяется страсть сообщества, непроизводящая, требовательная, призывающая перейти всякий предел, всякую реализацию, упраздняющую индивида. Это – не отсутствие, а движение, это – непроизводимость в её своеобразной «активности», распространение, даже заразительность или коммуникация самого сообщества, передающая свою заразительность в самом своём прерывании.

Эта остановка, некий разрыв прерывает слияние, сопричастность и снова возвращает к коммуникации сообщества. Это прерывание не затушёвывает, а вновь выказывает единичность к её пределу, то есть к другой единичности. <.....>

Прерывание разворачивает к внешнему все стороны сообщества, вместо того, чтобы концентрировать его к центру или, может быть, его центр – это геометрическая точка бесконечно повторяющегося выказывания. Единичные сущие являются вместе, ведь это – их бытие в коммуникации друг с другом. Однако прерывание сообщества, прерывание всейности – это закон подобной явки. Единичное сущее является другим единичным сущим и сообщает им своё своеобразие. Это – контакт, передача: касатель, передающий потрясение на обочине бытия, коммуникация страсти, делающая нас подобными или страсть бытия подобных, бытия вместе.

Прерванное сообщество не ускользает; не принадлежит самому себе, не собирается, а передаётся от единичной точки другой единичной точке <.....>

...сообщество заставляет себя слышать неким образом, поскольку оно не завершается, не сливается, а распространяется и выказывается вовне. Разумеется, оно не говорит и не воспроизводит музыки. Я уже отмечал, что оно само есть прерывание, ибо в этой экспозиции единичных сущих прерывается миф. Однако само прерывание обладает единичным, отдалённым, возобновлённым, сдержанным и одновременно выказанным в виде эхо голосом или музыкой, не повторяющими голос сообщества. (NB всякое прерывание неповторимо; всякая непрерывность есть повторение) <.....> Глас сообщества артикулируется в прерывании и самим прерыванием. Этот голос прерывания был назван «литературой» (или письмом). <.....>

...произведение существует лишь тогда, когда открывает источник характерных образов

...произведение существует лишь тогда, когда существует «откровение»

Однако текст рассказывает свою историю как историю незаконченную, прерванную, по сути дела, обрывая своё повествование. Текст обрывается там, где его разделяют и он переходит от тебя к нему, от неё к тебе, ко мне, к ним.

...литература существует именно потому, что существует сообщество: литература записывает бытие-вместе, бытие для другого и через другого

...сообщество не исторично, поскольку оно представляет собой постоянно изменяющийся субъект, находящийся в постоянно текущем времени

Сообщество – это «мы», свершающееся как бытие-вместе дружности. Как единичное сущее, я обладаю единичной историей (я существую) лишь в меру своей открытости сообществу и пребывания в нём даже если я не играю при этом какой-то особой и важной роли. «Я» внутри «мы» и «мы» как «мы» историчны

Майкл Хардт, Антонио Негри
ИМПЕРИЯ (2000)
(фрагменты предисловия и 1-й части)

ПРЕДИСЛОВИЕ

У нас на глазах Империя обретает плоть. За последние несколько десятилетий — когда колониальные режимы были низвергнуты и особенно после того, как перед капиталистическим мировым рынком окончательно рухнули барьеры советской системы, — мы стали свидетелями непреодолимой и необратимой глобализации экономических и культурных обменов. Вместе с глобальным рынком и глобальным кругооборотом производства возникает и глобальный порядок – новая логика и структура управления, короче говоря, новый вид суверенитета. Империя становится политическим субъектом, эффективно регулирующим эти глобальные обмены, суверенной властью, которая правит миром.

<.....> В период нынешних преобразований средства политического контроля, государственные функции и регулирующие механизмы продолжали применяться для управления сферой экономического и общественного производства и обмена. Наша основная гипотеза состоит в том, что суверенитет принял новую форму, образованную рядом национальных и наднациональных органов, объединённых единой логикой управления. Эта новая глобальная форма суверенитета и является тем, что мы называем Империей. <.....>

Однако под «Империей» мы понимаем нечто, совершенно отличное от «империализма». Границы, определённые системой национальных государств современности, были основой европейского колониализма и экономической экспансии: территориальные границы нации определяли центр власти, из которого осуществлялось управление внешними территориями — территориями других государств — через систему каналов и барьеров, то способствовавших, то препятствовавших потокам производства и обращения. В действительности империализм был распространением суверенитета национальных государств Европы за пределы их собственных границ. <.....> Где бы ни пускал свои корни суверенитет периода современности, он повсюду создавал Левиафана, который устанавливал свою власть и навязывал

зывает иерархию территориальных границ как для охраны чистоты собственной идентичности, так и для исключения всего иного.

Переход к Империи порождается упадком суверенитета современного типа. В противоположность империализму Империя не создает территориальный центр власти и не опирается на жестко закрепленные границы или преграды. Это – децентрализованный и детерриториализованный, то есть лишенный центра и привязки к определенной территории, аппарат управления, который постепенно включает все глобальное пространство в свои открытые и расширяющиеся границы. Империя управляет смешанными, гибридными идентичностями, гибкими иерархиями и множественными обменах посредством модулирования командных сетей. <.....>

Переустройство сложившегося империалистического деления мира и становление мирового рынка свидетельствуют об изменениях в рамках капиталистического способа производства. <.....> При переходе к постсовременной глобальной экономике создание богатства более чем когда-либо имеет результатом то, что мы называем **биополитическим производством, производством самой общественной жизни**, когда политическая, экономическая и культурная сферы все более совпадают друг с другом и становятся взаимопроницаемыми.

<.....> Необходимо подчеркнуть, что мы используем здесь термин «Империя» не в качестве метафоры..., но скорее как понятие, которое предполагает главным образом теоретический подход. Идея Империи определяется прежде всего **отсутствием границ**: ее владычество не знает пределов. Первое и самое главное в концепции Империи — это **утверждение системы пространственной всеобщности**, то есть по сути, власти над всем «цивилизованным» миром. Никакие территориальные границы не ставят пределов этой власти. Второе, — сама идея Империи предстает не как способ правления, исторически восходящий к завоеванию, но скорее как **порядок, который на деле исключает ход истории и таким образом навсегда закрепляет существующее положение вещей**. С точки зрения Империи, нынешнее положение вещей будет существовать всегда и ему всегда было предназначено быть таким. Иначе говоря, Империя представляет свое владычество не как преходящий момент в движении истории, а как способ правления вне каких бы то ни было временных рамок и в этом смысле — вне истории либо как конец истории. Третье, – владычество Империи **распространяется на все уровни социального порядка**, достигая самых глубин социального мира. Империя не только **управляет** территориями и населением, она **создает** тот мир, в котором живет. Она не только **регулирует** отношения между людьми, но также стремится к непосредственному **овладению** человеческой природой. **Объектом ее контроля является общественная жизнь в ее целостности**, и таким образом Империя представляет собой совершенную форму биовласти. Наконец, – хотя на практике Империя всегда залита кровью, – ее идея неизменно обращена к миру, вечному и всеобщему миру за пределами истории.

Та Империя, что мы видим перед собой, имеет в своем распоряжении огромные силы угнетения и разрушения, но это никоим образом не должно заставлять нас тосковать по прежним формам господства. Переход к Империи и сопряженные с ним процессы глобализации предоставляют новые возможности для сил освобождения. <.....>

ЧАСТЬ 1 ПОЛИТИЧЕСКОЕ УСТРОЙСТВО НАСТОЯЩЕГО

1.1 МИРОВОЙ ПОРЯДОК

Капитализм побеждает только тогда, когда его начинают отождествлять с государством, когда он сам – государство.

