

Ньюман Сол.

Постанархизм

2016, источник: [здесь](#). В этой книге Ньюман развивает оригинальную политическую теорию антиавторитарной политики, которая начинается, а не заканчивается анархией. Опираясь на ряд неортодоксальных мыслителей, включая Штирнера и Фуко, автор не только исследует текущие условия для радикальной политической мысли и действий, но и предлагает новые формы политики в стремлении к автономной жизни. По мере того, как обнажается нигилизм и пустота политического и экономического порядка, postanархизм предлагает нам подлинный освободительный потенциал.

- [Рахманинова Мария. «Постанархизм» и постсоветский контекст: стыковка акратических проектов](#)
- [Предисловие к русскому изданию](#)
- [Предисловие](#)
- [Глава 1. От анархизма к postanархизму](#)
- [Глава 2. Сингулярности](#)
- [Глава 3. Восстание](#)
- [Глава 4. Насилие против насилия](#)
- [Глава 5. Добровольное неподчинение](#)
- [Глава 6. Мыслить извне](#)
- [Список литературы](#)
- [Примечания](#)

Рахманинова Мария.

«Постанархизм» и постсоветский контекст: стыковка акратических проектов

Ровно 30 лет назад завершилась эпоха биполярного мира. Пал железный занавес, а вместе с ним – последний бастион индустриальной реальности. Время информационного общества окончательно наступило для всех. И все же планетарное знание до сих пор так и не стало по-настоящему открытым. У этого обстоятельства множество причин. Нас в данном случае будут волновать лишь две.

Во-первых, постсоветское пространство отчасти по-прежнему остается герметичным: языковая пропасть, разрыв в курсе валют, социальные, институциональные и экономические преграды для взаимодействия с зарубежными коллегами и обмена опытом, запоздалая (и по-прежнему неудовлетворительная) рецепция знания всей второй половины XX века – лишь некоторые наиболее очевидные технические проблемы интеграции современной российской мысли в международный процесс производства знания, его освоения и рецепции. Другое важное препятствие, год за годом становящееся все более серьезным, – возобновление идеологической закрытости «русского мира». Особенно в областях, не слишком созвучных новым нарративам.

В этой связи многие значимые тенденции зарубежной мысли последних 40 лет до сих пор остаются мало известными для русскоязычной аудитории, достигая ее внимания лишь с большим запозданием (или – не достигая вовсе). Одна из таких тенденций – postanархизм, представляющий собой концептуальное соединение этики и аксиологии классического анархизма с эпистемологией, методологией и онтологией постструктурализма.

С другой стороны, советское (а затем и постсоветское) знание почти сто лет попадало и продолжает попадать для Запада в «слепое пятно»: в первые послереволюционные десятилетия – из-за длительной имитации горизонтальности советского проекта на официальном уровне, когда пределы молодого государства покидали лишь хорошо проверенные и «правильные» сигналы. Так продолжалось до тех пор, пока не стала

очевидна их весьма призрачная связь с реальностью, а надежду разобраться в происходящем утратили даже самые оптимистичные наблюдатели по всему миру[1]. В поздний советский период главной причиной был искусственно сконструированный в СССР «островной» мир с закрытой культурой. Незримость постсоветского мира, по всей видимости, следует связывать с тем, что за долгие 70 лет о части света, из которой так давно не было никаких вразумительных вестей, все давно успели забыть – во всяком случае, в вопросе интеллектуальных поисков.

Отчасти поэтому до сих пор остается без внимания концепция периодизации анархизма, предложенная современным историком анархизма и философом П. Рябовым[2]. Исследуя творчество Алексея Борового – одной из самых ярких, но вместе с тем самых забытых фигур русского анархизма начала XX в., П. Рябов обнаруживает в его философии «тот переход от классического к постклассическому анархизму, который начал совершаться (но не успел завершиться) в России первой трети XX в.»[3]. Рассматривая идеи А. Борового в категориях конвенциональной периодизации истории и философии науки, П. Рябов показывает, что процессы, общие для всей западноевропейской культуры того времени, находили свое отражение и в рамках конкретных интеллектуальных традиций. Одной из них был анархизм. И если классическому анархизму – анархизму М. Бакунина и П. Кропоткина – свойственны установки и ориентиры науки, которую принято называть «классической»[4], то ориентация постклассической науки на междисциплинарность, процессуальность, переход от статических теоретических моделей к динамическим, интерес к различным формам знания, признание плюрализма типов рациональности, усложнение картины мира, диалогизм, и многое другое – находит отражение в философии А. Борового, а также ряда его современников: Якова Новомирского, Иуды Гроссмана-Рощина, Аполлона Карелина, Владимира Поссе и других. По логике этой терминологии, следующим этапом должен был стать постнеклассический анархизм, но он – по понятным причинам, – так и не возник. Не успел достигнуть своего расцвета и сам постклассический анархизм: фактически он был разбит на взлете[5], а волны репрессий на долгие десятилетия стерли его след из памяти пространства. Пожалуй, в этом и заключена главная причина, по которой те, кто обращается к теории анархизма из сегодняшнего постсоветского мира, вновь отталкиваются от Кропоткина не только этически, но и эпистемологически: он оказался последним, чьи идеи успели сохраниться, пройти рецепцию за рубежом и вернуться назад. Кропоткин ушел из жизни 8 февраля 1921 года – незадолго до жестокой расправы над Кронштадтом, после которой окончательно опустился занавес, надолго скрывший происходящее в Советской России от посторонних глаз. Так сгинула среди начисто переписанной истории мощнейшая анархистская рецепция постклассической науки. И поскольку не только она, но и постсоветская рефлексия продолжают оставаться в тени магистральной истории анархизма, формулируемой Западом, вполне закономерно, что общепринятой стала другая периодизация.

Термин «постанархизм» был впервые введен в 1987 г. американским теоретиком Хакимом Беем в эссе «Post-Anarchism Anarchy», посвященном рефлексии кризисного состояния анархистских движений и антагонистичных направлений анархизма конца XX века. В 1994 г. американский политический философ Тодд Мей предложил идею концептуального синтеза анархизма и постструктурализма, опираясь на работы Эммы Гольдман и Мишеля Фуко[6]. Позднее Льюис Колл предпринял попытку анархистского переосмысления картезианской

эпистемологии сквозь призму философии Ницше, что позволило настаивать на принципиальной незавершенности, «процессуальности» анархизма, его несводимости к конкретным и заведомо установленным целям или статичным формулам социальности[7] (в терминологии П. Рябова, применительно к этому и смежным сюжетам следует говорить о постклассическом анархизме). Британский философ Сол Ньюман дополнил формирующуюся постанархистскую перспективу так называемым «лакановским анархизмом», разработав нетривиальный синтез оптики французского психоаналитика Жака Лака на и концепции немецкого философа анархо-индивидуалиста Макса Штирнера. В этом радикальном синтезе ключевой для С. Ньюмана стала принципиальная установка на антиэссенциализм, позволяющая покинуть пределы онтологии классического анархизма с его идеей благой и справедливой природы человека и общества, искажаемой «противоестественным» и неизменно насильственным вмешательством власти. С. Ньюман пытается отстроить философские основания анархизма от «новой» онтологии, открывающейся благодаря постструктурализму, и принципиально порывающей как с классической метафизикой – в ее явных или скрытых формах, так и с грубым позитивизмом[8]. Среди других наиболее заметных фигур, оказавших влияние на постанархизм и определяющих его дальнейшее развитие, – такие авторы, как Рут Эллен Кинна, Кэти Фергюссон, Дуэйн Руссель, Юрген Мюмкен, Дэниел Колсон, Бенджамин Франкс.

В русскоязычном пространстве интерес к тенденции постанархизма отчетливо наметился лишь в последние пять лет. В академическом поле одним из первых к ней обратился социальный философ Дмитрий Поляков[9]. Рецепции постанархизма в России, Украине и Беларуси способствовала его постепенная популяризация в формате открытых общетеоретических лекций (ныне доступных на YouTube), а также появление переводов значимых статей и фрагментов больших работ – с последующим философским осмыслением и интерпретацией[10]. Настоящее издание – первый в истории перевод на русский язык масштабной монографии о постанархизме.

В широком смысле она посвящена, с одной стороны, анархистской рефлексии о мире в условиях кризиса неолиберализма, с другой – современной рефлексии о самих теоретических основаниях и практической результативности акратического – в условиях сложившегося кризиса. Концептуальным полем для исследования С. Ньюмана становится дальнейшее существование неолиберального капитализма после его неоднократной смерти в XX веке – проблематичное уже хотя бы потому, что, согласно классической западной теологии, такая «жизнь после смерти» может длиться вечно. «Разрушая все на своем пути», – добавляет Ньюман. Прежде всего фантазию – как способность вообразить возможность Другого, помыслить его, обнаружив пределы и ситуативность данного. Политическая значимость фантазии – тема, в XX веке ставшая общим местом для западной социальной философии. Однако С. Ньюман подходит к ней не столько через фрейдомарксизм (ограничиваясь указанием на его значимость в главе «Добровольное неподчинение», а также ссылкой на В. Райха), сколько через философскую оптику М. Штирнера с его концептом изобретаемого своеобразия Единственного.

Именно этот концепт он делает стержнем своего размышления о новых основаниях надежды сегодня, в эпоху тишины после грандиозного и необратимого крушения больших идеологий. Применяя его к проблеме политической структуры городского и

киберпространства, он формулирует новое условие для примирения индивидуальной и коллективной субъектности. Облетевший весь мир и переведенный на многие языки лозунг протестов 2010-х гг. «Вы нас даже не представляете» С. Ньуман прочитывает именно по-штирнеровски: не только возможное и бесконечно открытое, но и уже имеющееся своеобразие Единственных не измерить метафизической линейкой авторитарных абстракций неолиберализма. В этом смысле новая онтология субъекта предстает для С. Ньумана не просто как посткартезианская, но и как «постэстатистская» (poststatist): субъектность трактуется как нечто, что не может быть ни описано, ни схвачено близоруким «призраком»[11] капиталистического государства, больше не заслуживающим ни доверия, ни участия в социальной жизни. Переосмысление и переопределение пространства, направленные на исключение этого «призрака», составляют для С. Ньумана ключевую предпосылку нового понимания политического. Погружение в его исследование – одна из главных задач работы «Постанархизм». Как и в своей более ранней работе «От Бакунина к Лакану», здесь С. Ньуман вновь связывает решение этой задачи с эпистемологической и методологической демаркацией между классическим анархизмом и постанарахизмом. Такой демаркационной линией он называет метанарратив – как принцип организации представления о революции и самого ее события.

Для классического анархизма эпохи Бакунина и Кропоткина метанарратив складывался из унаследованного от парадигмы Просвещения позитивистского подхода, концепта доступной познанию единственной и объективной истины, а также секуляризированной метафизической идеи эссенциального блага, скрытого за искусственно нанесенным злом (для анархизма – различными формами власти). Однако уже вскоре после Первой мировой войны релевантность такого образа реальности (и самих его категорий) стала стремительно снижаться: внезапно человек, человечество и сам мир, к освобождению которых стремился классический анархизм, попросту перестали существовать, соскользнув в пропасть катастрофического опыта XX века. Оставшейся под его обломками картине мира лишь проект постмодерна спустя время противопоставил нечто совершенно иное: фигуру проблематичного и нестабильного субъекта, теорию гибких сетей языковых игр, онтологически флюидную истину, множественность перспектив и разногласия нарративов. С точки зрения теоретиков постанархизма, в том числе С. Ньумана, эту «перезагрузку» образа мира, составившую концептуальное основание современности, неправомерно и непродуктивно игнорировать как теоретикам, так и практикам.

Для анархизма центральной темой этой «перезагрузки» должно стать переосмысление, переозначивание и последующий демонтаж его собственной апофатической «сердцевины» – «власти-начала» (arche). В этом смысле подлинную, свободную от противоречий анархичность С. Ньуман усматривает в принципиальном антиэссенциализме, вслед за Р. Шюрманном критикуя эссенцию как метафизическое первоначало, играющее роль сдерживающей власти. С этой точки зрения совершенно неважно, что именно эссенциализируется: платоновская идея, христианская душа, или благая сущность человека в позитивизме Кропоткина. Сама эссенциализация кратична[12], и потому не может служить ни концептуальной, ни методологической основой анархизма. В этом смысле «пост-» в понятии «постанархизм» фактически означает для С. Ньумана «подлинно непротиворечивый».

Применительно к проблеме революции «пост-» предполагает отказ от ее линейных и детерминистских трактовок. И хотя, в отличие от марксизма и ленинизма, анархизм всегда был сравнительно свободен от механистического представления о революции как о конечном учреждающем событии, символизирующем переход на качественно новый этап социально-экономического бытия, – все же в нем сохранялась и оптика проектирующей метапозиции, и установка на сциентизм[13], и опора на мораль «изначально благого» общества. Этому почти инженерному и явно современному взгляду С. Ньюман стремится противопоставить анархистский проект, свободный от телеологизма, метанарратива, эссенциализма и любой тотальности, – проект динамичный, открытый и интерактивный, синхронизированный с самими его участниками и конкретикой их «здесь и сейчас». Такой взгляд дает ему основание утверждать: «Постанархизм – то, что начинается с анархии, а не завершается ею». Однако это – непростое условие.

Подобно Канту, исследующему препятствия на пути к совершеннолетию[14] человека и общества, С. Ньюман анализирует преграды к подлинно анархичной размерности бытия. В числе основных он называет факторы, отчасти хорошо изученные критической традицией (от ситуационистов до постструктуралистов), но отчасти существенно видоизменившиеся за десятилетия трансформаций информационных и цифровых технологий: общество зрелища, культ эффективной производительности, конкуренция, увеличение «прозрачности» не только публичной, но и частной жизни, «театр безопасности», рост экономической прекарности и эксплуатации, усиление государственного контроля, идеология потребления, формирующая, по меткому замечанию Ж. Делеза, не «индивида», а, скорее, «дивида»[15] – фрагментарного субъекта неолиберализма. Совокупность этих факторов составляет своеобразное гомогенное поле, кратическую тотальность современности. Подлинно политическое, по Ньюману, – это, во-первых, поиск максимального числа точек собственного подключения к ней, особенно в зонах формирования идентификации с ее нарративами, и, во-вторых, последующие попытки отключения/хакинга. Для этой борьбы больше не подходит ни старинная героика «партии авангарда», ни другие концепты классического марксизма с его тяжеловесной модерностью: против дисперсного противника с искусственным интеллектом листовка и булженик поистине беспомощны. Прежде всего потому, что апеллируют к эссенциальному. Впрочем, за эту установку С. Ньюман критикует и политику идентичностей – эмансипаторную у своих истоков, но со временем успешно инкорпорированную современным неолиберализмом и приспособленную под его текущие нужды – такие, как фрагментаризация и политическая дезактивация социального и индивидуального субъектов. В этом смысле одним из несомненных достоинств монографии «Постанархизм» становится последовательная философская критика С. Ньюманом неолиберальной политики идентичностей – с позиций фуколдианского анализа власти как структуры многомерного производства индивида.

В свете этой критики по-настоящему острым становится вопрос о том, как вообще возможна свобода, а точнее – свобода индивида, и как она должна коррелировать со свободой множества. Этим вопросам посвящена вторая глава работы «Постанархизм» – «Сингулярности». В ней С. Ньюман предпринимает исследование проблемы субъекта, множества и их свободы – во-первых, вне метанарратива и, во-вторых, за пределами эссенциалистского категориального аппарата. Именно здесь он в полной мере формулирует свой блестящий авторский синтез концепций М. Штирнера и М. Фуко. При этом М. Штирнера

он прочитывает через призму философских акцентов Дж. Агамбена, в частности увязывая штирнеровский анализ метафизики государственности с агамбеновским анализом европейской политической теологии с одной стороны и поэтикой «бездействия»[16] с другой. Это делает возможной «перезагрузку» концепта Единственности в предельно политичный проект ускользания от гоббсовского принудительно-всеобщего «искусственного тела» Левиафана – сквозь пространство неразличимой властью анонимности. Штирнеровский концепт «союза эгоистов», увиденный через рассмотренную призму синхронизации с Агамбеном, делает этот акратический проект релевантным не только для отдельно индивида, но и для сообществ.

Вероятно, такая теоретическая стыковка систем Агамбена и Штирнера русскоязычной академической аудитории покажется несколько смелой и неосторожной, однако, похоже, она постепенно становится общим местом в Европе и США. Так, весьма эффектный и вполне созвучный ньюмановскому (и штирнеровскому) анализ не только акратических, но и собственно анархистских линий у Дж. Агамбена предлагает Лоренцо Фаббри[17], исследующий в его творчестве тему вынужденного труда, дискурсивно обрамляемого нарративами метафизики капитала и государства. Впрочем, дает основания для такого прочтения и сам Агамбен: в работах «Creation and Anarchy: The Work of Art and the Religion of Capitalism»[18], «The Work of Man»[19], а также «Царство и слава» он уделяет много внимания и вопросам свободы как потенциальности, и проблематике анархичного (как безначального)[20].

Таким образом, в условиях реальности, отформатированной медиатехнологиями, цифровыми технологиями, новыми технологиями контроля и принуждения и прочими технологиями, составляющими каркас современности, под свободой С. Ньюман предлагает понимать не столько конкретное событие избавления от определенной власти и зримого перехода к возможности нового социального устройства, сколько повсеместное ускользание из тотально просматривающегося поля властных детерминаций и нарративов, точно адресуемых индивидам господствующими дискурсами.

Этот строгий взгляд приметно расходится с оптимистичной эссенциальной установкой классического анархизма, согласно которой общество изначально онтологически самотождественно и всегда готово сбросить с себя вечно внешние ему оковы власти (государства, церкви и капитала). Однако Ньюман – методологический постструктуралист: он убежден, что оснований для подобного оптимизма у нас больше не осталось.

И все же это не означает, что солидарность невозможна: вот только путь к ней лежит не через возвращение исконно данного («благого» коллективного субъекта), а через его создание, для начала требующее от каждого отдельного Единственного побега из вмененной ему тотальности и освобождения от интернализированной им власти. В этом смысле прорыв к Единственности становится значимым не только для самого индивида, но и в качестве условия возможности пластичной и конкретной коллективной субъектности.

Продолжая эту идею Штирнера, Ньюман заимствует еще один из его центральных концептов – концепт «восстания» («insurrection»), который он и противопоставляет понятию «революция» – более размытому, механистическому и выхолощенному XX веком.

«Восстание» позволяет индивиду обрести свою собственную свободу или, по выражению Штирнера, свое «своеобразие»[21], сначала отвоевав свое «Я», свою автономию. Революция же ставит перед собой цель освободить людей от власти – впрочем, рискуя просто навязать им новый вид власти вместо прежней (особенно если говорить о марксистской политической революции, а не об анархистской социальной[22]).

Закономерный вопрос о насильственности такого «восстания» С. Ньютман исследует в главе «Насилие против насилия», посвященной рефлексии о реальности, в которой право на насилие всецело монополизировано государством и капиталом. Опираясь на рефлексию о насилии Ж. Сореля и В. Беньямина, С. Ньютман интересуется отнюдь не тем, следует ли революции быть насильственной, но тем, возможна ли вообще такая форма насилия, которая, будучи устремленной к отмене власти, в то же время делала бы возможной и последующую отмену самого насилия. Вслед за Хакимом Беем[23] С. Ньютман продолжает разрабатывать принципы «онтологического анархизма», смещая акцент с будущего на настоящее, с всеобщего – на конкретное и расширяя область сопротивления классического анархизма до интро-пространства освобождающегося (ин)дивида: если власть, согласно постструктурализму, диффузна и интернализирована, а любое противостояние обречено расцениваться ею как насилие, – что ж, в таком случае оно начинается внутри индивида. «Можно сказать, – отмечает он – что восстание является насилием против существующего комплекса социальных отношений, а не насилием против людей»[24].

Так, С. Ньютман полагает: если Сорель прав, утверждая, что рабочий давно интернализировал ценности и образ мысли буржуазии, то «восстание» для него должно начаться не на самих баррикадах, но в точке возвращения собственной витальности и собственного отчужденного бытия – его единственного подлинного доступа к политической и исторической субъектности. Таким образом, даже апологетическая рефлексия о насилии связана для С. Ньюмана не с вопросом его самооценности – как в жираровской трактовке символического насилия, или в императивах правых дискурсов, но с вопросом о степенях и диапазоне его инструментального включения, а также с вопросом его онтологического статуса.

Анализ сорелевского понимания борьбы приводит С. Ньюмана к центральным концептам христианства и античной философии. Среди них он находит нечто ценное и для теоретической перспективы постанархизма: практики аскезы, самодисциплины и «заботы о себе». Исторически они действительно часто представляли собой единственно действенную альтернативу как повседневности, растворяющей личность в онтическом, так и экспертно-руководящей фигуре партии авангарда. Это дает основание С. Ньюману обнаруживать в них главную надежду на будущее акратических тенденций. Предполагаемые ими аскетизм и владение собой, вне всяких сомнений, составляют благоприятное условие для освобождения от диктатуры консьюмеризма и ее трех столпов – истощающей работы, потребления и подчинения, и, следовательно, для дальнейшего становления субъектности, в том числе политической.

Однако при всей внешней убедительности и эффектности, именно эта часть размышления С. Ньюмана наиболее неоднозначна и проблематична – во всяком случае, с точки зрения внутренней философской и политической логики акратической традиции.

Во-первых, рекомендуемое С. Ньюманом «радикальное ненасилие», предполагающее отказ от повседневных шаблонов поведения и потребления, и выраженное в практиках «заботы о себе» (в терминах Фуко), отчетливо напоминает завуалированный буддийский манифест. Что в некотором смысле закономерно, поскольку в вопросе «практик себя» современному Западу буддизм действительно оказался парадоксально ближе, чем стоики и эпикурейцы. Исторически буддизм (а еще ранее джайнизм) стал массовым (и весьма успешным) протестом против современной ему системы в самом широком смысле этого слова: от базовых социальных отношений (отказ от брака и имущества и кастовых привилегий) до более тонких уровней субъективации (удовольствия, политики эмоций, системы прежних религиозно-философских идеалов[25]). В самом деле, весь аппарат буддийского праксиса строится вокруг фигуры освобождения, которое и считается главным событием для буддиста – а отнюдь не святость, встреча с Богом, воскрешение – как в христианстве; по всей видимости, именно поэтому на данный момент именно к буддийской практике обращен секуляризированный мир, обеспечивающий ей и переживать «второе рождение», находя концептуальную опору у нейрофизиологов, неврологов[26] и даже физиков[27].

Что же касается античных школ стоиков, эпикурейцев и киников, то нелишне вспомнить, что они достигли наивысшего расцвета в период окончательного упадка демократических практик, и выполняли роль вполне эффективной, но, скорее, индивидуальной терапии для представителей высших сословий, уже не имевших возможности прямо влиять на политический процесс, как в Афинах. Достаточно ли «внутренней свободы» личности, чтобы серьезно изменить систему? Многие исторические сюжеты свидетельствуют об обратном: Сенека был вынужден вскрыть вены по приказу своего воспитанника Нерона; приверженец стоицизма Марк Аврелий традиционно причисляется к «хорошим императорам», однако Рим оставался при нем тираническим и рабовладельческим государством; тибетцы практиковали стремление к духовной свободе, но были сломлены превосходящими силами КНР; перечисление можно продолжать долго. Таким образом, есть серьезные основания сомневаться в достаточности мер, предлагаемых С. Ньюманом, – тем более для любого коллективного субъекта и социальной системы в целом. В особенности если речь идет о регионах, где эта система репрессивна.

Так мы подходим к еще одной проблеме в размышлениях С. Ньюмана. Справедливо критикуя классический анархизм за нерerefлексивную встроенность в эпистемологию модерна, С. Ньюман, подобно множеству западных теоретиков анархизма, и сам попадает в одну из его главных ловушек. Ограничивая свой взгляд неокOLONиальным европоцентризмом, он сохраняет предельную нечувствительность к происходящему за пределами «первого мира». Это тем более странно, что вполне созвучные ньумановскому исследованию попытки отдаления акратических проектов от идеологии и понятийного аппарата марксизма возникали в разных регионах задолго до постанархизма, в том числе в странах «периферии». Так, деколониальные исследователи анархизма считают[28], что современные акратические тенденции в Индии восходят к деревенской традиции панчаятов (вольных советов); кроме того, уже в 1940-х в Индии предпринимались попытки уйти от концепта «диктатуры пролетариата»: например, Джаяпракаш Нараян усматривал в нем тенденцию к диктатуре бюрократии и новой олигархии, и вместо авторитарного социализма возлагал надежду на социализм «горизонтальный» – с приоритетом духовной свободы личности[29]. Однако западный анархизм по-прежнему – парадоксально для самого себя, –

часто удерживается в колониальной онтологической разметке, не различая не только далеких голосов, звучащих с ним в унисон (или даже раньше его собственных), но и упуская из внимания фундаментальные различия, существующие между контекстами современности в разных регионах планеты. Деколониальные исследователи[30] справедливо проблематизируют эту оптику как препятствующую той самой безграничной солидарности, к которой (пост)анархизм, казалось бы, вполне артикулированно стремится[31].

Так, обоснованно критикуя, вслед за Делезом и Гваттари, микрофашизм неолиберальной повседневности – с его культом потребления, выбора (и выборов), шопинга, нормативной коммуникации и стандартизированного наслаждения, Н్యуман вовсе не упоминает о том, что эта критика релевантна лишь для стран «первого мира». Освободиться от поглощенности комфортом можно только там, где этот комфорт вообще обретен; пресытиться созерцанием прав и свобод можно лишь там, где никто не подвергается систематической опасности пыток, увечий, насилия, никто не лишен доступа к здравоохранению, образованию, экономическим и прочим ресурсам общества и культуры. «Авторитаризм уже не обязательно является следствием консервативных семейных ценностей и репрессивных подходов к сексуальности, – отмечает С. Ньуман, – напротив, именно либеральная вседозволенность чаще всего сопровождается усиливающейся секьюритизацию повседневной жизни»[32]. Спорить с этим тезисом сложно, учитывая, что его самым убедительным образом обосновало уже не одно поколение критиков общества потребления и неолиберализма.

Однако какой должна быть стратегия «восстания» для тех, кто никогда не был в области этого «не обязательно» и не изведаль даже либеральной вседозволенности? Для тех, чья повседневность – несмотря на присутствие в ней отчуждающих практик потребления, – все еще определяется авторитарным законодательством системы, возглавляемой несменяемым сувереном – как в ряде современных государств? Какой она должна быть для жителей регионов, где консервативные семейные ценности все еще легитимируют принудительное обрезание девочек, детские браки и насилие над женщинами – как в Дагестане, Африке и многих других регионах мира? Верен ли тезис о первичном характере онтологической свободы и для них? «Больше не существует фигуры тирана, которая могла бы служить прикрытием и оправдала бы наше покорное подчинение неолиберальным формам экономической и политической власти», – утверждает С. Ньуман. Однако это неверно даже для стран «ядра» (где, несмотря на формальное отсутствие артикулированного «тирана», множество людей, в особенности темнокожих, по-прежнему живет на грани нищеты и в постоянной опасности пыток, фальсификации уголовных преступлений, насилия со стороны полиции, правых групп и государственных органов). Стоит ли говорить о странах «полупериферии» и «периферии», где любая мирная демонстрация или стачка рабочих может быть расстреляна полицией или армией[33], и где страх и молчание – далеко не всегда связаны с релаксирующей затерянностью в онтическом и фрагментарном. Применительно к ним красивые слова о том, что людям «нечего бояться»[34], пожалуй, звучат насмешливо.

Однако С. Ньуман идет дальше, развивая эту мысль: «Люди имеют власть, и все же они свободно, добровольно выбирают, чтобы отдать ее одному человеку, который владеет ею

над ними, и в то же время, который, по сути, является их творением, и который может быть свергнут, не пошевелив пальцем. <Следует> просто забрать назад нашу власть – или, что еще проще, перестать отдавать себя ему, перестать повторять поведение подчинения»[35]. Не только опыт начала XX в., но и многочисленные события, современные постструктуралистской эпистеме, начиная Новочеркасском 1962 г., заканчивая второй половиной 2020 года в Беларуси, свидетельствуют о легкомысленно-оптимистичной преждевременности этого тезиса. Тем более неправомерным выглядит доведение его до логического предела в пятой и шестой главах, где С. Ньюман скользит по краю совсем уже солипсистского видения власти: начиная гегелевским тезисом о том, что «существование власти основано на нашем признании и даже, в некоторой степени, на нашем противостоянии ей»[36], он продолжает: «Однако, если мы просто утверждаем себя и тем самым заявляем о своем безразличии к власти, мы наделяем себя свободой действовать так, будто власти больше не существует. Поэтому восстание обнажает великую тайну власти – ее собственное несуществование»[37]. Онтологическая связь феноменов власти и небытия – как единственного, что власть способна «производить», – не вызывает сомнений и заслуживает отдельного исследования. Однако едва ли небытие можно считать сущностной характеристикой самой власти. В противном случае следовало бы признать тавтологичность анархизма как проекта и как интеллектуальной традиции. В этом смысле предлагаемая С. Ньюманом онтология власти оказывается наиболее проблематичным и противоречивым звеном его концепции, скорее уводящим от возможности избранного им штирнеровского сценария освобождения к Единственности, нежели содействующей ему. С другой стороны, причиной такого впечатления вполне могут быть тезисность, декларативность и лаконичность некоторых сюжетов в заключительных главах, оставляющие без ответа слишком многие вопросы.

Подведем итоги. Постанархизм представляет собой значимую веху в анархистской интеллектуальной традиции, обеспечивая рецепцию анархизмом основных тенденций современной эпистемологии и в целом гуманитарного знания. Это делает возможной интеграцию анархистской мысли в глобальный интеллектуальный процесс и его самобытную интерпретацию из акратической перспективы. Благодаря такой «перезагрузке» анархистский проект сохраняет и поддерживает релевантность современности и ее осевым концепциям, категориям, темам, идеям и тенденциям, а значит – обновляет свою жизнеспособность с учетом конкретики текущей исторической ситуации, что вполне созвучно анархизму концептуально и защищает его от схоластического догматизма. Сам термин «постанархизм» составляет часть сформировавшегося на Западе консенсуса относительно периодизации анархизма и – в силу европоцентричности международного знания, – никак не соотносится с другими концепциями периодизации, а также не затрагивает авторов, артикулировавших значимые для постанархизма идеи за пределами западного мира.

Монография С. Ньюмана «Постанархизм» – содержательный, яркий, лаконичный и, безусловно, важный эпизод постанархистской рефлексии. Как и в ряде других своих работ, в ней С. Ньюман при помощи анархистской оптики творчески переосмысляет многие незаслуженно забытые концепты и сюжеты философии XIX в. – у М. Штирнера, Э. де ла Боэси и И. Канта. Прочитывая их сквозь призму постструктуралистской рефлексии и категориального аппарата современной эпистемологии, он делает в них возможными и

зримыми новые оттенки, акценты и смыслы, потенциально ценные для современной анархистской теории и практики. Такой подход не раз демонстрировал впечатляющую продуктивность в самые разные эпохи: так Сартр «открыл» Паскаля, а Франкфуртская школа – раннего Маркса. В ходе этой ревизии С. Ньюман также разрабатывает ряд новых маршрутов – в разной степени наследуя критической теории XX в. и предлагая ценные авторские повороты для осмысления актуальных событий и феноменов. Все это делает его высказывание значимым для современного философского процесса в целом, и в особенности – для анархистской интеллектуальной традиции. На постсоветском пространстве, где представленность классического анархизма остается парадоксально слабой, а современный зарубежный анархизм по-прежнему практически неизвестен, появление первых масштабных переводов – важный шаг на пути к открытому знанию, новым возможностям горизонтального взаимодействия и новым надеждам.

