

Политическая технология ИНДИВИДОВ

1988 [97].

Общие рамки того, что я называю «техниками самости», определяет один вопрос, который возник в конце XVIII века. Этот вопрос стал одним из полюсов современной философии. Он открыто порывает с так называемыми традиционными философскими вопросами: Что такое мир? Что такое человек? Что есть его истина? Что есть его познание? Как возможно знание? И т. д. Но в конце XVIII столетия, на мой взгляд, появляется следующий вопрос: «Что же мы представляем собой вот в это наше время?» Вы найдете вопрос этот в одном кантовском сочинении. И не потому, что тогда надо было отодвинуть в сторону вышеупомянутые вопросы относительно истины или познания и т. д. Совсем наоборот, они и теперь ещё продолжают конституировать поле для анализа, основательно надёжное, которое я охотно назвал бы формальной онтологией истины. Однако я полагаю, что вместе с ним философская деятельность получила новый полюс, определенный постоянным и вечно возобновляемым вопросом: «Кто же мы такие сегодня?» И таково, по-моему, поле исторического размышления о нас самих. Кант, Фихте, Гегель, Ницше, Макс Вебер, Гуссерль, Хайдеггер, Франкфуртская школа пытались ответить на этот вопрос. Итак, следуя в русле этой традиции, моя задача сводится к тому, чтобы дать всего лишь частные и предварительные ответы на этот вопрос, обращаясь к истории мысли, а ещё точнее — к историческому анализу отношений между нашей рефлексией и нашими практиками в западном обществе.

Кратко уточним, что через изучение безумия и психиатрии, преступления и наказания я пытался показать, каким образом косвенно конституировались мы сами посредством исключения других — преступников, сумасшедших и т. д. Однако с этих пор моя настоящая работа посвящена другому вопросу, а именно каким образом мы непосредственно конституируем нашу идентичность, используя определённые этические техники самости, которые развивались с античности и до наших дней? Таков был предмет семинара.

Однако сегодня имеется иная область вопросов, которую мне бы хотелось исследовать, а именно тот способ, благодаря которому при помощи определенной политической технологии индивидов, мы были приведены к тому, чтобы признать себя обществом, элементом какой-то общественной сущности, частью какой-либо нации или государства. Мне бы хотелось здесь представить вам краткое обозрение не различных техник самости, но политической технологии индивидов.

Конечно же, я опасаюсь, как бы используемые мной материалы не оказались для публичной лекции слишком техническими и историческими. Я вовсе не лектор, однако сознаю, что

подобные материалы гораздо лучше подошли бы для какого-нибудь семинара. Хотя, несмотря на их, может быть, избыточную техничность, у меня имеются две веские причины для того, чтобы представить их вам. Во-первых, я полагаю, что несколько самонадеянно в более или менее пророческой манере излагать то, что люди должны мыслить. Я предпочитаю позволить им делать собственные умозаключения или же выводить какие-то общие представления из различных вопросов, которые я пытаюсь ставить посредством анализа совершенно конкретных исторических материалов. Я полагаю, что в этом гораздо больше уважения к свободе каждого, — таков мой подход. Второй причиной того, чтобы предложить вашему вниманию материалы достаточно технического характера, является то, что я не вижу, почему люди, пришедшие на лекцию, считались бы менее сведущими или образованными, чем слушатели какого-нибудь курса. Итак, давайте теперь приступим к этому вопросу о политической технологии индивидов.

В 1779 году в Германии появился первый том труда Й. П. Франка под заглавием «System einer vollstandigen Medicinischen Polizei», за ним должны были последовать пять остальных. А когда же в 1790 году был напечатан последний том, уже началась Французская революция.[98] Однако зачем сближать событие столь знаменитое как Французская революция и это малоизвестное сочинение? Причина проста. Сочинение Франка явилось первой крупной систематической программой общественного здоровья для современного государства. Она с избыточными подробностями указывает на то, что должно делать руководство, чтобы обеспечивать общее снабжение съестными припасами, приличное жильё, общественное здоровье, не забывая и о медицинских учреждениях, необходимых для хорошего здоровья населения, одним словом, чтобы обеспечить жизнь индивидов. Благодаря этой книге мы можем увидеть, как обеспечение индивидуальной жизни в эту эпоху становится долгом для государства.