Фернан Бродель

Они устраивают резню и называют ее миром.

Тацит

Проблематика Империи определяется, в первую очередь, одним простым фактом: это – **мировой порядок**. И порядок этот **выражен в виде правовой структуры**. Так что нашей первой задачей является постижение устройства формируемого сегодня порядка. Однако мы должны с самого начала **исключить из рассмотрения** два общепринятых представле-

ния об этом порядке, которые выражают крайние точки зрения и полностью противоречат друг другу: первое, представление о том, что нынешний порядок некоторым образом спонтанно возникает из взаимодействия совершенно разнородных глобальных сил, как если бы этот порядок являлся стройным оркестром, руководимым естественной и нейтральной невидимой рукой мирового рынка; и второе, – представление о том, что порядок навязывается рационально действующими единой властью и единым центром управления, которые трансцендентны мировым силам и направляют различные фазы исторического развития согласно своему сознательно разработанному и предусматривающему все детали плану, нечто вроде теории заговора глобализации. <.....>

УСТРОЙСТВО ИМПЕРИИ

<.....> ...мы считаем необходимым отметить, что на смену былым конфликтам или конкуренции между несколькими империалистическими державами теперь в ряде важных моментов пришла идея единой власти, определяющей в конечном счете их политику, единообразно их структурирующей и применяющей к ним одно общее понятие права, несомненно являющееся постколониальным и постимпериалистическим. Это действительно отправная точка в нашем исследовании Империи: новое представление о праве, вернее новый способ наделения властью, а также производства норм и легитимных инструментов насилия, служащего гарантией выполнения договоров и средством разрешения конфликтов.

Здесь необходимо отметить, что мы уделяем особое внимание юридическим образам устройства Империи в начале нашего исследования не в силу какого-либо особого к ним интереса – как будто сами по себе закон или право как регулирующие факторы могли представить общественный мир в его тотальности – но, скорее, потому, что они служат хорошим индикатором процессов построения Империи. Новые правовые образы суть первые проявления тенденции к централизованному и единообразному регулированию как мирового рынка, так и глобальных отношений власти, несмотря на все сложности, связанные с этим проектом. Юридические преобразования весьма красноречиво указывают на изменения материальной структуры глобальной власти и порядка. Все еще незавершенный переход, свидетелями которого мы сегодня являемся, от традиционного международного права, основанного на договорах и соглашениях, к определению и созданию новой суверенной наднациональной всемирной власти (и тем самым к имперскому пониманию права) дает нам ориентир, при помощи которого мы сможем интерпретировать тотализующие социальные процессы Империи. Фактически, юридическое преобразование выступает признаком изменения материального биополитического устройства наших обществ. Эти изменения касаются не только международного права и международных отношений, но и отношений власти внутри каждой страны. <.....>

МОДЕЛЬ ИМПЕРСКОЙ ВЛАСТИ

Следует избегать определения перехода к Империи в одних лишь негативных терминах, то есть в терминах того, чем она не является, что, к примеру происходит, когда говорят: новая парадигма характеризуется окончательным упадком суверенных национальных государств, дерегулированием международных рынков, концом антагонистического противоборства между государствами и так далее. Если бы новая парадигма состояла только в этом, то, несомненно, ее следствием была бы настоящая анархия. Однако власть – и не один только Мишель Фуко нас этому учил – боится вакуума, и презирает его. Действие новой парадигмы уже может быть выражено вполне позитивно – по-другому и быть не может.

Новая парадигма является одновременно системой и иерархией, централизованным конструированием норм и масштабным производством легитимности, развертывающимся в мировом пространстве. В ее очертаниях ab initio отчетливо выражена динамичная и гибкая системная структура, сочлененная горизонтально. Прибегая к некоторому интеллектуальному упрощению, мы представляем эту структуру как соединение теории систем Никласа Лумана и теории справедливости Джона Ролза. Некоторые называют данную ситуацию «правлением без правительства», чтобы указать на ее структурную логику, порою незамет-

ную, но неизменно все более эффективную, распространяющуюся на всех участников в рамках всеобщего порядка. В глобальном порядке доминирующую позицию занимает системная тотальность, решительно порывающая со всякой предшествующей диалектикой и устанавливающая интеграцию акторов, которая кажется линейной и спонтанной. Однако в то же самое время эффективность консенсуса под эгидой верховной власти в рамках устанавливающегося порядка оказывается более чем когда-либо очевидной. Все конфликты, все кризисы и разногласия успешно способствуют процессу интеграции, вызывая ко все большей централизации власти. Мир, спокойствие и прекращение конфликтов являются как раз теми ценностями, на достижение которых все и направленно. Развитие глобальной системы (в первую очередь, имперского права) кажется развитием машины, устанавливающей процедуры непрерывной выработки и реализации договоренностей, ведущих к достижению системного равновесия – машины, создающей постоянный запрос на власть. Эта машина предопределяет условия осуществления власти и действия во всем социальном пространстве. Любое движение фиксировано и может найти предназначенное ему место только внутри самой системы, в соответствующих ей иерархических отношениях! <.....>

Функция чрезвычайного положения здесь очень важна. Чтобы контролировать подобную исключительно неустойчивую ситуацию, необходимо предоставить вмешивающейся инстанции власти: во-первых, возможность определять – всякий раз исключительным (чрезвычайным) образом – необходимость вмешательства; и, во-вторых, возможность приводить в движение силы и инструменты, применяемые различным способом ко множеству разнообразных кризисных ситуаций. Таким образом, здесь, ради чрезвычайного характера вмешательства, рождается форма права, в действительности являющаяся правом полиции. Формирование нового права вписывается в использование превентивных мер, репрессивных действий и силы убеждения, направленных на восстановление социального равновесия: все это характерно для деятельности полиции. <.....> Легитимность имперского порядка служит обоснованием использования полицейской власти, и в то же самое время действия глобальных полицейских сил демонстрируют реальную эффективность имперского порядка. Поэтому юридическое право на применение чрезвычайного положения и возможность использования полицейских сил являются двумя изначальными координатами, определяющими имперскую модель власти.

УНИВЕРСАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ

Здесь мы вполне можем задаться вопросом о том, стоит ли, исходя из данного контекста, продолжать пользоваться юридическим термином «право»? Да и как можно называть правом (и тем более имперским правом) ряд техник, которые, будучи основанными на постоянном чрезвычайном положении и полицейской власти, сводят закон и право исключительно к вопросу эффективности? Чтобы приняться за рассмотрение этих вопросов, сначала следовало бы более пристально взглянуть на процесс конституирования Империи, свидетелями которого мы сегодня являемся. <.....> Благодаря нынешним изменениям, происходящим в наднациональном законодательстве, процесс формирования и утверждения Империи прямо или косвенно воздействует на внутреннее законодательство национальных государств, перестраивая его, и, таким образом, наднациональное право в конечном счете в очень значительной мере определяет право внутреннее.