Литература

1. Бовуар С. де. Зрелость. – М.: Издательство «Э», 2018. – 640 с.
2. Кант И. Что такое Просвещение? // URL: http://samlib.ru/w/worotnikow_m_g/kant_aufklaerung.shtml, (дата обращения: 11.01.2021).
3. Кляйн Н. No Logo. – М.: Добрая книга, 2005. – 616 с.
4. Ньюман С. Постанархизм – М.: РИПОЛ классик, 2021. – 208 с.
5. Поляков Д. Б. «Идентичность субъекта в философии анархизма». Дис. канд. филос. наук: 09.00.11. Защита: 26.12.2016; утверждение: 10.07.2017. Чита, 2016. – 178 с.
6. Поляков Д. Б. «Постанархизм. Субъект в пространстве власти». – Чита: ЗаБИЖТ, 2019. – 196 с.
7. Прозументик К. В. Siate Inoperosi: поэтика бездействия Джорджо Агамбена // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. – 2018. – № 4. – С. 7–19.
8. Рахманинова М. Кропоткин и Штирнер: современность как точка встречи полюсов анархизма // Вопросы философии. № 14, 2013, с. 99–111.
9. Рябов П. В. Петр Кропоткин и Алексей Боровой / Анархизм: от Прудона до новейшего российского анархизма. – М.: Ленанд, 2020. – 504 с.
10. Рябов П. В. Философия постклассического анархизма – terra incognita для историко-философских исследований (к постановке проблемы)// Преподаватель XXI век. № 3, 2009. – с. 289–297.
11. Степин В. С. Философия науки. Общие проблемы. – М.: Гардарики, 2006. – 384 с.
12. Agamben G. Creation and Anarchy: The Work of Art and the Religion of Capitalism (Stanford University Press, 2019). – 104 pp.
13. Agamben G. Sovereignty and Life, ed. Matthew Calarco and Steven DeCaroli, trans. Kevin Attell (Stanford: Stanford University Press, 2007). – 151 pp.
14. Call, Lewis (2002). Postmodern Anarchism. Lexington: Lexington Books.
15. Fabbri, Lorenzo. “From Inoperativeness to Action: On Giorgio Agamben’s Anarchism”, “Radical Philosophy Review,” Volume 4, Number 1, 2011.
16. May, Todd (1994). The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism. University Park: Pennsylvania State University Press. – 108 pp.

17. Newman, Saul (2001). From Bakunin to Lacan. Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power. Lexington: Lexington Books. – 208 pp.
18. Ramnath M. Decolonizing Anarchism. An Antiauthoritarian History of Indias Liberation Struggle. – Oakland: AK Press and the Institute for Anarchist Studies, 2011. – 306 pp.
19. Ryan Ph. Einstein's Quotes on Buddhism //URL:
<https://tricycleblog.wordpress.com/2007/10/26/einsteins-quotes-on-buddhism/> (дата обращения: 05.01.2021).
20. Varela F., Hayward. Gentle Bridges: Dialogues Between the Cognitive Sciences and the Buddhist Tradition. Boston: Shambhala Press, 1992. [Reprinted, 2014, as Gentle Bridges: Conversations with the Dalai Lama on the Sciences of Mind.] – 288 pp.
21. Williams, Leonard (2010). "Hakim Bey and Ontological Anarchism". Journal for the Study of Radicalism. East Lansing: Michigan State University Press. 4 (2): 109-137.

Предисловие к русскому изданию

С момента издания моей работы «От Бакунина до Лакана: Антиавторитаризм и дезориентация власти» в 2001 году, а затем и книги «Постанархизм» в 2016 году, постанархизм стал центральным жанром современной анархистской мысли. Несмотря на разнообразие путей и траекторий, которыми он мог развиваться, в целом постанархизм можно определить как переформулирование анархизма через его восприятие постструктуралистской теорией. Постанархизм адаптирует для себя ключевые идеи таких теоретиков как Мишель Фуко, Жак Деррида, Жиль Делез и Феликс Гваттари, психоаналитика Жака Лакана, а также таких представителей пост-хайдеггерианской континентальной традиции как Джорджо Агамбен и Райнер Шюрманн. Поэтому постанархизм – это скорее сокращение от «постструктуралистский анархизм», нежели, как склонны утверждать некоторые его критики, теоретический подход, претендующий на то, чтобы в принципе заменить собой анархизм. Напротив, постструктуралистская теория оказывает сильнейшее влияние на современный анархизм. Бросая серьезный теоретический вызов революционному метанарративу и подвергнув сомнению два основных допущения: о человеческой природе и спонтанном рациональном устройстве применительно к основному анархистскому идеалу – антиавторитаризму, постструктурализм позволил переизобрести анархизм, повысив его актуальность для сегодняшней борьбы. Поэтому постанархизм следует рассматривать не как что-то, что говорит о разрыве с анархизмом, но как то, что является нетрадиционной ветвью анархистской мысли.

Постанархизм включает в себя два основных теоретических направления. В первую очередь это критическая деконструкция некоторых эпистемологических границ того, что я называю классическим анархизмом, то есть анархизма XVIII и XIX веков, связанного с именами Прудона, Годвина, Кропоткина, Бакунина и других. То был анархизм, рожденный оптимизмом просвещенного модернизма, то был анархизм, который верил, что грядущая революция освободит человечество и трансформирует общественные отношения, приведя нас к гармоничным кооперативным формам сосуществования. Тот анархизм верил, что откроется скрытая истина социабельности, давно погребенная под слоями политического и экономического угнетения и идеологического мракобесия, истина, которая обеспечит онтологическую основу и условия возможности возникновения самоуправляющейся общины по ту сторону государственной власти. Центральное место в классическом анархизме занимало то, что я называю манихейской логикой, предполагающей онтологическое разделение между человечеством и властью. С таких позиций власть, воплощенная в государстве и в других социальных институтах, рассматривалась как чужеродная принудительная сила, ограничивающая и искажающая естественные рациональные и моральные способности человека к свободе, развитию и тому, что Кропоткин называл «взаимопомощью» – эволюционно-биологическому инстинкту, который, по его мнению,

всегда потенциально присутствует в человеческом обществе и может стать основой кооперации.

Постанархизм оспаривает эпистемологические предположения, лежащие в основе такого революционного метанарратива. Жан Франсуа Лиотар еще в конце 70-х годов говорил, что мы уже больше не живем в эпоху метанарративов. Трансформация знания в условиях капитализма поздней современности привела к определенной фрагментарности, плюрализму перспектив и невозможности тотализирующей, позитивистской репрезентации общественных отношений – научное знание и общечеловеческие идеалы пережили кризис легитимности[38]. Несмотря на то, что широко известное «состояние постмодерна», диагностированное Лиотаром, все же должно вызывать у нас определенный скептицизм, «недоверие к метанарративам», характеризующее это состояние, подсказывает, что многие онтологические основы анархизма следует пересмотреть: например, позитивистскую идею рациональной истины социальных отношений или естественную человеческую склонность к кооперации или веру в социальную революцию, которая уничтожит властные отношения, искупив человечество. Анархизм больше не мог воспринимать себя как науку об обществе и не мог основывать свои моральные и политические притязания на некоем естественном порядке, который можно выявить путем научного исследования. Конечно, по отношению к авторитету науки не было безусловной однозначности и среди самих анархистов: Малатеста критиковал научный подход Кропоткина к анархизму, кроме того, сам Бакунин предупреждал нас об опасности диктатуры ученых и технократов.

В каком-то смысле анархизм лишь усугубляет автокритику, по сути, уже имманентно присущую анархизму. То есть, на самом деле, постструктурализм можно рассматривать как в некотором роде продолжение антиавторитарного импульса внутри самого анархизма, изменившего направление критики в сторону дискурсивного и эпистемологического авторитета и фиксированных идентичностей. Деррида видел в постструктурализме попытку прервать цепочку замещений, которая с каждым разом заново утверждает власть и определяющую силу центра, будь то Бог, человек, сознание или даже сама структура языка[39]. В таком случае, если что и объединяет все эти различные ответвления мысли под общим именем «постструктурализма» (и если это имя вообще может нам о чем-то говорить), то это отказ от эссенциализма, или от того, что Деррида называл метафизикой присутствия: идея, утверждающая, что либо за игрой означающих и социальных сил, либо же у ее истоков лежат фиксированные, детерминированные и детерминирующие идентичности (такие как Власть, Человек, Истина, Добро).

В свете деконструктивистского подхода мы оказываемся вынуждены задаться вопросом, можем ли мы делать точно такие же допущения, касающиеся вопросов субъективности, какие делали анархисты XIX века. Начиная с Макса Штирнера, утверждавшего, что сущность человека есть идеологическая иллюзия, и заканчивая Фуко, отвергающего существование универсального Субъекта, который мог бы стоять за различными исторически специфическими способами, в которых субъективность формируется властью и дискурсивными режимами истины, единство Субъекта как трансисторической сущности подвергалось сомнению. Одно из самых важных положений, которые мы можем заимствовать у Фуко и других постструктуралистских мыслителей, говорит о том, что никакого онтологического разделения между субъектом и внешними социальными силами,

в том числе и властью, быть не может: субъект, который сопротивляется власти, в то же время частично из нее состоит.

К этому следует добавить вопрос о том, существует ли сегодня привилегированная революционная идентичность, и действительно ли радикальная политика должна и может основываться на идентичности. Анархисты XIX века в целом имели гораздо более разнородное представление об агенте революции, чем марксисты, которые выражали его в понятии пролетариата, так как первые также относили к нему крестьян, ремесленников и люмпенпролетариат. Однако в поздней современности революционный субъект еще более непрозрачен – мы больше не можем верить в идею всеобщей революции рабочего класса против капитализма. С другой стороны, было бы неверно искать альтернативу в политике признания определенных маргинальных идентичностей, и даже в так называемой политике «интерсекциональности». Постструктурализм, на мой взгляд, ошибочно ассоциируется с политикой идентичности, которая на самом деле представляет собой не более чем форму либеральной или неолиберальной биополитики, занятой далеко не тем, чтобы бросать вызов структурам господства. Напротив, и об этом я еще расскажу подробнее, постструктурализм – это отказ от политики любой идентичности, и о нем следует думать скорее в терминах политики сингулярности и становления. Как однажды выразился Фуко: «...возможно, сегодня наша цель состоит не в том, чтобы узнать, кто мы такие, а в том, чтобы отказаться от того, кто мы есть»[40].

Вторая область исследований – это природа и функционирование самой власти. Революционная теория вынуждена считаться с тем, что в период поздней современности работа власти радикально изменилась. Отношения власти больше нельзя рассматривать как централизованные и локализованные внутри государства, более того, мы не можем смотреть на власть как на функционирующую только посредством законов, запретов и репрессий. Переход от старой суверенной парадигмы закона, ограничений и насилия к современной дисциплинарной и биополитической парадигме был подробно описан Фуко и Делезом. Дело не только в том, что отношения власти коэкстенсивны обществу и рассеяны в повседневных отношениях, социальных институтах и практиках, но и в том, что власть должна рассматриваться с точки зрения ее производительной позитивности. Опровергая «репрессивную гипотезу», модель, в значительной степени сформированную психоаналитической теорией Райха, в которой власть рассматривается как репрессивная сила, ограничивающая и сдерживающая наши истинные желания, Фуко утверждал, что власть «производит и поощряет». Она производит желания, аффекты, знание, саму по себе субъективность, а также свободу и сопротивление.

Более того, постструктурализм ставит под сомнение саму идею революции, если под революцией мы понимаем тотальную трансформацию социальных, политических и экономических отношений и полное освобождение от власти. Где и как из концентрации властных отношений может зародиться революция, и чего она может добиться – это вопрос, который мы должны задать себе сегодня. Возможно, с нашей стороны намного продуктивнее будет размышлять о локальных формах сопротивления и практиках свободы, чем о великом революционном событии. Даже если эти локализованные формы могут соединяться друг с другом для осуществления изменений на более широком социальном уровне, идея освобожденного общества, которое может возникнуть по ту сторону власти,

представляет собой утопическую фантазию. Власть коэкстенсивна социуму, и потому в любом послереволюционном обществе всегда будут существовать властные отношения. Следовательно, лучше думать не об освобождении, а о продолжающихся практиках свободы, которые будут поддерживать своего рода агонистическое отношение к власти. В действительности свобода не может рассматриваться как нечто онтологически отличное от власти, она может мыслиться лишь в своем отношении к власти и как существующая в качестве части «игры», разыгрываемой на поле властных отношений.

Таким образом, мы видим, что, сталкиваясь с постструктуралистской теорией, анархизм сталкивается и с определенными проблемами, в частности, относительно эпистемологических и онтологических границ, в которых анархистская теория изначально была сформулирована. Однако, вопреки утверждениям некоторых критиков, анархизм отнюдь не отменяется постструктурализмом. Напротив, он позволяет нам задуматься о том, что может значить анархизм, как политически, так и этически, вне онтологических определенностей и вне моральных и рациональных оснований, на которые он когда-то опирался. Поэтому второе направление, имеющее центральное значение для постанархизма, можно обозначить как «реконструктивистское», то есть представляющее собой интерпретацию постанархизма в качестве позитивной политической и этической стратегии или серии стратегий, которые могут служить информативным источником для современных практик сопротивления и радикальных движений.

Мы вынуждены признать, что горизонт радикальной политики сегодня стал гораздо более нечетким, и что, несмотря на впечатляющие формы политических экспериментов, какие в последнее время мы могли наблюдать на примере движения «Оссуру», черпавшего вдохновение, по большей части, в анархизме, – они не смогли создать ни одной жизнеспособной устойчивой альтернативы. Тем не менее, в ответ на посягательства неолиберального рационализма (а с недавних пор и правого крыла авторитарных популистских правительств) на все формы социальной жизни, как, впрочем, и на окружающую среду, произошло определенное возрождение политической жизни в обновленных формах борьбы: против разрушительных воздействий на природу, против полицейского насилия, против расовой несправедливости и экономического неравенства. Но проявилось это и в более реактивных формах, какие мы можем наблюдать на примере возрождения крайних видов фундаментализма и авторитарного националистического популизма. Безусловно, для радикальной политики это опасное и неопределенное время. Как писал Жиль Делез: «Мир с его государствами являются хозяевами своей плоскости не больше, чем революционеры, обреченные на деформацию своей. Все играют в игры неопределенности»[41].

В своей недавней работе о постанархизме я обозначил ряд ключевых политических и этических координат для размышлений о новых режимах радикальной политической деятельности.

Не-власть

Постанархистская политика всегда исходит из того, что никакие отношения власти не могут выдаваться за естественные или приниматься как должное, что власть никогда не является автоматически легитимной, и что, напротив, она всегда условна, неопределенна и потому всегда подлежит оспариванию. Это обезоруживает любые притязания на универсальное право, истину или на неотвратимость. Как утверждает Фуко, описывая свой «анархеологический» подход: «...универсального, непосредственного и очевидного права, которое могло бы везде и всегда поддерживать любые отношения власти, не существует»[42]. Это не равно заявлению о том, что любая власть плоха, но, скорее, значит, что никакая форма власти не является автоматически приемлемой. Такая эτικο-политическая позиция присуща большинству форм анархизма. Различие может выражаться в том, что для одних такая неприемлемость власти является отправной точкой, тогда как для других это – конечная цель. Другими словами, возможно, сегодня нам следует думать об анархизме не столько как о конкретном проекте, детерминированном определенной конечной целью (полностью освобожденным, не-отчужденным обществом без властных отношений), сколько как об открытом и непредвиденном предприятии, для которого неприятие власти является отправной точкой. Вероятно, мы можем понимать анархизм как то, что начинается, но не (обязательно) заканчивается анархией.

Речь идет об идее анархистской политики, не определяемой фиксированными устремлениями, рациональным телосом или универсальными нормативными критериями, но основанной на определенной непредвиденности и открытости, на свободе мысли и действия. Это значит, что она не имеет конкретных идеологических контуров, может принимать различные формы и следовать разным направлениям действий. Она может сопротивляться и оспаривать конкретные отношения власти в локальных точках интенсивности на основании их нелегитимности и насильственности, может работать против определенных институций и институциональных практик через создание альтернативных практик и форм организации. Другими словами, принимая за отправную точку анархию или не-власть, пост анархизм как форма автономного мышления и действия может работать сразу на нескольких фронтах, в самых разных условиях, переворачивая и прерывая существующие отношения господства.

Таким образом, вместо того, чтобы рассматривать анархизм как отдельный проект, сегодня продуктивнее видеть в нем особый способ мысли и действия, посредством которых отношения господства во всей их специфичности ставятся под сомнение, критикуются и, где это возможно, переворачиваются. Центральной для анархизма является идея автономного мышления и действия, которые трансформируют современные социальные пространства в нынешнем понимании, но в то же время являются условными и не определенными в том смысле, что не определяются заранее заданными целями и логикой. Это не означает, что анархизм не должен обладать собственными этическими принципами. Это лишь значит, что анархизм не должен, а может, уже и не может воспринимать себя как конкретную революционную программу или политическую организацию.

Добровольное неподчинение

Центральное место в постанархизме занимает этическая и политическая проблема, которую Этьен де Ла Боэси когда-то определил как *servitude volontaire* или «добровольное рабство» – феномен добровольного подчинения тиранической власти. К такому подчинению не принуждают, но оно осуществляется добровольно – и именно это было для Ла Боэси в XVI веке, и до сих пор остается для нас сегодня, центральной загадкой политики и одним из величайших препятствий для любого рода радикальных действий. Мы живем в довольно странное время, когда упадок традиционных структур власти и рост ее невидимости сопровождаются увеличивающимся уровнем конформности, послушания и подчинения. И тем не менее, главное, что мы можем почерпнуть из проблематики добровольного рабства, это понимание того, что власть, даже тираническая, не имеет своей собственной непрерывности и стабильности, представляя собой нечто, что полностью зависит и на самом деле сконструировано нашим подчинением ей. Власти не существовало бы, если бы мы не сделали выбор подчиниться ей, если бы мы сами не отказались от собственного господства над собой и не передали бы себя в руки власти. Если выразиться совсем радикально, власть – это иллюзия, созданная нашим собственным с ней отождествлением, самой по себе власти не существует. Это значит, что как установление власти, так и ее упразднение являются вопросами воли и свободно принятого решения. Мы преодолеваем власть не путем уничтожения ее как таковой, а через простой отказ признавать ее и подчиняться. То есть, когда мы отворачиваемся от нее, иллюзия власти, по рефлексу воспроизводящаяся нашим собственным повиновением, рассеивается.

Принадлежность себе

Добровольное рабство открывает нам глаза на истину, о которой мы все забыли: мы уже свободны, нам надо только это осознать. Мыслители, от Ла Боэси до Арендт, обосновывали, что всегда, при любой ситуации, люди обладают властью, стоит только им принять решение действовать соответствующе. В таком случае мы можем мыслить свободу не как цель, которая должна быть достигнута, а как онтологическое основание, из которого мы можем действовать. Постанархистская теория интерпретирует свободу как мышление и действие таким образом, как если бы власти не существовало. Именно так понимал свободу – вернее, то, что он называл «принадлежностью себе», Штирнер[43]. Уже в XIX веке Штирнер пришел к пониманию того, что общепринятые понятия свободы и освобождения полностью себя исчерпали, что они были всего лишь идеалистическими иллюзиями, в реальности ничего не значащими и лишь приводящими людей к отчуждению в руках внешних общественных отношений и институтов. Сегодня свобода кажется еще более неоднозначной и неясной идеей после того, как искаженная неолиберализмом, она стала именно тем порогом, исходя из которого нами управляют в соответствии с рыночной рациональностью. Таким образом, штирнеровское понятие «принадлежности себе» должно восприниматься нами как приглашение помыслить свободу по-другому: увидеть в ней не идеал, к которому следует стремиться, но своего рода онтологическую реальность, необходимую предпосылку отдельного индивида. Принадлежность себе соотносится с понятием самообладания, с этической чувствительностью к нашей зависимости от власти, с искушением самоотречения и с опасностями «одержимости», а также с анархическим самоконструированием, воплощенном в штирнеровском понятии «я», которое представляет

собой открытое пространство потока и становления, а не какую-то фиксированную сущностную идентичность.

Восстание

Нам необходимо начать думать о политическом действии по-новому, и это именно то, что подводит нас к центральному понятию постанархизма – восстанию. Исходя из ряда тезисов, изложенных мною выше, восстание следует рассматривать не столько как протест против внешнего мира власти (хотя это может быть его следствием), сколько как некую этическую форму самопреобразования, протест против фиксированных идентичностей, способов действия и форм жизни, которые власть навязывает нам или которые мы сами добровольно усваиваем. И здесь я снова вынужден отдать должное Штирнеру с его идеей «*Empörung*» (восстания): если революция работает на преобразование внешних социальных и политических условий и институтов, то восстание направлено на собственное самопреобразование. Участвовать в восстании значит поместить себя над внешними условиями и ограничениями – после этого ограничения отпадут сами собой. Восстание начинается с самоутверждения, и политические последствия вытекают уже из этого. Восстание, в отличие от революции – радикально анти-институционально, не обязательно в смысле стремления избавиться от всех институций, так как это просто приведет к другим типам институций, а скорее в смысле утверждения нашей власти над ними и, более того, нашего безразличия по отношению к ним. Как если бы мы могли сказать: «Власть существует, но это меня не заботит, я отказываюсь позволять ей ограничивать меня или оказывать на меня какое-либо влияние, я отказываюсь от властвования власти над мной». Такое понятие восстания коренным образом отличается от большинства представлений о радикальном политическом действии. Оно отвергает идею всеобъемлющего проекта эмансипации или социальной трансформации. Свобода – не конечная цель восстания, а его отправная точка. Штирнеровское понятие «восстания» служит для нас предупреждением о том, насколько, через самоотречение, мы связаны с системами власти, которые мы считаем доминирующими. Вероятно, нам следует понимать власть не как субстанцию или вещь, а как отношения, которые мы своими действиями и отношениями с другими людьми каждый день формируем и обновляем. Как выразился анархист Густав Ландауэр (2010): «Государство – это социальные взаимоотношения; определенный способ отношения людей друг к другу. Оно может быть разрушено путем создания новых социальных отношений, т. е. людьми, по-другому относящимися друг к другу»[44]. Опять же, акцент здесь делается не столько на революционном захвате или разрушении внешней системы власти, сколько на микрополитической трансформации себя и своего отношения к другим и на создании альтернативных, более автономных отношений, результатом которых является крах государственной власти.

Онтологическая анархия

Многие идеи и темы, которые я излагаю в этой книге, отражают состояние, которое можно определить как онтологическую анархию. Хайдеггерианец Райнер Шюрманн определяет

анархию как упадок эпохальных принципов, определявших метафизическое мышление:

“ «Анархия, о которой здесь идет речь, – это имя истории, воздействующей на само основание действия, истории, чей фундамент проседает и становится очевидно, что принцип целостности как в авторитарном, так и в рациональном значениях – это не более, чем пустое место, не обладающее ни законодательной, ни нормативной властью»[45].

Согласно Шюрманну это представляет собой опыт свободы, ведь это то, что освобождает действие от его телоса, от фиксированных нормативных рамок, от диктата целей, которые до сих пор стремились его определить. Чтобы действие стало анархическим, оно должно лишиться оснований и predetermined целей.

И все же последствия онтологической анархии для анархизма и для радикальной политики в целом остаются чем-то не вполне однозначным. С одной стороны, анархизм просто обязан включить в себя этот опыт анархии и больше никогда уже не возвращаться к тем незыблемым онтологическим основаниям, которые сформировали базис классического анархизма. Постанархизм – это анархистская политика и этика, воплощающие непредвиденную открытость настоящего момента. Опыт современной жизни говорит о том, что тектонические плиты нашей эпохи сдвигаются, что знакомые и некогда гегемонистические институты и принципы: как экономические, так и политические, – кажутся нам все более пустыми и безжизненными, что великая тайна несуществования власти обнажается перед нами. Никогда еще политическая и финансовая власть не обнаруживала себя в настолько уязвимом положении, никогда «истеблишмент» не находился под большей угрозой, никогда он еще не пользовался большим презрением, чем сейчас, когда полностью утратил собственную легитимность. Все это открывает возможности для новых, более автономных форм политического действия, коммуникации, экономического обмена и бытия вместе. С другой стороны, наше общее ощущение того, что мир все больше смещается, что он слетает со своих петель, сталкивает нас лицом к лицу с беспрецедентно серьезными опасностями: пустым нигилизмом капиталистической машины и появлением апокалипсических и фашистских форм политики, которые, очевидно, намерены ускорить грядущий беспорядок. Состояние онтологической анархии всегда сопровождается искушением восстановить принцип власти, заполнить пустое место, оставленное ею, новым ужасающим разрастанием власти. Мы начинаем осознавать, что сама власть становится опасно анархичной, что, лишенная всякого рода последовательной легитимации, она начинает биться в припадках, ведь пустота, лежащая в ее основе, оказывается разоблачена. Функционирование государственной и правительственной власти становится все более нигилистическим, то есть оно становится просто слепой и случайной работой власти, которая стремится лишь управлять кризисами (безопасности, экономики, экологии, здравоохранения и т. д.) с растущим уровнем некомпетентности и неэффективности.

В ответ на такой всплеск слепого нигилизма анархизм сегодня должен утверждать своего рода этическую заботу о том, что уже существует, например, о мире природы,

столкнувшись с экологическим крахом, так же как он должен культивировать и утверждать новые формы жизни, общности и автономии, которые уже становятся возможными благодаря открывающейся перед нами онтологической трещине.

Предисловие

Какую форму принимает радикальная политика сегодня? Какой вид воображаемого, какой политический и этический горизонты воодушевляют современную борьбу? За какие альтернативы нынешнему политическому и экономическому порядку ведется борьба?

На подобного рода вопросы обычно отвечают либо циничным пренебрежением, либо разочарованными вздохами – везде, где господствовал неолиберальный капиталистический режим. Даже после самого серьезного кризиса со времен Великой депрессии, когда его катастрофическая структура обнажилась и стала видна всем, когда он уже оказался максимально слаб и уязвим, глобальный финансовый капитализм, при огромной государственной поддержке, был воскрешен с того света, и вот теперь он вступает в свою новую странную жизнь.

Пусть эта жизнь и загробная, но у загробных жизней есть одна прискорбная тенденция – они длятся долго.

Продолжающийся экономический кризис не только не положил конец неолиберальному капитализму, он его еще и утвердил. Подливая масла в огонь, вместе с политикой жесткой экономии, он сделал возможным еще большее вторжение рыночной рациональности в повседневную жизнь, а масштабы накопления богатства мировым классом плутократов – еще более непристойными.

Наша жизнь все больше и больше контролируется диктатами рынка, необходимостью работать, угрозами нестабильного заработка, бедности и долгов. Однако непостижимое навязчивое стремление продолжать в том же духе нас никак не отпускает, ведь все это время нас преследует постоянное присутствие призрака катастрофы. Альтернативные перспективы кажутся туманными, почти невообразимыми. Краткие вспышки сопротивления были потушены или угасли сами. Великое Ничто поглощает и без того истощенное политическое воображение, создавая на его месте зияющую пропасть, которая рискует быть заполнена новыми опасными формами реакционной, популистской и фашистской мобилизации.

Так где же нам искать лучики надежды? Несмотря на очевидную мрачность настоящего, эта книга написана не для того, чтобы внушить пессимизм и отчаяние. Ее цель скорее в том, чтобы исследовать контуры новой политической топографии, которую нам открывает нигилизм современных обстоятельств. Я хочу сказать, что, несмотря на неоднозначность и опасность почвы у нас под ногами и кажущуюся непобедимость тех сил, которым мы противостоям, мы тем не менее являемся свидетелями появления новой парадигмы радикальной политической мысли и действия, которые принимают форму автономного восстания. Позволю себе смелость утверждать, что, если отвлечься от бессодержательного спектакля суверенной политики, мы можем уловить особый альтернативный мир

политической жизни и действия, которые не могут быть названы иначе, как анархистскими. Под этим я имею в виду идею такого режима политики, центральное место в котором, вместо управления с помощью и посредством государства, занимают самоуправление и свободная спонтанная организация.

Автономная политическая жизнь

Примером такой автономной формы политики, несмотря на относительно недолгое существование и неоднозначное, неопределенное будущее, может служить движение «Оссиру», распространившееся в последнее время по всему миру. Неожиданные собрания простых людей на площадях и в других общественных местах разных уголков света: на площади Тахрир и Уолл-стрит, в парке Гези в Стамбуле и на улицах Гонконга – воплотили собой совершенно новую форму политической активности, в которой построение автономных, самоуправляемых пространств и отношений стало важнее формулирования повестки и предъявления власти конкретных требований. Хотя эти события происходили в разных политических контекстах, все они были связаны общим требованием простых людей права на политическую жизнь в оппозиции к режимам и системам власти, которые до сих пор им в этом праве отказывали. Важно, что при этом они отвергали принятые каналы политической коммуникации и репрезентации. «Indignados» на испанских площадях выкрикивали: «Вы нас не представляете!» Здесь необходимо расслышать и правильно понять двойное значение: это одновременно крик возмущения политической системой, которая больше не представляет интересы простых людей, и отказ от репрезентации, в принципе, отказ от того, чтобы политики высказывались за простых людей, интерпретировали (неизбежно предавая) их интересы. Это равноценно тому, что люди на площадях кричали бы: «Вы нас не представляете! И вы никогда не сможете нас представлять!» Хотя все это привело к тому, что многие (как левые, так и правые) отвергли такие движения как антиполитические, непоследовательные и дезорганизованные, их критика лишь высветила то, что сами они не способны смириться с тем, что собой представляет альтернативная модель радикальной политики. Более того, действительно поразительно в отношении этих движений то, что они отвергают структуры руководства и централизованные формы организации. Вместо этого они смогли найти свою самобытность в порожденных ими сетевых и ризоматических формах политической жизни.

Тем не менее эти невероятные по своей смелости события были всего лишь наиболее заметными и яркими проявлениями более широкого и глубинного движения сопротивления, спонтанно распространившегося по нервным центрам современного общества. Так, например, мы можем говорить о таких видах активности в киберпространстве: от «WikiLeaks» до «Anonymous» – с помощью которых анонимные сети ведут информационную войну с государством. Сюда же можно отнести мобилизацию в поддержку нелегальных мигрантов, против пограничной системы контроля и наблюдения, автономные движения коренных народов, протестный мир климатических лагерей, сквотов, социальных центров, экопоселений и альтернативных форм экономики.

На мой взгляд, подобные пространства, движения и практики являются пост-этатистскими. Они открывают для нас политическую территорию, которая больше не организована

государственной властью и репрезентирующими ее структурами и не ориентируется на них. Либерально-демократическое государство пережило катастрофический кризис легитимности, его завесы и покровы разорваны в клочья: спасение банков и подавление протестов обнажили позорную правду о государственной власти и политических элитах, которые ей управляют. В современных либеральных обществах государство все чаще выглядит как нечто вроде пустой оболочки, безжизненного сосуда, машины господства и деполитизации, которая больше даже не притворяется, что она управляет, исходя из всеобщих интересов. Демократические выборы и участие в партийной политике все больше напоминают тайный религиозный обряд, участников которого становится все меньше и меньше. Пока другие озабочены политической апатией и цинизмом, я бы хотел рассказать о своего рода выходе из политической формы либеральной демократии и создании альтернативных автономных политических пространств и практик и даже о возможности новых форм политического сообщества. Важно отрефлексировать значение того, что упомянутые выше автономные движения не направлены на взаимодействие с государством. Они не адресуют ему свои требования и не стремятся захватить государственную власть ни в демократическом, ни в революционном смыслах. Люди, которые собираются на площадях и в общественных местах мегаполисов, смотрят друг на друга, а не на государство. Они воплощают собой стремление к автономной самодостаточной жизни, которая больше не несет в себе отпечатка государства.