В то же самое время Французская революция даёт начало большим национальным войнам нашего времени, приводящим в действие народные армии и достигающим своего наивысшего размаха в грандиозных коллективных побоищах. Подобное явление, я полагаю, можно было наблюдать в ходе Второй мировой войны. Во всей мировой истории едва ли сыщется резня, сравнимая с бойней Второй мировой войны, однако как раз в этот период была начата разработка крупных программ социальной защиты, общественного здравоохранения и медицинской помощи. И в эту же самую эпоху был, если не задуман, то, по крайней мере, обнародован, план Бевериджа. Подобное совпадение можно было бы кратко выразить лозунгом: Так идите истреблять себя, а мы обещаем вам долгую и благополучную жизнь. Обеспечение жизни идёт рука об руку с приказом умирать.

Существование в недрах политических структур громадных машин уничтожения и учреждений, предназначенных для защиты индивидуальной жизни, сбивает с толку и заслуживает какого-то исследования. Это одна из главных антиномий нашего политического разума. И как раз этим противоречием нашей политической рациональности мне и хотелось бы заняться. Но не потому, что коллективные боины представляют собой плод, результат или логическое следствие нашей рациональности, и не из-за того, что у государства имеется обязанность брать на себя попечение об индивидах, потому что оно имеет право убивать миллионы людей. Тем более я не намерен отрицать, что у коллективных побоищ или у социальной защиты имеются свои экономические объяснения

либо свои эмоциональные мотивации.

Пусть извинят меня за то, что я возвращаюсь к одному и тому же: мы существа мыслящие. Иными словами, убиваем ли мы или гибнем сами, ведём ли войну или хлопочем о получении помощи в качестве безработных, голосуем ли за или против какого-либо правительства, урезающего бюджет на социальное обеспечение и увеличивающего военные расходы, мы тем не менее являемся существами мыслящими и делаем всё это во имя, конечно же, универсальных правил поведения, но так же и в силу конкретной исторической рациональности. И как раз такую рациональность, так же как и ту взаимосвязь смерти и жизни, рамки которой она определяет, мне хотелось бы исследовать в исторической перспективе. Этот тип рациональности, представляющий собой одну из самых существенных черт современной политической рациональности, развился в XVII и XVIII веках на основе общего представления о «государственном разуме», а также и из своеобразной совокупности техник управления, которую в ту пору, в совершенно особом смысле, называли полицией.

Итак, начнём с «государственного разума». Вкратце я напомним небольшое число определений, позаимствованных у итальянских и немецких авторов. В конце XVII века один итальянский правовед, некий Ботеро, дал следующее определение государственного разума: «Совершенное познание средств, с помощью которых образуются, укрепляются, держатся и возрастают государства».[99] Другой итальянец, Палаццо, в начале XVII века писал («Рассуждение об управлении и истинном разуме государства», 1606):[100] «Разум государства есть путь, или искусство, позволяющее нам открывать то, каким образом сделать так, чтобы мир или порядок воцарились в лоне Республики». А Хемниц, немецкий сочинитель середины XVII столетия («О разуме государства», 1647),[101] даёт такое определение: «Определённое политическое соображение, необходимое для всех общественных дел, советов и проектов, единственной целью которого является предохранение, расширение и благоденствие государства», — обратите внимание на эти слова: предохранение государства, расширение государства и благоденствие государства — " ради чего употребляются средства самые скорые и наиболее удобные».

Остановимся на некоторых общих чертах этих определений. Разум государства, прежде всего, рассматривается как некое «искусство», то есть как некая техника, сообразующаяся с определёнными правилами. Эти правила касаются не просто обычаев или традиций, они касаются также и определённого разумного познания. Вы знаете, что в наши дни выражение «разум государства» навеивает больше мысли о произволе или насилии. Но в ту пору под ним понимали разумность, свойственную искусству управлять государствами. И откуда же подобное искусство управления государствами черпало смысл своего существования? На заре XVII века ответ на этот вопрос вызывал стыд и возмущение рождающейся политической мысли. И тем не менее, согласно процитированным мною авторам, он совершенно прост. Искусство управлять является разумным при условии, что оно соблюдает природу того, что управляется, иначе говоря, самого государства.

Однако же произнести подобную очевидность, подобную пошлость означает одновременно порвать с двумя противостоящими друг другу традициями: с традицией христианской и с теорией Макиавелли. Первая из них утверждала, что для того, чтобы по сути своей быть

правильным, управление должно уважать целую систему законов: человеческих, естественных и божественных.