Возможно, наиболее явным признаком этого преобразования является развитие так называемого права на вмешательство. Обычно оно рассматривается как право или обязанность господствующих субъектов мирового порядка вторгаться на территории прочих субъектов с целью предупредить возникновение гуманитарных проблем или добиться их решения, обеспечить выполнение соглашений и установление мира. <.....> То, что стоит за этим вмешательством, является не просто постоянным чрезвычайным положением, но постоянным чрезвычайным положением, оправдываемым обращением к неотъемлемым ценностям справедливости. Иными словами, полицейское право легитимируется универсальными ценностями. <.....>

1.2 БИОПОЛИТИЧЕСКОЕ ПРОИЗВОДСТВО

«Полиция» появляется как одно из административных подразделений государства наряду с правосудием, армией и финансами. Однако на самом деле она охватывает все виды управления и, по словам Тюрке, «распространяет свою активность на все ситуации, на все то, что люди делают или предпринимают. Ее сфера охватывает и правосудие, и финансы, и армию»... Полиция объемлет все...
Мишель Фуко

С юридической точки зрения мы смогли лишь бегло ухватить некоторые элементы идеального генезиса Империи, но с одной лишь этой точки зрения будет весьма сложно, если вообще возможно, понять, как на самом деле имперская машина приводится в движение. Юридические понятия и правовые системы отсылают всегда к чему-то иному, лежащему за их пределами. Через эволюцию права и действие его норм они непосредственно указывают на то материальное условие, которое определяет их опору в социальной реальности. <.....>

БИОВЛАСТЬ В ОБЩЕСТВЕ КОНТРОЛЯ

Работы Мишеля Фуко во многих отношениях подготовили почву для подобного исследования материального функционирования имперской власти. Во-первых, работы Фуко позволяют нам увидеть историческую, эпохальную смену общественных форм: переход от дисциплинарного общества к обществу контроля. **Дисциплинарное общество – это общество, в котором социальное управление осуществляется посредством разветвленной сети диспозитивов или аппаратов, производящих и регулирующих обычаи, привычки и производственные практики.** Функционирование такого общества и обеспечение подчинения его правилам и механизмам включения и/или исключения достигается при помощи дисциплинарных институтов (тюрем, фабрик, психиатрических лечебниц, больниц, университетов, школ и т. д.), которые структурируют социальную территорию и задают логику, адекватную «смыслу» дисциплины. В действительности **дисциплинарная власть управляет посредством структурирования параметров и границ мышления и практики, санкционируя или предписывая нормальное и/или девиантное поведение.** <.....> **Напротив, мы должны понять общество контроля как общество, которое формируется на заре современности и развивается, двигаясь к периоду постсовременности, общество, где механизмы принуждения становятся еще более «демократическими», еще более имманентными социальному полю, распространяясь на умы и тела граждан.** Таким образом, практики социальной интеграции и исключения, свойственные системе управления, все более и более становятся внутренней сущностью самих субъектов. Теперь власть осуществляется посредством машин, которые напрямую целенаправленно воздействуют на умы (посредством коммуникационных систем, информационных сетей и так далее) и тела (через системы соцобеспечения, мониторинг деятельности и тому подобное), формируя состояние автономного отчуждения от смысла жизни и творческих устремлений. Таким образом, **общество контроля характеризуется интенсификацией и генерализацией аппаратов дисциплинарной нормализации,** которые служат внутренней движущей силой наших повседневных практик, **но, в отличие от дисциплины, этот контроль распространяется далеко за пределы структурного пространства социальных институтов,** действуя посредством гибких и подвижных сетей.

Во-вторых, работы Фуко позволяют нам распознать биополитическую природу новой парадигмы власти. **Биовласть является такой формой власти, которая регулирует общественную жизнь изнутри, следуя ей, интерпретируя, поглощая и заново артикулируя ее.** Власть может достичь действительного контроля над всей жизнью общества только тогда, когда она становится неотъемлемой, жизненной функцией, которую каждый индивид принимает и выполняет по собственному согласию. Как говорил Фуко, «сейчас жизнь стала <...> объектом власти». Наивысшая функция этой власти – охватить все сферы жизни, а ее важнейшая задача – управление жизнью. Таким образом, биовласть обращается к ситуации,

в которой ставка делается непосредственно на производство и воспроизводство самой жизни.

Две эти линии работ Фуко дополняют друг друга в том смысле, что только общество контроля способно принять биополитический контекст как свою исключительную область референции. При переходе от дисциплинарного общества к обществу контроля реализуется новая парадигма власти, определяемая технологиями, рассматривающими общество как сферу биовласти. В дисциплинарном обществе биополитические технологии имели лишь частичную сферу действия в том смысле, что насаждение дисциплины развивалось по относительно ограниченной, геометрической и количественной логике. Дисциплинарность закрепила индивидов внутри институций, но не преуспела в деле их полного поглощения ритмом производственных практик и производственной социализации; она не достигла полного проникновения в сознание и тела индивидов, организации и охвата их жизни во всей ее целостности. Таким образом, в дисциплинарном обществе отношения между властью и индивидом остаются статичными: мера дисциплинарного вмешательства власти соответствует мере сопротивления индивида. Напротив, когда власть становится полностью биополитической, социальное тело целиком поглощается машиной власти и развивается в ее виртуальности. Это отношение является открытым, качественным и аффективным. Общество, поглощенное властью, добравшейся до центров социальной структуры и процессов ее развития, реагирует как единое тело. Таким образом, власть выражает себя как контроль, полностью охватывающий тела и сознание людей и одновременно распространяющийся на всю совокупность социальных отношений.

При переходе от дисциплинарного общества к обществу контроля можно говорить о том, что становящееся все более интенсивным отношение взаимного обусловливания всех общественных сил, к реализации которого капитализм стремился на всем протяжении своего развития, теперь полностью воплощено в жизнь. <.....> Исследование реального подчинения, когда оно понимается как охватывающее не только лишь культурное или экономическое измерение общества, но и саму жизнь общества, его «биос», исследование, проявляющее особое внимание к модальностям дисциплинарности и/или контроля, разрушает линейный и тоталитарный образ капиталистического развития. Гражданское общество поглощается государством, но следствием этого становится взрыв тех элементов, которые прежде координировались и опосредовались гражданским обществом. Сопротивление более не маргинализировано, а перемещено в центр общества, превращающегося в сети; индивидуальные точки сингуляризируются в тысяче поверхностей. Следовательно, то, что Фуко подразумевал (а Делез и Гваттари сделали явным), – это парадокс власти, состоящий в том, что в тот самый момент, когда она объединяет и сочетает в себе все элементы общественной жизни (тем самым теряя способность быть эффективным посредником между различными социальными силами), она обнаруживает новый контекст, новую среду максимальной множественности и безграничной сингуляризации – среду события.