Поэтому я считаю, что именно анархизм, а не марксизм и не марксизм-ленинизм, является собой наиболее подходящую парадигму, сквозь которую можно рассматривать эти новые формы политики. Несмотря на последние попытки, особенно в кругах континентальных мыслителей, реанимировать революционно-коммунистическую форму политики, основанную на переосмыслении идей партийного авангарда и фетишизации фигуры великого вождя революции, якобинская модель, по которой организованная, дисциплинированная революционная сила захватывает бразды правления и использует принудительный аппарат государства для реализации «социализма сверху», сегодня уже не работает. Никаких новых Робеспьеров, Лениных и Мао, ожидающих за кулисами своего выхода, чтобы возглавить революционное движение, сегодня уже не будет, и фантазии о захвате государственной власти, будто это благое орудие в руках революционной силы, выглядят уже далеко не так правдоподобно. Радикальные движения сегодня отворачиваются от государства вместо того, чтобы пытаться его контролировать, и отвергают централизованные структуры управления и партийные системы. Если сегодня и существует горизонт политической борьбы (но установление одного-единственного горизонта всегда таит в себе опасность), то этот горизонт уже не коммунистический, а анархистский, или, точнее, как я буду его называть, постанархистский. Это не значит, что те движения и формы протеста, о которых я говорил, сознательно отождествляют себя с анархизмом, как и вообще с любой другой идеологией, это лишь значит, что их практики, дискурсы и способы организации воплощают собой тот анархический идеал, для которого автономия и самоорганизация являются ключевыми элементами.

Структура книги

Эта книга развивает политическую теорию постанархизма. Речь при этом не идет о простом обновлении теории анархизма. Постанархизм – это особый способ мыслить политику и этику по-анархистски. Эта теория опирается в гораздо большей мере на идеи Штирнера, Сореля и Ла Боэси, чем на Бакунина, Кропоткина и Прудона. Некоторые отличия между этими группами мыслителей я описываю в первой главе. Основным отличительным моментом является то, что если анархизм – это проект, целью которого является разрушение государственной власти и построение освобожденного общества, то постанархизм делает упор на анархизме здесь и сейчас, не обремененном этим революционным метанарративом. Центральная идея, которую я здесь представляю – онтологический анархизм, выводимый мною из теорий Райнера Шюрманна и Мишеля Фуко и подразумевающий форму мышления и действия без *arché*, т. е. без стабильных оснований и сущностных особенностей, которые бы определяли их ход.

В следующих трех главах развивается уникальный постанархистский подход к основным областям современной радикальной политики: субъективности, радикальному действию и насилию. В главе второй исследуются способы, которыми, посредством современных неолиберальных режимов власти, производятся управляемые идентичности, опирающиеся, как это ни парадоксально, на определенного рода самоподчинение. Я утверждаю, что единственным способом избегания таких механизмов контроля являются автономные акты политической субъективации. Тем не менее также я считаю, что они больше не могут пониматься в терминах классовой борьбы, политики идентичности или популистской борьбы. Вместо этого я ввожу альтернативную политическую фигуру – сингулярность, то есть нерепрезентируемый и непрозрачный субъект, который я теоретически осмысляю через радикальную философию эгоизма Макса Штирнера. В главе третьей я утверждаю, что революция как способ видения радикального политического действия более недееспособна. Вместо этого я ввожу понятие восстания. И снова, опираясь на идеи Штирнера, восстание я понимаю прежде всего как форму этической и политической самотрансформации, в которой человек скорее дистанцируется от власти, нежели пытается напрямую бороться с ней. Я применяю это понятие к пониманию современных форм радикальной политики, которые стремятся развивать автономные отношения и практики за пределами власти, а не пытаются захватить ее. В главе четвертой исследуется проблема насилия в радикальной политике. Я утверждаю, что вместо того чтобы пытаться откеститься от насилия, мы должны трансформировать его значение. Опираясь на мысли Жоржа Сореля и Вальтера Беньямина, я развиваю идею насилия как радикального этического разрыва с существующими социальными отношениями, но такого, который в то же время избегает кровопролития. Здесь насилие понимается как онтологически анархическая форма автономного действия, как чистое средство без цели.

Остальные две главы посвящены вопросам свободы и автономии, которые для радикальной политики, безусловно, являются центральными. Однако вместо того, чтобы опираться на привычные стандартные категории человеческой эмансипации и прав личности, которые, как я считаю, на сегодняшний день в значительной степени себя исчерпали, я подхожу к вопросу свободы с противоположной стороны, обращаясь к загадочной проблеме добровольного рабства. Так, в пятой главе я рассматриваю экстраординарный диагноз, к которому приходит Этьен де Ла Боэси относительно этого феномена: наше странное стремление к собственному доминированию. Однако следствием этого является то, что все

формы власти опираются на наше самоуничтожение. Это раскрывает нам радикальный потенциал воли и великую тайну власти – ее собственное несуществование. Эти следствия рассматриваются в заключительной главе, где я в общих чертах описываю постанархистскую теорию автономии, отличную от ее кантианского и либерального понимания и несводимую к демократической политике. Вместо этого автономия, в моем понимании, основывается на состоянии онтологической анархии и на осознании того, что мы всегда уже свободны.

Постанархизм, в отличие от многих традиций политической теории, – это политика и этика безразличия к власти. В действительности, я настаиваю на фундаментальном различии между политикой и властью. Вместо того чтобы стремиться к созданию нормативных основ или новых видов политических институтов, постанархизм утверждает наличие имманентной способности к автономной жизни и постоянно присутствующих возможностей свободы.

Глава 1. От анархизма к постанархизму

Анархизм: краткое описание политической ереси

Поскольку эта книга посвящена теоретизации современных пост-этатистских форм радикальной политики, необходимо обратиться к политической теории анархизма. Здесь мы сразу же сталкиваемся со следующей проблемой: анархизм, в большей степени, чем другие политические идеологии и традиции, сложно определить согласно четким параметрам. Он, в отличие от марксизма и ленинизма, не объединен ключевыми именами, хотя и у него есть свои важные теоретики, о некоторых из которых я расскажу в этой главе. Также анархизм не может быть очерчен определенной периодизацией, и хотя существовали моменты его большой исторической значимости, по большей части он вел маргинальную жизнь политической ереси. В таком случае попробуем взглянуть на анархизм как на собрание разнообразных неортодоксальных идей, нравственных ценностей, практик, исторических движений и сопротивлений, воодушевленных тем, что я называю антиавторитарным импульсом, то есть стремлением подвергать критическому осмыслению, отвергать, трансформировать и ниспровергать любые отношения власти, особенно те, что концентрируются внутри суверенного государства. Пожалуй, самое радикальное заявление, которое выдвигают анархисты, состоит в том, что у государства нет ни рационального, ни морального оправдания, его порядок по своей сути деспотичен и жесток, и, более того, мир может прекрасно существовать без этого бремени. Анархистские сообщества – это сообщества, лишённые государственности, где социальные отношения автономно, напрямую и сообща управляются сами ми людьми, а не отчуждаясь централизованными институтами. Именно непримиримая враждебность по отношению к государственной власти отличает анархизм не только от более консервативных доктрин, но от либерализма, который видит в государстве необходимое зло, социализма и даже революционного марксизма, видящего в государстве инструмент, необходимый, по крайней мере на «переходном» этапе, для построения социализма, будь то посредством социал-демократических реформ или же путем революционного захвата государственной власти.

Между анархизмом и марксизмом ведется давний спор. История его берет начало еще в XIX веке, когда Первый интернационал раскололся, в значительной степени из-за вопросов революционной стратегии и роли государства, на последователей русского анархиста Михаила Бакунина и последователей Маркса. Более «авторитарные», по характеристике Бакунина, представители социалистического движения, включая Маркса, Энгельса и

Лассалья, рассматривали государство в качестве инструмента классовой силы, который, если он будет находиться в руках правильного класса, т. е. пролетариата во главе с коммунистической партией, сможет стать полезным средством революционного преобразования. В противовес этому более либертарианское крыло рассматривало государство как в самой своей сути структуру доминирования, которая после революции не просто не отомрет, как на это надеются другие, но только увековечит себя, и потому оно является главным препятствием на пути революционных преобразований. Следовательно государство – это аппарат, который должен быть уничтожен, а не захвачен. Стремление к политической власти является ловушкой и может привести только к катастрофе. Другие аспекты спора касались организации революционной партии, вопросов руководства и распределения полномочий, которые Ленин излагает в «Государстве и революции» (1918). Последствия этого великого раскола в революционной теории и практике отзываются уже более ста лет после того, как они нашли свое трагическое воплощение, превратив большевистскую революцию в сталинское тоталитарное государство. Подробности марксистско-анархистского спора уже рассмотрены мною достаточно подробно в другой работе, поэтому здесь я не буду на этом останавливаться. Самое мощное откровение, к которому пришли анархисты, заключается в том, что революция должна быть либертарианской как по средствам, так и по целям и что если принести средства в жертву или просто использовать их для достижения целей, то и сами цели окажутся в конце концов принесенными в жертву. Здесь речь идет о ставке анархистов на «префигуративную политику», о чем я расскажу далее.

Таким образом, анархизм – это форма политики и этики, центральное место в которых занимают ценности человеческой свободы и самоуправления, напрямую связанные с равенством, которая видит в авторитарных и иерархических отношениях, укорененных не только в государстве, но и в капитализме, в институционально оформленной религии, в патриархате и даже в некоторых видах технологий, внешние ограничения и препятствия на пути человеческой свободы. В анархистском воображаемом центральное место занимает противостояние между общественными отношениями, которые свободно формируются и саморегулируются в своем «естественном» состоянии – с одной стороны, и внешними структурами власти и управления, прежде всего – суверенным государством, которые вмешиваются в эти произвольные общественные процессы и отношения, портят и искажают их, навязывая искусственные, иерархические и деспотичные отношения, в которых отчуждается человеческая жизнь – с другой. По словам мыслителя XVIII века Уильяма Годвина, государства «...прикладывая свои руки к источнику, который находится внутри общества, останавливают его течение» (1968: 92). Государство, эта адская машина господства и насилия, которая не может быть оправдана ни религиозными иллюзиями, ни либеральными выдумками типа общественного договора, ни даже современными демократическими концепциями «согласия», является главным препятствием на пути человеческой свободы и человеческого развития. Как не без драматизма выразился Бакунин: «Государство в целом есть подобие обширной бойни или огромного кладбища, где незаметно, в тени, и прикрываясь этим отвлеченным нечто, этой абстракцией, с притворным сокрушением, приносятся в жертву и погребаются все лучшие стремления, все живые силы страны» (1953:207).

Конец метанарратива

Мы можем наблюдать, насколько сильно некоторые аспекты анархистской мысли могут резонировать с современными формами политической борьбы, которые позиционируют себя как находящиеся вне государства и автономизируются от него. Когда Бакунин в своей революционной программе призывает к другому виду политики, то есть не к захвату государственной власти с помощью «политической» революции, а к революционному преобразованию всех общественных отношений (то, что он называет «социальной революцией»), когда он говорит о необходимости того, чтобы массы XIX века «организовали свою власть независимо от государства и против него» – похоже, что он призывает к такой политической форме, как восстание, когда люди самостоятельно преобразуют свою жизнь и свои отношения вне непосредственного контроля государства (см. Bakunin, 1953: 377). Нам необходимо осмыслить и переосмыслить то, что этот призыв «организовывать [наши] силы отдельно и против государства» означает сегодня.

Тем не менее, если нынешняя ситуация требует переосмысления или даже возвращения к анархизму, то о какого рода возвращении мы можем говорить? Кажется маловероятным, что революционный анархизм XIX века обладает сегодня прежней актуальностью или хотя бы может быть концептуализирован тем же самым образом. Анархист Альфредо Бонанно (1988), объективно оценивая последствия зарождения постиндустриального общества в конце 1970-80-х годов для анархистской политики, говорит следующее:

«Для них [сегодняшних анархистов] (так же, как и для меня) анархизм, который считал, что сможет стать организационной точкой отсчета для следующей революции, который видел себя в качестве структуры синтеза, нацеленной на порождение множественных форм человеческой деятельности, которые будут направлены на разрушение государственных структур консенсуса и репрессий, сегодня мертв. Застывший анархизм традиционных организаций, основанный на требовании лучших условий и имеющий количественные цели, сегодня умер. Идея о том, что социальная революция должна обязательно стать результатом нашей борьбы, проявила себя как несостоятельная. Социальная революция может стать таким результатом, но, опять же, может и нет».

Я полагаю, что здесь ставится под сомнение революционный метанарратив, который в прошлом приводил в движение анархистскую мысль и политику. Центральное место в этом метанарративе занимает история освобождения человека от состояния рабства, навязанного агрессивными силами государственной власти свободному и рациональному существу, и перехода к свободе и полноценному человеческому существованию. Иными словами, революционное разрушение государства, а вместе с ним – капитала и церкви, и построение на их месте свободного общества освободило бы человека от угнетения, неравенства и невежества и позволило бы ему осознать всю полноту собственной человеческой природы. Более того, основу такого революционного нарратива образует идея о том, что под слоями «искусственной» политической и экономической власти лежит естественная общность, рациональная и нравственная склонность устанавливать социальные связи, присущая человеческому субъекту, но пока еще латентная и находящаяся в спящем режиме. Именно благодаря этой идее анархизм мог отстаивать

мысль о том, что социальные отношения могут стать самопроизвольно саморегулирующимися, как только государство будет свергнуто. Более того, это врожденное стремление к социализации может быть научно обнаружено и доказано. Наиболее известным примером является развиваемая Петром Кропоткиным (1972) теория «взаимопомощи», которая противоположна эгоистической конкуренции, и которую он представляет как эволюционный биологический инстинкт, наблюдаемый как в животных, так и в человеческих отношениях. Мюррей Букчин, современный представитель подобного позитивистского подхода, который он называет «диалектическим натурализмом», видит возможности рационально организованного общества, воплощенными в некой социальной тотальности, имманентно присущей природе, чье диалектическое развитие приведет к расцвету человеческой свободы (см. Букчин, 1982: 31). Анархизм как революционная философия сформировался под влиянием просветительских нарративов освобождения, прогресса и рационализма. Он был одновременно революционной программой и наукой об общественных отношениях. И именно эти нарративы наделили анархизм такими детерминистскими чертами, которые Бонанно определил как отмершие и неработающие. Хотя революционный анархизм никогда не был настолько детерминистским, как марксизм, и допускал гораздо большую степень свободы человеческого действия за пределами «железных законов» истории, он тем не менее всегда был частью универсализирующего метанарратива о человеческой свободе, а социальная революция, неизбежно ведущая к появлению общества без государства, должна была стать событием, которое трансформирует всю тотальность отношений.

Подобный образ мышления политики и социальных отношений в определенный момент был поставлен под сомнение. Многие утверждают, что мы живем в эпоху после заката метанарративов. Действительно, как утверждал Жан-Франсуа Лиотар (1991), поздний модерн (или постмодернизм, если мы можем принять этот термин) характеризуется определенным скептицизмом или «недоверчивостью» в отношении к метанарративам. Универсалистский дискурс занимает центральное место в опыте модернизма: он реализован в категории универсальной объективной истины, которая является или должна являться очевидной для всех, или в мысли о том, что мир становится все более рационально умопостигаемым благодаря достижениям науки. Но такая структура мышления и опыта переживает глубокий процесс распада в связи с определенными трансформациями знания в постиндустриальную эпоху. Процессы легитимации становятся все более и более сомнительными и неустойчивыми: случайный и произвольный характер процесса познания и, соответственно, тот факт, что в конечном итоге он основан на отношениях власти и отчуждения, становится очевидным, и это порождает кризис репрезентации. Более того, Лиотар указал на распад знания об обществе: общество больше не может быть полностью представлено в знании ни как единое целое, ни как разделенное на классы тело. Социальные связи, которые обеспечивают обществу единство репрезентации, сами переосмысливаются с помощью составляющих их языковых игр. По словам Лиотара, происходит «атомизация» социальности в гибких сетях языковых игр» (1991: 17). Это не означает, что социальные связи полностью исчезают, просто больше не существует единого, доминирующего, целостного понимания общества. Вместо этого существует множество различных нарративов или точек зрения.

Конечно, не стоит слишком оптимистично относиться к таким обстоятельствам. Диагностированное Лиотаром «постмодернистское состояние» было одновременным диагностированием зарождения неолиберального положения, чью логику похоже что также отражают эти самые «гибкие сети» и атомизация. Однако упадок метанарратива означает своего рода сдвиг или смещение в порядке социальной реальности, из-за чего мы больше не можем полагаться на устойчивый онтологический фундамент, обеспечивающий основу рефлексии и, тем более, политических действий. Политика больше не может руководствоваться универсальными истинами или универсальными рациональным и нравственным дискурсами, так же как и неким общим опытом общества или сообщества. Постструктуралисты, такие как Мишель Фуко, Жак Деррида, Жиль Делез и Феликс Гваттари, по-разному подходили к вопросу распада универсальных категорий. В своей предыдущей работе по постанархизму я уже подчеркивал продуктивное взаимодействие и синтез между постструктуралистской и анархистской теориями (см. Ньюман, 2001). Главным образом я показал, что смещение универсального человеческого субъекта из центра самого порядка опыта имеет для анархизма глубокие последствия: отныне субъективность рассматривается как состоящая из внешних «ассамбляжей» власти и дискурса, и потому четкого концептуального разделения между субъектом, который восстает против власти, и властью, которая в то же время формирует его идентичность и наделяет его желанием, больше не существует. Так, например, отказ Фуко от «репрессивной гипотезы» и утверждение о том, что власть «продуктивна» (в отношении социальных отношений, эффектов истины и даже в отношении сопротивления ей самой), в корне усложняет революционный нарратив, согласно которому субъект освобождается от внешних оков власти. Широко известно заявление Фуко о том, что «человек, о котором нам рассказывают, которого нас призывают освободить, является следствием подчинения куда более глубинного, нежели он сам» (1991: 30).

От анархизма к анархии

На онтологический сдвиг, о котором я говорю, можно взглянуть и с точки зрения того, что хайдеггерианец Райнер Шюрманн называет опытом анархии, который он связывает с идеей Хайдеггера о завершении метафизики и упадке эпохальных принципов. В отличие от метафизического мышления, где действие всегда должно быть определено и выведено из первого принципа, то есть из *arché*, «“анархия”... всегда означает уменьшение действия такого правила, ослабление его хватки» (1987: 6). Для Шюрманна:

“ «Анархия, о которой здесь идет речь, – это имя истории, воздействующей на основания действия, истории, чей фундамент проседает и становится очевидно, что принцип целостности как в авторитарном, так и в рациональном значениях – это не более чем пустой звук, лишенный законодательной и нормативной власти» (там же).

Жест демонтажа основания, устранения или оспаривания абсолютной власти *arché* как форма онтологического антиавторитаризма также характерен для такого теоретического направления как деконструкция, которое обнаруживает и раскрывает исторический и

дискурсивный характер принятых нами структур мышления и опыта и тем самым смещает центральность фигуры Человека и того, что Деррида называет «метафизикой присутствия». Шюрманн, однако, утверждает, что опыт анархии, понимаемый как недетерминированность, непредвиденность и событийность, не приводит нас к нигилизму, делая мышление и действие невозможными[46]. Напротив, в освобождении нашего опыта от авторитета руководящих принципов, открывается определенное пространство для недетерминированного свободного мышления и действия. Такие вопросы, как «что нам делать?» и «как нам об этом думать?» приобретают новую остроту и актуальность, когда мы обнаруживаем неопределенность почвы у нас под ногами. Таким образом, момент онтологической анархии – это опыт свободы и, по сути дела, интенсивной этической рефлексии. И, что особенно важно, этот опыт освобождает действие от своего телоса, от диктата цели и от стратегической рациональности, которая всегда стремится его детерминировать. Так действие становится «анархическим», то есть безосновательным и не предопределенным никакими целями.

Давайте поразмышляем над тем, что такой опыт анархии и, в частности, такое понятие действия без диктата цели может значить для анархизма. Шюрманн тщательно отграничивает свое восприятие анархии от анархизма. Такие ветераны анархизма, как Бакунин, Прудон и Кропоткин пытались «...сместить первоначало, заменить «рациональную власть» (princīpium) властью авторитета (prīnceps), то есть таким же метафизическим механизмом. Они хотели заменить один центр другим» (1987: 6). Другими словами, анархисты XIX века стремились свергнуть политический авторитет, предлагая вместо него другой авторитет – эпистемологический авторитет науки и этический авторитет общества. Более того, на месте государства должна была появиться более рациональная форма социальной организации – безгосударственное общество, относительно которого было предложено множество концепций: коллективистская, общинная, федералистская и, в последнее время, экологическая. Однако принцип анархии вытеснил бы не только авторитет нынешнего государственного порядка и политической власти, но и эпистемологический авторитет альтернативных, якобы более этических и рациональных порядков и руководящих принципов, которые могли бы прийти на их замену[47].

Итак, делает ли принцип анархии анархистскую политику невозможной? Превращает ли он анархизм в нигилизм? Анархизм всегда имел несколько неоднозначные взаимоотношения с термином «анархия». Карикатурное изображение анархистов, сеющих хаос и беспорядок как расхожее обыденное понимание «анархии», привело к тому, что анархисты либо дистанцировались от этого слова, либо трансформировали его значение в новый тип порядка, что выражается в слогане Прудона: «Анархия – порядок, правительство – это гражданская война!» Но если рассматривать понятие анархии просто как бытие «без arché» или без правил и предписаний, тогда анархия не может означать ни беспорядок, ни, как это подразумевал Прудон, спонтанный порядок, тогда она значит уже нечто третье. Понятие анархии, которое я здесь развиваю через восприятие Шюрманна, относится именно к идее мышления и действия, освобожденных от телоса и от предопределенных целей: «“Анархия” здесь не означает ни программы действий, ни ее соприкосновения с “принципом” для диалектического примирения» (1987, 6). Возможно ли мыслить анархизм уже не как проект, преследующий конкретные цели и определяемый ими же (социальной революцией, которая приведет к безгосударственному обществу), но как форму автономного действия, как

способ действовать и мыслить по-анархистски здесь и сейчас, стремясь преобразовать настоящую ситуацию и отношения, в которых некто находится в данный момент, не обязательно рассматривая эти действия и трансформации как что-то, что приведет к великой Социальной революции, и не измеряя их успешность или неудачность с такого ракурса? Такое видение анархизма не как конкретного революционного проекта, а как формы действия и мысли в настоящем моменте гораздо меньше ограничивается достижением традиционной цели – общества без государства. И проблема здесь не в утопичности такой фантазии. На самом деле определенный утопический импульс имеет центральное значение для всей радикальной политики в том смысле, что он преодолевает границы повседневной реальности. Но каковы гарантии того, что достижение общества без государства в той степени, в какой это вообще возможно, не принесет с собой свои собственные новые ограничения? Фуко учил нас видеть отношения власти как сосуществующие с любым социальным образованием – неважно, безгосударственным или нет. Вот почему он оставался скептически настроенным по отношению к идее революционного освобождения, утверждая, что даже в пост-освободительном обществе будут продолжать существовать режимы сопротивления и практики свободы[48]. Дальше я еще вернусь к этой теме практик свободы.

Таким образом, вместо того чтобы рассматривать анархизм как отдельный проект, сегодня, на мой взгляд, более продуктивно видеть в нем особый способ мысли и действия, посредством которых отношения господства во всей их специфичности ставятся под сомнение, критикуются и, где это возможно, переворачиваются. Для меня в анархизме центральной является идея автономного мышления и действия, которые трансформируют современные социальные пространства в нынешнем понимании, но в то же время являются условными и неопределенными в том смысле, что не определяются заранее заданными целями и логикой. Это не означает, что анархизм не обладает собственными этическими принципами или не привержен определенным идеалам. Это значит лишь, что анархизм не должен, а может, уже и не может воспринимать себя как конкретную революционную программу или политическую организацию. Конечно, из этого не следует, что нам надо бы забросить все нынешние проекты, это значит, что некоего Проекта всех проектов не существует.

Не-власть

Возможно, что еще одним способом развития такой версии анархизма и изучения ее политических последствий можно считать «анархеологию» Фуко. «Анархеология» – контаминация, которую Фуко использует для описания собственного методологического подхода к проблеме взаимоотношений между властью, истиной и субъективностью. В одном из своих многочисленных исследований того, как через наше отношение к режимам истины, в частности, истине о себе как о субъекте, мы связаны с определенными отношениями власти, Фуко утверждает, что основывает собственные наблюдения не на каком-то положении, а на определенной «точке зрения»: «Это позиция, которая заключается, во-первых, в утверждении того, что никакая власть не может быть само собой разумеющейся, что никакая власть, какой бы она ни была, не является очевидной и неизбежной и, следовательно, никакая власть не имеет под собой оснований восприниматься как

должное» (2014: 77). Иными словами, исходным для Фуко является отказ смотреть на власть как на основанную на чем-то, кроме собственной исторической случайности. Такая точка зрения лишает власть любых притязаний на универсальное право, истину, легитимность или неотвратимость: «...универсального, непосредственного и очевидного права, которое могло бы везде и всегда поддерживать любые отношения власти, не существует» (там же: 78). Это перекликается с анархистской чувствительностью, которая особенно присуща философскому анархизму, отвергающему идею о том, что мы должны подчиняться приказам человека, находящегося у власти только потому, что он находится у власти. Иными словами, авторитет не может себя оправдать, исходя лишь из своих собственных оснований.

Действительно, Фуко связывает такую радикальную методологическую точку зрения с анархизмом, но в то же время он проводит между ними достаточно важное различие: если анархизм или, как он говорит, анархия определяется, во-первых, утверждением о том, что вся власть плоха, и, во-вторых, проектом анархического общества, в котором вся власть будет упразднена, то его собственная позиция, напротив, не подразумевает того, что вся власть плоха, но что никакая форма власти не является автоматически допустимой и неотвратимой. Кроме того, его позиция не определяется конкретным проектом и конечной целью. Он формулирует это так: «Речь идет не о том, чтобы в конце проекта увидеть общество без властных отношений. Речь идет о том, чтобы не-власть или неприятие власти стояли не в конце всех предприятий, а в самом начале работы в форме постановки под вопрос всех способов, какими власть фактически оказывается принимаемой нами» (там же).

Такая позиция, утверждает Фуко, не исключает анархизм, но и не обязательно его предполагает. Здесь мы снова возвращаемся к идее онтологического анархизма, в котором акцент делается не на анархии как кульминации или окончательном вознаграждении за чьи-либо начинания, а на анархии как отправной точке, то есть точке отсчета чьих-либо политических действий. Поэтому, чтобы думать о политике по-анархистски, а именно это я и пытаюсь сделать в этой книге, возможно, нам следует начать с того, что Фуко называет «не-властью», и отталкиваться уже от этого. Такое предложение заставляет задуматься, и о его последствиях я расскажу далее. Понятую таким образом анархистскую политику сегодня (то, что я называю постанархизмом) можно рассматривать как то, что начинается с неприятия власти. Такая позиция, вместо того чтобы следовать заданному шаблону анархизма, открывает пространство непредвиденности и свободы. Постанархизм – это анархизм, который начинается, но не обязательно заканчивается анархией. Это значит, что он не имеет конкретных идеологических контуров, может принимать различные формы и следовать разным направлениям действий. Он может сопротивляться и оспаривать конкретные отношения власти в локальных точках интенсивности на основании их нелегитимности и насильственности, может работать против определенных институций и институциональных практик через создание альтернативных практик и форм организации. Другими словами, принимая за отправную точку анархию или не-власть, постанархизм как форма автономного мышления и действия может работать сразу на нескольких фронтах, в самых разных условиях, переворачивая и прерывая существующие отношения господства.

Глава 2. Сингулярности

Если радикальный горизонт сегодня является анархистским или, как я предпочитаю говорить, постанархистским, тогда какой же политический субъект населяет его пространство? Существует ли избранный и легко узнаваемый агент революции, как можно было бы сказать о пролетариате во времена Маркса, или распад революционных метанарративов, о котором я говорил в предыдущей главе, привел к тому, что ситуация сегодня уже не так ясна? В этой главе я изложил основы постфундаменталистского понимания анархизма – такого, которое принимает за отправную точку онтологическую анархию, или то, что Фуко называет «не-властью». Как не существует заранее заданного революционного Проекта, который определял бы направление постанархистской этики и действий, так нет и основной идентичности или общепризнанного субъекта, которому предназначено быть эмансипированным. Таким образом, цель данной главы – выработать альтернативную постанархистскую концепцию субъективности, которая может отойти от утверждения фиксированных и репрезентативных идентичностей. Мне кажется, что если хорошенько присмотреться к современным восстаниям, то в их воспламеняющей интенсивности мы можем разглядеть новый режим политической субъективности, для которой непрозрачность становится собственной формой выражения. Постанархистские субъекты сегодня, в своем сопротивлении режимам видимости и репрезентации, выкраивают до такой степени не поддающиеся управлению топографию жизни и форм существования, что становятся просто непроницаемы для власти. Действительно, анализируемая мною выше область онтологической анархии говорит нам о том, что условия жизни (поскольку нельзя сказать, что эта жизнь имеет какую-либо предопределенную идентичность, образец или телос) по своей сути являются неуправляемыми. Это, конечно, не означает, что отдельные жизни нельзя подчинить, но в любой жизни всегда присутствует анархическое измерение, которое превосходит и сопротивляется этому контролю. Именно эти анархические возможности жизни и их политические последствия будут интересовать меня в этой главе. Смеею предположить, что сегодня, когда мы задумываемся о том, кто мы такие, и как мы сопротивляемся, мы уже не мыслим ни классами (несмотря на то, что в других отношениях это все еще важный срез), ни категориями отдельных личностей, ни, тем более, категориями Народа, ожидающего своего Суверенитета, но скорее – категориями сингулярностей, то есть самосозидающихся субъектов без фиксированной идентичности и без особого призвания. Эти сингулярности, в самом их существовании, которое становится все более и более политизированным, представляют собой одну из форм автономной жизни.