По этому поводу существует один раскрывающий суть этой традиции текст святого Фомы, в котором он поясняет, что в управлении собственным королевством король должен подражать правлению природой Богом. Король должен основывать города точно так же, как Бог сотворил мир, должен вести человека к его высшему предназначению точно так же, как Бог ведёт природных тварей. Так каково же высшее предназначение человека? Телесное здоровье? Нет, отвечает святой Фома. Если бы здоровье тела было бы предназначением человека, он нуждался бы только в одном лишь враче, а не в царе. Богатство? Также нет. Достаточно было бы какого-нибудь управляющего. Истина? Нет, отвечает святой Фома. Ибо для того, чтобы найти истину, в короле никакой нужды нет, есть надобность только в наставнике, который был бы пригоден для этого. Так что человек нуждается в ком-то, кто был бы способен открыть ему путь к блаженству на небесах, блюдя здесь, в земной юдоли, то, что есть *honestum*.^[102] Царская доля вести человека к *honestum*, как к его естественному и божественному предназначению.

Образец разумного правления, что дорог святому Фоме, ни в коей мере не является политическим, тогда как в XVI и XVII столетиях люди пускаются на поиск других обозначений государственного разума, других начал, годящихся для того, чтобы действительно осуществлять руководство. Их будут занимать уже не естественные или божественные предназначения человека, а то, что такое государство.

Разум государства оказывается противостоящим и анализу иного рода. В «Государе» главная проблема Макиавелли состоит в том, чтобы понять, каким же образом мы можем удерживать и защищать от своих противников внутри и вовне какую-нибудь провинцию или территорию, получена ли она по наследству или посредством завоевания. Анализ Макиавелли покусается на определение того, что же крепит связь между Государем и государством, между тем как основной вопрос, который, используя понятие «разума государства», ставили в начале XVII века, — это вопрос о существовании и о самой природе той новой сущности, каковой и является государство. Вот почему теоретики государственного разума старались держаться от Макиавелли как можно дальше: последний пользовался в ту эпоху слишком дурной репутацией, и его проблему те не могли признать своей, ибо то был вопрос не о государстве, а об отношениях между Государем и подвластной ему территорией, а также её народом. Несмотря на все эти прения, разворачивавшиеся вокруг Государя и сочинения Макиавелли, государственный разум знаменует собою важное звено в появлении нового типа рациональности, чрезвычайно отличающегося от того, что было свойственно пониманию Макиавелли. Ибо главный смысл этого нового искусства управлять заключается как раз в том, как бы не усилить власть Государя. Речь идет о том, чтобы укреплять само государство.

Итак, подводя итог всему вышесказанному, можно сказать, что разум государства не отсылает ни к мудрости Бога, ни к разуму или к стратегиям Государя. Он соотносится с государством, с его собственной природой и собственной рациональностью. Этот тезис (что назначение управления состоит в том, чтобы усилить государство) предполагает разного рода идеи, на которые я считаю важным обратить внимание для того, чтобы проследить

подъём и развитие нашей современной политической рациональности.

Первая из этих идей касается скрытой связи, которая устанавливается между политикой как практикой и политикой как знанием. Она затрагивает возможность особого политического знания. Согласно святому Фоме, для правления достаточно, чтобы оказался добродетельным царь. В платоновском «Государстве» правитель полиса должен быть философом. Однако теперь впервые человеку, которому в рамках государства предназначено управлять другими, надлежит быть политиком; он должен быть способен опираться на компетентность и на особое политическое знание.

Государство — это нечто такое, что существует для самого себя. Это своего рода естественный предмет, даже если юристы тешатся познать, как же оно может учреждаться каким-либо легитимным образом. Государство само по себе есть некий порядок вещей, и политическое знание отличает его от юридической рефлексии. Политическое знание имеет дело не с правами народа и не с человеческими или божественными законами, а с природой государства, которое должно быть управляемо. Управление же возможно лишь в том случае, когда известна сила государства и поддерживаться она может как раз посредством такого знания. Так что необходимо знать как возможности своего государства и средства их увеличить, так и силу и возможности других государств, соперничающих с моим. Государство с надлежащим правлением должно давать отпор другим государствам. А стало быть, государственное управление не может ограничиваться единственно лишь применением всеобщих начал разума, мудрости и благоразумия.

Необходимо какое-то особое знание: знание конкретное, точное, мера которого соотносится с мощью государства. Искусство править, отличительная черта государственного разума, внутренне связана с развитием того, что в ту эпоху называлось политической арифметикой, то есть с познанием, дававшим политическую компетентность. Другим названием этой политической арифметики, и оно вам хорошо известно, была статистика, не та статистика, что связана с вероятностью, а та, которая приспособлена к познанию государства и соотносительных сил различных государств.