Эти две концепции – общества контроля и биовласти – выявляют основные стороны идеи Империи. Понятие Империи является тем каркасом, в рамках которого необходимо осознать новый, всеобъемлющий, глобальный, внутренне неоднородный характер субъектов, и той целью, к которой ведет новая парадигма власти. <.....>

Несмотря на то, что чрезвычайное положение и полицейские методы составляют прочное ядро и центральный элемент нового имперского права, этот новый строй не имеет ничего общего с правовыми ухищрениями диктатуры или тоталитаризма, которые в свое время с таким пафосом были подробно описаны многими (на самом деле, слишком многими!) авторами. Напротив, власть права продолжает играть главную роль в условиях нынешнего перехода: право продолжает действовать (именно средствами чрезвычайного положения и полицейскими методами) и становится процедурным. Это радикальная трансформация, которая обнаруживает ничем не опосредованные отношения между властью и субъективностью и, следовательно, демонстрирует как невозможность существования «промежуточных» посредников, так и неограниченную во времени изменчивость события. Охват без-

граничных глобальных пространств, проникновение к глубинам биополитического мира, противодействие непредсказуемой темпоральности – вот существенные признаки, определяющие новое наднациональное право. <.....>

С этой точки зрения биополитический контекст новой парадигмы власти выходит в нашем исследовании на первый план. Это то, что отдает на откуп власти не только выбор между покорностью и неповиновением, или формальным политическим участием и отказом от него, но также предоставляет на ее усмотрение выбор между жизнью и смертью во всех их проявлениях, между богатством и бедностью, производством и общественным воспроизводством и так далее. <.....>

ПРОИЗВОДСТВО ЖИЗНИ

Однако **вопрос о производстве в отношении биовласти и общества контроля обнаруживает серьезные недостатки в работах авторов, у которых мы эти понятия заимствовали.** В данном случае нам следует прояснить «витальные», или биополитические, аспекты работ Фуко с точки зрения динамики производства. <.....>

Одной из основных задач его исследовательской стратегии... был выход за рамки различных версий исторического материализма, включая некоторые варианты марксистской теории, которые рассматривали проблему власти и общественного воспроизводства на надстроечном уровне, отделенном от реального, базисного уровня производства. Таким образом, Фуко попытался вернуть проблему социального воспроизводства и все элементы так называемой надстройки назад, в материальную, основополагающую структуру и попробовал дать определение этой области не только в терминах экономики, но также и в терминах культуры, телесности и субъективности. Таким образом, мы можем понять, как его концепция социального целого получила завершенность и была реализована, когда на следующем этапе своей работы он раскрыл вырисовывающиеся очертания общества контроля, где власть охватывает всю биополитическую сферу, то есть общество в его целостности. Тем не менее **непохоже, что Фуко в своих размышлениях** – даже тогда, когда он в полной мере предвидел биополитический характер грядущей власти и определял ее как поле имманенции, – **когда-либо удалось выйти за пределы структуралистской эпистемологии, которая с самого начала направляла его исследования.** Под структуралистской эпистемологией мы здесь подразумеваем использование функционального анализа в сфере гуманитарных наук, метод, который фактически приносит в жертву динамику системы, креативную темпоральность ее движения и онтологическую основу культурного и социального воспроизводства. По сути, если бы в этом пункте рассуждений Фуко мы спросили его, кто или что движет системой, или же кто является «биосом», он бы ответил нечто невразумительное либо не ответил вовсе. В конце концов, **Фуко не сумел уловить реальную динамику производства в биополитическом обществе.**

Делез и Гваттари, напротив, предлагают нам собственно постструктуралистское понимание биовласти, которое возобновляет традицию материалистической мысли и прочно основывается именно на вопросе о производстве общественного бытия. Их работа демистифицирует структурализм и все философские, социологические и политические концепции, которые превращают неподвижность эпистемологических рамок в неизменную точку опоры. <.....> Однако **Делез и Гваттари, по всей видимости, в состоянии ясно воспринимать только тенденции к постоянному движению и абсолютной изменчивости, и поэтому в их размышлениях созидательные элементы и радикальная онтология производства социальности также остаются слабыми и лишенными основы.** <.....>

КОРПОРАЦИИ И КОММУНИКАЦИЯ

Задаваясь вопросом, как политические и суверенные элементы имперской машины были вовлечены в ее функционирование, мы обнаружим, что нет никакой необходимости ограничивать или хотя бы фокусировать наше исследование на устоявшихся наднациональных регулирующих институтах. Специализированные учреждения ООН вместе с крупнейшими мультитранснациональными финансовыми и торговыми организациями (МВФ, Все-

мирный Банк, ГАТТ) приобретают значимость с точки зрения наднационального правового устройства только тогда, когда их роль согласуется с внутренней динамикой биополитического производства нового мирового порядка. Следует подчеркнуть, что их прежняя функция в международном порядке теперь не придает им легитимности. То, что теперь их легитимизирует, так это скорее новая для них возможность функционировать в качестве символов имперского порядка. Вне этой новой системы они бесполезны. В лучшем случае старые институциональные рамки способствуют формированию и обучению административного персонала имперской машины, «дрессировке» новой имперской элиты.

Гигантские **транснациональные корпорации служат фундаментом и прочной соединительной тканью биополитического мира** в определенных и весьма важных отношениях. <.....> Деятельность корпораций больше не определяется применением абстрактного принуждения и неэквивалентного обмена. Скорее, они напрямую структурируют и соединяют территории и население. Они стремятся к тому, чтобы **превратить национальные государства всего лишь в инструменты учета** приводимых в движение транснациональными корпорациями потоков товаров, денег и населения. Транснациональные корпорации напрямую распределяют рабочую силу по различным рынкам, размещают ресурсы на основе функционального принципа и иерархически организуют различные секторы мирового производства. Это сложный аппарат, определяющий направление инвестиций, управляющий финансовыми и кредитно-денежными потоками, формирующий новую географию мирового рынка, или же, в действительности, новое биополитическое структурирование мира.<.....>

Одно из местонахождений биополитического производства порядка, которое нам следует указать, располагается в создаваемых индустрией коммуникаций аматериальных сетях производства, языка, коммуникации и мира символов. **Развитие коммуникационных сетей органически связано с появлением нового мирового порядка, иными словами, это причина и следствие, продукт производства и производитель.** Коммуникация не только **выражает**, но и **организует** ход глобализации. Она **направляет** это движение, умножая и структурируя сетевые взаимосвязи. Она выражает движение и **контролирует** смысл и направление сферы воображаемого, пронизывающей эти коммуникативные связи; иными словами, сфера воображаемого управляется и **канализируется** коммуникативной машиной. То, что теории власти современности были вынуждены считать трансцендентным, то есть внешним для производственных и общественных отношений, здесь формируется внутри, имманентно производственным и общественным отношениям. Опосредование поглощено машиной производства. **Политический синтез социального пространства закрепляется пространством коммуникации.** Вот почему индустрия коммуникаций занимает столь важное положение. Она не только организует производство в новом масштабе и создает новую структуру, адекватную глобальному пространству, но также делает имманентным его обоснование. <.....> Индустрия коммуникаций объединяет воображаемое и символическое внутри биополитической ткани, не просто ставя их на службу власти, но и фактически встраивая их в само ее функционирование.

Здесь мы уже можем обратиться к вопросу о *легитимации* нового мирового порядка. Она не рождается из прежде существовавших международных соглашений или же из практики функционирования первых, еще эмбриональных наднациональных организаций, которые сами создавались посредством договоров, заключенных на основе международного права. **Легитимация имперской машины рождается, по крайней мере отчасти, из индустрии коммуникаций, то есть путем преобразования нового способа производства в машину.** Это субъект, который производит свой собственный образ власти. Это форма легитимации, которая основывается только на себе самой и непрерывно воспроизводится, развивая собственный язык самоподтверждения.