Неолиберальное управление жизнью

Если нас интересует то, как жизнь сегодня может превзойти власть, для начала следует подумать о том, как власть пытается сделать жизнь управляемой. Все формы власти основаны на определенном захвате или подчинении жизни или, как я покажу в одной из последующих глав, на определенном само-подчинении. Как показал Фуко, быть субъектом

значит в то же время быть подчиненным (subjected), даже если это подчинение никогда не может быть тотальным и необратимым. Работа власти в сочетании с режимами знания и истины (то есть с исторически условными образованиями) приводит к производству различных способов субъективации, разных способов, которыми мы себя видим. И именно через идентификацию и привязанность к этим формам субъективности мы и управляемся, наше поведение таким образом, как выражается Фуко, «дирижируется» (conducted). Действительно, генеалогия современных форм власти Фуко раскрывает для нас ее пасторальное измерение (которое сегодня можно назвать «биополитическим»), восходящее к церковным институтам раннего средневековья и к идее христианского пастората. Оно характеризовалось отношениями «пастух-стадо»: пастух управляет своим стадом коллективно и индивидуально, то есть всеми без исключения, «omnes et singulatim» (см. Foucault, 2000a). Эти отношения управления как на уровне отдельных субъектов, так и на уровне широких слоев населения находят свое выражение в современном государстве и в рациональности либерального и неолиберального управления. Согласно Фуко, дисциплинарное воздействие современной власти осуществляется на уровне человеческих тел и их поведения, тогда как биополитическое регулирует и обеспечивает безопасность жизнедеятельности на уровне широких слоев населения. В этом смысле индивид и современное государство образуют нечто вроде диады. Современные либеральные аппараты власти не подавляют индивида как такового, но, чтобы управлять им, действуют через дискурсивную категорию индивида и даже через категории его очевидных прав и свобод. Вот почему простое противопоставление фигуры индивида и государства, к чему очевидно склонны некоторые наивные формы либертарианства[49], является проблематичным и, по сути, загоняет нас в ту самую ловушку власти, из которой мы хотим вырваться. Напротив, как говорит Фуко (2000b): «В заключение можно сказать, что одновременно политическая, этическая, социальная и философская проблема, поставленная перед нами сегодня, – попытаться освободить не индивида от государства и его институтов, но нас от государства и от связанного с ним типа индивидуализации. Нам следует выдвигать новые формы субъективности, отвергая тип индивидуальности, навязывавшийся нам в течение нескольких столетий».

Согласно Фуко, это подразумевает определенную антиавторитарную или «анархистскую» форму борьбы (там же: 333). Мне еще предстоит вернуться к этой идее, потому что, как я скажу далее, сингулярность не следует путать с индивидуализмом, по крайней мере не в либеральном смысле. На самом деле, она подразумевает отказ от ограниченных и чрезмерно регламентированных форм индивидуальности, которые нам сегодня предлагают. Жизнь сингулярности превосходит подобные категории. Однако общее представление Фуко о власти, которая управляет или стремится управлять жизнью на ее бесконечно малом уровне, ограничивая ее рамками репрезентативных, этатистских категорий индивида и населения, с их predetermined возможностями и интересами, дает нам обобщенную модель для понимания зачастую уже исчерпавших себя форм субъективности, появляющихся в современных неолиберальных обществах.

И все же, вероятно, точнее всего будет сказать, что неолиберальные общества контроля, в которых мы живем сегодня, больше не занимаются производством строго определенных категорий лиц (потребитель, законопослушный гражданин, преступник, безработный, сексуальный извращенец), но вводят вместо этого ряд аффективных состояний и

накладывающихся друг на друга субъективных параметров, которые могут пересекать субъект различными, зачастую противоречивыми, способами. Возможно, мы уже имеем дело, строго говоря, не с индивидуальностью, но с тем, что Жиль Делез называет «дивидуальностями», которые находятся внутри непрерывной цепи контроля и производительности (см. Deleuze, 1992: 3–7). Власть здесь принимает характер накладывающихся друг на друга форм наблюдения и регулирования, а не централизованных, иерархических институтов, которые, хотя по-прежнему и существуют, тем не менее уже не так важны, как те аппараты, которые они скрывают. В таких режимах граница между общественной и частной сферами становится нечеткой, по сути, она практически исчезает. Так, например, мы наблюдаем почти полную приватизацию ранее общественных пространств, учреждений и отраслей промышленности, в то время как с повсеместным внедрением систем наблюдения и сбором данных, то есть в условиях гипервизуализации, которая активно прославляется и превращается в повседневность благодаря различным реалити-шоу, частное пространство (к примеру, сфера частной жизни) становится все более «публичным», то есть видимым. Более того, государство становится все менее отличимо от корпораций и финансовых учреждений, в интересах которых оно настолько открыто действует. Действительно, определить, где именно сосредоточена верховная власть, сегодня становится все труднее. Внутри распадающейся системы государственных учреждений и служб или среди правительственных элит с политиками, которые теперь сами превращают себя в карикатуры, участвуя в глупых игровых шоу на телевидении? Или же государство воплотилось в анонимной, вездесущей форме Рынка, чьи завуалированные предсказания и заявления о кредитном рейтинге страны насылают на правительства приступы страха и смятения, и который, как говорит Фуко (2008), функционирует сегодня в качестве места веридикции (veridiction) верховной власти? И, конечно, мы также наблюдаем сужение государственных функций до их полицейского, секьюритизирующего и карательного ядра. Чем больше «контрактов» государство заключает с неолиберальной рациональностью, тем больше расширяется институт полиции. Теперь на улицах нас приветствуют военизированные полицейские патрули, все больше и больше готовые применять против безоружных граждан насилие, которое может привести к смертельному исходу, и преследовать их за самые банальные нарушения. Учитывая все эти пермутации и странные перекручивания современного политического пространства, необходимо тщательнее обдумать, какое значение они имеют для субъекта и для вопроса о политическом акторе. И конечно, нам кажется, что понятие гражданства сегодня практически утратило свое значение. Борьба за признание, гражданские права и политическое представительство разворачивается сегодня на опустевшей сцене, хотя тем не менее оно с очевидностью сохраняет свою актуальность для таких крайне маргинализированных групп, как нелегальные мигранты.

Неолиберальный субъект

Неолиберальный режим, окружающий нас многочисленными, накладывающимися друг на друга аппаратами контроля, предстает в своей тотализирующей форме. На самом деле можно даже сказать, что он является тоталитарным, если предположить, что тоталитаризм сегодня может совмещаться с бесформенностью. Такой аппарат власти трудно

идентифицировать и локализовать в одном месте, но по этой самой причине его воздействие ощущается повсюду. Власть проникает в самые глубины жизни беспрецедентно: все вокруг измеряется, регулируется и оценивается аксиомами рынка, и если биополитическое государство, по всей видимости, больше не заинтересовано в поддержании условий нашей жизни (сегодня власть, кажется, уже не так сильно озабочена тем, живем мы или умираем)[50], это лишь подчеркивает то, в какой степени рыночная логика пронизывает государственную рациональность. Тем не менее, пока мы живы, мы встроены в аппарат, который стремится ухватить каждую грань нашего существования и наших желаний внутри собственных циклов потребления, общения, зрелищности, гипервизуальности, тупого наслаждения, бесконечной и бессмысленной работы, долга и постоянной незащищенности, поддерживая тем самым нашу ничем не ограниченную зависимость. Однако такое состояние зависимости и контроля само по себе любопытно с той точки зрения, что формально оно предстает в виде свободы и независимости. Тотализирующий характер неолиберального режима выражается в том, что нами управляют во имя нашей же свободы: от нас ожидают свободного независимого рационального выбора. Субъект исходит лишь из самого себя и собственных ресурсов, что превращает его жизнь в одну сплошную неопределенность и позволяет быть наиболее эффективно управляемым. Нам предоставляют пространства для индивидуальных различий и вкусов, но только через их коммодификацию, что приводит к небывалой конформности. Этот режим больше не заботит, о чем мы думаем, – нам предоставляется определенная свобода мысли, но до тех пор, пока мы подчиняемся нашим повседневным практикам, моделям поведения и ритуалам. Как я покажу в одной из последующих глав, неолиберальная власть поддерживается лишь благодаря непрерывной последовательности этих моделей поведения и ритуалов, в которые мы постоянно инвестируем наши желания. Господин, которому мы подчиняемся, невидим и во многом является всего лишь продуктом нашего же собственного повиновения, но тем не менее мы подчиняемся ему так, как если бы он был абсолютом. Кроме того, это неправда что неолиберальный капитализм уничтожает все социальные связи. Напротив, он создает новые, каждый день возобновляемые нами, более тесные связи, которые все сильнее втягивают нас в призрачное социальное тело.

Можно выделить ряд субъективных состояний, производимых этим странным механизмом, ряд аффективных интенсивностей, которые накладываются друг на друга в современной (ин)дивиде. Например, мы подвергаемся воздействию вездесущих инструментов и мер безопасности: от самых будничных и повседневных (камеры наблюдения, сбор данных через поиск в Интернете и т. д.) до абсолютного террора (драконовские меры антитеррористического и пограничного контроля и исключительные полицейские полномочия). Мы живем в режимах гипервизуализации, в которых все должно быть выставлено на обозрение, где мы должны постоянно предоставлять самих себя для досмотра. Достаточно понаблюдать за пассажирами, которые проходят досмотр в аэропорту: они демонстрируют невероятное согласие и стараются выглядеть максимально счастливыми в связи с тем, что их тела просвечивают, а багаж обыскивают. Однако если наши жизни, по всей видимости, постоянно защищают, почему мы чувствуем себя так незащищенно? Почему усиленные меры безопасности только усугубляют нашу тревожность? Потому что мы начинаем бояться самой безопасности больше, чем того, от чего нас защищают. Мы до ужаса боимся того дня, когда попадем в поле зрения властей, когда мы окажемся, даже ошибочно, субъектами риска, подозрительными личностями.

Безусловно, если что и усиливает нашу тревогу (здесь следует отметить растущую распространенность тревожности в ряду других психических расстройств), так это ситуация экономической нестабильности, в которой находится большинство из нас. Преследуемые призраками безработицы, долгов и бедности, мы вцепляемся в то, что имеем, в страхе потерять работу и погрузиться в финансовое небытие. Поэтому мы работаем больше и усерднее, чем когда-либо. Благодаря современным коммуникационным технологиям, мы всегда можем быть на работе, мы всегда на связи, всегда готовы делать все, что от нас требуется. Так что прекарный субъект – такой же покладистый и покорный. Призрак утраты средств существования, опускания «на дно» и в то же время угроза роста карательных мер – работают на то, чтобы держать нас в узде. Но есть кое-что еще: своего рода добровольное рабство, которое гораздо сложнее объяснить и которое я собираюсь подробнее рассмотреть в одной из последующих глав.

Повиновение и послушание также стимулируются сегодня повседневными привычками потребления и общения. Современный субъект – это вечно растерянный субъект. Немало уже написано о дезориентирующих эффектах избыточной информации и образов, которыми мы сегодня перегружены, о когнитивном диссонансе и субъективном несчастье, порождаемых нашим тотальным погружением в цепочки коммуникативного капитализма. Мы страдаем от своего рода техногенного синдрома дефицита внимания. Нас не только сверхстимулируют постоянной семиотической активизацией посредством назойливых всепроникающих коммуникационных технологий, выходящих за рамки того, что наш организм может выдержать (см. Berardi, 2009). Через социальные сети и блоги нас еще и заманивают в цепи капиталистического наслаждения, сопровождаемых сетями надзора (см. Dean, 2010). И хотя нет никаких сомнений в том, что коммуникационные технологии дарят нам мощные инструменты анонимности и сопротивления, опасность их фетишизации продолжает существовать. Обилие информации в то же самое время каким-то образом делает нас недееспособными. Мы знаем, что происходит (секреты государственной власти и корпораций раскрываются и документируются во всей их непристойности), и тем не менее мы зачастую чувствуем себя не в силах сделать что-то, выходящее за рамки беспомощного жеста «кликтивизма». И хотя информационное разоблачение власти – это, несомненно, хорошо, просто сделать власть прозрачной недостаточно. Действительно, возникает ощущение, что сегодня уже не имеет значения, разоблачена власть или нет, покуда человек продолжает ей подчиняться. Кроме того, мало что поддерживает утверждение некоторых восторженных энтузиастов таких технологий появления через сети коммуникативного капитализма нового революционного класса когнитариата (по аналогии с пролетариатом во времена Маркса)[51]. Радикальный потенциал этих технологий гораздо более неоднозначен, как и формы субъективации, которые они производят. Очевидно, что выход из тупика, в котором оказалась сегодня радикальная политика, необязательно находится в большей или лучшей коммуникации. Делез в беседе с Тони Негри хорошо это сформулировал:

“ «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». (Deleuze and Negri, 1995).

Из такого наводящего на размышления заявления можно сделать вывод, что грядущая политика будет заключаться не в коммуникационной передаче требований репрезентативных идентичностей, стремящихся к публичной видимости. Политика не будет сводиться к борьбе за признание и не будет основываться на идее рациональной коммуникации. Скорее, она примет форму некоммуникабельности, т. е. непрозрачности и анонимности. Позднее я еще вернусь к этому.

Нашу растерянность и состояние опустошения усугубляет не только религия потребления (захватив наши желания, она по-прежнему представляет собой самое большое препятствие на пути любого рода радикальных преобразований), но и симуляционный мир медиа-спектаклей, в котором политика сводится к банальности игрового шоу, где такие мега-события, как Олимпийские игры и Кубок мира, по всей видимости, выполняют в неолиберальных режимах функцию «хлеба и зрелища» Древнего Рима. Протесты против бесстыдного спектакля под названием «Кубок мира», устроенного в 2014 году в Бразилии на фоне нищеты трущоб, стали маячком надежды на то, что магия спектакля в нашем обществе начинает рассеиваться. Преодоление желания потреблять, что столь глубоко укоренилось в нашей субъективности, является гораздо большим препятствием, требующим как новых форм субъективации, так и, может быть, даже определенного рода «аскетизма» – потреблять только то, что абсолютно необходимо.

И тем не менее радикальная политика в настоящее время должна противостоять все более патологическим, реакционным и психотическим формам субъективности, появляющимся на нашем горизонте. Идиотизм и общее обесмысливание можно встретить повсюду, начиная с увлечения невероятно отупляющими телепередачами и пошлыми формами развлечений и заканчивая абсолютной тривиализацией политического дискурса и общей культурной инфантилизацией. Однако же, похоже, что бессилие в нашей жизни не способствует отказу от существующего порядка, а скорее вызывает бурлящее негодование, которое направлено против определенных маргинализированных групп (бедных, мигрантов), и проявляется во все более ксенофобских, расистских, даже фашистских формах политики. Возвращение любого рода фундаментализма как нигилистической реакции на состояние онтологической анархии внушает страх угрозой навлечь на мир небывалое насилие. Депрессии и суицидальные порывы – еще одни симптомы отчужденного мира, в котором мы себя обнаруживаем. Возможно, это всего лишь нормальная реакция на аномальную ситуацию. Таковы опасные, разрушительные и саморазрушительные патологии, на которые мы наталкиваемся вокруг, а иногда и внутри нас, и которые должна учитывать любая объективная оценка возможностей радикальной политики сегодня.

Радикальные субъекты

Несмотря на такую довольно мрачную картину, сегодня мы видим много обнадеживающих предзнаменований сопротивления. Режим контроля, который я диагностировал, хотя и является в своей логике тотализирующим, не всегда работает. Повсюду вокруг нас мерцают мятежи, предлагая взглянуть на альтернативные режимы политической субъективации, окрашенные стремлением к автономной жизни. Я уже говорил о формах политической мобилизации, связанных с движением «Оссиру», но также я упомянул и более повседневные подпольные и ризоматические формы сопротивления и виды прямого действия, которые мы можем обнаружить, например, во взломе компьютерных сетей. Я утверждаю, что эти практики воплощают новую форму субъективности и действия, которые не могут быть адекватно отражены в привычных категориях политики. Современную радикальную субъективность отличает как раз отказ от любого рода репрезентативной идентичности. На самом деле, можно сказать, что она олицетворяет собой жест дезидентификации.

Современная радикальная борьба – это борьба против капиталистического образа жизни и против поддерживаемой государством финансовой системы, которая лишает средств к существованию людей по всему миру. Экономические проблемы являются фоном многих сегодняшних протестов, все они связаны с работой: с ее плохими условиями, с ее незащищенностью или с ее полным отсутствием. Более того, в связи с усилением процессов неолиберального капитализма по всему миру, с увеличением чудовищной эксплуатации человека и природы, с этим неравномерным распределением богатства и ресурсов, мы можем говорить об общем процессе угнетения и порабощения, который, возможно, по-разному переживается в разных контекстах, но общая логика которого везде одинакова. В то же время очевидно, что в наших постиндустриальных обществах марксистское понимание пролетариата как универсального революционного класса, организованного и возглавляемого Коммунистической партией, больше не работает. Еще во времена Маркса анархисты указывали на то, что они считали узким и эксклюзивным характером революционной политики, организованной вокруг индустриального рабочего класса как привилегированного субъекта. Вместо этого они отдавали предпочтение понятию «масс», которое было куда более гетерогенным и включало в себя крестьянство и люмпенпролетариат (см. Bakunin, 1950: 47). Сегодня, несмотря на то, что классовое измерение все еще присутствует во многих видах борьбы, мыслить в терминах пролетарского классового сознания или единого движения рабочего класса уже невозможно. Субъективности для этого сегодня просто слишком разрозненны, фрагментированы и неоднородны. Метанарратив великой пролетарской революции рухнул, а рабочее движение (по крайней мере, в большинстве западных обществ), начиная с послевоенных лет прошлого века, было переплавлено в нынешние косные социал-демократические политические партии и профсоюзы.

Столь же, если не более, неадекватным был бы взгляд на современную борьбу сквозь призму «политики идентичности», т. е. борьбы за признание и права в интересах отдельных маргинализированных идентичностей. За некоторыми возможными исключениями (такими, как претензии на права некоторых религиозных и этнических меньшинств, живущих в условиях теократического и авторитарного режима, или претензии коренного населения,

или борьба нелегальных мигрантов в либеральных обществах) для неолиберального порядка не может быть ничего менее проблематичного, чем стремление к признанию со стороны конкретной идентичности: культурной, сексуальной или любой другой. Такие требования политического и культурного признания, хотя и были важны в прошлом, теперь просто вписываются в неолиберальный государственный порядок, включаются в его логику репрезентации, в которой различия и особенности, коль скоро они репрезентируемы и поддаются идентификации, просто усваиваются существующими институтами. В наши дни, например, идею гомосексуального брака поддерживают многие консерваторы. Политика идентичности рискует загнать нас в ловушку эссенциализма, когда человек в определенном смысле находится в плену у собственной субъективности, интересы и желания которой предписаны для нее властью. Тут уместно вспомнить мысль Фуко относительно того, что задача политики сегодня состоит не в том, чтобы узнать, кто мы такие, а в том, чтобы отказаться от того, кто мы есть (2000b: 336).

Более того, в отстаивании конкретной маргинализированной идентичности часто зарождаются формы ресентимента, основанные на восприятии собственных страданий и на виктимизации, или на том, что Венди Браун (Wendy Brown, 1995) называет «привязанностями к уязвимостям» (wounded attachments). В работе определенных форм политики идентичности присутствует своего рода нарциссизм, при котором идентичность человека начинает определяться настойчивой дискриминацией со стороны сексистских или гетеронормативных институций. В лучшем случае политика идентичности становится смягченной формой либерализма, одержимой идеей репрезентации все более специфических и маргинальных идентичностей, как это выражено в аббревиатуре L-G-B-T-Q. В худшем, при настойчивом отстаивании подлинной идентичности, которой постоянно приписывается статус жертвы, политика идентичности становится сродни форме фундаментализма. В любом случае, подобная политика репрезентации и признания полностью себя исчерпала.

С другой стороны, можем ли мы сказать, что современные формы борьбы являются популистскими? Находят ли они опору в новом образе Народа? Если в лозунге «Оссиру», пусть весьма символичном и абстрактном, о «99 %», пожалуй, и присутствует слабый налет популизма, радикальная борьба за автономию не может быть выражена его логикой. Несмотря на то, что некоторые радикальные мыслители, такие как Эрнесто Лаклау (2005) и Джоди Дин (2012), попытались, каждый по-своему, теоретически обосновать новые формы популистской борьбы, проблема такого подхода заключается в том, что он с неизбежностью предполагает суверенную политику, в которой фигура Народа предполагается только в том случае, когда есть Лидер, который его представляет. Народ, в конечном счете, всегда оказывается фигурой государства. В памяти всплывает жуткий фронтиспис «Левиафана» Гоббса с изображением народа в виде обобщенной унифицированной фигуры, зажатой в теле государства. Лица, составляющие это коллективное «политическое тело», свои полные страха и любви глаза обратили вверх к суверенному Господину. Сегодня Народ становится абсолютно архаичной политической фигурой, которая уже как бы повисла на рассыпающемся здании национального государства, распад которого, однако же, похоже, еще больше стимулирует рост национализма и расизма.

Политика некоммуникабельности

В отличие от всех вышеописанных категорий, которые опираются на определенный репрезентативный политический субъект, современная постанархистская субъективность принимает совершенно иные очертания, отказываясь от репрезентации в принципе. Как я уже заметил, для многих форм радикальной политики зачастую характерен отказ не только от формальных способов политического представительства (политических партий, участия в выборах и т. д.), но и от передачи политических требований. Цель не в том, чтобы сообщить Власти определенные требования и предложения, ведь это только утверждает позицию Власти. Дело не в том, чтобы добиться контрвласти или контр гегемонии. Здесь речь идет скорее о производстве форм автономной политической интенсивности и взаимодействия. Возможно, это объясняет важность невербального языка, языка жестов, который встречается сегодня во многих формах активизма, будь то сигналы согласия или несогласия в коллективном принятии решений в «Оссиру» лагерях, или трогательный ироничный жест поднятых рук (который как бы говорит «Не стреляйте!») в недавних акциях осуждения полицейского насилия в США, или спонтанные массовые собрания людей в общественных местах (то, что раньше называлось «флешмобами», а теперь наделяется гораздо большим политическим значением). Политика жеста должна быть поставлена в один ряд с другими формами прямого действия, которые существуют уже довольно давно, такими как уничтожение ГМО-полей и срывы глобальных капиталистических саммитов.

Среди всего многообразия жестов кое-что особенно выразительно и значительно – сокрытие лиц и принцип анонимности на массовых собраниях. В течение многих лет участники анархистского черного блока закрывали лица лыжными масками и банданами, прежде чем вступить в прямые столкновения с полицией на антикапиталистических демонстрациях[52]. Сейчас ношение масок, в частности, вездесущей Маски V, ставшей универсальным символом «Anonymous», – это общий опознавательный признак активистов во всех частях света. Какое значение имеет ношение масок? Смотреть на это следует как на нечто большее, чем просто практическую меру контрнаблюдения, – хотя и это тоже так, ведь мы знаем, что сегодня на любой демонстрации и на любом собрании, даже на самом безобидном, присутствуют полчища полицейских, фотографирующих протестующих. Но важнее то, что это становится символическим жестом невидимости и анонимности, другими словами, отказа от того, чтобы быть видимыми и, следовательно, быть репрезентабельными в рамках определенной идентичности. В наших режимах гипервизуализации, которые требуют, чтобы все было выставлено напоказ и чтобы каждый согласовал свое «Грядущее восстание», которое, в свою очередь, советует нам: «Избегать заметности. Превратить анонимность в оружие атаки» (2009: 112; курсив в оригинале). И все же такой отказ от видимости в то же время становится довольно видимым политическим жестом – он заставляет субъекты проявляться во всей своей интенсивности. Более того, здесь мы можем уследить символический отказ от логики признания и, следовательно, от политики идентичности вообще, ведь идентичности и различия неуловимы в анонимном потоке масок. «Невидимый комитет» продолжает: «Быть социальным «ничто» не унижительно, в этом нет нехватки некоего признания – да и от кого его ждать? Наоборот, это условие максимальной свободы действий» (там же: 113). Однако, как я покажу дальше, это взаимодействие с анонимным телом не предполагает, что субъект уходит в тень внутри коллективной организации так, что его или ее различия

отрицаются, оно предполагает совершенно иную форму политических отношений, которую можно назвать термином «сингулярности».

Что еще более поразительно, так это что «Anonymous» как парадоксальный символ современного активизма по явились не столько в качестве групп и уж точно не как формальная политическая организация, но скорее как ризоматическое формирование анонимных личностей, распространяющееся по сетям наших неолиберальных обществ контроля, разрывая их циклы в критических точках, взламывая правительственные базы данных, раскрывая корпоративные и государственные тайны, подслушивая подслушивающих и распространяя как можно больше хаоса в системе власти, т. е. создавая, как ранее выразился Делез, «вакуоли некоммуникации». Тот факт, что государственные органы просто не знают, как справиться с этим нападением на их аппараты контроля и наблюдения, свидетельствует о силе и значительности невидимости в настоящий момент. Фуко сказал однажды, что пишет, чтобы не иметь лица. Возможно, по той же логике сингулярности сегодня делают себя невидимыми, стирают и дезидентифицируют себя, чтобы создать пространство для автономии и свободы политического действия.

Сингулярности

Так как же следует понимать понятие сингулярности, т. е. формы субъективности, которая отказывается от строго определенных идентичностей и, в ассоциации с другими, создает для себя автономное пространство бытия? В континентальной философии к этому существует несколько подходов. Джорджио Агамбен, например, развивал понятие сингулярности (он назвал ее «какая угодно сингулярность») как нового вида постсуверенной фигуры, которая не может быть ассимилирована внутри представительных органов государства и чье появление на спонтанных политических собраниях предполагает возможность совершенно новой постидентификационной формы политики. «Какие угодно сингулярности» формируют «грядущее сообщество», т. е. идентифицируемое не через какую-либо конкретную категорию, а просто по условию принадлежности, своего рода открытое, аморфное сообщество, не обладающее ни идентичностью, ни границами. Поскольку это сообщество сингулярностей отказывается от репрезентации в рамках заранее заданных категорий (национальных, религиозных, классовых), оно, по мнению Агамбена, представляет собой неприемлемую угрозу для государства, единственным ответом которого может быть объявление войны. В цепляющем и в некотором роде пророческом отрывке, который взывает к анархическому политическому горизонту, Агамбен говорит: «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». (1993 год: 54.5; курсив в оригинале).

Тем не менее далее он утверждает, что это восстание сингулярностей против государства – не то же самое, что простая оппозиция между обществом или социальным принципом и государством (двоичное, манихейское противопоставление, которое, как я утверждал ранее, характеризовало революционный анархизм XIX столетия). «Какие угодно сингулярности» не способны формировать общество или общественное тело, потому что они

не утверждают никакой идентичности. Это очень важная характеристика, которая, как я покажу в следующей главе, позволяет нам проводить различие между революцией и восстанием. Ключевым моментом здесь является то, что постанархизм не укореняется в идее целостного социального тела, основанного на существовавших ранее формах общинной жизни и отношениях социальности, а наоборот, предполагает конец или разрыв этого тела. Понятие «какой угодно сингулярности» Агамбена связано с его глубоким интересом к тому, что он называет формой-жизни, под которой подразумевается «жизнь, которую невозможно отделить от ее формы, жизнь, внутри которой невозможно изолировать что-то подобное голой жизни» (2000: 3). Политика в западной традиции с древних времен основывается на отделении биологической или голой жизни (zoé) от политически пригодной жизни (bios). В современную биополитическую эпоху мы видим, что это различие отходит на задний план настолько, что биологическое существование становится самым объектом политических расчетов и вычислений в производстве голой жизни, захваченной суверенным государством исключения. Агамбен утверждает, что такое положение дел, в то же время, открывает нам новые возможности для альтернативной политики жизни. Это предполагает определенное понимание субъективности, при котором то, каким образом живет человек, всегда могло бы воплощать собой постоянно присутствующую политическую потенциальность. Мне кажется, что этот новый политический субъект обладает онтологически анархическим существованием в том смысле, что он больше не определяется биологической сущностью, родом деятельности, проектом или предназначением. Это говорит о том, как важно освоить возможности автономной и непредопределенной политической жизни самой по себе.

Понимание сингулярности Агамбеном предполагает возможность новой формы ассоциации с другими, которая определяется не конкретной идентичностью, а простой принадлежностью. Действительно, одна из центральных задач политической теории, как мне кажется, состоит в том, чтобы переосмыслить саму идею общности таким образом, чтобы, с одной стороны, больше не строить абсолютных границ и форм исключения, а с другой стороны, не ассимилировать и не подминать тех, кто в нее входит. Дальше я еще скажу об этом подробнее. Еще один мыслитель, который подошел к этому вопросу опять же через понятие сингулярности, это Жан-Люк Нанси. Нанси утверждает, что в эпоху разложения понятия сообщества (симптом развала метанарративов и утраты универсальных горизонтов, о котором я говорил в первой главе), восстановить идею органического, имманентного сообщества, определяемого сущностью, уже невозможно – это может привести только к тоталитаризму. Вместо этого он предлагает идею сообщества не-сущего или не-имманентности, определяемого не какой-то конкретной идентичностью, а собственной открытостью и конечностью. Сообщество также не должно определяться специфическим телосом, работой по производству или проектом, который должен быть завершен, как, например, достижение предназначения всего Человечества, или достижение Свободы, или, в случае анархизма, достижение общества без государства. Как я уже говорил в первой главе, анархизм революционного проекта свободы уступает место постанархизму, который вместо этого за отправную точку любого понимания политики и сообщества берет онтологическую свободу. Вместе с тем для Нанси решение не лежит в фигуре индивидуальности как чего-то, не совпадающего с сообществом. Индивид, по крайней мере в либеральном смысле, является фигурой симметричной абсолютному сообществу, поскольку представляет собой самозамкнутую суверенную тотальность (1991:

3). Тезис Нанси заключается в том, что подобный атомизм отдельного субъекта невозможен потому, что само его понятие подразумевает отношения с другими в той мере, в какой один отличается от других – поэтому здесь всегда присутствует неизбежная открытость миру. Таким образом, о сообществе можно думать лишь с точки зрения отношения открытости, которое отменяет автократичность и суверенную идентичность и делает невозможной любого рода закрытость и тотальность.

Так мы подходим к идее сингулярности (и сообщества сингулярностей), которая отлична от атомизированного индивида и противостоит понятию абсолюта. Для Нанси сингулярность – это своего рода конечность, пространство отношений и обмена с другими, то, что в других работах он называет бытием сингулярного множества (см. Nansy, 2000: 1-99), которое актуализирует Бытие, сущность которого, следовательно, конечна. Действительно, сингулярность, в той мере, в какой она нарушает единство и суверенитет любой идентичности, лишая ее в каком-то смысле собственных оснований, перекликается с идеей онтологической анархии, которую я развивал выше. Сообщество можно рассматривать как сосуществование или со-явление (то, что Нанси называет *comparution*) этих сингулярностей, чье бытие-вместе не основано на каком-либо предшествующем социальном бытии или идентичности, но всегда случайно определяется самими этими сингулярностями: «нет общности единичностей в обобщенном высшем по отношению к ним смысле, имманентном их общему бытию» (Nansy, 1991: 28). Таким образом, понятие «непроизводящего сообщества» сингулярностей выражает сообщество, с необходимостью открытое, без сущности, идентичности, границ и predeterminedного проекта, онтологически анархическое сообщество, которое само по себе всегда является «нерабочим», открываясь тому, что находится за его пределами.

ЕДИНСТВЕННЫЙ

Нанси понимает сингулярность как форму уникальности или множественности, не сводимую к абстракции и таким заданным идентичностям, как Человек, Человечество, Общество (которые всегда рискуют совершить насилие над сингулярностью, поглотив ее своей тотальностью), но которая в то же время уникальна лишь в той мере, в какой она существует или со-является вместе с другими. Именно в этом месте я хочу обратиться к развитию понятия сингулярности и возможных форм сосуществования, которые она порождает, следуя иным, хотя в какой-то мере и соприкасающимся, путем – путем эгоистической философии малоизвестного философа XIX века Макса Штирнера. Радикально антиэссенциалистский анархизм (если мы можем себе позволить его так назвать) Штирнера является, как я уже говорил в другой работе, главной точкой отсчета постанархистской политической теории (см. Ньюман, 2011). И хотя то, что я обращаюсь к мыслителю, которого принято считать выразителем крайней формы индивидуализма, может показаться странным, я считаю, что его понятие эго, *der Einzige*, которое точнее переводится как «единственный», не может быть сведено ни к чему схожему с либеральным индивидуализмом. Более того, оно не может быть сведено ни к какой идентичности вообще и может быть лучше понято с позиции понятия сингулярности. На самом деле, Штирнер дает нам такое представление о сингулярности, которое оказывается намного яснее и содержательнее того, что дают Агамбен или Нанси, и оно приносит гораздо больше пользы

для понимания современной постанархистской субъективности.