Второй важный момент, вытекающий из подобной идеи о государственном разуме, есть ничто иное, как появление невиданных прежде отношений между политикой и историей. В свете этого истинная природа государства понимается теперь уже не как некое равновесие между многими составляющими, которые мог бы удерживать вместе лишь хороший закон. Эта природа проявляется теперь как некая совокупность сил и возможностей, которые могут возрастать или уменьшаться в соответствии с той политикой, которую проводят правительства. Важно увеличивать эти силы, потому что каждое государство оказывается в состоянии постоянного соперничества с другими странами, народами и государствами, так что каждое государство не имеет перед собой никакой иной будущности, кроме безграничной борьбы либо, по меньшей мере, соревнований с другими подобными государствами. На протяжении всего Средневековья господствовало представление, что все царства земные однажды объединятся в последней Империи в канун второго пришествия Христа. Однако с начала XVII века эта привычная идея представляется уже только несбыточной мечтой, которая на протяжении Средних веков была одной из главных черт

политической или историко-политической мысли. И замысел восстановления Римской империи исчезает навсегда. Политика же отныне должна иметь дело с неустранимой множественностью государств, что борются и соперничают друг с другом на ограниченном пространстве истории.

Третьей идеей, которую можно извлечь из понятия государственного разума, является следующая: поскольку государство есть цель в самом себе и поскольку исключительным помыслом правительств должно быть не только сохранение, но также постоянное усиление и развитие сил государства, очевидно, что правительства не должны брать на себя попечение об индивидах или, скорее, они должны ими заниматься исключительно лишь в той мере, в какой те представляют хоть какое-то средство на пути к подобной цели, а именно то, что они делают, их жизнь, смерть, занятия, их индивидуальное поведение, труд и т. д. Я бы сказал, что при таком подходе к отношениям между индивидом и государством индивид интересует государство лишь в той мере, в какой он хоть что-то может сделать ради его могущества. Однако в такой перспективе проявляется нечто, что мы могли бы определить как своего рода политическую маргинальность, так как вопрос здесь ставится исключительно лишь о политической полезности. Ведь с точки зрения государства индивид существует лишь постольку, поскольку он способен внести некое изменение, пускай ничтожное, в мощь государства, будь то в положительном или отрицательном направлении. И, следовательно, государство должно заботиться об индивиде только в той мере, в какой последний может внести такое изменение. И государство то требует от него жить, работать, производить или потреблять, а то требует и умереть.

Подобные представления явно сродни другой совокупности идей, которую мы можем обнаружить в греческой философии. По правде сказать, в политической литературе начала XVII века на греческие полисы ссылаются весьма часто. Однако я полагаю, что некое незначительное число схожих тем скрывает под собою что-то совершенно отличное в разработке новой политической теории. Ведь на самом деле внутри современного государства включение индивидов в осуществление государственно полезного не приобретает вид этической общности, каковая была основной чертой греческого полиса. В этой новой политической рациональности оно прибегает к помощи совершенно особой техники, которую в ту пору называли полицией.

Мы не касаемся здесь вопроса, который мне бы хотелось разобрать в какой-нибудь будущей работе. Вопрос этот следующий: какого рода политические техники, какая технология управления были задействованы, использованы и разработаны в общих рамках государственного разума для того, чтобы превратить индивида в нечто значимое для государства? Чаще всего, когда мы разбираем роль государства в нашем обществе, мы или сосредоточиваемся на его учреждениях (армии, социальной службе, бюрократии и т. д.) и на типе личностей, которые ими руководят, или же исследуем теории или идеологии, выработанные для того, чтобы оправдать или легитимировать существование государства.

Я же, напротив, исследую те техники и практики, которые придают совершенно определённый вид этой новой политической рациональности и этому новому типу отношений между социальной структурой и индивидом. И весьма неожиданно, что по крайней мере в таких странах, как Германия и Франция, где по самым разным причинам

вопрос о государстве считался главным, нашлись различные лица для того, чтобы признать необходимость определить, описать и весьма недвусмысленным образом организовать эту новую технологию власти и новые техники, позволяющие включить индивида в социальную структуру. Лица эти восхищались подобной необходимостью и дали ей имя: *police* на французском и *Polizei* на немецком. (Однако я полагаю, что в английском языке слово *police* имеет весьма отличный смысл.) Теперь нам как раз надлежит попытаться дать наилучшие определения того, что же понимали под этими французским и немецким словами: *police* и *Polizei*.