Далее следует обратиться к одному из следствий, вытекающих из вышесказанного. Если коммуникация оказывается одним из главенствующих секторов производства и дейст-

ует по всему биополитическому полю, то мы должны рассматривать коммуникации и биополитический контекст как сосуществующие. <.....>

... коммуникативное производство шагает рука об руку с конструированием имперской легитимации и отныне с ним неразлучно. Машина сама себя легитимирует и воспроизводит, то есть является аутопойетической или системной. Она вырабатывает социальную ткань, снимающую или редуцирующую любые противоречия. Она создает такие ситуации, что прежде чем происходит принудительная нейтрализация различий, они оказываются поглощены бессодержательной игрой равновесий, которые сами себя порождают и регулируют. <.....> Имперская машина живет за счет создания контекста равновесий и/или редукции сложностей, притязая на реализацию проекта универсального гражданства, и ради этой цели увеличивает эффективность своего вмешательства во все звенья коммуникативного отношения, непрестанно разрушая историю и идентичность... <.....>

ВМЕШАТЕЛЬСТВО

Эти новые рамки законности включают в себя новые формы и новые способы легитимного применения силы. В процессе формирования новая власть одновременно с созданием основ своей легитимации должна демонстрировать реальную силу. Фактически легитимность новой власти отчасти опирается непосредственно на эффективность использования силы.

Тот способ, которым демонстрируется эффективность новой власти, не имеет ничего общего с медленно умирающим старым международным порядком; не видит эта власть и особой пользы в инструментах, которые этот порядок после себя оставил. В процессе своего развертывания имперская машина проявляет целый ряд новых признаков, таких как неограниченная область действий, их сингуляризация и символическая локализация, а также соединение всех аспектов биополитической структуры общества с репрессивным действием. За отсутствием лучшего термина мы будем продолжать называть это «вмешательством», интервенцией. Это лишь терминологический, но никак не концептуальный недостаток, поскольку это не реальное вмешательство в дела юридически независимых территорий, а скорее действия господствующей системы производства и коммуникаций в унифицированном мире. В действительности вмешательство интернализировано и универсализировано. <.....>

На самом деле способности Империи к вмешательству лучше понимать не как немедленное применение смертоносного оружия, а как использование для начала моральных инструментов. То, что мы называем моральным вмешательством, сегодня осуществляется множеством структур, включая СМИ и религиозные организации, но ключевыми могут быть названы некоторые из так называемых неправительственных организаций (НПО), которые, именно потому что они не действуют напрямую от имени правительства, руководствуются, как принято считать, моральными и этическими императивами. <.....>

Фактически такого рода вмешательство, осуществляемое «по инициативе снизу», предваряет чрезвычайное положение, вводимое имперской властью, и делает это, не признавая границ, вооруженное лишь некоторыми из самых эффективных средств коммуникации, ориентируясь на символическое производство Врага. Эти НПО полностью погружены в биополитический контекст имперского устройства; они предвосхищают власть ее благодетельного вмешательства, предпринимаемого во имя справедливости. <.....>

1.3 АЛЬТЕРНАТИВЫ ВНУТРИ ИМПЕРИИ

Воплотившись во власти Советов, которая в мировом масштабе должна вытеснить всякую иную власть, пролетарское движение становится своим собственным продуктом, а этот продукт и есть сам производитель. Производитель является своей собственной целью. И только тогда видимость отрицания общества отрицается.

Ги Дебор

Ныне — время топок, и только пламя должно быть видно.

Изъясняясь языком Гегеля, можно сказать, что **создание Империи является благом в себе, но не для себя**. Одной из наиболее действенных операций, осуществленных империалистическими структурами власти эпохи современности в глобальном масштабе, было разобщение масс, разъединение их на противоборствующие лагеря или, точнее, на мириады конфликтующих друг с другом партий. Отдельные отряды пролетариата в господствующих странах даже заставили поверить, будто их интересы связаны исключительно с национальной идентичностью, а потому и с имперской судьбой. <.....> Можно даже сказать, что создание Империи и ее глобальных сетей является ответом на различные выступления против машин власти эпохи современности и в особенности на классовую борьбу, движимую стремлением масс к освобождению. Массы вызвали Империю к жизни.

Утверждение, что Империя является благом в себе, все же не означает, что она есть благо для себя. И хотя Империя могла сыграть определенную роль в отказе от политики колониализма и империализма, она, тем не менее, строит собственные, основанные на эксплуатации отношения власти, которые во многих своих проявлениях более жестоки, нежели те, что были ею разрушены. Конец диалектики Современности не является концом диалектики эксплуатации. Сегодня почти все человечество в определенной степени поглощено сетями капиталистической эксплуатации или подчинено им. <.....>

Сознавая все это, **мы тем не менее настаиваем, что построение Империи является шагом вперед, что избавляет нас от всякой ностальгии по структурам власти, ей предшествовавшим**, и заставляет отказаться от любой политической стратегии, подразумевающей возврат к прежнему положению дел, примером чего могут служить попытки восстановить национальные государства для защиты от глобального капитала.

Ален Бадью

КРАТКИЙ ТРАКТАТ ПО МЕТАПОЛИТИКЕ

1. Против «политической философии» (с купюрами)

Одним из основополагающих требований современной мысли является покончить с «политической философией». Что же такое политическая философия? Это программа, которая, считая политику – или, точнее, политическое – объективной и даже неизменной данностью всеобщего опыта, ставит перед собой цель сформулировать мысль о политическом в сфере философии. Политическая философия полагает, что дело философии – производить анализ политического и, само собой разумеется, подчинять этот анализ *in fine* нормам этики. Тем самым философ якобы получает тройную выгоду: во-первых, он становится аналитиком и мыслителем той грубой и смутной объективности, которой является эмпирика реальной политики; во-вторых, он определяет принципы хорошей политики, соответствующей требованиям этики; и в-третьих, для этой цели ему не надо быть активным участником какого бы то ни было подлинного политического процесса, так что философ до бесконечности может поучать реальность в модальности, которая ему дороже других: в модальности суждения.

Центральная операция политической философии в таком понимании – и следует признать, что это пример того, на что способно известное «философское» фарисейство – состоит в том, чтобы предварительно сводить политику не к субъективной реальности организованных и активистских процессов, – которые, прямо говоря, только и заслуживают названия «политики» – но к выражению «свободного суждения» в публичном пространстве, где в расчет принимаются одни лишь мнения.

Типичным примером такого приема служит толкование, которое дает Мириам Рево д'Аллонн концепциям Ханны Арендт, а ведь Ханну Арендт, сколь бы велики ни были ее заслуги (особенно в том, что касается ее исторических анализов империализма), нельзя считать непричастной к появлению бесчисленных «политических философий», украшенных этикой прав и ссылающихся на ее труды.

Примем за основной документ изданные Мириам Рево д' Аллонн лекции Ханны Арендт о политической философии Канта, лекции, послесловие к которым, написанное их редактором, носит показательное название «Смелость судить».

Именем чего – и в тексте лекций, и в этом послесловии – является «политика»? И почему Кант – имя того философа, что призывается в качестве гаранта для такого понимания слова «политика»?

Во всяком случае, совершенно ясно, именем чего «политика» в предлагаемой нам здесь схеме не является. «Политика» – это не имя мысли (если согласиться, что всякая мысль, в порядке своей философской идентификации, так или иначе сопрягается с темой истины) и не имя действия. Признаю, что я до крайности изумлен этим двойным отрицанием. Если политика не есть истинностная процедура, касающаяся бытия данного коллектива; и если она не относится к построению и задействованию коллектива необычного и нового, а также не имеет отношения к управлению тем, что есть, и к его преобразованию, то чем же она может быть? Я имею в виду: чем она может быть для философии! Если политика не обуславливает объективность ситуаций, если она не является активистской, когда речь заходит о рассмотрении их скрытых возможностей, то в чем же она состоит?