В своей единственной крупной работе «Der Einzige und sein Eigenthum» (которая обычно переводится как «Я и его собственное»)[53], хотя точнее было бы перевести как «Единственный и его собственность»), опубликованной в 1845 году, Штирнер, самый радикальный из младогегельянцев, наносит сокрушительный удар по философской традиции, в частности, по гегелевской мысли, а также по гуманизму своего современника Людвигу Фейербаха. Штирнера можно справедливо считать первым теоретиком упадка метанарративов, который еще до Ницше взглянул в облик Человека и увидел за ним вновь изобретенного Бога. По мнению Штирнера, рационалистический гуманистический проект замены Бога Человеком, связанный с именем Фейербаха, лишь заново утвердил категорию Божественного, превратив самого Человека в священное существо, а якобы светские категории рациональной истины, нравственности и т. д. – в богословские заповеди. Штирнер разоблачает гуманизм и относящиеся к нему политические дискурсы либерализма и социализма как обыкновенные части цепочки замещений, через которую абстрактная и отчуждающая категория священного артикулируется по новой, но уже в светском одеянии. Поэтому для Штирнера «Религия человека – только последняя метаморфоза христианской религии» (Штирнер, 2017: 220)[54]. Таким образом, фигура Человека, по мнению Штирнера, навязывает субъекту новый вид отчуждения, поскольку от него теперь ожидают соответствия определенным универсальным нормам рациональности и морали, а также поиска внутри себя священной «человеческой сущности». Как говорит Штирнер в таком случае: «Человек как таковой и есть нынешний Бог, и прежняя богобоязненность теперь сменилась страхом человеческим» (там же: 231).

По Штирнеру, мы живем в мире, населенном призраками, в мире абстракций, видений, или, как он говорит, «призраков»: «Знаешь, у тебя в голове “нечисто” <...> Ты слишком много вообразил себе и рисуешь себе целый мир богов, который будто бы существует для тебя – царство духов, для которого ты призван, идеал, манящий тебя» (Штирнер, 2017: 70). Мы очарованы тем, что он называет «незыблемыми ценностями», такими как: человеческая сущность, нравственность, рациональная истина, общество, свобода, – которые, как считается, универсально понятны и к которым мы должны стремиться. Тем не менее это просто религиозные абстракции, иллюзии, не имеющие под собой никаких реальных оснований. Как представитель онтологической анархии, Штирнер показывает, что в основе нашего мира нет ни изначальной истины, ни незыблемых основ, на которые мы должны опираться в жизни. Есть только бездна ничто, а это значит, что индивид (или тот, кого он предпочитает называть эгоистом или «собственником») сам для себя определяет свою жизнь. Как пишет Штирнер: «Сущность <...> мира для того, кто вглядывается в его основу, – суэта...» (там же: 67).

Антиэссенциализм Штирнера подразумевает, что субъект не может быть ассимилирован внутри установленных, фиксированных, предопределенных идентичностей: «Я – ни Бог, ни „человек“, ни высшее существо, ни моя сущность, и поэтому, по сути, все равно, считаю ли я, что сущность во мне или вне меня» (Штирнер, 2017: 60). Тем не менее именно попытка субъективации индивида в рамках этих категорий создает в качестве побочного продукта определенные формы деградировавшей или девиантной субъективности – то, что Штирнер называет «нечеловеком» (Unmensch) (там же: 159), или то, что Агамбен мог бы назвать

«голой жизнью». Здесь мы видим, как критика эссенциализма и гуманизма перекликается с постструктуралистскими под ходами к субъекту и, в частности, с предложением Фуко «отказаться от того, кто мы есть» как формой сопротивления либеральному «управлению через индивидуализацию» (government of individualization). Действительно, Штирнер анализирует то, как либеральные политические режимы конструируют определенную фигуру личности как носителя права, который якобы свободен или должен быть освобожден, и все же, благодаря этим самым фикциям, еще крепче привязан к государству: «Она не означает моей свободы, а свободу управляющей мною и покоряющей меня власти» (там же: 142). Иными словами, чем свободнее личность в соответствии с координатами либеральной идеологии, тем свободнее государство управляет этой самой личностью. Например, понятие формального равенства прав не признает индивидуальных различий и особенностей (singularity), но, наоборот, поглощает его воображаемой тотальностью – политическим телом или государством. Штирнер не видит ничего плохого в равенстве как таковом, просто через равенство, воплощенное в либеральном государстве, личность сводится к вымышленной общности, которая принимает институционализированную форму. «Равенство прав» означает лишь то, что «... государство не считается с моей личностью, что я для него, как и всякий другой, только человек...» (там же: 137). Посредством государства права предоставляются не реальной личности, а Человеку, этому абстрактному призраку. Действительно, Штирнер видит в либерализме не столько конкретный режим, сколько своего рода машину субъективации, принимающей различные формы (политические, социальные и гуманистические), посредством которой прогрессивное освобождение Человека сопровождается уничтожением «я».

Так на какое же существование может претендовать субъект за пределами мира абстракций, призраков, политических и социальных институтов, которые стремятся превратить его в Человека? Согласно Штирнеру, позиция, которую необходимо занять, заключается в том, чтобы утвердить «я» в качестве нашей единственной конкретной реальности при столкновении с миром и исходить именно из него. Штирнер заявляет: «...для Меня нет ничего выше Меня...» (Штирнер, 2017: 30). Такая позиция вызвала ряд негативных интерпретаций Штирнера как солипсиста, отрицающего существование внешней реальности, или как сторонника эгоистического индивидуализма. Но, принимая эго за единственную онтологическую реальность, он лишь стремится подорвать авторитет трансцендентальных понятий и их власть над нами и призывает людей утверждать себя, во всей своей уникальности и сингулярности, как свою единственную причину и цель. Философия эгоизма Штирнера – это программа автономии, или того, что он называет «своеобразием» или «принадлежностью себе» (ownness), о которой я расскажу подробнее в следующих главах. Однако, как я уже говорил, эгоизм не стоит путать с индивидуализмом, который является либеральной категорией субъективности. Правильнее будет понимать его с точки зрения сингулярности и уникальности. Более того, что немаловажно это сингулярное «я» не является сущностью никакого рода, это не личность с набором свойств и интересов. Напротив, это своего рода ничто, то, что Штирнер называет «творческим ничем», находящимся в постоянном движении и становлении, поглощающим себя и создающим себя заново. Субъект как сингулярность представляет собой абсолютную уникальность не только и не столько в смысле собственного отличия, которое может быть весьма ограниченным устремлением, но в смысле его неопределенности:

«О Боге говорят: „Имен для тебя нет“. Это справедливо и для меня: ни одно понятие не может меня выразить, ничто, что преподносится мне как моя „сущность“, не исчерпывает меня; все это только названия. О Боге говорят также, что он совершенен и не имеет никаких призваний стремиться к совершенству. Но и это относится только ко мне. Я – собственник своей мощи и только тогда становлюсь таковым, когда сознаю себя Единственным. В Единственном даже собственник возвращается в свое творческое ничто, из которого он вышел».

Быть сингулярностью значит быть не поддающимся определению, и, как я уже говорил выше, быть не поддающимся определению, или быть нерепрезентабельным, значит быть неуправляемым. Здесь мы можем найти четкую параллель с понятием «какой угодно сингулярности» Агамбена, так же как с современными политическими экспериментами в сфере анонимности.

Союз ЭГОИСТОВ

И все же, какую форму может иметь сообщество таких сингулярностей? Штирнер отрицает все устоявшиеся сообщества, особенно нацию и государство, как призраки, как абстрактные социальные тела и коллективы, чьим целям, либеральным или коммунистическим, подчинен эгоист. Понятие «общества» – это огромный алтарь, на который обычно приносят в жертву Единственного. В противовес призрачным формам сообщества, Штирнер предлагает свою концепцию «союза эгоистов» (Verein von Egoisten), единственной формы коллективного объединения, которую допускает его философия эгоизма (1995: 161). Идея в том, что это абсолютно добровольная форма объединения, к которой отдельный эгоист присоединяется в собственных интересах и которая не накладывает на него никаких обязательств. В отличие от более призрачных сообществ, основанных на некой воображаемой сущностной общности, растворяющей индивида в тотальности, над которой у него нет власти, «союз эгоистов» сознательно доброволен и определяется сингулярностями, которые его составляют. Возможно, что-то подобное можно обнаружить сегодня в различных радикальных аффинити-группах, или в таких собраниях, как «Оссиру», в таких сетях, как «Анонимус», или даже в тактике черного блока – все они представляют собой не долгосрочные политические организации, основанные на стабильных идентичностях, а, наоборот, непредвиденные объединения совместных сил. Можно ли считать союз эгоистов противоположностью политического тела Гоббса? Вместо прижимающихся друг к другу в тесноте социального тела одиноких напуганных личностей под отчуждающим взглядом суверена, нам предлагают такую форму объединения общих аффектов и радостных интенсивностей, в которой сингулярность не слабеет в отношениях с другими сингулярностями, а усиливается.

Такую, как кажется, парадоксальную фигуру, как «Союз эгоистов» не следует рассматривать в качестве конкретной политической модели, линии которой необходимо следовать. Это скорее что-то, что обнаруживает открытость, случайность и

множественность политического как такового. Штирнер стремится очистить политическое поле от фиксированных универсализирующих идентичностей и утвердить политику в качестве пространства непрерывного изобретения и творчества, из которого могут возникать многочисленные формы субъективностей, действий и объединений. Это предполагает постсовременную и пост-идентификационную ризоматическую форму политического объединения, которая бросает вызов любой логике репрезентации. «Союз эгоистов» – политическая фигура, которая позволяет мыслить соотношение коллективности и индивидуальных различий как разновидность множественного тела или множественных сингулярностей.

Мысль Штирнера обеспечивает нас целым арсеналом чрезвычайно полезных в теоретизации современной радикальной политики концепций, таких как восстание и принадлежность себе (ownness), о которых я буду говорить подробнее в следующих главах. Акцент в его философии делается на интенсификации нашей автономии, а концепция «Единственного» предоставляет нам наиболее ясную и точную формулировкой постанархистской субъективности.

Глава 3. Восстание

Развиваемый мной онтологический анархизм требует пересмотреть не только то, кем мы являемся как субъекты, но и то, как мы участвуем в политической деятельности и, в частности, как мы сопротивляемся навязанным нам формам субъективации. Если отказ от фиксированных и управляемых идентичностей является центральным для постстанархизма, то политическое действие не может быть осмыслено с точки зрения коммуникации или включения требований в существующие репрезентативные структуры. Если «не-власть» является отправной точкой постанархизма, то политическое действие не может быть связано с революционным захватом власти или строительством демократических гегемоний. Так какую форму может принять политическая практика постанархистов? От беспорядков против полицейского насилия в Фергюсоне, штат Миссури, до движений «Оссиру», распространившихся по всему миру и многочисленных примеров кибернетического сопротивления – радикальная политика сегодня принимает форму восстания. Но что конкретно это значит? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо проанализировать различие между восстанием и революцией. Более того, мы должны спросить себя, почему сегодня так сложно размышлять в терминах революции, если под революцией мы понимаем событие, через которое трансформируется вся совокупность общественно-политических отношений и которое, по крайней мере согласно марксистской традиции, в будущем станет кульминацией истории человеческой борьбы. Как я уже говорил, мы живем в эпоху после конца крупных революционных нарративов, когда идея социальной тотальности, которая может быть захвачена, перевернута и, наконец, освобождена посредством революционной практики, уже больше не работает. Более того, классическая революционная модель, при которой организованный авангард, используя принудительные аппараты для реорганизации социальных отношений сверху, захватывает политический контроль над государственной властью, уже не раз пробуксовывала, как это и предсказывали анархисты больше ста лет тому назад, сегодня она кажется все менее и менее дееспособной. Теперь уже не существует отдельного центра власти, нет символического Зимнего дворца, который можно было бы штурмовать. Вместо этого мы сталкиваемся со сложным хитросплетением властных отношений, которое принимает форму сети, а не иерархии, хитросплетение, в которое мы встроены и к которому мы, во многом, причастны. Поэтому эта глава будет посвящена исследованию альтернативного повстанческого понимания радикальной политики, которая, с моей точки зрения, имеет центральное значение для постанархизма. Мой основной тезис будет заключаться в том, что восстание характеризуется не борьбой за власть, а борьбой за автономную жизнь.

Анархизм и социальная революция

Идею восстания, все шире применяемую сегодня[55], необходимо возродить в радикальной политической традиции. Конечно, если понимать восстание как спонтанный бунт против власти, то получается, что история существования восстаний совпадает с существованием

институционализированных форм политики. Мятежи рабов в древнем мире, крестьянские бунты и религиозные ереси на протяжении всего Средневековья, так же как и протесты против различных автократий, которые характеризовали период модерна – все они могут рассматриваться как формы восстания, даже если были жестоко подавлены или присвоены революционными движениями, утвердившими новый политический порядок. Я считаю, что понимание восстания с точки зрения центрального для современных представлений о суверенитете разграничения между учредительной и учрежденной властью, или *pouvoir constituant* и *pouvoir constitué*, о которой говорил аббат Сийес в своей книге «Что такое Третье сословие?» (1789), не является достаточным. Это различие между революционным источником власти, который находится в руках народа или нации, и сформированным политическим правовым порядком, который опирается на эту власть, проводилось мыслителями как радикально правых взглядов, таких как Карл Шмитт, так и левых, таких как Антонио Негри. Последний пытался обособить учредительную власть (или то, что он называет учреждающей (*constituent*) властью) от политического порядка, который она устанавливает, утверждая, что как революционная сила, она содержит в себе повстанческое измерение, которое всегда превышает этот порядок и сопротивляется ему, угрожая его стабильности и воплощая в себе радикально демократическую потенциальность (см. Negri, 1999: 10.1). Однако, как отмечает Агамбен (1998), учреждающая (*constituent*) революционная власть, поскольку она всегда основывает новый политический и правовой порядок, остается в ловушке парадигмы суверенитета. Вместо этого Агамбен говорит о чем-то вроде раз-учреждающей (*destituent*) власти, знаменующей полный отказ или уход от порядка суверенитета и закона в целом, – такая форма политики, как мне кажется, является не революционной, но повстанческой. Я еще скажу подробнее об этом отказе чуть позже, но здесь мы видим, насколько проблематична идея революционной власти: революция всегда направлена на создание нового политического порядка, нового государства, и, как утверждали анархисты, наивно полагать, что они просто «отпадут» сами собой, как только будут достигнуты непосредственные цели революции.

Поэтому, в противовес марксистской «политической революции» как стратегии захвата государственной власти со всеми вытекающими отсюда опасностями, анархисты XIX века выдвинули идею «социальной революции», нацеленной на немедленное уничтожение государственной власти, которая позволит осуществить подлинное преобразование общественных отношений. Именно в этой связи Бакунин обвинил Маркса и его последователей в том, что они просто проводили «политику иного рода», желая использовать государственную власть для достижения целей революции, в то время как анархисты стремились, как он выразился, «к полной отмене политики» (Bakunin, 1953: 113–14). Для Бакунина вопрос состоял в том (и это все еще является вопросом для нас и сегодня несмотря на то, что он становится все более и более размытым), как бы выглядела эта «полная отмена политики», характеризующаяся уничтожением государственной власти. Говоря о подготовке к социальной революции, Бакунин призывает массы «организовать свою власть вне государства и против него» (там же: 377). Самоорганизацию народа предлагается осуществлять не через государственные представительные органы, не через политическую партию и даже не через авангардную революционную партию, каждая из которых по-своему остается привязанной к государственному аппарату, а через подлинно автономные и децентрализованные организации, основанные на участии широких масс. Это понятие автономной политики (или антиполитической политики) «вне государства и против

него» крайне актуально сегодня, наверное, даже больше, чем во времена Бакунина, для нас, поскольку мы живем в эпоху массовой дискредитации представительных политических институтов, а возможно, и самого понятия государственного суверенитета.

В таком случае, возможно, понятие восстания как автономной формы политической мобилизации и практики, отделяющей себя от государства, которая не стремится к государственной власти, а фактически воплощает ее распад, уже было заложено в анархической идее социальной революции. В то же время разница между этими двумя понятиями относится не к вопросу инструментализации государственной власти (оба это отвергают), а к представлениям о сфере общественного. Как я продемонстрировал в предыдущей главе, анархисты XIX века рассматривали общественные отношения как воплощение лежащих в их основе рациональности и морали, выраженных, например, в понятии взаимопомощи Кропоткина, которое он рассматривал как врожденный природный инстинкт. Это означало, что революцию против государства, то есть социальную революцию, следует рассматривать через метафору общества как тела, сбрасывающего это гнетущее искусственное обременение, после чего свободные, добровольные формы сообщества, которые всегда были имманентны общественному телу, выйдут на первый план и самопроизвольно заменят собой государственные институты. Это также позволило рассматривать революцию как грядущее событие, которое раз и навсегда изменит общество, открыв путь к гораздо более совершенным и более кооперативным формам социальной организации. Однако, как я уже говорил, мы больше не можем полагаться на идею целостного, рационального социального тела как на основу политики – социальная сфера слишком дифференцирована и сложна. Точно так же мы не можем представить себе революционное событие, которое решит сразу все проблемы власти. Как говорит анархист-инсurreкционист Альфредо Бонанно, в условиях постиндустриальных обществ поздней современности у нас уже больше нет таких гарантий. Взамен он предлагает такую форму политики, которая отличается, с одной стороны, от беспорядков, которые дезорганизованы, насильственны и фрагментированы, а с другой – от старой модели революции. Восстание опирается на неформальные группы анархистов, организованные по принципу аффинити, которые вторгаются в конкретные ситуации без сверхдетерминации их действий идеей имманентной революции. Иными словами, они не ожидают, что их действия приведут к социальной революции: «Неформальная организация, создающая таким образом простой дискурс, представленный без великих целей и не претендующий, как многие утверждают, на то, что каждое вмешательство должно привести к социальной революции, а иначе какие же мы анархисты» (Bonanno, 1988: 28). Понятые подобным образом анархистские политические практики освобождаются от определенного революционного догматизма и могут включаться в ситуации, которые с необходимостью являются непредвиденными и неясными. И хотя Бонанно наверняка возненавидел бы этот термин, инсurreкционистский подход, который он описывает, демонстрирует то различие, которое может быть сделано между анархистской и постанархистской концепциями политического действия.

Восстание себя

В предыдущей главе я развивал, в основном через философию эгоизма Штирнера, идею сингулярности как способа понимания автономных форм субъективации, возникающих

сегодня. Я заявил, что сингулярности не являются идентичностями и сопротивляются репрезентативной логике либерализма и политики идентичности, что они подразумевают восстание против фиксированных идентичностей. Чтобы осмыслить этот протест сингулярностей, можно еще раз обратиться к Штирнеру и его понятию восстания, или *Empörung* (восстание), которое он тщательно отличает от революции: «Нельзя рассматривать революцию и восстание как однозначные понятия. Революция заключается в разрушении порядков существующей организации или *status'a* государства или общества, а поэтому она – политическое и социальное деяние; восстание же, хотя и ведет неотвратимо к разрушению современного строя, но исходит не из него, а из недовольства людей собою; оно – не открытое сопротивление, а восстание единичных личностей, возвышение, не считающееся с учреждениями, которые возникнут как его результат. Революция имела целью новые учреждения, восстание приводит нас к тому, чтобы мы не позволяли больше “устраивать” нас, а сами себя устраивали, и не возлагает блестящих надежд на “институты”. Восстание – не борьба против настоящего, ибо если оно произойдет, настоящий строй сам погибнет; оно – высвобождение моего «я» из подавляющего меня настоящего» (Штирнер, 2017: 390–391; курсив в оригинале).

Революция работает на преобразование внешних социальных и политических условий и институтов – в этом смысле нет никакой разницы между марксистской «политической» революцией и анархистской «социальной революцией». Восстание же, напротив, направлено на преобразование себя (не начинается «с недовольства людей собой»), оно предполагает, что мы ставим себя над внешними условиями и ограничениями, после чего они сами просто отпадают. Восстание начинается с самоутверждения, и политические последствия вытекают уже из этого. Как мы видим, восстание, в отличие от революции – радикально анти-институционально, необязательно в смысле стремления избавиться от всех институций, так как это просто приведет к другим типам институций, а скорее в смысле утверждения нашей власти над ними и, более того, нашей от них автономии. Восстание – это утверждение автономии и сингулярности человека, его или ее собственной власти над собой. Оно предполагает микрополитическую трансформацию себя по отношению к власти, чтобы мы могли избавиться от привязанности к системам власти, от нашего подчиненного к ним положения и даже от нашего стремления к ним (это «действие из меня, из настоящего»; там же: 280).

Таким образом, как мы видим, такое понятие восстания радикально отличается от большинства представлений о радикальном политическом действии. Оно отвергает идею всеобъемлющего проекта эмансипации или социальной трансформации. Свобода – не конечная цель восстания, а его отправная точка. Иными словами, восстание начинается не с желания изменить внешние условия, которые, можно сказать, угнетают человека, а скорее с утверждения себя над этими условиями. Мы, если бы мы могли сказать: «Власть существует, но это меня не заботит, я отказываюсь позволять ей ограничивать меня или оказывать на меня какое-либо влияние, я отказываюсь от властвования власти надо мной». Хотя некоторые могут утверждать, что это наивный идеализм, ведущий к политическому квиетизму (на самом деле, именно к этому и сводилась атака Маркса и Энгельса на Штирнера в «Немецкой идеологии»), я осмелюсь утверждать, что последствия этой позиции глубоко радикальны. Необходимо рассмотреть вопрос того, в какой степени власть поддерживается нашим взаимодействием с ней, а порой даже нашим к ней враждебным

отношением. Если нам удастся дистанцироваться и отвернуться от власти, от идентичностей и субъективностей, навязанных нам властью, тогда власть превратится в шелуху, в сухую треснувшую оболочку, что рассыпается в пыль. Таким образом, в отличие революционного проекта, который ставит перед собой цель освободить людей от власти, и который рискует всего лишь навязать им другой вид власти на месте прежней, восстание позволяет людям обрести свою собственную свободу или, по выражению Штирнера, «собственность», первым делом восстановив свое «я», то есть, вернув себе свою автономию. В таком случае можно сказать, что восстание – это политическая артикуляция онтологической анархии, форма практики, которая не предопределяется проектом или телосом, а лишь предполагает и реализует на практике ту свободу, которая у нас уже есть.

Штирнеровское понятие «восстания» служит для нас предупреждением о том, насколько, через самоотречение, мы связаны с системами власти, которые мы считаем доминирующими. Вероятно, нам следует понимать власть не как субстанцию или вещь, а как отношения, которые мы своими действиями и отношениями с другими людьми каждый день формируем и обновляем. Как выразился анархист Густав Ландауэр (2010): «Государство – это социальные взаимоотношения; определенный способ отношения людей друг к другу. Оно может быть разрушено путем создания новых социальных отношений, т. е. людьми, по-другому относящимися друг к другу». Опять же, акцент здесь делается не столько на революционном захвате или разрушении внешней системы власти, сколько на микрополитической трансформации себя и своего отношения к другим и создании альтернативных, более автономных отношений, результатом которых является крах государственной власти. Возможно, мы могли бы говорить о внутреннем восстании, о восстании, которое уходит корнями в нашу субъективность и даже в нашу психику, еще до того, как оно выходит наружу. Может быть, мы могли бы рассматривать восстания как форму радикальной психотерапии[56], в ходе которой, через размышления о нашей зависимости от власти, о нашем желании доминировать и подчиняться (в конце концов, это две стороны одной медали) и о наших патологических отношениях с другими, мы приходили бы к состоянию самоутверждения, в котором осознавали бы, что власть над нами – это, по сути, иллюзия. Далее, в одной из глав, я еще вернусь к этому вопросу.

Теперь уже нам должно быть ясно, что восстание – это не действия по организации контрвласти или контргегемонии, если использовать терминологию Грамши. Это не консолидация сил гражданского общества в единый политический блок, стремящийся к захвату государственной власти. Контрвласть всегда становится всего лишь еще одной формой власти. Восстание же знаменует переход от игр власти и контрвласти к безразличию к власти. Оно направлено на преобразование меня самого и моего непосредственного отношения к другим, а также на развитие автономного образа жизни, который стремится избежать тех ловушек, что для меня расставила власть. Восстание – это реляционное пространство свободы, которое открывается, когда мы возвращаем себе самих себя и утверждаемся вне каких-либо институционализированных форм и предопределенного телоса.

Новые киники

Восстание – это выход не только из политического поля, то есть из формального поля политических институтов и систем власти, но и из экономического. Такой выход означает отказ от жизни, погрязшей в долгах, потреблении и финансовом контроле, приведшей существование многих людей по всему миру к нищете, нестабильности и рабству. Экономическая и политическая системы сегодня сталкиваются с той голой жизнью, которую они и породили. Одним из самых эффектных и мощных аспектов движения «Оссиру» стало неожиданное появление людей в общественных местах: массы людей в своем явном физическом присутствии символизировали собственную незащищенность, ранимость и прекарность. Разбивая лагеря, живя и ночуя на городских площадях, люди демонстрировали свое пренебрежение или, вернее сказать, равнодушие к власти и готовность использовать официальные публичные пространства по их прямому назначению – в качестве публичных пространств.

Тем не менее я бы хотел подчеркнуть, что такая реапроприация публичного пространства и общественной жизни (то есть права простых людей заниматься политикой) сильно отличается от представления о политике у Арендт, как о явлении в общественной сфере, которое опирается на разделение, центральное для древнегреческого полиса, между публичной и частной сферами[57]. Как мы знаем, для Арендт, жизнь, относящаяся к политике, *vita activa*, должна быть тщательно отделена от жизни труда, экономической необходимости и частной сферы *oikos* (см. Arendt 1999)[58]. Арендт, так же, как и Шмитт, но в другом смысле, утверждает здесь воображаемое измерение «политического» как автономное от рынка, суверенное и священное пространство коллективной человеческой деятельности. Но подобное отделение суверенного политического пространства от рыночной, публичной и частной сфер больше не представляется возможным, если оно вообще когда-то было возможно. Кроме того, это предполагает исключение субъектов и образов жизни, которые считаются недостойными полиса[59]. Напротив, восстания, которые мы наблюдаем сегодня, инсценируют вторжение голой жизни, жизни нужды и выживания, в политическую сферу, в сферу коллективного действия и принятия решений, тем самым разрушая разделение частное/публичное.

Здесь на ум приходит совсем другая концепция политической жизни, символом которой является любопытнейшая фигура киника Диогена, который открыто и публично прожил всю свою жизнь на агоре и спал голым на улицах и рыночных площадях древних Афин. Скандальность его существования стремилась растворить различие между жизнью и политикой, между домашним очагом и публичной площадью. Мишель Фуко в своих заключительных лекциях в Коллеж де Франс в 1984 году говорил о Диогене как о примере подлинной философской жизни, в которой смелость истины и этика существования реализовывались в каждом жесте и действии, в повседневной жизни, в делах и занятиях. Этическая жизнь с необходимостью была скандальной и аскетичной, жизнью, прожитой на публике, общественно презираемой – это жизнь собаки, которая спит на улице. Этическая жизнь также была воинственной в том смысле, что противопоставляла себя нормам, моральным устоям и институтам существующего общества, она стремилась радикально порвать с ними. Крайне индивидуалистическая фигура философа-кинника в своей радикальной инаковости нарушает границы полиса и утверждает свое собственное суверенное существование в полемическом оспаривании коллективных моральных устоев. Киник стремится к другой жизни и к другому миру в рамках существующего мира и на деле

воплощает это стремление в собственном яростно аскетичном и воинственном образе жизни (см. Foucault 2011: 287)[60]. Таким образом, для нас урок Диогена заключается в том, что для того, чтобы делать политику по-другому, мы должны научиться жить по-другому и воплощать политику в жизни, а жизнь – в политике. Вот, возможно, что имел в виду Фуко, говоря о понятии *bios philosophikos*: «*Bios philosophikos* как прямая жизнь – это животность человеческого бытия, и воспринимаемая как вызов, практикуемая как упражнение и бросаемая в лицо другим как скандал» (там же: 265; курсив в оригинале). Возможно, мы можем разглядеть в движениях «Оссиру», в тех лагерях, которыми они тихо и радостно блокировали власть, проблески нового вида политической и философской жизни. Красивый и простой жест, заключенный в том, чтобы жить и спать на улице без стыда и страха, знаменует, как и строительство баррикад в XIX веке, реальный переломный момент в нашем мире.

Помимо всего прочего, мы можем извлечь потенциальную силу, которая лежит в определенном аскетическом отношении к жизни. И хотя многим из нас такое отношение может быть навязано экономической необходимостью, оно тем не менее способно лечь в основу новой чувствительности и этики, а также нового режима субъективности, центром которого является отказ от ненужного потребления и стремление к более простому образу жизни. Единственный способ освободиться в конечном счете от порабащивающей нас посредством долгов и бесконечной бессмысленной работы экономической системы – больше не стремиться к ней, перестать инвестировать наши желания в капиталистический образ жизни и психическую экономику вины, которая возникает из-за постоянных долгов. Отчасти это может быть переосмыслением всей идеологии экономического роста и утверждением приоритетов человеческой и экологической устойчивости, и даже может включать в себя идею антироста (*décroissance*)[61]. Франко Берарди говорит о важности «замедления» как реакции на постоянный капиталистический императив роста и ускорения, особенно в европейском контексте: «Движущей силой европейского восстания будет не энергия, а замедление, отказ и истощение. Это будет автономизация коллективного тела и души от эксплуатации скоростью и конкуренцией» (2012: 68).

И все же, несмотря на то, что такой настрой может быть продуктом истощения, важно то, что он указывает на истощение определенного образа жизни и, следовательно, на возможность альтернативного образа жизни – это осознание, которое пробуждает новую энергию изобретений и инноваций. Утверждение «бедной жизни» предполагает активные эксперименты в области альтернативных некапиталистических форм экономического обмена, основанных на идее и практике щедрости, дружбы и совместного использования общих ресурсов. Проблески таких практик мы можем заметить сегодня в различных формах добровольной кооперации и самоуправления, в альтернативных экономиках, формах обмена и практиках «общего пользования», которые, если приглядеться, присутствуют повсюду, появляясь в тени неолиберального экономического кризиса: от бартерных экономик, продовольственных кооперативов и общинных банков до органического фермерства и перезахвата фабрик. Эти эксперименты, хотя и порождены необходимостью, в то же время являются выражением стремления к автономной жизни, к жизни, не превращаемой в товар, то есть жизни, освобожденной из-под контроля доминирующих политических и финансовых систем.