Их смысл, по меньшей мере, сбивает с толку, потому что начиная с XIX века и вплоть до сегодняшнего дня их употребляли для того, чтобы обозначить совсем другую вещь, некое совершенно конкретное учреждение, которое, по крайней мере, во Франции и в Германии (я не знаю, так ли это в Соединённых Штатах) не всегда пользовалось доброй славой. Однако с конца XVI века и до конца XVIII века понятия *police* и *Polizei* имели широкий и одновременно весьма определённый смысл. Ибо когда в ту пору речь заходила о полиции, то разговор шёл об особых техниках, которые в рамках государства позволяли правительству управлять народом, не теряя из виду великую пользу индивидов для общества.

Для того чтобы немного более подробно проанализировать эту новую технологию управления, лучше всего стоило бы выявить её, я полагаю, в трёх её главных формах, которые всякая технология принимает на протяжении своей истории и своего развития: мечты или, ещё точнее, утопии, потом некой практики, при которой различные правила правят действительными учреждениями, и, наконец, академической дисциплины.

В начале XVII века Луи Тюрке де Мейерн преподносит хороший пример общего мнения той поры по отношению к утопическому или универсальному мастерству управления. В своём труде «Аристо-демократическая монархия» (1611)[103] он предложил распределение задач исполнительной власти и власти полиции, причём задачей последней было следить за гражданским благочинием и общественной моралью.

Тюрке предлагал создать в каждой провинции по четыре полицейских совета, призванных поддерживать общественный порядок. Два из них наблюдали бы за лицами, а два других — за имуществами. Первый совет должен был надзирать за положительными, деятельными и производительными сторонами жизни. Иначе говоря, он заботился бы о воспитании, с большой точностью определяя вкусы и способности каждого. Он испытывал бы способности детей с самого начала их жизни, так что всякое лицо старше двадцати пяти лет должно было быть занесено в список, где бы указывались его способности и его занятия, остальные же расценивались бы как подонки общества.

Второй совет должен был заниматься отрицательными сторонами жизни: нищими, вдовыми, сиротами, стариками, которые нуждаются в какой-то помощи, так же он должен был разбирать случаи лиц, определённых к труду, но проявивших строптивость, тех, чьи дела требовали какой-то денежной помощи, и он должен был заведовать кассой денежных пожертвований или ссуд для неимущих. Он должен был также надзирать за общественным здоровьем (болезни, эпидемии) и за несчастными случаями, такими, как пожары и наводнения, а также создавать своего рода систему страхования для лиц, которых

следовало защищать от подобных злоключений.

Третий совет должен был специализироваться на товарах и производимых продуктах. Он должен был указывать, что следовало бы производить и как надо было это делать, а также проверять рынки и торговлю, что было самым обычным назначением полиции. Четвёртый совет наблюдал бы за округой, то есть за территорией и пространством, за частными владениями и завещанным имуществом, за передачей имущества в дар и продажами, не упуская из виду права сеньоров, дороги, речные пути, общественные здания и т. д.

Во многих отношениях это сочинение имеет много общего с политическими утопиями, столь многочисленными в ту эпоху, особенно с начала XVI века. Но оно также сопоставимо с великими теоретическими спорами о государственном разуме и административном устройении монархий. В целом оно в высшей степени показательно в отношении того, каким, в духе той эпохи, должно быть хорошо управляемое государство.

И что же показывает это сочинение? Прежде всего, оно показывает, что «полиция» появляется как управление государством наряду с правосудием, армией и финансами. Однако на самом деле она охватывает все эти иные виды управления, и как объясняет Тюрке, расширяет эти виды деятельности на все ситуации, на всё то, что люди делают или предпринимают. Её область охватывает и правосудие, и финансы, и армию.[104]

Таким образом, если угодно, в этой утопии полиция объемлет всё, но с какой-то необычайно особенной точки зрения. Люди и вещи здесь рассматриваются в их отношениях. Что занимает полицию — так это сосуществование людей на одной территории, их отношения собственности, то, что они производят, то, чем обмениваются на рынке и т. д. Она обращает внимание на то, как они живут, на болезни и несчастные случаи, которые их подстерегают. Одним словом, за человеком живущим, действующим и производящим и надзирает полиция. Тюрке употребляет одно весьма примечательное выражение: «Человек есть настоящий объект полиции», — лаконично утверждает он.[105]

Конечно же, я немного опасаюсь, что вы вообразите, будто я сфабриковал подобное выражение с единственной целью дать одно из тех вызывающих изречений, перед которыми, как говорят, нельзя устоять, но ведь речь на самом деле идёт о цитате. Не думайте, что я утверждаю, будто человек является лишь побочным продуктом полиции. В этом представлении о человеке как настоящем объекте полиции важна как раз историческая перемена в отношениях между властью и индивидами. В общих чертах я бы сказал, что феодальная власть была составлена из отношений между правовыми субъектами, поскольку они оказывались включёнными в правовые отношения фактом собственного рождения, их социального ранга или их личной ангажированности, тогда как вместе с этим новым полицейским государством правительство начинает заниматься индивидами, конечно же, в зависимости от их правового статуса, но также и как просто людьми — живыми существами, которые работают и осуществляют обмен товаров.