В любом случае, двойное отрицание здесь неоспоримо. К примеру, Ханна Арендт восхваляет Канта за то, что он «говорит, как принимать других во внимание, но не говорит, как можно объединиться с ними, чтобы действовать». Точка зрения наблюдателя систематически ставится в привилегированное положение. Арендт оправдывает то, что к Французской революции как феномену, или историческому явлению, Кант испытывал «безграничный восторг», тогда как к революционным мероприятиям и их участникам питал «безграничное отвращение».

Как публичное зрелище Революция восхитительна, тогда как ее участники отвратительны. От энтузиазма в отношении Революции до отвращения к Робеспьеру и Сен-Жюсту: что же надо понимать под «политикой», чтобы держаться от нее на такой дистанции?

Впрочем, Ханна Арендт без колебаний доходит до формулировки принципиального противоречия между суждением наблюдателя и максимой действующего. Она утверждает, будто и у Канта есть «несовместимость между принципом, управляющим действием, и принципом, который управляет суждением».

Тотчас же хочется задать вопрос: значит, политику следует расположить рядом с бездейственным суждением или с суждением, из которого не выводится максима действия? А в таком случае, какого имени заслуживает максима публичного действия! Впрочем, не будем опережать события.

Что несомненно, так это то, что субъект, подразумеваемый под именем «политика», будет назван «наблюдателем мира». Мимоходом скажем, что это все равно, как если бы мы соотносили театр не с действиями авторов, актеров и постановщиков, но исключительно с восприятием публики.

В очень строгом пассаже, где Мириам Рево д'Аллонн делает попытку систематизации составных частей «политического подхода», мы находим – в порядке перечисления: частное, относящееся к феноменальной или событийной развертке политики; способность суждения, представляющую собой условие вынесения суждения, поскольку суждение требует многообразия людей или публичного пространства мнения.

В таком случае политика, сопрягающаяся с безобъектной феноменальностью или с порядком «того, что происходит», является публичным упражнением в вынесении суждения.

Очевидно, можно спросить, почему политика, будучи мысленной модификацией публичного пространства, не принадлежит к самому порядку «того, что происходит». Но для Мириам Рево д'Аллонн определяющей является дистанция, с которой строится политическое суждение. Здесь политика ни в коем случае не служит принципом, максимой или предписанием коллективного действия, нацеленного на преобразование самой ситуации многообразия (или публичного пространства).

Тогда ясно, что политика есть имя, которое касается общественного мнения – и только. Что здесь явно затушевывается, так это активистская идентификация политики (помоему, единственная, которая может связать политику с мыслью).

Коль скоро «политика» находит единственное легитимное место в общественном мнении, то само собой разумеется, что из нее исключена тема истины. Для Ханна Арендт как читательницы Канта, да и для Мириам Рево д'Аллонн как читательницы Канта и Арендт, политика – всё что угодно, кроме истинностной процедуры. Мириам Рево д'Аллонн выявляет в качестве матрицы мысли Арендт то, что она называет «антагонизмом между истиной и мнением, между философским и политическим образом жизни».

Попутно отметим, что задолго до того, как статья арендтианской или кантианской, тема несводимой противоположности между истиной и мнением была платонической; что, иными словами, ее можно назвать идеей философской монополии на истину... <.....> но стоит при этом отметить, что та идея, что политика («политическая жизнь») вечно обречена относиться к сфере мнения, будучи навсегда оторванной от всякой истины, платонической никак не является. Известно, что эта идея – софистическая. И теперь я вернусь к тому, чем мне представляется «политика» в смысле Арендт и Мириам Рево д'Аллонн: это софистика в современном смысле слова, т. е. она посвящена осуществлению совершенно определенной, парламентской политики.

По сути дела, перед нами здесь предстает направление мысли, традиция которой восходит к древним грекам: в политических вопросах она изобличает тему истины как слишком однозначную и тираническую. Каждому известно, что существует драгоценная «свобода мнения», тогда как в высшей степени сомнительно, существует ли «свобода истины». В длинной череде банальностей о «догматическом», «абстрактном» и «принуждающем» характере идеи истины, банальностей, с незапамятных времен сопрягаемых с защитой политических режимов, в которых за «свободой мнения» кроется авторитет власти (как правило, экономической), Ханна Арендт заявляет: «Всякая истина настоятельно требует, чтобы ее признали, и отвергает дискуссию, тогда как именно дискуссия образует саму суть политической жизни».

В этой банальности присутствуют как минимум две неточности.

Во-первых, сингулярная истина всегда является результатом сложного процесса, в котором дискуссия играет решающую роль. <.....> Истина, возможно, единственная вещь, которая не «принуждает» вообще ни к чему, поскольку выстраивается внутри и посредством продуманного согласования, чья нормативность принимается большинством. Антиномия истины и дискуссии – дурная шутка. За исключением, разумеется, того случая, если мы посчитаем, что заблуждению и лжи надо императивно пожаловать особые права. В анализируемом случае, скорее, следует сказать: дискуссия, жалующая права заблуждению и лжи при отсутствии норм, образует саму сущность политики. Но тем самым то, что Мириам Рево д'Аллонн называет «смелостью судить», будет, скорее, ленью того, кто уклоняется от всякой нормы и полагает, что его заблуждения и ложь защищены правом.

Затем – даже предположив, что сущностью политики является «дискуссия», надо ли делать вывод об антагонизме между этой «дискуссией» и всякой истиной? Все зависит от того, к чему движется дискуссия. Мы опять обнаруживаем здесь тупики дизъюнкции между «суждением» и «максимой действия». По существу, ясно, что если не брать в расчет тех, кто думает, что «саму суть политической жизни» образуют обмен мнениями за столиком в кафе и беседа друзей, то дискуссия является политической лишь в той мере, в какой она кристаллизуется в решение. В таком случае вопрос о возможной политической истине следует рассматривать не только с точки зрения «дискуссии» – которая, будучи изолированной, превращает «политику» попросту в пассивный комментарий к происходящему, в своего рода коллেকтивное чтение газет, – но в сложном процессе, привязывающем дискуссию к решению, или резюмирующем дискуссию в политических высказываниях, от имени которых возможно осуществить одно или несколько вмешательств. Даже публичная парламентская дискуссия подвергается «проговариванию» в такой минималистской форме всеобщего вмешательства,

как голосование. Впрочем, справедливо, что **у голосования мало общего с истиной**. Если бы знание о движении планет должно было легитимироваться через голосование, мы, определенно, до сих пор мыкались бы с геоцентризмом. Впрочем, здесь выражается суждение о конкретной процедуре голосования, но не о возможной «родовой» (genetique) связи между публичной дискуссией и истиной. Здесь Арндт и Мириам Рево д'Аллонн, опять-таки, попадают под юрисдикцию **политики особого типа, предлагающей ложную артикуляцию предпочтений общественного мнения и правительственной власти посредством голосования**. Голосование столь явно чуждо какой бы то ни было истине (даже в смысле справедливого мнения: голосование может привести к власти, например, такие фигуры, как Гитлер, Петэн или алжирские исламисты), что желающему философски поддержать эту фигуру «демократии» необходимо отделять политическое от протоколов решения, сводить его к суждению наблюдателя и мыслить дискуссию в виде конфронтации различных мнений при отсутствии истины.

Разговоры о «политическом» маскируют здесь философскую защиту некой политики. Что лишь подтверждает мое убеждение: всякая философия обусловлена той или иной реальной политикой.