Принадлежность себе

Что такое автономная жизнь? Автономия обычно ассоциируется с понятиями самоуправления и самоопределения. Конечно, в политической теории существует много версий понимания автономии: идею либо связывают с либеральными представлениями о свободе личности, реализуемой в рамках режима определенного типа, основанного на правах и верховенстве закона, либо с кантовским понятием моральной автономии, под которым понимается рациональная способность дать себе универсальный нравственный закон, вместо того чтобы находиться под влиянием чужой воли. Моя собственная концепция автономии, о которой я подробнее расскажу в одной из последующих глав, довольно сильно отличается от этих двух и находится под сильным влиянием концепции Штирнера о принадлежности себе (ownness). Чтобы понять, что такое «принадлежность себе» или «своеобразие» (ownness), мы должны отделить это понятие от понятия свободы, которое сегодня представляется все более неуловимым и неоднозначным концептом. Для Штирнера свобода – это еще один универсальный идеал или «призрак», пустая абстракция, которой мы приносим себя в жертву, которая отчуждает нас и лишает сил. Проблема свободы в том, что ее провозглашенная универсальность маскирует определенную позицию власти – чье-то представление о свободе всегда навязывается другим принудительно: «Погоня за определенной свободой всегда заключает в себе желание нового господства» (Штирнер, 2017: 203). Таким образом, задаваться вопросом свободы как универсального стремления значит всегда ставить вопрос о том, какой именно порядок власти накладывает эту свободу, тем самым с неизбежностью ограничивая и сдерживая ее радикальные возможности. Поэтому свободу необходимо предоставить «единственному», чтобы он или она сами определили ее для себя. Свободу следует рассматривать как непрерывное развитие индивидуальной автономии, а не как общую политическую и социальную цель, как единичную практику, уникальную для каждого, а не как общепризнанный идеал и стремление. Иными словами, мы должны сорвать со свободы крылья абстракции и приземлить ее на землю, на уровень «единственного».

Вот почему Штирнер предпочитает термин «принадлежность себе» термину «свобода». «Принадлежность себе» подразумевает самообладание или самоуправление, другими словами, своего рода автономию, которая означает больше, чем свобода, потому что дает свободу быть свободным, свободу определять свой собственный единственный путь свободы: «Своеобразие создало новую свободу» (1995: 147). Вместо соответствия универсальному идеалу, который так часто сопровождается самыми ужасными формами принуждения, своеобразие предлагает проект неограниченного творчества и изобретения, в котором могут быть открыты новые формы свободы. Штирнер говорит: «Собственник себя самого я во всякое время и при всех условиях, если только я умею быть – только своей собственностью и не отдаю себя ни за грош другим. Я не могу действительно хотеть быть свободным, так как не могу создать своей свободы» (там же: 200). Принадлежность себе – это возможность вернуть человеку его способность к свободе, напомнить ему о том, что в онтологическом смысле он уже свободен, вместо того, чтобы рассматривать свободу как универсальную цель, которая должна быть достигнута человечеством. Если свобода иллюзорна и ограничивает наши возможности, то принадлежность себе, по мнению Штирнера, является способом сделать свободу конкретной и реальной и, более того,

показать единственному то, о чем он давно забыл, – его собственную власть: «Свободен я от того, от чего избавился, собственник же я того, что в моей власти, над чем я властвую» (там же).

В то же время можно сказать, что принадлежность себе или автономия не ограничиваются сугубо индивидуалистическими усилиями и могут практиковаться сообща, в сотрудничестве с другими. Я уже говорил о союзе эгоистов Штирнера как об одном из возможных способов понимания автономного коллективного действия. Вместе с тем формы солидарности, возникающие в ходе восстания, продолжают основываться на «эгоистических» стремлениях сингулярностей, участвующих в нем. Иными словами, сотрудничество и то, что Кропоткин бы назвал «взаимопомощью», осуществляются не из какого-то чувства самопожертвования и долга, а, наоборот, из собственного «эгоистичного» чувства радости и удовольствия, которое усиливается через отношения с другими. Как это выразил Берарди: «Солидарность – это не что-то, что касается тебя, она касается меня» (2012: 54). Таким образом, постанархистское восстание – это не то Дело, ради которого жертвуют собой. Последнее, в чем радикальная политика сегодня нуждается, так это в печальных благодетельных повстанцах, за явной самоотверженностью которых зачастую скрываются самые порочные чувства. В качестве политики своеобразия восстание представляет собой движение радости, общности и счастья, переживаемых вместе с другими.

Префигуративность

То, что я придаю эмоциональному аффекту такое большое значение, связано с одной из центральных характеристик сегодняшней повстанческой политики – префигуративностью. Понятие префигуративности отсылает к идее того, что политическое действие должно воплощать в настоящем этическую форму и принципы того типа общества, который мы надеемся построить. Таким образом, префигуративность знаменует собой отказ от стратегической политики, при которой средства приносятся в жертву революционным целям. Такой подход к политике проявил себя в недавних восстаниях типа «Оссиру», которые сознательно стремились предотвратить проявления Власти введением горизонтальных структур с открытым принципом участия и развитием практик принятия решений. На самом деле, префигуративная политика в течение определенного времени была определяющей чертой глобального антикапитализма (см. Graeber, 2004). И, разумеется, префигуративность всегда была тесно связана с анархизмом, чья критика марксизма и марксизм-ленинизма исходила из того, что представители этих движений для достижения целей революции готовы были использовать авторитарные и милитаристские средства, то есть средства, которые обрекают постреволюционное общество на воспроизведение авторитарных и иерархических институтов, от которых они же и стремились нас избавить. Для анархистов же, напротив, революция должна была быть либертарной и по форме, и по устремлениям, а принципы свободы, равенства и самоорганизации не должны были приноситься в жертву стратегическим расчетам и политическим целям – это было бы предательством идеалов революции. Такой акцент на префигуративности сделал анархизм, пожалуй, самой этической из всех радикальных политических традиций.

Тем не менее необходимо разобраться с тем, что же такое префигуративность сегодня. Я бы предположил, что префигуративность имеет два основных следствия в контексте современных восстаний. Во-первых, здесь присутствует идея, которую я считаю центральной для онтологического анархизма, а именно: восстание происходит в непосредственной близости настоящего, здесь и сейчас, а не определяется какой-то конкретной будущей целью или телосом[62]. Любые будущие договоренности, которые могут возникнуть в результате восстания, всегда условны, и акцент делается на той форме, которую восстание принимает в настоящем, то есть на том, чтобы рассматривать восстание как выражение чувства принадлежности себе, возвращения себя себе. Во-вторых, префигуративные практики следует рассматривать как то, что Фуко назвал бы «практиками свободы» – иными словами, как разработку этических практик и постоянную работу над собой с целью создания такой субъективности и таких отношений, которые будут самоуправляемы и больше не будут поглощаться властью. Такие практики являются условными, они могут принимать разные формы в различных контекстах и не имеют никаких гарантий. С ними надо экспериментировать, необходимо постоянно изобретать их заново.

Мы больше не можем поддерживать идею восстания уже сформированного рационального и этического общественного организма против внешнего бремени власти, представленную в классическом анархизме. Как я уже говорил, подобной социальной тотальности больше не существует, поэтому современные восстания должны изобретать новые формы солидарности и бытия-сообща (being-in-common). Поэтому широко используемая идея движения «глобального гражданского общества» в определенном смысле является заблуждением. Восстания скорее воплощают собой определенного рода разрыв «гражданского общества». Это, конечно, не значит, что существующие традиции, отношения и практики автоматически насильственно отбрасываются. Я ни в коем случае не стремлюсь возродить якобинскую логику, которая настаивает на том, что прошлое должно быть полностью и окончательно вычеркнуто из истории. Вот как раз от такого революционного мышления, утверждающего суверенитет политической воли над сложностью общественных отношений, я и хочу уйти. Многие традиции и практики, в особенности те, что направлены на сохранение окружающей среды, заслуживают того, чтобы их оберегали и за них боролись. Моя точка зрения заключается скорее в том, что восстания больше не могут находить онтологические основания в уже существующих общественных отношениях. На самом деле можно даже сказать, что восстания ставят себя в позицию определенной войны с «обществом» и нацелены на уничтожение существующих социальных уз и связей. Общества не так уж мало, как об этом любят говорить коммунитаристы всех мастей, общества слишком много. Со всех сторон нас окружает этот «призрак», как выразился бы Штирнер. Поэтому восстание как образ современных радикальных форм политики предполагает создание альтернативных форм не-сущностного (nonessential) существования, основанных не на каком-то predetermined идеале или образе общества, а на желаниях составляющих его сингулярностей.

И все же, не будем слишком уж оптимистичны. Восстания чреваты огромными рисками: жестокими репрессиями, истощением энергии, тем, что они сами станут насильственными и авторитарными. Более подробно вопрос насилия я рассмотрю в главе четвертой. В настоящее время создается впечатление, что восстание и его будущее окружают некоторая

неясность и двусмысленность. Действительно, если сегодня оглядеться вокруг, то, скорее всего, с наибольшей вероятностью мы увидим «восстания», которые принимают совершенно извращенные формы, стремясь насильственно перестроить общественное тело и оживить его популистскими, расистскими и фундаменталистскими силами. Фашизм остается их вечным искушением. Автономным восстанием сегодня могут назвать что угодно, поэтому нам, без сомнений, необходимо более четко обозначить микрополитическое и этическое измерения автономии, выходящие за рамки простой идеи отказа от государственных институтов. В то же время я убежден в том, что все эти неоднозначности невозможно устранить ни возвращением к старой идее Революции, ни освоением институтов парламентской демократии. Постанархистскому восстанию еще предстоит этически и политически оградить собственную территорию на столь неопределенной и подвижной местности.

Глава 4. Насилие против насилия

Говорить о восстании таким образом, как я делал это в предыдущей главе, значит с неизбежностью затрагивать вопрос о насилии и его неоднозначном отношении к радикальной политике. Как я уже говорил, восстание – это своего рода социальная война или, скорее, война против воображаемой тотальности и единства общества, даже если оно по своей сути ненасильственно (на что мы всегда искренне надеемся). Действительно, в разрушении существующих социальных и политических условий радикальная политика в целом всегда подразумевает определенное насилие. В то же время вопрос насилия как для анархизма, так и, на самом деле, для постанархизма является уникальной этической проблемой, особенно учитывая, какой акцент они делают на префигуративной политике. Несмотря на то, что анархизм в прошлом был не чужд насилия: от насильственной «пропаганды делом» в XIX веке до полномасштабных военных кампаний во время гражданской войны в России и Испании в XX веке, в его истории имела место также и этическая проблематизация насилия в качестве принудительных и авторитарных отношений, которые коренным образом противоречат анархистским принципам. К анархизму относились как насильственные, так и ненасильственные способы сопротивления власти, и известен он как сторонниками пацифистской традиции (Торо и Толстой), так и сторонниками, за которыми числятся политические убийства.

Поэтому анархизм сегодня сталкивается с довольно реальным конфликтом. С одной стороны признается как этическая, так и политическая несостоятельность насилия. Насилие не только самым худшим образом нарушает автономию других путем доминирования и принуждения, в случае насильственного сопротивления власти, насилие рискует привести к более разрушительному ответному насилию. Насилие против государства всегда играет на руку самому государству, любое вооруженное восстание легко подавляется. С другой стороны, будучи агонистической и повстанческой формой политики, постанархизм противостоит государственному насилию и практикам господства и, таким образом, его деятельность может расцениваться как насилие против насилия. Более того, с постанархистских позиций полностью может быть оправдано применение насилия в целях самообороны. Как знает каждый, кто хоть раз побывал на демонстрации, которая, как любят говорить в СМИ, «обернулась беспорядками», насилие со стороны толпы – это по большей части защитная реакция, можно сказать, что это насилие в ответ на жестокие провокации полиции, которая, зачастую сознательно, накаляет обстановку. Рефлексируя над этической дилеммой по поводу применения силы, активисты разработали новаторские и крайне эффективные методы гражданского неповиновения, что можно назвать «ненасильственной войной» (см. Graeber, 2002 г.). Помимо того, что восстание, по крайней мере в моем понимании, объявляет войну политическим институтам, ставя себя выше них (что, в конце концов, для государства может быть большим насилием, чем выражение людьми своего

безразличия к нему?), оно, в то же время, отличается от революции еще и в том смысле, что целью восстания не является вооруженный захват власти. Иными словами, восстание является «ненасильственным» именно в том смысле, что оно не превращает насилие в орудие завоевания власти. Поскольку оно безразлично к власти – ему не нужны ни ружья, ни взрывчатка.

И тем не менее, поскольку мир вокруг нас в данный момент, похоже, переживает новый всплеск насилия, если мы не хотим стать частью этой волны, я считаю важным как можно четче очертить понимание насилия радикальной политикой и обозначить ее к нему отношение. В этой главе моя цель – развить постанархистский подход к вопросу насилия, опираясь на мысли Жоржа Сореля и Вальтера Беньямина в моем крайне анархистском прочтении обоих. У обоих мыслителей мы находим понимание насилия как онтологически анархической формы действия, чистого средства, не имеющего конкретной цели или телоса. Наша задача состоит в том, чтобы разработать концепцию контрнасилия, которая со всей тщательностью позволит осмыслить политические и этические рамки радикального политического действия сегодня.

Анархизм и социальная война

Для начала рассмотрим достаточно парадоксальную взаимосвязь анархизма и насилия. Несмотря на то что, как я уже сказал, применение насилия в отношении людей вызывает определенные этические сомнения, анархизм тем не менее остается тесно связан с понятием войны. Это можно понимать двояко. Во-первых, существует позиция, согласно которой централизованная политическая власть, неважно, в каком она предстает обличье, демократическом или автократическом, находится по отношению к обществу в состоянии войны. Государственная власть, как утверждается, не основана на согласии, но является насильственно навязанной формой господства, которая вмешивается в общественные отношения иррациональным и разрушительным образом. Выходит, что за разнообразием иллюзий и оправдательных идеологий демократического волеизъявления скрывается лишь насильственный захват и господство. Как демонстрирует контристория Кропоткина, государство – это система власти и накопления, навязанная военным путем, а не возникшая в результате рационального соглашения (см. Kropotkin 1987: 37). Государство представляет собой форму организованного насилия, господство в котором устанавливается путем завоевания территории и разрушения уже существующих общественных отношений. Во-вторых, если государство является военной машиной, ей может противостоять только другая военная машина – машина социальной революции. При этом революция против государства понимается здесь как война: «Революция означает войну, а это подразумевает уничтожение людей и вещей» – заявляет Бакунин (1953: 372). И хотя это может выглядеть как одобрение или допущение широкомасштабного насилия, анархическая социальная революция тем не менее в будущем освободит людей от политически иницируемых форм насилия:

I

«Социальная революция должна положить конец старой системе организации, основанной на насилии, предоставив полную свободу массам, группам, коммунам, ассоциациям, а также и отдельным индивидам, и уничтожив раз навсегда историческую причину всякого насилия...» (там же: 372)

В таком смысле анархистскую социальную революцию можно понимать как форму контрнасилия, то есть насилия против насилия. Насилие со стороны государства, насилие, которое в любом случае гораздо больше и мощнее, чем любая форма насилия, противостоящая ему, может быть встречено только контрнасилием. В этом моменте насилие трансформируется в своего рода радикальное ненасилие. Только не стоит путать это с миром, потому что, как показывает анархистский анализ, мирное сосуществование, которого достигает государство, это лишь конечный продукт захвата и насилия. Напротив, если мы хотим разоблачить то насилие, на котором покоится государство, мы можем противопоставить ему только другой вид насилия. Итак, вопрос не в том, будет ли революция против государственной власти насильственной – против всепоглощающего насилия и власти не может выступать ничего, кроме насилия. Вопрос скорее в том, возможна ли такая форма насилия, которая, стремясь к отмене власти, в то же время стремится к отмене самого насилия. Неясно в таком случае, как именно следует понимать насилие социальной революции: с одной стороны, оно действительно может быть связано с реальными случаями насилия, но с другой – это массовая акция, направленная против насилия. Существенно здесь то, что преодоление насилия возможно только посредством привлечения и использования языка и символики войны. Действительно, идея войны – это нечто, что на некотором уровне дает жизнь всем формам радикальной политики. Вероятно, мы можем сформулировать это так, что радикальная критика существующих социальных и политических структур предполагает возможность войны, точно так же, как, по утверждению Шмитта (1996), оппозиция между другом и врагом предполагает возможность насилия.

Всеобщая пролетарская забастовка

Сореля: мифическая война

Тем не менее, если насилие против насилия является центральной темой в анархизме и, что важнее, в постанархизме, то просто согласиться с инструментальным использованием насилия для достижения целей революции, безусловно, недостаточно, насилие против насилия должно означать нечто большее. Возможно, как я уже предполагал, оно может быть сублимацией насилия в различные формы борьбы, которые сохраняют язык и символику войны, но при этом отказываются от реального насилия в отношении людей или, по возможности, избегают его[63]. В размышлениях над этим вопросом нам может помочь Жорж Сорель, который, по крайней мере в свой синдикалистский период, выработал радикальное понимание повстанческого насилия, где мы находим параллели с постанархизмом и которое для него имеет важные последствия. В своей работе

«Размышления о насилии» (1961 г.) (Réflexions sur la violence, 1908 г.) Сорель рассматривает перспективы классовой борьбы и революции рабочих на рубеже XX века. Главным препятствием на пути революции, утверждает он, является моральная деградация пролетариата, утрата им собственной классовой идентичности и подчинение буржуазному нравственному универсуму. Интернализация буржуазных ценностей истощила моральную и политическую энергию пролетариата, как и неоднозначная роль политиков-социалистов, чья функция состояла в том, чтобы включить рабочий класс в представительные структуры капиталистического государства и «социальный мир» – это было своего рода корпоративным консенсусом между трудом и капиталом, который лишь обволакивал капитализм гуманитарными и социал-демократическими иллюзиями. В такой критике Сорель будто почти за столетие предвидел печальную судьбу социал-демократии и позорную политику Третьего пути.

Насилие, утверждает Сорель, играет важнейшую роль в восстановлении политических и моральных сил рабочего класса, обостряя классовые различия, которые до сих пор были сглажены. Насилие – это то, что позволит пролетариату преодолеть собственный «декаданс», отпихнуть лицемерные гуманистические прелюдии капиталистов и политиков-социалистов и заново открыть для себя свой «эгоизм» (Sorel 1961: 90-1)»[64]. Иными словами, насилие позволит пролетариату утвердить свою классовую идентичность и автономные ценности в оппозиции к этому великому агенту «декаданса» и «недееспособности», современному государству.

Но о каком насилии здесь говорит Сорель? Похоже, нам следует внимательнее рассмотреть его идею всеобщей пролетарской забастовки и понимание работы мифа. Всеобщая пролетарская забастовка – это форма прямого революционного действия, совершаемая самими рабочими, без посредничества государства и политических партий. И в то же время это своего рода миф, миф войны, а именно классовой войны – ее центральную роль в марксистской теории Сорель и хотел возродить. Всеобщая забастовка символически воплощает собой поле боя, она инсценирует драму решающей битвы между пролетариатом и буржуазией. Драматизация войны же обладает эффектом пробуждения и стимуляции энергии и страсти рабочего класса. Сорель описал миф как «совокупность образов, способных инстинктивно вызывать те чувства, которые соответствуют различным проявлениям войны, ведущейся социализмом против современного общества» (1961: 127). Таким образом, миф о всеобщей забастовке можно понимать как нечто вроде *mise en scène*, в которой вся эмоциональная и политическая энергия предыдущих забастовок и действий рабочих сконцентрирована в точке максимальной интенсивности, что вызывает у рабочих воинственные и героические чувства, пробуждая в них воинские добродетели мужества и самодисциплины, а также вновь обретенную жизненную силу: «оживляя в памяти самые жгучие воспоминания об отдельных конфликтах, она ярко освещает все детали картины, предстоящей перед сознанием» (там же).

Имеет ли такая любопытная идея всеобщей забастовки как мифической войны какую-либо ценность для нас сегодня, в нашу постреволюционную эпоху, в которой идентичность рабочего класса и классовое сознание гораздо более размыты, чем во времена Сореля, и в которой, кажется, уже трудно себе представить тысячелетнее противостояние двух социальных сил? И все же мы можем извлечь для себя кое-какие важные уроки. Я уже

говорил об эмоциональных интенсивностях, об аффектах радости и веселья, которые оживляют восстание. Мне кажется, что радикальной политике сегодня не хватает энергии и жизненной силы – чего-то, что подобные акции прямого действия могли бы вдохновить. Витализм Сореля (через влияние Анри Бергсона) может помочь нам осмыслить понятие политической интенсивности (political intensity), которое кардинально отличается от шмиттовской матрицы вражды, направленной лишь на то, чтобы подпитать энергией суверена. Как мы увидим, сорелевское понятие политической интенсивности, производимой посредством насилия всеобщей забастовки, воплощает в себе радикальный распад государства. Кроме того, всеобщая забастовка выражает идею прямого действия в непосредственном настоящем, то есть здесь и сейчас. Действие понимается здесь не как средство достижения цели, а как самоцель. Насилие всеобщей забастовки для Сореля – это насилие чистых средств. Это похоже на понятие онтологической анархии, в которой действие определяется не конкретной программой или телосом (идею утопического будущего Сорель тоже отвергает), а непосредственностью и непредвиденностью нынешней ситуации.

Концепция чистого средства или средства без цели также отражается в сорелевском понимании субъективности. Пролетарский субъект, несмотря на то, что он функционирует в марксистской классовой парадигме, как это ни парадоксально, не предшествует всеобщей забастовке, и на самом деле ею порожден. Рабочий класс обнаруживает себя посредством самого революционного действия. Здесь действует не-эссенциалистское понимание политической субъективности, которое можно назвать пост-идентичностью, достаточно близкой теории постанархизма, несмотря на то, что постанархизм уже не использует марксистские классовые категории. В сорелевском понимании политической субъективации особое место занимает добродетель: воинская отвага, благородство и самодисциплина. Подобно христианским мученикам, отличавшимся стойкостью, самодисциплиной и приверженностью нравственной борьбе, пролетариат должен научиться самодисциплине и обрести собственную нравственность и благородство. Это поможет развить, как говорит Сорель, «обычаи свободы, каких буржуазия сегодня уже не знает» (1961: 88; курсив в оригинале). Может, морализм Сореля и кажется странным сочетанием с анархистской политикой, тем не менее он указывает на то, что для политической борьбы и автономного существования необходимо культивировать этику и определенные добродетели. Особенно важно здесь понятие дисциплины, которая не навязывается кем-то, например, революционным авангардом или верховным законодателем, направляющим и оформляющим волю масс, извне, но является дисциплиной, которой индивид добровольно следует и налагает на себя самостоятельно. Я буду развивать эту идею в следующей главе. Но мне кажется, что свобода, или принадлежность себе, как я ее называю вслед за Штирнером, не обязательно возникает спонтанно, но приходит через практику самодисциплины, избавляя индивида от зависимости от власти и от его привычки к послушанию и потреблению. Возможно, мы могли бы назвать это дисциплиной недисциплинированности. Действительно, настойчивость Сореля на моральности и даже на определенной чистоте была связана с намерением отучить пролетариат не только от зависимости от государства и его представителей, но, что особенно важно, от нравственной культуры буржуазии и капиталистической системы. В этом смысле, возможно, необходим некий «пуританизм» (в предыдущей главе я говорил о ценностях аскезы), чтобы мы могли отключиться от культуры

потребления и капиталистических циклов желания, в которые мы так глубоко погружены. Не стоит забывать, что капитализм, и в особенности неолиберальный капитализм, управляет нами посредством нашей «свободы»: свободы потреблять, работать и подчиняться. Мы можем порвать с этой системой и развивать альтернативные и подлинные практики свободы только через определенного рода самодисциплину. Как сказал Сорель, свобода – это обычай, которому надо еще научиться.

Автономия и насилие

Всеобщая забастовка пролетариата – это событие, которое наделяет пролетариат способностью к свободе или, как я бы сказал, «принадлежностью себе». Во многом это объясняется тем, что она является формой автономного прямого действия без какого-либо посредничества или руководства. Рабочие, согласно такому сценарию, освобождаются от капитализма и государства, непосредственно захватывая, можно сказать, оккупируя, средства производства, работая без посредничества государства и не подпадая под политическое руководство авангардной партии. В этом смысле революционное действие, которое имеет в виду Сорель, гораздо ближе к анархизму, чем социализм и марксизм-ленинизм: «В этой области между синдикалистами и официальными социалистами не может быть никакого согласия. Последние много говорят о том, что надо все разрушить, но в качестве мишеней нападков они скорее выбирают власть имущих, а не на саму власть» (1961: 117). Другими словами, если синдикалисты уничтожают власть, социалисты стремятся ею обладать и контролировать, то есть они государственную власть попросту воспроизводят. В этом смысле можно сказать, что реформистское и революционное крылья социалистической традиции работают в рамках одной и той же этатистской парадигмы – разница лишь в средстве достижения контроля над государством. Бернштейн и Ленин, одинаково восхищавшие Сореля, в его анализе оказываются по одну сторону баррикад.

Поэтому Сорель предлагает провести важное различие между всеобщей пролетарской забастовкой, которая воплощает в себе радикальный распад государственной власти путем утверждения автономии рабочих и тактик прямого действия и которая в этом смысле является антиполитической – с одной стороны, и всеобщей политической забастовкой, которая организуется политиками, социалистами и профсоюзами и которая направлена не на уничтожение государственной власти, а на осуществление большего политического контроля над ней, на выбивание уступок из капиталистического класса, что, в глазах Сореля, только усиливает беспомощное и зависимое положение пролетариата. Эти две формы действий совершенно различны не только по своим целям, но и в том смысле, что всеобщая политическая забастовка является формой стратегического действия, которая инструментализирует угрозу пролетарского насилия с целью добиться уступок и политического преимущества, в то время как всеобщая пролетарская забастовка может рассматриваться как чистое средство без конкретных целей. Разрушение государства не является стратегической целью как таковой, но, скорее, воплощается и символизируется в самом действии. Опять же, здесь прослеживается четкая параллель с постанархистским пониманием политики. Как мы видим, идея автономии обладает центральным значением для концепции пролетарской всеобщей забастовки: она не имеет никакого отношения к переговорам с системой о лучших условиях, а, скорее, воплощает полную независимость

рабочих от государства и капитализма через прорабатывание альтернативных социальных практик, субъективности и этики отношений. Кажется, настало время снова задуматься об идее всеобщей забастовки, которая сегодня означала бы ускользание или бегство от привычных шаблонов работы, потребления и подчинения.

Важно, что эти две формы действия, которые очерчивает Сорель, соответствуют двум разным представлениям о насилии. Для Сореля именно по той причине, что пролетарская всеобщая забастовка избегает соблазнов власти, стремясь к автономии от государства, а не к контролю над ним, вызываемое ею насилие, как это ни парадоксально, трансформируется в радикальное ненасилие. Поле боя, на котором разворачивается пролетарское насилие – символическое, военные действия следует понимать метафорически. Насилие здесь – символическое и этическое, своего рода стилизованное, жестикуляционное противостояние с врагом, наделяющее рабочего воинской доблестью и благородством, однако, не предполагающее реального физического насилия: «...оно является чистым и простым актом войны. Оно имеет значение простой демонстрации военной силы и служит для обозначения разделения общества на классы. Все, что происходит на войне, происходит без ненависти и без жажды мести; на войне не убивают побежденных, не обрушивают на мирных людей последствия разрушений, которые армии оставляют на полях битвы. Сила на войне проявляется сообразно собственной природе, не подвергаясь влиянию юридических процедур, которые общество применяет к преступникам» (Sorel, 1961: 115).

Последний пункт – отсылка к политическому и правовому насилию со стороны государства, к той форме насилия, которая бесконечно более кровава, чем пролетарская. Сорель имеет в виду якобинский террор во Франции в начале 1790-х годов – жесткие запреты и преследования врагов революции со стороны нового революционного руководства. Поэтому он считает, что формы революционных действий, направленные на захват контроля над государственной властью, с гораздо большей вероятностью приведут к реальному насилию. Именно потому, что пролетарская автономия не хочет иметь ничего общего с государством, ей удастся избежать кровопролития и сублимировать насилие в символическую войну. Действительно, Сорель называет государственно узаконенное насилие буржуазной силой, а право называться «насилием» он оставляет лишь за рыцарской героической формой пролетарской войны, описанной выше. Он говорит: «...термин “насилие” следует использовать только применительно к действиям повстанцев. Тогда мы можем сказать, что сила имеет целью установить социальный порядок, основанный на власти меньшинства, а насилие направлено на уничтожение этого порядка. Силу применяла буржуазия с самого начала новой истории, тогда как пролетариат действует теперь против нее и против государства насилием» (Там же: 172; курсив в оригинале).

Из этого можно сделать вывод, что насилие в настоящем смысле делает насильственным, то есть, как говорит Сорель, превращает его в силу его огосударствливание (state-ification). Иными словами, сила влечет за собой реальное кровопролитие именно потому, что она использует механизмы государственной власти для установления определенного общественного порядка. Дело не только в том, что государство является орудием насилия (а оно всегда будет самым жестоким из орудий в силу своей способности быть таковым), но, более того, сама логика этатизма, логика, по которой определенный порядок навязывается миру принудительно, и есть то, что порождает все это неопишемое насилие. Здесь таится

опасность для всех революционных проектов, как буржуазных, так и социалистических, коль скоро они стремятся взять под свой контроль управление государством. История такого революционного пути пропитана кровью. Насилие автономной революции или, как я предпочитаю говорить, восстания в силу своего дистанцирования от государства и стремления к нивелированию его власти, напротив, превращается в своего рода символическое и этическое насилие разрыва (rupture). Можно сказать, что восстание является насилием против существующего комплекса социальных отношений, а не насилием против людей.

Беньямин и «Критика насилия»

В продолжение развития понятия ненасильственного насилия обратимся к знаменитому загадочному эссе Вальтера Беньямина «К критике насилия» (Zur Kritik der Gewalt, 1921), прочтение которого для меня невозможно иначе, чем в контексте мысли Сореля[65]. Также я считаю, что мышление Беньямина, его критика правового насилия и государственного суверенитета имеют прямое отношение к практике постанархаизма. В своем эссе Беньямин рассматривает проблему разработки этической критики насилия, которая не будет просто его воспроизводить. Позиция Беньямина заключается в том, что закон не может служить эффективной основой для такой критики, потому что сам неразрывно связан с насилием. Также мы не можем проводить какое-либо последовательное различие между законным и незаконным, легитимным и нелегитимным насилием. Закон всегда формулируется путем насилия, которое одновременно сохраняет собственные границы и превосходит их. Насилие всегда устанавливает новый закон. Насилие присутствует в самом процессе становления новой правовой системы и затем преследует его принципы и структурные элементы. Проводимый Беньямином анализ правовой власти очень схож с анархистской позицией, разоблачающей насильственные основы права и суверенитета. Он приводит в пример военное насилие, которое после завоевания устанавливает новую правовую систему вместо старой путем подписания мирного договора, а также смертную казнь, олицетворяющую окончательный суверенитет закона над жизнью, цель которой состоит не столько в наказании тех, кто преступает черту закона, сколько в утверждении права как неизбежной жизненной участи. Беньямин имеет в виду то, что право всегда воплощается в жизнь, основывая и подтверждая себя посредством насилия. Насилие порождает право, вдыхает в него жизнь и дарует ему жизненные силы: «...насилие, судьбой коронованное насилие, является источником права» (Benjamin 1996: 242).