Перейдём же теперь от мечты к действительности, к практикам управления. Есть одно французское руководство начала XVIII века, которое в систематическом порядке представляет нам великие полицейские уставы французского королевства. Речь идёт об

учебнике или о своего рода систематической энциклопедии для государственных чиновников. Автор его, Н. де Ламар, составил эту энциклопедию полиции («Трактат о полиции», 1705) в одиннадцати главах.[106] В первой речь идет о религии, во второй — о нравственности, в третьей — о здоровье, в четвертой — о продовольствии, в пятой — о дорогах, мостах, шоссе и общественных строениях, в шестой — об общественной безопасности, в седьмой — о свободных искусствах (в общем, об искусствах и науках), в восьмой — о торговле, в девятой — о заводах, в десятой — о слугах и рабочих людях, в одиннадцатой — о бедняках. Таковой была для де Ламара, как и для его последователей, управленческая практика Франции. Таковой и была, следовательно, область полиции, простиравшейся от религии до надзора за бедными, проходя через нравственность, здоровье, свободные искусства. Ту же самую классификацию вы обнаруживаете в большинстве трактатов или компендиумов, касающихся полиции. Как и в случае утопии Тюрке, за исключением, сделанным для армии, для правосудия в собственном смысле и прямых податей, полиция, очевидно, печётся обо всём.

Однако в чём же заключается с этой точки зрения французская управленческая практика в действии? Каковой была логика, стоящая за вмешательством в религиозные обряды, в детали производственной технологии, в интеллектуальную жизнь и в дорожную сеть? Ответ де Ламара кажется чуточку неуверенным. То он уточняет, что «полиция надзирает за всем, что касается счастья людей», [107] то указывает, что «полиция надзирает за всем, что задаёт для общества правила», [108] причем под обществом он понимает общественные отношения, «которые доминируют в связях людей». [109] А ещё он утверждает, что полиция надзирает за живущим. И именно на этом определении мне бы хотелось задержать ваше внимание, поскольку оно оказывается наиболее своеобразным и, я полагаю, проливает свет на два других. К тому же именно на этом определении настаивает и де Ламар. Вот, стало быть, каковы его замечания об одиннадцати предметах полиции. Полиция занимается верой, однако, разумеется, не с точки зрения её догматической истины, а с точки зрения морального достоинства жизни. Наблюдая за здоровьем и пропитанием, она берёт на себя заботу об охране самой жизни, а если заходит речь о торговле, заводах, рабочих людях, о бедных или об общественном порядке, она заботится об удобствах и радостях жизни. Коль скоро речь идет о надзоре за театром, словесностью, зрелищами, её объектом оказывается не что иное, как удовольствия жизни. Короче говоря, цель и предмет полиции — это жизнь. Необходимое, полезное и избыточное — таковы три типа вещей, в которых мы нуждаемся или же можем использовать в нашей жизни. Чтобы люди выживали, жили и занимались чем-то большим, чем просто выживанием или проживанием, — для этого и существует полиция, в этом ее назначение.

Подобная систематизация французской управленческой практики мне представляется важной по разным причинам. Во-первых, как вы уже могли убедиться, она пытается упорядочить потребности по разрядам, что представляет собой, конечно же, старую философскую традицию, однако осуществляет это с техническим замыслом определить корреляцию между масштабами их полезности для индивидов и для государства. Основное положение труда де Ламара состоит, в сущности, в том, что то, что является избыточным для индивидов, может быть необходимым для государства, и наоборот. Второй важный момент — де Ламар делает человеческое счастье предметом политики. Мне хорошо известно, что с тех самых пор, как над странами Запада возшла заря политической

философии, все знали и говорили, что неизменной задачей правительств должно быть счастье людей, однако счастье, о котором идёт речь, представлялось тогда как следствие или плод подлинно благого управления. Отныне же счастье уже не только простое его следствие. Счастье индивидов становится необходимым для выживания и развития государства. Это некое условие, орудие, а не просто какой-то итог или последствие. Счастье людей становится одной из составляющих государственной мощи. И, наконец, в-третьих, де Ламар утверждает, что государство должно заниматься не только людьми или какой-то массой живущих вместе людей, а обществом. Общество и люди в качестве общественных существ, индивиды, сильные всеми их общественными отношениями, — таков отныне истинный предмет полиции.