Интересно отметить, что **защита парламентаризма, спроецированная в философы**, может, по существу, опираться на кантовские различия. Это превращает чтение трудов Арндт и Мириам Рево д'Аллонн в подлинное современное философское упражнение. Что на самом деле означают первенство наблюдателя и абсолютный примат дискуссии? Что то, именем чего является «политическое», принадлежит к сфере не определяющего суждения, а суждения рефлектирующего. Дело не идет о том, чтобы выделять максимы действия и анализировать объективные конфигурации. Политика задается в публичном суждении, в котором высказывается, нравится или не нравится мне вот это – не объект, а явление, нечто «имеющее место». А осуществляется политика в дискуссии по поводу таких суждений. Это решительно отсылает политику к плюрализму общественных мнений, к тому многообразию, которое, как всем известно, парламентаризм притязает выразить в государстве посредством многообразия партий.

«Плюрализм», другое имя (используемое ради пропаганды: ведь разновидности политики, сменяющие друг друга, как правило, являются одними и теми же) парламентаризма, тем самым оказывается облеченным трансцендентальной легитимностью. Все усилия, скажет Мириам Рево д'Аллонн, должны быть направлены к тому, чтобы «реабилитировать мнение, восстановить его особенное достоинство перед лицом примата рациональной истины».

Мимоходом можно спросить, где Мириам Рево д'Аллонн видит в сегодняшнем политическом поле «примат рациональной истины»? Кто разделяет этот «примат»? Очевидно, что **мы живем при безусловном примате мнений**. Даже господствующие в философии тенденции – в этом отношении сплошь постнищенские и антиплатонические – ни во что не ставят «рациональную истину», обзывая ее «метафизикой». Наконец, в реальности истины, как всегда, редки и недолговечны, а их действие ограничено. Реабилитацией заслуживает называться реабилитация, разумеется, не «свободы мнения», но темы истины, которую нужно продвигать, опираясь на безусловные реальные истины, посредством низвержения философского релятивизма и критики капитало-парламентаризма.

Трансцендентальным образом возвышая плюрализм мнений, Ханна Арндт и Мириам Рево д'Аллонн, очевидно, сталкиваются со следующей главной проблемой: как увязать изначальное многообразие людей и мнений с производством суждения? Согласно каким процедурам выражаются объективность множественного и рефлектирующая субъективность суждения, выносимого относительно феноменальности этого множественного?

Имеющееся здесь затруднение – двойного характера, и Арндт, как и Рево д'Аллонн, превосходно демонстрируют эту двойственность.

Если политика является инстанцией суждения о несвязанном, т. е. не обусловленном формой объекта, множестве феноменов, то какая устойчивая способность должна формиро-

вать мнения, которые связывают это разнообразие или высказываются по поводу этой несвязанности? Это вопрос о формировании мнений.

Если существует лишь публичное пространство мнений, то как эти мнения могут сходиться в дискуссии? И по каким правилам следует проводить эту дискуссию, если предположить, что результирующее суждение должно привести к какой-либо цели, пусть даже этой целью будет предотвращение катастрофы? Это вопрос о добре и зле или же о ценности "демократического" (если под «демократией» иметь в виду свободу формирования и обсуждения мнений).

Назовем «общностью» (communaute) плюрализм как таковой, "бытие-со" (etre-avec) множеством людей, совместность многообразия. Назовем «здравым смыслом» (sens commun) непосредственно связанную с этим плюрализмом способность суждения. Тогда формула Арндт будет такова: «Критерием является сообщимость, коммуникабельность, а нормой вынесения решения – здравый смысл».

Можно возразить, что – как часто случается со всякой доктриной «способностей» – мы всего лишь циклически задаем имя для решения проблемы. Что касается «коммуникабельности», то мы предполагаем, что плюрализм мнений не столь широк, что невозможно было бы предположить между ними некую гомогенность. Но каждый из опыта знает, что это неточно: мы не дискутируем с подлинно другим мнением, самое большее, что мы можем с ним сделать – это побороть его. Что же касается «здорового смысла», то здесь мы задаем себе фактически трансцендентную норму, поскольку предполагаем не только плюрализм, но и некое субъективное единство – по меньшей мере, в порядке должного – этого плюрализма. Эта уступка единому разрушает радикальность множественного, гарантировать которое мы притязали. Такая уступка открывает путь для доктрины консенсуса, фактически являющейся господствующей идеологией современных парламентских государств.

Анализ Мириам Рево д'Аллоэн более детализирован, чем у Ханны Арндт, и в этом, несомненно, ее основная заслуга. Этот анализ подразделяется на три высказывания:

1. «Люди – существа политические, поскольку они существуют в многообразии. Эта множественность – не препятствие для суждения, но как раз условие для его вынесения. Мнение формируется как изначальное упражнение по «разделению мира с другими». Мы видим здесь следующую попытку: придать множественность как таковую формированию самих мнений, превратив это формирование в непосредственную субъективацию "бытия-со". Это достигается ценой строгого ограничения в отношении того, что есть мнение. Имеется в виду политически легитимное мнение (не буду заходить столь далеко, чтобы говорить «политически корректное»...). Ибо это такое мнение, которое, как минимум, сохраняет в себе протокольность своего формирования, а значит, остается гомогенным как в случае преобладания бытия-со, так и расхождения. Отсюда получается, что антисемитское мнение, например, политическим мнением не является, а нацизм не является политикой. Увы! Современная мысль и шаг не сделает, если не наберется смелости помыслить, что нацизм политикой был. Политикой криминальной, но все-таки политикой, одной из категорий которой был «еврей». Ведь бороться с некоей политикой – во имя необходимой согласованности мнений с их основанием в «бытии-со» – как вообще не политикой и не мнением, есть как раз то, что характеризовало чудовищную слабость (и она все еще существует!) трактовки нацизма западными державами.

2. Здравый смысл, являющийся смыслом совместности (de Геп-commun), представляет собой норму в том отношении, что он распределяет критический плюрализм мнений соответственно различию добра и зла. Это различие – само основание совместности, а также конечное условие мысли: «мыслительная способность сопряжена со способностью отличать добро от зла». На сей раз делается попытка обосновать политику этикой, исходя из безусловно неисчерпаемых ресурсов совместности. В конечном итоге – норма этой «дискуссии носителей мнений» зиждется на трансцендентальной очевидности различия между добром и злом с точки зрения совместности. Здесь можно возразить, что под прикрытием кантианства

мы таким образом возвращаемся к универсально обоснованной трансцендентности добра как последней гарантии политического суждения. На что Рево д'Аллонн отвечает следующее:

3. В различении добра и зла сначала происходит апперцепция зла. Ибо зло есть как раз то, что касается и совместности, и расхождения. Мы видим здесь введение к дорогой автору теме: к теме радикального зла. **Политическое суждение есть, прежде всего, сопротивление злу.** Делать суждение означает «со страхом и содроганием пытаться сопротивляться неминуемости зла». В своей небольшой книжке «Этика» я написал о том, что думаю об этой доктрине. Я считаю ее неизбежно теологической, а кроме того, политически бездейственной. Ведь всякий реальный образ зла на самом деле предстает не в виде фанатического «немнения», посягающего на «бытие-со», но в виде *тоже политики*, стремящейся обосновать *аутентичное* «бытие-со». Тут не помогает никакой «здравый смысл» – **помогает только другая политика.** Между тем в **сведении политического суждения к чистому отрицанию («сопротивляться злу»)** можно увидеть то, что всегда говорили о парламентских демократиях: разумеется, они не хороши, но они «наименее плохи».