Беньямин проводит концептуальное различие между «правопологающим» (rechtsetzend) насилием и «правоподдерживающим» (rechtserhaltend) насилием, которое устанавливает новый закон, и насилием, которое обеспечивает соблюдение уже существующих законов. Беньямин хочет показать, как эти две формы насилия, в конечном счете схлопывающиеся друг с другом, сохраняют между собой постоянное колебание. Ключевым примером, который он здесь приводит, является полиция, в которой эти две формы насилия объединены «в жутком их переплетении» (Benjamin, 1996: 242). Очевидно, что применение полицейского насилия в целях охраны правопорядка носит правоохранительный характер. Но это одновременно и правоположение, потому что полиция действует в рамках закона и имеет полномочия определять, как закон применяется в определенных ситуациях. Полиция

часто действует вне закона или на его границе, чтобы обеспечить его соблюдение. Правовое насилие со стороны полиции зачастую бесконтрольно бесчинствует, пронизывая все гражданское пространство, определяя право в тех областях исключений, где его пределы не ясны[66]:

“ «[П]олиция вмешивается “из соображений безопасности” в тех бесчисленных случаях, когда правовая ситуация характеризуется отсутствием какой-либо ясности, когда при отсутствии какой-либо связи с правовыми целями полиция сопровождает гражданина в форме контролируемой предписаниями жизни (что сродни грубым приставаниям), или просто-напросто надзирает за ним» (там же: 243).

Нам напоминают о существовании программы «безопасности», чтобы санкционировать исключительные полномочия полиции на задержания, слежку и применение насилия в отношении лиц, подозреваемых в терроризме. Однако при этом также становится очевиден рутинный, повседневный характер полицейского насилия. Охраняя правопорядок во время протестов, полиция часто прибегает к такой выходящей за рамки закона тактике, как «кеттлинг» (kettling), что является примером «исключительности» полицейской власти. Так что момент исключения, то есть момент юридического приостановления действия закона, который Шмитту казался «чудесным» выражением суверенной власти, не такой уж и исключительный. Как показали анархисты, это является частью стандартной структуры государственной власти и может быть замечено в повседневной практике работы полиции. Дело не в том, что исключение находится вне правовой сферы. Полицейское насилие не находится целиком ни внутри закона, ни за его пределами, оно скорее занимает некую нейтральную территорию, где одно размывается в другом. Закон формулируется через насильственное правоприменение, которое он в то же время не может контролировать и которое выходит за его пределы. Насильственное превышение прав одновременно устанавливает границы закона и нарушает их. Из-за этого постоянного размывания границы, этой правовой двусмысленности, которая лежит в основе полицейской власти, Беньямин описывает ее как «аморфную, как и ее нигде не постижимое, повсеместное призрачное проявление в жизни цивилизованных государств» (там же). Создается ощущение, что сегодняшние общества буквально контролируются этими посредственными правителями, особенно учитывая, что мы все больше и больше встречаем на улицах хорошо вооруженные милитаризованные полицейские силы, готовые при малейшей провокации применить насилие, превышающее полномочия, как мы это недавно наблюдали во многих городах Соединенных Штатов. Полицейское угнетение в либерально-демократическом обществе не менее реально, чем в авторитарном. На самом же деле Беньямин делает важное замечание в отношении того, что если полицейская деспотия – это своего рода похмелье абсолютистских режимов, где ее присутствие начало проявляться, в демократических странах, определяемых разделением законодательной и исполнительной власти, ее «дух» является более возмутительным и более разрушительным (там же)[67]. Иначе говоря, полиция в демократических странах, утверждая, что «служит и защищает» общество, становится его сувереном, занимая место власти, оставленное государем[68].

Более того, если закон следует понимать через его связь с насилием, то и насилие следует понимать через его связь с законом. Критическое заявление Беньямина заключается в том, что насилие является насильственным через свою связь с законом, будь то насилие, сохраняющее правовую систему, или насилие, которое свергает правовую систему только для того, чтобы установить на ее месте новую. Такое видение делает радикальную политику и вопросы оппозиции, сопротивления и революции глубоко проблематичными – здесь мы снова сталкиваемся с неоднозначностью учредительной власти, о которой я говорил в главе третьей. Анализ Беньямина, похоже, подтверждает предположение о том, что в основе конституционной власти политических революций лежит «правополагающее» насилие, которое создает новый политико-правовой порядок (учрежденную власть), который, в свою очередь, использует насилие, чтобы сохранить свою власть. Используя терминологию Сореля, можно сказать, что учредительное «насилие» всеобщей политической забастовки заканчивается как применение силы, то есть как кровавое насилие, задействованное во имя сохранения нового государственного порядка. У Беньямина, так же, как и у Сореля, мы обнаруживаем анархистскую чувствительность в отношении опасности революционной программы. Сколько революций в прошлом насильственно свергали один властный правовой режим только ради того, чтобы установить на его месте новый? Сколько революций лишь вновь подтвердили место государственной власти, это таинственное ядро, что объединяет закон и насилие, производя непрерывные колебания между ними[69]?

Божественное насилие

Существует ли выход из этой бесконечной циркуляции насилия и закона, в которую до сих пор была втянута радикальная политика? Можно ли помыслить такую форму насилия, которая не будет ни правополагающей (учредительной), ни правоподдерживающей (учрежденной), но напрочь сокрушит эту адскую машину суверенитета? Здесь Беньямин вводит еще одно различие: между мифическим насилием и божественным насилием. Мифическое насилие – это насилие, которое творит закон, вводит этот закон в действие и фиксирует субъект с помощью вины, которая постоянно его преследует[70]. Беньяминовское таинственное понятие «божественного насилия» как насилия, не связанного с законом, напротив, следует понимать как своего рода анархическое движение, которое наносит удар по закону и воплощает собой поворотный разрыв, но избегает при этом кровопролития. Если мифическое насилие устанавливает власть закона и делает ее священной, то божественное насилие сокрушает закон и разрывает его границы. Если мифическое насилие – на стороне власти, то божественное насилие – на стороне справедливости. Божественное насилие разрубает гордиев узел, что связывает насилие и закон и тем самым воплощает собой радикальный распад и преодоление государственной власти: «На нарушении этого цикла в путях мифических правовых форм, на отмене права вместе с формами насилия, от которых оно так же зависимо, как последние от него самого, и, в конечном счете, на отмене государственного насилия основывается новая историческая эпоха» (Benjamin, 1996: 252–3).

Понятие божественного насилия, кажется, невозможно не интерпретировать через понятие всеобщей пролетарской забастовки Сореля, на которую сам Беньямин развернуто

ссылается, описывая ее как анархическую форму действия (1996: 246). Как у Сореля, так и у Бенямина мы находим понимание насилия, которое не относится к какой-либо конкретной цели или программе, то есть не стремится устанавливать новое государство или новую правовую систему, но действует как чистое средство. Бенямин прибегает к понятию «чистого непосредственного насилия» (там же: 252). Действительно, у обоих мыслителей именно независимость такой радикальной формы насилия от конкретных целей, будь то правовые или любые иные, парадоксальным образом превращает ее в ненасильственную форму насилия без кровопролития. Данное понимание действия можно рассматривать как онтологически анархическое.

Насилие и онтологическая анархия

Беньяминовское божественное насилие, выступая в качестве насилия против правового насилия, освобождает жизнь из его объятий и спасает нас от такой судьбы. Бенямин пишет:

“«Распад правового насилия <...> восходит к виновности голой естественной жизни, и виновность эта ввергает живущего – в его невиновности и несчастье, – возмездию, которое “искупает” его вину – и способствует искуплению виновного, однако освобождает его не от вины, а от права. Ибо в сфере голой жизни господство права над живым прекращается» (1996: 250).

Однако божественное насилие означает нечто большее, чем простое уничтожение закона, потому что это, как мы видим, всегда чревато риском установления нового закона и новой правовой системы на прежнем месте. Божественное насилие скорее утверждает власть жизни над правом и ее к нему безразличие, в искуплении устраняя его власть над нами. И в этом отношении оно очень похоже на понятие восстания, рассмотренное мною в главе третьей. Божественное насилие – это не революция, а восстание[71], и мы можем разглядеть его проявления во многих недавних примерах восстаний, где насилие со стороны масс, похоже, не было оправдано ни стратегически, ни политически, но чаще всего преследовало символические цели. Со всей вероятностью, как пример божественного насилия мы можем рассматривать насилие против бесстыдного спектакля во время Чемпионата мира по футболу в Бразилии в 2014 году, так же как и восстания против неолиберального режима жестких экономических мер и против полицейского насилия в Греции, а также недавние восстания против полицейского насилия в Соединенных Штатах.

Бенямин также указывает на возможность еще одной версии понимания чистых средств, которым является мир ненасильственных методов разрешения конфликтов, основывающихся на принципах «вежливости, симпатии, миролюбия, доверия» (1996: 244). В этой связи вспоминаются ненасильственные формы коммуникации и горизонтального принятия решений, основанные на сотрудничестве и взаимном уважении, характеризующие сегодня многие радикальные движения, которые пытаются развивать формы

взаимодействия, автономные от управленческих практик и государственных органов. Но Беньямин предупреждает нас о возможной опасности: когда эти повседневные автономные формы разрешения конфликтов превращаются в институционализированные и регулируемые законом, они больше не находятся в руках людей и прекращают быть свободными и спонтанными, превращаясь в абстрактные отношения между объектами. Из реального опыта и живых отношений они, выражаясь в терминологии Штирнера, превращаются в «застывающие мысли».

Действительно, беньяминовское понятие божественного насилия, поскольку оно наносит удар по сфере внешней человеческому миру, можно рассматривать как попытку восстановить саму жизнь, спасти ее от абстрагирования и отчуждения сферой права, которое постоянно навешивает на нее вину, и вернуть ее в сферу повседневного человеческого опыта. Это проясняет понимание Беньямином суждения против насилия «не убий!» не в качестве абсолютной заповеди, но как нравственного руководства «к действию, предназначенного для отдельно действующего человека или сообщества, которые должны наедине с собой осмыслить ее, а в чрезвычайных случаях даже взять ответственность на себя, отвернувшись от нее» (1996: 250). Это не только открывает возможность для оправдания реального насилия в определенных обстоятельствах, например, в целях самообороны, но, что еще более важно, это вводит понятие этического суждения, отличного от моральной заповеди. В концепции онтологической анархии, разрабатываемой мной вслед за Раймоном Шюрманном, действие больше не определяется априорным нравственным законом, оно больше не может опираться на подобные абсолютные основания[72]. Но это не обрекает нас на нигилизм, наоборот, нам открывается сфера автономного этического суждения, в которой решение о том, что правильно и что неправильно, принимается во всей непредвиденности конкретной ситуации. В таком случае автономное этическое суждение является не нигилистическим, но анархическим. Можно сказать, что в практике постанархизма центральное место занимает сфера автономного этического действия и реляционности, выходящая за рамки определений и ограничений законом.

Разобрав вопрос насилия так, как мы это сделали, мы теперь можем получить более четкое представление об этических координатах, которые должны по крайней мере определить место радикальной политики сегодня. И хотя постанархистскую политику так легко свести к простому отказу от насилия, мне удалось продемонстрировать, как понятие насилия может этически трансформироваться и сублимироваться в повстанческие формы действий против институционализированного насилия, которые сами по себе не являются кровопролитными. Во всяком случае, мне кажется, что этическим и политическим горизонтом радикальной политики сегодня должно стать скорее такое «ненасильственное» насилие, чем любое возможное возвращение к революционному террору[73].

Глава 5. Добровольное неподчинение

Предыдущая глава продемонстрировала нам, как понимание насилия в радикальной политике может быть этически преобразовано в форму автономного действия, преодолевающего парадигму власти и закона, то есть в такое действие, которое осуществляется за пределами этой парадигмы, как если бы ее вообще не существовало. Насилие постанархизма выражается не в кровопролитных попытках захватить власть, а в безразличии к ней и в тех радикальных возможностях свободы, которые такое безразличие открывает. В настоящей главе я попробую подробнее рассмотреть, что именно представляет собой безразличие к власти. А начну я с противоположного конца, то есть с исследования одновременно этической и политической проблемы – нашего сознательного и даже чрезмерного признания власти.

Возможно, сегодня, как, впрочем, и во все другие времена, главное препятствие для радикальной политики заключается не в пугающей природе самой Власти, но, скорее, в нашем ей послушании. Как я уже отметил в предыдущей главе, современные либеральные режимы действуют не столько через принуждение, хотя и через него тоже, но, в первую очередь, через поощрение определенных форм идентификации, пассивности, конформистского поведения, моделей потребления и коммуникации, и даже через наше собственное стремление к доминированию. Именно здесь мы сталкиваемся с одним из самых загадочных вопросов политической теории: почему люди подчиняются даже тогда, когда это не в их интересах? Это старая проблема добровольного рабства уже давно была диагностирована Этьеном де Ла Боэси, который, будучи обескураженным нашей пассивностью и послушанием перед лицом тиранической власти, пришел к поразительному выводу: все формы власти, по существу, поддерживаются и на самом деле даже созданы нашим добровольным подчинением. Именно добровольное рабство, а не насильственное принуждение и даже не теории идеологического «ложного сознания», служит наиболее убедительным объяснением постоянства института господства. Большая часть этой главы будет посвящена современному исследованию удивительного текста XVI века «Рассуждение о добровольном рабстве», написанного Ла Боэси. Однако, хотя на первый взгляд может показаться, что гипотеза добровольного рабства ведет к достаточно пессимистичным выводам о нашем постоянном подчинении власти, я смею утверждать, что она, наоборот, вскрывает предельную хрупкость и недетерминированность власти вплоть до ее небытия а, следовательно, и радикальный потенциал свободы.

Проблема подчинения

И тем не менее, когда мы сегодня размышляем о свободе и ее центральной роли для любой эмансипаторной политики, мы, кажется, оказываемся в тупике. Мало того, что понятие свобода становится все менее прозрачным и все более двусмысленным – вот почему я предположил заменить его более полезной категорией «принадлежности себе» (ownness), так еще и то, что люди на самом деле хотят свободы уже совсем не так очевидно. Напротив, самый поверхностный взгляд, кинутый на современный мир, с большей вероятностью обнаружит не желание свободы, но желание власти и желание нового Господина. Как еще можно объяснить электоральный успех всевозможных реакционеров, авторитарных и даже фашистских политических движений и возрождение самых тлетворных из фундаментализмов и реакционных идеологий? Разве не слышим мы призывы к расширению полицейских полномочий, к интенсификации карательного закона и порядка, к более жестким мерам против «нелегальных» мигрантов и некоторых меньшинств, к еще более строгому режиму пограничного контроля, к более бдительным слежкам и так далее?

Все это представляет собой то, что Делез и Гваттари (2004) называли «микрофашизмом», то есть своеобразный авторитаризм и стремление к собственному подавлению, пронизывающее социальное тело, проникающее в повседневные привычки, в поведение и практики и распространяющееся на политику как правых, так и левых. Действительно, исторический фашизм сам по себе в значительной степени может быть объяснен именно феноменом добровольного подчинения. В «Психологии масс и фашизме» (1970) психоаналитик Вильгельм Райх объясняет подъем национал-социализма в Германии не марксистской концепцией «ложного сознания», но реальным желанием масс быть репрессированными, желанием, которое возникает, как утверждает Райх, из подавления сексуальности. В данном случае решающее значение имеет то, что успех нацистов приписывается не Гитлеру и его предполагаемой харизме, а, скорее, самим массам, которые в каком-то смысле и создали Гитлера: «Однако успехом своим эта массовая организация [НСДАП] обязана массам, а не Гитлеру. Ибо укорениться его пропаганда смогла только благодаря авторитарной структуре личности, испытывающей страх перед свободой. Поэтому с социологической точки зрения своими достижениями Гитлер обязан не своей личности, а тому значению, которое придавали ему массы...» (Reich 1970: 40).

Такое влечение к фашистскому Лидеру исходит, по выражению Райха, из «авторитарной, испытывающей страх перед свободой» структуры личности, характерной для массовых обществ в целом, и, в частности, для низшего среднего класса с присущими ему консервативными взглядами и ценностями, которые, в конечном счете, обусловлены репрессированной сексуальностью. Сюда также относятся консервативное представление о сексуальности, почитание авторитета, идеология «чести» и «долга» и традиционные патриархальные установки. Патриархальная власть внутри семьи переходит в стремление к авторитарному государству, отец рассматривается как мини-фюрер, и, согласно динамике, описанной Фрейдом (1955) в его исследовании психологии групп, это позволяет людям, отождествляя себя с фюрером, в то же время подчиняться ему: «Несмотря на свое подчиненное положение, каждый национал-социалист чувствовал себя “маленьким Гитлером”» (там же: 80).

Психоанализ, несомненно, может нам много рассказать о тайне добровольного подчинения и влечения к Господину, которая сокрыта в каждом из нас. Возможно даже, как считает

Райх, имеет место авторитарная структура психики, которая лежит в основе общественных отношений, прокладывая путь к появлению будущих фашистских Фюреров. Однако, относительно современных обществ, по крайней мере тех, что называются демократическими, удивление вызывает то, что несмотря на отсутствие очевидного Господина, которому можно было бы подчиняться, мы все же подчиняемся, как никогда прежде. Мы, как выразился Агамбен, представляем собой «самое послушное и трусливое социальное тело, когда-либо существовавшее в истории человечества» (2009: 22). И действительно, складывается впечатление, что чем менее заметной и осязаемой становится власть и чем менее откровенно выражено иерархическое и авторитарное структурирование общества, тем с большей вероятностью мы станем ему повиноваться. Но кому или чему именно мы повинемся? Возможно, за абстрактной властью законов и доброжелательным диктатом рынка, мы можем распознать повелевающий голос, что звучит тем более убедительно, чем менее он ясен и узнаваем. Как я уже говорил, в современных неолиберальных режимах нами управляют во имя нашей же свободы, а для этого требуется наше свободное добровольное подчинение. Другими словами, такие режимы зависят от конкретной формы подчинения, которые порождаются в первую очередь не страхом или принуждением, а, наоборот, свободой. Мы добровольно подчиняемся через принятые шаблоны и ритуалы повседневного поведения и потребления: шоппинг, голосование, коммуникация и получение нормального и даже «ненормального» наслаждения. Именно благодаря постоянному повторению этих привычек и шаблонов поведения существующая власть и поддерживается. Более того, сегодня, в отличие от того, что нам продемонстрировал анализ Райха, авторитаризм уже не обязательно является следствием консервативных семейных ценностей и репрессивных подходов к сексуальности. Напротив, именно либеральная вседозволенность чаще всего сопровождается усиливающейся секьюритизацией повседневной жизни. Мы живем в обществе, которое требует как личной свободы или, по крайней мере, ее крайне коммодифицированной разновидности, так и общественного порядка. Те формальные свободы и права, которые у нас остались, мы используем лишь изредка или же используем в согласии с установленными правилами. И, несмотря на обнадеживающие признаки гражданского и цифрового неповиновения, главным модусом существования сегодня является послушание. Возможно, печальность сегодняшнего положения заключается в том, что, по крайней мере, в формально демократических обществах больше не существует фигуры тирана, которая могла бы служить прикрытием и оправдала бы наше покорное подчинение неолиберальным формам экономической и политической власти.

Наше добровольное подчинение создает серьезные затруднения для всех радикальных политических теорий и, в особенности, для анархизма, который предполагает, что человек по своей природе стремится к свободе, но при этом скован внешними, искусственными ограничениями, которые накладывает на него власть. Анархистские теоретики XIX века иногда допускали, что человеческие желания и стремления действительно могут быть извращены властью[74], но тем не менее среди них, как и среди марксистов, преобладало ощущение оптимизма в отношении революционных тенденций масс. Анархизм – это прежде всего философия свободы и эмансипации человека, основанная на оптимистическом взгляде на способность человека к рациональным и нравственным действиям. Стоит только уничтожить власть, как воцарится свобода. В то же время нарратив эмансипации, как и

многие другие, сталкивается с одной из главных загвоздок человеческого желания – с добровольным рабством и любовью к покорности, которые представляют собой серьезные препятствия для революционных устремлений. Но мой аргумент состоит не в том, что подчинение и послушание – это постоянное и неизбежное условие нашего существования, напротив, как я покажу вслед за Ла Боэси, феномен добровольного рабства открывает для нас эмансипаторное измерение, то есть онтологическую свободу, которая являет собой обратную сторону всех систем власти и которая только и ждет того, чтобы ее наконец обнаружили.

Ла Боэси и добровольное рабство

Крайне важно как можно глубже исследовать эту загадочную проблему добровольного подчинения, и здесь я обращаюсь к тому, кто первым ее диагностировал – к фигуре XVI века Этьену де Ла Боэси. Родившийся во французском Сарлате в 1530 году, Ла Боэси был бы известен лишь как друг и доверенное лицо Мишеля де Монтеня, если бы в своем произведении «Размышления о добровольном рабстве» (написанном, скорее всего, в 1548 году, когда ему было всего восемнадцать лет) он не задал простой, но скандальный по своей сути вопрос: почему люди подчиняются? Следует процитировать этот отрывок целиком, чтобы донести всю значимость поставленного им вопроса: «На сей раз я хотел бы лишь понять: как возможно, что столько людей, столько деревень, столько городов, столько народов нередко терпят над собой одного тирана, который не имеет никакой другой власти, кроме той, что они ему дают; который способен им вредить лишь постольку, поскольку они согласны выносить это; который не мог бы причинить им никакого зла, если бы только они не предпочитали лучше сносить его тиранию, чем противодействовать ему. Поразительная вещь, конечно! Однако столь часто встречающаяся, что следует тем больше скорбеть и тем меньше удивляться, когда видишь, как миллионы людей, согнув выю под ярмо, самым жалким образом служат, не принуждаемые особенно большой силой, но будучи, как кажется, в некотором роде околдованными и зачарованными самым именем Одного, могущества которого они не должны бояться, ибо он ведь один, и качеств которого они не могут любить, ибо по отношению к ним он свиреп и бесчеловечен... Но, боже милостивый, что это такое? Как это назвать, что это за бедствие? Что это за порок, или вернее, что за злосчастный порок, – когда мы видим, что бесконечное число людей не только повинуются, но служат, не только управляемы, но угнетены и поработочены тиранией так, что не имеют ни имущества, ни родных, ни жен, ни детей, ни даже самой жизни, словом, не имеют ничего, что они могли бы назвать своим, и терпят грабежи, распутство, жестокости не от войска, не от варваров, против которых следовало бы проливать свою кровь и жертвовать жизнью, но от одного человека. И при том не от какого-нибудь Геркулеса или Самсона, но от одного ничтожнейшего человечка... Что же это, следовательно, за уродливый порок, не заслуживающий даже имени трусости, порок, которому нельзя найти достаточно гнусного названия, который противен природе и который отказывается выговорить язык?» (La Boétie, 2008: 40–1)

Мы видим, что добровольное подчинение господству, повиновение воле тирана, который есть лишь творение нашего отречения от собственных воли и власти, представляет собой подлинную загадку для Ла Боэси. Он настолько ошарашен перед лицом этой тайны, что

даже не способен подобрать для нее имя. Он говорит, что ее не следует путать с трусостью, которая, хотя и презренна, но в какой-то мере понятна. Речь же идет о настолько великом дисбалансе сил между массами и тираном, что трусость просто не может объяснить согласия первых со вторым. У людей есть власть, и все же они свободно и добровольно передают ее одному человеку, который управляет ими, и кто, по сути, является их собственным творением и потому может быть свергнут без малейших усилий. Как это можно объяснить? Словно врач, неспособный диагностировать состояние пациента, Ла Боэси из всех сил пытается определить и объяснить это моральное заболевание. Здесь должна быть какая-то ошибка или недуг воли: люди, которые обычно, в естественном состоянии, желают свободы, по каким-то причинам решают отказаться от этой свободы и начинают желать своего собственного подчинения.

Для Ла Боэси свобода – это наше естественное состояние, человек – существо, предназначенное для свободы и для наслаждения естественными узами общения и равенства, а не искусственными узами власти. Повиновение настолько не соответствует нашей природе, что даже животные сопротивляются малейшему ограничению своей свободы: «Боже правый! Эти самые звери, если люди только окажутся не чересчур глухи, будут кричать им: да здравствует свобода! Ведь многие из них умирают сразу же, как только попадают в неволю. Подобно тому, как рыба тотчас же умирает, оставшись без воды, точно так же умирают, не желая жить, и некоторые животные, лишившись своей естественной свободы» (2008: 51).

В отличие от животных, которые понимают свободу лучше нас, мы не смыкаем глаз насовсем, а просто покорно их опускаем, приученные к состоянию угнетения. И если подчинение власти само по себе неестественно, то стремление к подчинению поддается объяснению в еще меньшей степени. В этом смысле Ла Боэси выступает в качестве анти-Гоббса. Для Гоббса свобода, от которой мы страдаем в естественном состоянии, неприемлема для нас потому, что не позволяет жить в мире и безопасности, поэтому желание подчиниться абсолютной суверенной власти, даже если она представляет собой всего лишь уловку, а не естественную форму власти, само по себе является абсолютно естественным и рациональным. У Ла Боэси вся эта гоббсовская рационализация подчинения обращается вспять: мы наслаждаемся свободой и равенством, плюрализмом и своеобразием, которыми наделила нас природа, а затем, по какой-то причине, из-за какого-то неудачного поворота истории, который Ла Боэси не может ни постигнуть, ни объяснить, мы отказываемся от нее, и с тех пор страдаем от капризов властей и от мук рабства. Пьер Кластр в своем эссе о Ла Боэси связывает такую историческую неудачу с внезапной потерей первобытной свободы, которую так называемые дикари усердно старались сохранить, прекрасно осознавая опасности власти. Очутившись вдруг в мире власти и иерархии, благодаря попустительству, которое как бы уполномочивает функционирование государственной машины, первобытный человек не развивается, а на самом деле регрессирует после собственного грехопадения (см. Clastres, 2010: 171-88). Так же и по Ла Боэси, люди внезапно и совершенно добровольно переходят от свободы к рабству. Но главным для нас здесь является онтологический примат свободы над властью. За целый век до того, как над нашим горизонтом нависла тень Левиафана, Ла Боэси уже опроверг его основания, раскрыв стоящую за ним онтологическую свободу, свободу, которую Гоббс затем пытался заставить нас забыть.

Наше порабощение связано с нашей апатией: на нас нападает своего рода нравственная вялость, и мы больше не стремимся к свободе и независимости. Но в то же время Ла Боэси стремится подчеркнуть, что наше рабство имеет не пассивный, а активный характер, наше угнетение – это то, в чем мы охотно участвуем. Мы сами ежедневно обновляем и подтягиваем путы, что связывают нас: «Вы подрываете свои силы, чтобы сделать его сильнее, и чтобы он мог еще туже держать вас в узде» (2008: 46–7).

Как объяснить то, что не поддается объяснению? Ла Боэси осторожно выдвигает три возможных фактора, объясняющих подобное плачевное состояние. Во-первых, люди настолько привыкают к рабству, что забывают о том, что они когда-либо были свободны. Повиновение и послушание становятся вопросом привычки («привычка к подчинению», как выражается Ла Боэси): «Вот почему люди, рожденные под игом и воспитанные в рабстве, принимают за естественное состояние то, в котором они родились; они не заглядывают вперед, а довольствуются тем, что живут при тех же условиях, при которых они родились, и не помышляют о том, чтобы добиваться иных прав, или других благ, кроме тех, которые они нашли... Скажем поэтому, что человек привыкает ко всем тем вещам, к которым он приучен, но для него естественно только то, к чему влечет его непосредственная и неиспорченная природа» (2008: 54).

Во-вторых, Ла Боэси указывает на то, как власть отвлекает наше внимание, ослепляет и соблазняет нас своими безвкусным шоу, зрелищами и ритуалами:

«Театры, публичные игры, представления, фарсы, зрелища, гладиаторы, невиданные животные, медали, картины и тому подобные глупости – таковы были у античных народов приманки рабства, цена их свободы и оружие тирании. Таковы были приемы, такова была практика, таковы были приманки, применявшиеся античными тиранами для удержания подданных под своим ярмом. Таким образом, народы, сбитые с толку этими развлечениями, увеселяемые пустыми забавами, устраиваемыми перед их глазами, привыкали к рабству так же простодушно, – но только с несравненно худшими последствиями! – как малые дети, которые выучиваются читать лишь для того, чтобы знать содержание ярко раскрашенных картинок в книжках» (там же: 64).

А сегодня мы разве не ослеплены, возможно, в еще большей степени, волшебной силой зрелищ? Банальности селебрити-культуры, инфантильное возбуждение и почти квази-религиозное рвение, сопровождающее выпуск новейшего технологического гаджета, гигантские глобальные спортивные и развлекательные мероприятия – мы позволяем себя одурманивать и делать послушными всевозможным зрелищам, которые, так же как и зрелища в античности, служат лишь интересам власти.

В-третьих, Ла Боэси демонстрирует, как власть выстраивает собственную иерархию отношений, в которой место тирана поддерживается сложно организованными сетями и отношениями зависимости. Наше подчинение и послушание гарантируют вознаграждения («куплено по дешевке», как сказал бы Ла Боэси), которые мы получаем от тех, кто находится непосредственно над нами. Мы подчиняемся власти другого в обмен на предоставление нам собственного жалкого, скромного местечка в великой пирамиде власти тирана, которую мы сами же и возвели: «И тот, кто захочет заняться разматыванием этого

клубка, убедится, что не только шесть тысяч, но сотни тысяч, миллионы связаны этой цепью с тираном» (2008: 72).

Бессилие власти и воля к свободе

Однако различные попытки Ла Боэси объяснить феномен добровольного подчинения, пожалуй, не так важны, как выводы из поставленного им фактического диагноза этой проблемы, этой загадки, лежащей в основе любого политического господства. Но все зависит от того, как мы отнесемся к этим выводам. Если интерпретировать Ла Боэси в том духе, что просто человек всегда, при любой возможности готов подчиниться власти, наступая на свое же горло, то с понятием добровольного подчинения нам далеко не уйти, тогда с ним можно даже впасть в определенный консерватизм, заключающийся в представлении о том, что люди рождаются для того, чтобы подчиняться. Но я осмелюсь утверждать, что такая интерпретация совсем не совпадает с намерениями самого Ла Боэси, особенно учитывая, что согласно его представлениям свобода, а не рабство, является для нас естественным состоянием. Я настаиваю на таком прочтении этого великого произведения, в котором оно имеет эмансипаторный посыл и звучит как призыв к свободе, как способ пробудить нас и вывести из нашего ослабленного, рабского состояния. Ведь Ла Боэси заставляет нас соприкоснуться с истиной настолько поразительной, что даже сегодня она способна поколебать сами основы политической власти. Если наше рабство мы свободно выбрали сами, если мы с готовностью, без принуждения, участвуем в нашем собственном подчинении то это значит, что всякая власть, даже если кажется, что она обрушивается на нас, по сути, является иллюзией, причем иллюзией, которую сотворили мы сами. Другими словами, тирана мы создаем сами нашими актами подчинения ему. Это означает, что сам тиран не имеет реальной власти: его власть над нами – это наша власть в отчужденной форме, цепи, которые нас сковывают – это цепи, которые мы сами и выковали. Как говорит Ла Боэси: «Преимущество, которое он имеет перед вами, это – только вероломство и предательство и то преимущество, которое вы сами даете ему, – истреблять вас» (2008: 46).

Любая власть – это наша власть. Господство возможно только благодаря нашему постоянному подчинению, постоянному принесению себя в жертву власти. Осознание этой ситуации делает власть хрупкой и нестабильной. Чтобы увидеть неизбежную слабость, пустоту и бессилие власти, нам нужно всего лишь заглянуть за пелену, что ее окутывает. Согласно Ла Боэси, все, что мы должны сделать, чтобы освободиться от власти тирана – это просто забрать нашу же власть обратно или, что еще проще, не отдавать ему ее, то есть прекратить это постоянное воспроизведение актов повиновения.