Именно тогда *last but not least* «полиция» становится дисциплиной. И речь шла не просто о какой-то конкретной управленческой практике или какой-то мечте, но именно об определенной дисциплине в академическом смысле слова. Её преподавали под названием *Polizeiwissenschaft* в разных немецких университетах и, в частности, в Гёттингене. И университет Гёттингена должен был иметь первостепенное значение в политической истории Европы, потому что именно там были вышколены прусские, австрийские и русские чиновники — те, кто должен был проводить реформы Иосифа II или Екатерины Великой. И множество французов, особенно в окружении Наполеона, знало наставления *Polizeiwissenschaft*.

Что же касается преподавания полиции, то самым важным свидетельством, которым мы располагаем, является своего рода руководство по *Polizeiwissenschaft*. Речь идёт о «Началах полиции» Юсти.[110] В данном труде, в этом учебнике для студентов, назначение полиции по-прежнему определяется, как и у де Ламара: надзирать за индивидами, живущими в обществе. Тем не менее Юсти строит свой труд совсем по-иному. Он начинает с изучения того, что он называет «недвижимыми именами государства», то есть его территории. И представляет он её с двух сторон: как она населяется (города и сёла), каковы её обитатели (каковы их количество, рост народонаселения, его здоровье, смертность, перемещения и т. д.). Затем фон Юсти разбирает «добро и пожитки», то есть товары, изготовление благ, так же как и их обращение, поднимающее вопросы относительно их цены, а также ссуд и денег. И наконец, последняя часть его изыскания посвящена поведению индивидов: их смертности, профессиональным способностям, их честности и уважению закона.

На мой взгляд, труд Юсти является намного более основательным наглядным доказательством эволюции вопроса о полиции, чем введение, написанное де Ламаром для его компендиума. И тому есть разные причины. Во-первых, фон Юсти устанавливает важное различие между тем, что он называет полицией (*die Polizei*), и тем, что он называет политикой (*die Politik*). На его взгляд, *die Politik* по своей сути есть отрицательная задача государства. Ибо для государства она состоит в том, чтобы бороться против его врагов как внутри, так и вовне, применяя закон против первых и армию против вторых. Зато у *Polizei* положительное предназначение, и её орудиями являются уже не столько армии, сколько законы и запреты. Цель полиции в том, чтобы постоянно наращивать производство чего-то нового, почитаемого за то, что сплавивает гражданскую жизнь и мощь государства. Так что полиция управляет не посредством закона, а непрерывно, по-особому и позитивно вмешиваясь в поведение индивидов. И если даже смысловое различие между *Politik*,

принимавшей на себя положительные задачи, и Polizei, обеспечивающей задачи отрицательные, исчезло из политического рассуждения и политического словаря довольно рано, то вопрос о постоянном вмешательстве государства в общественную жизнь, даже не принимающем форму закона, является отличительной чертой нашей современной политики и нашей политической проблематики. Спор, который с конца XVIII столетия тянется по поводу либерализма, Polizeistaat, Rechtsstaat, или правового государства и т. д., берет своё начало в этом вопросе о положительных и отрицательных задачах государства, в возможности того, чтобы государство брало на себя лишь отрицательные задачи и, исключив всякое положительное назначение, не могло бы вмешиваться в поведение людей.

В концепции фон Юсти существует и другой важный момент, который должен был глубоко повлиять на весь политический и управленческий кадровый состав чиновников европейских стран в конце XVIII — начале XIX столетия. В труде фон Юсти в качестве одного из самых главных понятий на самом деле выступает понятие населения, и, я полагаю, что тщетно искать подобное понятие во всяком ином трактате о полиции. Мне хорошо известно, что фон Юсти не выдумал ни самого этого понятия, ни даже соответствующего слова, но стоило бы заметить, что под термином «население» фон Юсти учитывает то, что в ту эпоху только еще открывали демографы. В его концепции физические или экономические начала государства, взятые в их полноте, составляют определенную среду, от которой зависит население и которая сама зависит от него. Конечно же, Тюрке и утописты вроде него также говорили о речных путях, о лесах и полях и т. д., однако воспринимали они их, по сути дела, как различные составляющие, способные определять подати и доходы. Для фон Юсти же, совершенно наоборот, население и среда постоянно сохраняют обоюдную живую связь и государству надлежит править этими взаимными и живыми связями между двумя этими видами живых существ. И впредь мы можем говорить, что в конце XVIII века население превращается в настоящий объект полиции или, другими словами, что государство прежде всего должно надзирать за людьми как за населением. Оно осуществляет свою власть над живыми существами, потому что они — живые существа, и вследствие этого его политика необходимо превращается в биополитику. Население всегда оказывается лишь тем, о чем государство печётся ради своего собственного блага, и потому, в случае нужды, разумеется, государство может его и истребить. Таким образом, изнанкой биополитики выступает танатополитика.