В итоге все усилия Мириам Рево д'Аллонн сводятся к тому, чтобы наделить «совместность» некоей имманентной силой, своего рода «сохранением в бытии», что представляет своего рода Спинозианскую онтологию ее политической философии. Суждение должно быть адекватным этой силе, что означает: в нем выражается просто то, что благо – это то, что существует множество людей, обреченных на бытие-вместе. Точнее говоря, зло есть нехватка бытия (или силы), достигнутая негативной волей к искажению общего или общности. Политика публично проговаривает отрицание этого отрицания. Против негативной воли она заново утверждает бытие, дающее основание ее суждению: силу общего. Говоря синтетически, **политику, согласно Арендт и Рево д'Аллонн, можно было бы определить так: это – имя суждений, которые, при существовании нормы разделения общего, сопротивляются злу, т. е. разрушению этого разделения.**

Также синтетически – поскольку нас «политически» пригласили на дискуссию – я сделаю пять возражений.

1. «Онтологическая» характеристика политического через плюральность, или *бытие-со*, конечно же, слишком широка. Мириам Рево д'Аллонн осознает это, указывая, что речь здесь идет о «расширении» понятия политического. По-моему, это расширение устраняет сингулярность того, о чем здесь следует думать. Плюральность – основа бытия вообще. Независимо от того, подразумевает ли плюральность связанную или не связанную в себе множественность, она имплицитно любой мыслительной процедурой, какой бы та ни была. Я уже писал, что наука изначально предлагает себя общему, бытию-со, дискуссии. Стихотворение также немислимо без своего адресата, без *обращенности-к*. Это соприсутствие множественного в любом проявлении мысли – от Платона до Лакана – называется силой Другого. Разумеется, сюда относятся и политика. Но ее необходимо сингуляризировать на низовом уровне по отношению к власти совместности или Другого. **В политике (набросок полного процесса ее определения будет дан в конце этой книги) задействованы, по меньшей мере, четыре множественности:** бесконечное множество ситуаций; сверхмогущество государства; разрывы между событиями; наконец, предписания к действию, активистские высказывания и практики.

Но ведь каждое из этих множеств само является сингулярным и зависит от специфического онтологического исследования. Я называю это фиксированием *числового характера*, нумеричности, истинностной процедуры. Не существует просто плюральности, существует плюральность плюральностей, схватываемых и нарушаемых в последовательности, которая движется **от ситуаций (огромное разнообразие каких является собственной целью всякой политики) к формулам равенства** (к пустому знаку «равняется»), **проходя через бесконечность государства** (всегда – более высокого уровня, чем бесконечность ситуации, но всегда – блуждающую) **и через событийное дистанцирование** от этого более высокого уровня в **событии.** Только сложность этого цикла объясняет, что **политические суждения функционируют как истинностные суждения, а не просто как мнения.** Ибо субъект таких суждений – в отли-

чие от трансцендентального субъекта, предполагаемого «здравым смыслом» Арендт – конституируется самим политическим процессом. И это конституирование как раз и отрывает политический процесс от режима мнения.

2. Мириам Рево д'Аллонн выдвигает на передний план – и не без оснований – частное, чистый феномен *имевшего место*. Но, по-моему, она переходит к растворению этого частного в трансцендентальном. Предположение существования «родовой» способности различать зло приводит к тому, что матрица «политического» суждения оказывается у Мириам Рево д'Аллонн, в конечном счете, неизменной. Частный характер феноменов служит у нее всего лишь *материей* для суждения, максима которого не изменяется и имеет следующий характер: «Всегда высказывайся в поддержку устойчивости разделения совместности». Отсюда получается, что ее концепция политики, в конечном счете, *консервативна*. Если нет опасности радикального зла, то суждение совершенно не требуется. <.....> Здесь мы видим основную причину, в силу которой для критикуемой концепции так важно утверждать, будто «Зверь всегда тут», будто он в каждом из нас и т. д. Если же отвлечься от этого вечно скрытого Зверя, то у политики вовсе не будет основания для существования.

Чтобы действительно удержать нить частного или, скорее, сингулярного, необходимо пойти совсем другим путем. Прежде всего, надо утверждать, что первоначалом всякой политики, ее высказываний, предписаний, суждений и практик всегда является абсолютная сингулярность некоего события. Затем – что всякая политика существует только в последовательности, пока разворачивается то, на что событие «способно» в том, что касается истины. Наконец, в счет никогда не идет плюральность мнений, подведенных под общую норму, но всегда принимается во внимание плюральность политик, у которых нет общей нормы – по той причине, что ими вводятся разные субъекты.

Мимоходом навсегда уберем определенный артикль из выражения «политическое» (*le politique*), который как раз предполагает некую особенную способность, некий здравый смысл. Политика существует только во множественном числе – как политики, причем не сводимые друг к другу и не образующие однородной истории.

3. Мы отвергаем все консенсуальные концепции политики. Событие совершенно не поддается разделению, даже если выводимая из него истина универсальна, – потому что его признание в качестве события совпадает с самим политическим решением. Политика – это рискованная, активистская и всегда отчасти неразделимая верность событийной сингулярности, управляемая предписанием, которое опирается лишь само на себя. Универсальность возникающей в итоге политической истины, подобно всякой истине, прочитывается лишь ретроактивно, в форме знания. И само собой разумеется, что точка, откуда можно помыслить политику, точка, позволяющая уловить – пусть даже задним числом – политическую истину, есть точка зрения действующих, а не наблюдателей. Именно через Сен-Жюста и Робеспьера, вы вступаете в ту сингулярную истину, которую несет Французская революция и о которой вы формируете свое знание, а не через Канта или Франсуа Фюре.

4. Поскольку мнения не отсылают ни к каким лежащим у них в основании трансцендентальным фигурам, вопрос об их формировании или о дискуссии по ним остается нерешенным.

Необходимо подчеркнуть, что всякое мнение на самом деле обуславливается неким политическим режимом, некоей разновидностью политики. Реальная плюральность есть плюральность политик, плюральность мнений – это не более чем референт некой конкретной политики (парламентаризма).

Вот почему понятийный диспозитив Арендт, задуманный как «философское мнение», по всей очевидности, обуславливается парламентским режимом политики.

5. Сущностью политики не является плюральность мнений. Сущность политики – предписание возможности через разрыв с тем, что наличествует. Разумеется, осуществление или проверка этого предписания и основанных на нем высказываний – в соразмерении с миновавшим событием – проходит через дискуссии. Но этим дело не ограничивается. Еще важнее декларации, вмешательства и организации.

По существу, если политическое предписание не выражено эксплицитно, мнения и дискуссии неизбежно попадают под невидимое ярмо предписания имплицитного или замаскированного. Но ведь мы знаем, на что опираются все замаскированные предписания: на государство и на проводимую им политику.

Это весьма специфическое неокантианство, выдающее себя за философию политики плюральности, сопротивления злу и смелости суждения, тем не менее, является лишь философией, верной предписаниям, коими живет парламентское государство.

Вот почему **возведение философии на уровень освободительной политики** требует, чтобы мы порвали с «политической философией» в духе Арендт и начали сызнова: с признания того, что политика сама по себе – по своей сути, в своем «делании» – является мыслью.
<.....>