Понятно, что это только наброски неких проектов и руководящих идей. Однако от Ботеро к фон Юсти, с конца XVI по конец XVIII столетия, мы можем, по крайней мере, предполагать развитие определенной политической рациональности, связанной с политической технологией. От представления о том, что государство обладает своей природой и своим собственным предназначением, к представлению о человеке, понимаемом как живущий индивид или как элемент некоего населения, находящегося в отношении со средой, мы можем проследить всё возрастающее вмешательство государства в жизнь индивидов, возрастающее значение для политической власти вопросов о жизни, а также развитие возможных исследовательских полей для общественных и гуманитарных наук, поскольку они принимают во внимание проблемы индивидуального поведения внутри населения и связи между ним и его окружением.

Позвольте мне теперь кратко подвести итоги моего доклада. Прежде всего, ясно, что мы можем анализировать политическую рациональность точно таким же образом, каким можно анализировать и любую научную рациональность. И, конечно же, эта политическая рациональность связана с другими видами рациональности. Её развитие в огромной степени зависит от экономических, социальных, культурных и технологических процессов. Всякий раз она воплощается в различных социальных институтах и стратегиях, обладая при этом собственным своеобразием. Поскольку политическая рациональность служит основой для многих основоположений, всякого рода очевидностей, социальных институтов и представлений, которые считаются у нас общепризнанными, постольку с точки зрения теоретической и практической вдвойне важно продолжить эту историческую критику, этот исторический анализ собственной нашей политической рациональности, несколько отличающийся от обсуждений политических теорий и политических предпочтений. Крах больших политических теорий должен сегодня открывать выход не на какой-то способ мыслить неполитически, а на исследование того, чем же в течение этого столетия был наш способ мыслить политически.

Я бы сказал, что внутри повседневной политической рациональности за крах различных политических теорий, вероятно, отвечает не политика, не различные теории, а тот тип рациональности, в котором все они коренятся. В свете этого определяющая черта нашей современной рациональности состоит не в конституировании государства — самого холодного из всех постылых монстров, — и не в расцвете буржуазного индивидуализма. И я не сказал бы даже, что этой чертой является постоянное усилие, направленное на то, чтобы включить индивидов в политическую целостность. Главная, определяющая черта нашей политической рациональности, по моему мнению, связана со следующим обстоятельством: такое включение различных индивидов в какую-либо общность или целостность связано с постоянной корреляцией между всё более и более развивающейся индивидуализацией и консолидацией этой целостности. С этой точки зрения мы можем понять, почему антиномия права и порядка лежит в основе современной политической рациональности.

По определению, право всегда отсылает к какой-то законодательной системе, тогда как порядок соотносится с системой управления, совершенно определённым государственным строем, что точь-в-точь отвечало идеям как всех утопистов начала XVII столетия, так и действующих чиновников-управленцев XVIII века. Мечта о согласии права и порядка, которая была мечтой этих людей, должна, я полагаю, и впредь оставаться мечтой. Невозможно примирить право и порядок, потому что когда мы пытаемся это сделать, мы делаем это исключительно в виде включения права в порядок государства.

Моё последнее замечание будет следующим: мы не сможем изолировать, и вы это хорошо видите, появление общественной науки от подъема этой новой политической рациональности и новой политической технологии. Всякому известно, что этнология родилась благодаря колонизации (что, конечно же, не означает, что она является наукой империалистической), и точно таким же образом я полагаю, что если человек (мы — существа жизни, слова и труда) превратился в предмет для разных наук, причину этого надо искать не в какой-то идеологии, но в существовании той политической технологии, которая в лоне наших обществ образовала нас.

Версия #2

Зверобой создал 31 января 2026 03:52:42

Зверобой обновил 2 февраля 2026 01:33:44