Таким образом, речь идет даже не о свержении тирана, а просто о том, чтобы не отдавать ему власть, а предоставить нашу власть самим себе, после чего тиран падет сам собой и заклятие господства будет снято: «И от всех этих бедствий, которых не стали бы терпеть и терпеть даже и животные, вы можете избавиться, если только вы не то что пытаетесь освободиться, но только пожелаете сделать это. Решитесь не служить ему более – и вот вы уже свободны. Я не требую от вас, чтобы вы бились с ним, нападали на него, перестаньте только поддерживать его, и вы увидите, как он, подобно колоссу, из-под которого вынули основание, рухнет под собственной тяжестью и разобьется вдребезги» (2008: 47).

Пьедестал власти – это пьедестал, воздвигнутый нашим же подчинением, и демонтировать его очень легко, стоит только перестать подчиняться. Мы забыли о том, что любая власть – это наша власть. Ла Боэси хочет, чтобы люди вспомнили о своей собственной власти или, вернее, осознали, что они всё это время обладали властью, но не знали об этом. Ла Боэси не предлагает нам никаких революционных программ – в них нет необходимости. Он просто хочет, чтобы мы освободили себя, освободились от собственного рабства. В этом контексте важно вспомнить о понятии восстания у Штирнера, источником которого, по его словам, является «недовольство людьми собой». Вопрос освобождения – это вопрос воли, волеизъявления, «желания быть свободными». Таким образом, текст Ла Боэси служит напоминанием о нашей собственной воле, о том, как мы ее потеряли и как мы можем ее вернуть.

Представление Ла Боэси о сопротивлении как неподчинении имеет много параллелей с идеей восстания, которую я развивал ранее. Восстание, в отличие от революции, не нападает на власть, а является простым утверждением себя над ней, в результате которого власть исчезает. Иными словами, существование власти основано на нашем признании и даже, в некоторой степени, на нашем противостоянии ей. Однако, если мы просто утверждаем себя и тем самым заявляем о своем безразличии к власти, мы наделяем себя свободой действовать так, будто власти больше не существует. Поэтому восстание обнажает великую тайну власти – ее собственное не-существование. Другими словами, главный посыл как Штирнера, так и Ла Боэси, как бы они ни отличались в остальном друг от друга, заключается в том, что власти не существует. Конечно, сказать, что власть – это иллюзия, не значит сказать, что она не имеет реальных последствий, скорее, это значит отрицать власть власти над нами.

Тему не-существования власти развивает и Фуко, чей анализ выявляет неопределенность и историческую случайность властных отношений. Если Ла Боэси считает власть тирана иллюзией, то Фуко говорит нам, что не существует такой вещи, как Власть с большой буквы «В», что власть не обладает сущностью, что это не субстанция, а отношение, не качество, но интенсивность, и что даже в кажущихся ужасными условиях угнетения всегда скрывается возможность сопротивления, а следовательно, и свободы. Рассматривать власть подобным образом, значит лишать ее абстрактности и раскрывать тайну свободы, на которой она основана – это не отрицание свободы, а ее радостное утверждение.

Действительно, самого Фуко, которого принято считать теоретиком власти и правительности (*gouvernementalité*), в первую очередь интересовал вопрос «как не быть управляемым?» В своей лекции «Что такое критика?» (Foucault, 1996), прочитанной в Сорбонне в 1978 году, он предлагает модель генеалогического анализа властных отношений, выявляющего их событийность (*événementialisation*) или историческую случайность. В анализе, который странным образом впитал в себя отголоски теории Ла Боэси о добровольном подчинении, Фуко задается вопросом о том, как и почему в определенные исторические моменты мы признаем гегемонию определенных режимов власти/знания в качестве нормальных и легитимных. Иными словами, необходимо исследовать именно механизм, посредством которого мы добровольно подчиняемся определенному режиму власти, то есть те формы субъективного ограничения, посредством которых субъект связывает себя с различными формами власти. Однако тот факт, что тот

или иной режим власти/знания/истины становится для нас приемлемым, вовсе не значит, что это процесс был неизбежен, или что он основывается на некоем изначальном праве, которое делает его легитимным. Напротив, его развитие полностью случайно. Система власти и знания возникает как бы внезапно, и насилие ее установления в то же время неотличимо от нашего добровольного подчинения ей, потому что это просто две стороны одного и того же механизма субъективации. Случайность трансформации и отказ от понятия неизбежности означает, что любая возникающая система власти/знания никогда не является прочно ставшей, стабильной и неизменной. Она лишена сущности, и как таковая всегда может быть осмыслена иначе и отменена (там же: 397). Именно это имел в виду Фуко, начав свой анализ истины и режимов власти с допущения о существовании «невласти» – об этом я уже говорил в первой главе.

Если довериться Фуко, то можно увидеть, что каждая система власти неизбежно хрупка и поглощена собственной возможностью оказаться обращенной вспять и исчезнуть. Поэтому мы должны думать о власти не в терминах господства и доминирования, но скорее смотреть на нее как на нестабильный, непостоянный набор отношений и взаимодействий. Проще говоря, власть должна восприниматься как событие, а не как трансцендентная реальность, и это событие как таковое может быть обращено вспять. Согласно Фуко, который делает прямую отсылку к Ла Боэси: «Если развитие правительности – это действительно движение, связанное с подчинением индивидуумов в самой реальности социальной практики механизмами власти, которые апеллируют к истине, то я скажу, что критика – это движение, посредством которого субъект дает себе право ставить под сомнение истину относительно эффектов власти, ставить под сомнение властные дискурсы об истине. Критика становится искусством добровольного неподчинения, рефлексивной непокорности» (1996: 386; курсив – С. Н.).

По сути, Фуко говорит, что все системы власти не только хрупки и нестабильны, представляют собой события без точки отсчета, сущности, трансцендентального единства или легитимности, но к тому же они могут появляться и превращаться в гегемонии только через наше свободное их принятие. Но что это значит? Это значит, что свобода как способность думать, жить и действовать по-другому есть онтологическое основание всякой власти. Таким образом, здесь мы вновь приближаемся к понятию онтологической анархии, нить которой я провожу через всю книгу. Мы должны уметь расслышать тихий ропот свободы, свободы еще нереализованной, но всегда потенциально реализуемой, которая постоянно говорит с нами сквозь трещины на теле власти. Нам надо хорошенько настроиться на ее голос, чтобы он не оказался заглушен грохотом лопастей и шестеренок властной машинерии. Вопреки распространенной интерпретации идей Фуко, не власть есть секрет свободы, но свобода – секрет власти. Это очевидно любому, кто решит прислушаться к ее настойчивому шепоту, к ее радостному нетерпению. И это поразительное откровение: онтологический примат свободы, зависимость каждой системы власти/знания от нашей воли и от нашего принятия – означает, что отмена и изменение этой системы в равной степени представляют собой вопрос воли, решения, свободного волеизъявления. Подобно тому, как мы сами подчиняемся определенным формам власти, точно так же и освободиться от них мы можем самостоятельно. Вот почему Фуко говорит о «решительном желании не быть управляемыми». Это ли не утверждение свободы в ее истинной форме? Не свободы как некой абстрактной цели, которая должна быть достигнута, или как программы

освобождения и социальной организации, а свободы, которой мы всегда уже обладаем[75]. Желание быть свободными – не что иное, как реализация и утверждение этой онтологической свободы. Это всего лишь напоминание о том, что власть, которая, как кажется, нас поглощает, в действительности зависит от нашего согласия и нашего соучастия, и чтобы свергнуть установленные отношения господства, от нас требуется отказаться от подчинения и устремиться к собственной свободе.

Таким образом, текст Ла Боэси далек от анахраничности: рассматриваемые в нем классические фигуры тиранов далеко не так важны, как проблематизация тех механизмов субъективности и странного желания, которые связывают нас с властью и анализ которых еще более актуален сегодня в наших современных режимах неолиберальной рациональности, полагающихся на наше добровольное подчинение их нормам и кодам. Конечно, в отличие от Ла Боэси, Фуко не стал бы проследивать истоки добровольного подчинения в некоем смутном, но роковом историческом моменте, моменте отпадения от первоначального состояния свободы. Напротив, он бы сказал, что самоподчинение всякий раз специфическим образом встроено в конкретные режимы власти. Тем не менее базовая идея здесь одна и та же: все формы власти, независимо от того, как они сложились исторически, в известной степени зависят от нашей добровольной и молчаливой покорности. Как еще может возникнуть власть? Добровольное подчинение – это тайна, которая лежит в основе всех микро-дисциплинарностей и принуждений, институциональных дискурсов, режимов наблюдения и обширного «карцерального архипелага», запечатленных Фуко. Текст Ла Боэси можно рассматривать как отличный ключ, позволяющий раскрыть вечную тайну власти: он показывает нам, что власть не может существовать без нашего собственного подчинения ей. Он проливает свет на ограниченность субъективации, которую Фуко рассматривал как обратную сторону любого властного отношения: почему гомосексуал или сумасшедшая соотносят себя с этими институционализированными идентичностями? Почему рабочая на производстве позволяет обучать себя так, что в итоге она становится придатком машины? Почему мы участвуем в ритуалах исповеди, которые связывают нас с режимами истины? Почему мы, подобно фигуре Йозефа К в «Процессе» Кафки, так искренне ищем нашу истину в кодировках власти[76]? И все же, как я уже говорил, обратной стороной этого добровольного подчинения является сознательная непокорность или добровольное неподчинение, на чем настаивают как Ла Боэси, так и Фуко.

Дисциплина недисциплинированности

Я надеюсь, что обращение к феномену добровольного подчинения откроет онтологическую свободу, лежащую в основе всех систем власти и вместе с тем в основе всякой автономной человеческой мысли и деятельности. Сего дня любая радикальная политика эмансипации должна иметь смелость утверждать не-существование власти и, соответственно, существование постоянной возможности свободы. Кроме того, очевидно, что наше освобождение из добровольного рабства не может быть чисто индивидуальным предприятием – оно должно стать коллективной практикой. В то же время, как доказывает Штирнер, практика определения идеала свободы, который должен быть достигнут, не может быть коллективной, иначе это просто приведет к новым формам господства. И все же если, как я предлагаю, мы возьмем реальность свободы за отправную точку, а не за

конечную цель (что было бы лишь обратной стороной добровольного подчинения), то мы сможем избежать этой проблемы.

Тем не менее это не означает, что освобождение от добровольного подчинения не требует некой дисциплинированности, которой мы свободно соглашаемся следовать. Все возвращает нас к проблеме желания/воли: если, как говорит Ла Боэси, все, что нужно для освобождения от власти тирана, это желание быть свободными, то как нам прийти к этому желанию? Если мы, по словам Ла Боэси, привыкли к собственному одомашниванию и забыли, что такое свобода, то как возможно перенаправить нашу волю на то, чтобы думать и действовать по-другому? Это вряд ли произойдет спонтанно, ведь спонтанным бывает не только сопротивление, но и подчинение. Разумеется, Ла Боэси показал нам, что для того, чтобы снять заклятие господства нужно не только разорвать существующие шаблоны действия и поведения, но и изобрести новые. Иными словами, речь может идти о том, что прежде всего нужно остановиться, перестать воспроизводить определенные шаблоны подчинения. Однако и это не исключительно пассивный жест, ведь он требует волевого и сознательного проявления иного, более автономного образа жизни. Я считаю, что утверждение своей свободы, или собственного достоинства, требует определенных форм самодисциплины, обучения «новым привычкам свободы», о которых говорил Сорель.

Как утверждает Ричард Флэтман, агентность невозможна без дисциплинированности, а значит, без нее невозможна и свобода. Кроме того, дисциплинарные ограничения необходимы для того, чтобы свобода могла быть проверена и прошла оценку агонистически (см. Flathman, 2003). Предполагается, что внутри «я» существуют такие тенденции, желания и привязанности, которые делают человека более восприимчивым к власти других. Так, формы «аскетизма», которые, например, обсуждает Фуко в своих поздних работах об этических практиках «заботы о себе» в культурах древних Греции и Рима, включают в себя формы самодисциплинирования, которые позволяют контролировать и использовать подобные склонности в интересах собственной свободы. Как говорит Фуко: «Чтобы вести себя достойно, чтобы практиковать свободу как подобает, необходимо было заниматься собой, заботиться о себе, сразу для того, чтобы познавать себя... и для того, чтобы формировать себя, преодолевать самого себя, укрощать в себе стремления, которые могут подчинить нас» (2000, с: 285).

Кроме того, эти практики были этическими и в том смысле, что были направлены не только на себя, но и на то, как мы связаны с другими людьми. Для греков желание доминировать над другими, осуществлять над ними чрезмерную власть на самом деле было свидетельством того, что такой человек не является себе господином, так как он опьянен своим стремлением к власти, стремлением, которое затмило все остальные человеческие желания. Это был признак не силы, а слабости. Как хорошо знал Руссо, если человек хочет господствовать над другими, то, скорее всего, другие будут господствовать над ним[77]. Мы также находим, что эта идея содержится в понятии «принадлежности себе» Штирнера, которое отнюдь не подразумевает грубого эгоистического желания осуществления власти над другими, но, напротив, демонстрирует крайнюю чувствительность к той опасности, которую представляет для индивидуальной автономии искушение, которое он называет «одержимостью». Поддавшись ему, человек становится «одержимым» определенными страстями: к власти, деньгам, чувственности и т. д., – оказываясь, таким образом,

зависимым от внешних объектов[78]. Так что урок, которому все эти мыслители могут нас научить, заключается в том, что ценой игры в опасной игре с властью оказываемся мы сами. Еще Ла Бозси предупреждал, что те, кто позволяет себя втянуть в великую социальную пирамиду тирана в надежде на награды и милости или на право осуществлять власть над теми, кто находится ниже, подвергают себя большой опасности. Таким образом, вместе с практиками свободы через самообладание и дисциплинирование мы имеем также этику (и политику) не-доминирования. Свобода, или принадлежность себе как процесс освобождения от добровольного рабства, представляет собой дисциплину или искусство, то есть то, чему нужно учиться, чему учатся у других и чему обучают себя, то, что формируется, над чем работают, над чем терпеливо трудятся, то, что практикуется на уровне личности и в отношениях с другими. Это работа с нашими границами, как с внешними, так и – что, возможно, еще важнее – с внутренними. Важно, что свобода – это наша всегда присутствующая возможность, наша онтологическая ситуация, наша отправная точка. Воплощение и утверждение этой онтологической свободы, в сочетании с присущей ей этической ответственностью, мы можем рассматривать как лейтмотив постанархистской политической теории.

Глава 6. Мыслить извне

На протяжении всей книги я стремился развивать понимание политики, основанное на том, что я назвал онтологической анархией. Мое представление о постанархизме, очевидно, вдохновлено анархистской политической философией, но в то же время отличается от нее в следующем: вместо того, чтобы рассматривать анархию или отсутствие фиксированных иерархических порядков в качестве конечной цели политического действия, постанархизм берет это за отправную точку. Что это же значит? Это значит, что политическая деятельность больше не определяется абсолютными рациональными и моральными целями, представлениями о всеобщем освобождении человечества или о построении идеального общества. Однако, поскольку анархия, или недетерминированность социального порядка, является для нас онтологической отправной точкой, это значит, что власть и авторитет, поскольку они основаны на собственном небытии, всегда открыты для возможности быть поставленными под сомнение. Опираясь на мысль Штирнера, Шюрманна, Фуко, Ла Боэси и других, я попытался показать, что секрет власти – в ее собственном несуществовании, в ее собственном отсутствии оснований, и, если это обнаружить и по-настоящему понять, власть потеряет свою обязательную силу над нами. В этом смысле реальным следствием онтологической анархии является не, как считают многие, нигилизм, а то, что можно назвать онтологической свободой, то есть свобода, которой мы всегда уже обладаем.

Если и существует какая-то конечная цель постанархистского политического действия, то она может быть только реализацией этой онтологической свободы. Действительно, онтологическая свобода является, можно сказать, одновременно и конечной и отправной точкой. Таким образом, свобода, которая у нас уже есть, представляет собой парадоксальную тавтологичность, являясь одновременно и целью, и онтологической основой политического действия. Мы становимся свободными только тогда, когда действуем так, будто уже свободны. Причина и результат, условие и цель – одинаковы. Об этом я расскажу подробнее чуть дальше, когда подойду к рассмотрению вопроса об автономии. Но эта формулировка является центральной для того, что можно назвать анархической чувствительностью. В той мере, в какой постанархизм все же является формой анархизма, он представляет собой анархизм, понимаемый не как определенный комплекс социальных отношений и даже не как некий революционный проект, а как чувствительность, определенный этос или же образ жизни и видения мира, движимый реализацией свободы, которая у нас уже есть.

В предыдущих главах я анализировал различные аспекты этой чувствительности. Я утверждал, что понятие субъективности должно быть освобождено от фиксированных и сущностных идентичностей, которые до сих пор служили основными категориями радикальной политики. Вместо этого, чтобы выразить фундаментальную неподвластность управлению субъекта, необходима категория сингулярности, чья неопределенность и, по крайней мере с точки зрения власти, непрозрачность переносит ее существование на иной уровень субъективации. Цель радикальной политики – не в признании различных

идентичностей и не в освобождении Народа или класса, но в утверждении сингулярностями собственной автономии или, пользуясь терминологией Штирнера, принадлежности себе. Развивая эту же тему онтологической свободы, вместо понятия революции я ввел понятие восстания как формирующейся сегодня модели радикальной политической борьбы. В то время как революция стремится к социальным преобразованиям с помощью политических программ, рискуя тем самым навязать остальным конкретную парадигму свободы, восстание представляет собой форму самопреобразования и утверждения собственного безразличия к власти. Опять же, это утверждение свободы, которая у нас уже есть. Отражение этой же идеи мы находим в концепции насилия против насилия, которую я разрабатываю в главе четвертой. Здесь важна не только критика государственного и правового насилия, но и онтологически анархическое действие, выраженное в (ненасильственном) насилии чистых средств, в терминах Сореля понимаемое как всеобщая пролетарская забастовка, а в терминах Бенямина – как божественное насилие. Для обоих понятий ключевое значение имеет своего рода нестратегическая форма этико-политического действия, в которой центральное место занимают самоопределение и организация вне этатистских режимов политики. Наконец, измерение онтологической свободы выражается в идее добровольного неподчинения, которая, по моему мнению, является обратной стороной проблемы добровольного рабства у Ла Боэси. Если власть – всего лишь иллюзия, построенная на нашем собственном добровольном повиновении и на нашем самоотречении, то все, что от нас требуется, чтобы быть свободными, – это готовность больше не служить власти, а вместо этого – служить самим себе. Таким образом, свобода, которой человек уже обладает, подразумевается в ее собственном очевидном отрицании как свобода, от которой человек с готовностью отказывается, но которую, следовательно, может в любой момент себе вернуть. Однако, как я уже говорил, желание быть свободным в то же время требует некоторых форм самодисциплины: от привычки к повиновению можно избавиться, но на ее месте необходимо развивать новые навыки свободы. Подчинение себе – единственная альтернатива повиновению другим.

Таким образом, онтологическая свобода порождает более утверждающую политику и этику автономии. Единственным ответом на вопрос о том, чего хочет постанархизм, может быть только автономия. Автономия для постанархизма является этико-политическим горизонтом. В этой заключительной главе я продолжу развитие особой постанархистской теории автономии, которая не укладывается в рамки ни кантовского, ни либерального понимания, опираясь вместо этого на постструктуралистские мотивы самосозидания и этической субъективации. Кроме того, в этой главе я прослежу взаимосвязи между автономией и демократией, рассматривая их как, в конечном счете, различные, а порой и противоположные формы политики. Автономия не может быть сведена к демократии: ни к совещательной, ни к радикальной, ни к агонистической, ни к какой-либо иной – потому что она предполагает совершенно иные этические и политические взаимоотношения.

Политика автономии

В широком смысле автономия может быть понята как самоуправление. В то же время в политической теории автономия имеет множество различных значений, наиболее известными из которых являются кантовское понятие моральной автономии и либеральное

понимание автономии как сферы индивидуальной свободы, мыслимой через различные нормы, процедуры и институты. С моей точки зрения, ни одно из этих значений не дает подлинного целостного понимания автономии, поскольку оба подчиняют ее определенной моральной идеализации и тем самым налагают на нас внешние обязательства и обязанности.

Кант, как мы знаем, понимает автономию как рациональное подчинение универсальному закону, к которому человек сам себя принуждает. Кант стремится создать для нравственного мышления абсолютную рациональную основу, выходящую за рамки эмпирических принципов. Нравственность должна основываться на универсальном законе, категорическом императиве, который можно рационально воспринимать. Согласно Канту, существует один-единственный категорический императив, который создает основу для всех рациональных человеческих действий: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла бы быть всеобщим законом» (Kant, 1963: 38). Другими словами, нравственность действия определяется тем, может ли оно стать универсальным законом, применимым ко всем ситуациям. Таким образом, моральный закон, по Канту, опирается на свободу: рациональный индивид свободно, из чувства долга делает выбор, придерживаться общечеловеческих нравственных максим. Автономия воли, следовательно, для Канта является высшим моральным принципом. Свобода, таким образом, – это способность индивида к самостоятельному законотворчеству, без пособничества внешних сил. Однако же эта законотворческая свобода в отношении самих себя должна находиться в соответствии с универсальными моральными категориями. Принцип автономии Канта можно свести к формулировке: вы свободны в выборе до тех пор, пока вы делаете правильный выбор, пока вы выбираете универсальные нравственные максимы. Но для Канта противоречия в этом нет, ведь, хотя соблюдение нравственных законов и является долгом и абсолютным императивом, долг этот все же есть результат личного свободного выбора. Нравственные законы устанавливаются рационально, и, поскольку свобода может осуществляться только рациональными индивидами, они с необходимостью делают выбор в пользу подчинения этим нравственным законам. Иначе говоря, действие является свободным лишь в той мере, в какой оно соответствует моральным и рациональным императивам, в противном же случае оно является патологией и потому – «несвободно».

Моральная философия Канта – это философия закона. К закону кантовскую свободу привязывает абсолютная рациональность. Именно потому, что свобода должна осуществляться рационально, индивид с сознанием долга подчиняется рационально обоснованным универсальным нравственным законам. Тем не менее мы обнаруживаем здесь подчинение индивида тому, что Штирнер назвал бы «застывающими мыслями» – нравственным понятиям, которые собственную иллюзорную универсальность и принудительную силу в конечном итоге заимствуют у тех религиозных категорий, на замену которым они пришли. Таким образом, нравственные законы действуют против подлинной автономии и отнюдь не являются ее гарантией: «Христианство держит его в плену – в плену у веры под прикрытием нравственности» (Штирнер, 2017: 73). Таким образом, для Штирнера понятие морального обязательства в кантовском смысле непримиримо с индивидуальной автономией или тем, что он называет принадлежностью себе: «Только тем, что я не признаю никакой обязанности, то есть не свяжу себя или не позволю себя связывать. Если я не имею обязанностей, то и не знаю закона» (там же: 244).

Более того, если для Канта человек формально «свободен» подчиняться нравственным законам, то не подчиняться законам государства он не волен. Несмотря на то, что свободное публичное применение разума для обсуждения и оспаривания легитимности законов допускается, гражданин тем не менее обязан подчиняться суверену. Сопротивление и восстание против государства, какими бы тираническими ни были действия правительства, является наихудшим из возможных преступлений (см. Кант, 1991: 81). Действительно, для Канта тот факт, что государство основано на свободе, в том смысле, что оно является результатом свободно заключенной договоренности и существует для защиты индивидуальных свобод, означает, что наше обязательство перед этой договоренностью должно быть абсолютным. Кантовское понятие моральной автономии работает на легитимацию власти и авторитета государства не только через это отделение свободного публичного применения разума от вопроса о нашем долге перед государством (мы можем обсуждать всё, что угодно, но всё же должны подчиняться[79]), но и, в частности, через установление государства в качестве высшего проявления универсальной моральной и рациональной воли, к которой мы привязаны. Проще говоря, именно потому, что государство является «свободным», и основанным на разумном согласии, и, следовательно, представляет собой проекцию нашей собственной автономной воли, его власть над нами неоспорима. Нравственная автономия, понятая таким образом, сопоставима с политическим рабством. В этом смысле показательно будет сравнить позиции Канта и Ла Боэси: оба они верят в автономию, но если первый понимает ее как подчинение (как моральным законам, так и законам государства), то второй – как неподчинение. Более того, в то время как Кант концентрируется на свободном публичном применении разума как выражении рациональной и автономной воли, Ла Боэси обращает наше внимание на гораздо менее теоретизированное и гораздо более загадочное измерение человеческого поведения: добровольный отказ от собственной свободы, иными словами, – готовность подчиняться другому. Путь к автономии, таким образом, заключает в себе индивидуальную борьбу с самим собой, борьбу с собственными привычками и склонностью подчиняться, борьбу, которая не руководствуется кантовским «звездным небом над головой и нравственным законом во мне» (1963: 164).

Для таких посткантианских либералов, как Ролз и Хабермас, несмотря на все различия между ними, кантовский принцип автономии является основополагающим в концепциях публичного разума и процессуальной справедливости. Для Ролза он реализуется в автономном рациональном субъекте, стремящемся к универсализируемым нормам справедливости, а для Хабермаса – в автономной сфере интересубъективной коммуникации и в рациональных процедурах совещательной дискурсивной этики, способных обеспечить условия для легитимной демократической политики. Автономия, понимаемая с таких позиций, предполагает участие широкой общественности в процессах обсуждения для определения тех форм, которые будут принимать законы и институты. Однако такое смещение фокуса с частной моральной автономии на политическую не позволяет избежать проблематичности допущения о существовании рационального консенсуса, основанного на универсально признанных нормах. Для тех же, кто сопротивляется этому рациональному консенсусу, предусмотрены дисциплинарные меры для обеспечения его соблюдения[80]. Будь то универсальный нравственный закон или нормы и процедуры публичного разума, мы не можем избежать вывода о том, что такие притязания предполагают воображаемую фигуру автономного субъекта, который должен соответствовать или должен быть

принужден соответствовать таким нормам поведения и дискурса. Дело не только в том, что в таком либеральном понимании автономии присутствует элемент принуждения, но и в том, что это принуждение становится еще сильнее в связи с тем, что подчинение существующим нормам рассматривается как соответствие собственной автономной рациональной воле.

Кроме того, мы видим, что этот дисциплинарный элемент реализуется в рамках современных либеральных или неолиберальных политик, в которых человек вынужден жить по стандарту автономии, навязанному извне. Согласно Штирнеру, либеральный гражданин как носитель определенных прав и свобод должен быть произведен так, чтобы его свобода могла выражаться только в подчинении государству и его законам: «Ибо как их либерализм, их “свобода в рамках закона”, может происходить без дисциплины?» (Штирнер, 2017: 114). Сегодня неолиберальная автономия определяется гораздо уже – в рамках экономической ответственности. Что может быть более тираническим, чем моральное предписание быть, как это сформулировал Фуко, «предпринимателем самого себя» (2008: 226)? Человек предоставлен самому себе вместе со своими ресурсами и вынужден сводить свое существование к набору моделей поведения и активностей, которые могут выступать на рынке и быть товаром. Те, кого считают лишенными способности к автономии (безработные, душевнобольные, преступники), «принуждаются к свободе» с помощью различных санкций и ограничений. Либеральные концепции политической и экономической автономии, какими бы разными и противоречивыми они подчас ни казались, налагают на нас обязательство соответствия моральному и рациональному идеалу и потому могут предложить нам лишь ограниченный и весьма неоднозначный опыт автономии.

Как я уже говорил в одной из предыдущих глав, свобода и автономия сегодня становятся до некоторой степени непрозрачными понятиями. Это во многом объясняется тем, как либеральная автономия определяется по отношению к институциональному режиму, который чисто теоретически гарантирует определенные индивидуальные права и свободы. Однако именно потому, что защита этих прав и свобод зависит от государства, которое в то же время определяет их пределы, они оказываются абсолютно незащищенными и приносятся в жертву требованиям «безопасности». Мы видели последствия террористических актов в Париже в 2015 году, которые во многом воспринимались как посягательство на свободу: заявления о солидарности с принципом свободы (*liberté*) приобрели странную двусмысленность, поскольку они стали практически неотличимы от официальной государственной пропаганды. В то время как повсюду трубили о нерушимости свободы слова, французское правительство блокировало людей за ироничные комментарии в социальных сетях, и западные правительства наделяли себя новыми расширенными полномочиями по надзору за населением. Сегодня либеральная свобода полностью зависит от логики безопасности, которая пожирает ее во имя ее же защиты. Таким образом, опасность для нас заключается во взгляде на автономию как на сферу свободы, очерченную институтами и законами: если мы будем думать об автономии как о чем-то, что нам дарует государство, то она станет тем, что будет очень легко у нас отобрать.

Волюнтаризм и самоконструирование

Поэтому сейчас, как никогда ранее, необходимо разработать альтернативные способы мыслить автономию, которые позволят избежать тех ловушки, которые для нас расставляет власть. Неолиберальной парадигме само управляемой личности, которая уничтожает свободу, подчиняя ее моральному императиву рынка, не может быть противопоставлено возвращение в оберегающие объятия «большого государства». По правде сказать, «большое государство» никогда не исчезало. Неолиберализм предполагает более интенсивную интеграцию человека в процесс государственного контроля, что представляет собой, как это показал Фуко, рациональность управления, реализуемую посредством индивидов и их свобод. С неолиберальной свободой можно соперничать только на ее собственных основаниях, культивируя альтернативный и более подлинный опыт автономии. Это предполагает различные формы субъективации или то, что можно назвать самосозиданием для того, чтобы человек мог отделиться от управляемых идентичностей и предписанных ему нормализованных кодов свободы и сформировать с ней свои собственные особые отношения. Другими словами, автономию стоит понимать не с точки зрения предписаний, то есть не как идеализированный стандарт рациональной свободы, в соответствии с которым живет человек, но скорее как свободу быть свободным.

Это похоже на то, о чем говорит Ричард Флэтман, которого я уже упоминал в предыдущей главе, чей нетрадиционный либерализм, по его собственному мнению, довольно близко сходится с анархизмом[81]. Дисциплинарным, или, как их называет сам Флэтман, нравственно-ориентированным либерализмом, представляющим все перед абстрактным судом совещательной рациональности (Кант, Хабермас и Ролз), он противопоставляет «самовольный» (wilful), или волюнтаристский либерализм, в котором акцент ставится на индивидуальности и плюрализме: «Вместо Разума его эмблемой является Воля, понятая как в значительной степени и в конечном итоге как нечто загадочное и непостижимое» (Flathman, 1998: 13). Вместо такой формы либерализма, при которой автономия человека зависит от того, насколько он соответствует рациональным нормам совещательности или процессуальной справедливости, самовольный либерализм Флэтмана, опирающийся на идеи Ницше и Монтеня, высоко оценивает индивидуальные практики самоутверждения и самосозидания, которые не обязательно должны руководствоваться или определяться этими нормами. Более того, эти практики самоутверждения неизбежно предполагают определенные формы самодисциплины, развивающие волю.

Если оставить в стороне некоторые мои разногласия с Флэтманом, касающиеся его поддержки институционализма, понятие самовольного либерализма имеет много общего с той формой автономии, которую я здесь отстаиваю. Хотя, возможно, и не столь радикально, но оно перекликается со штирнеровской этикой принадлежности себе, то есть с концепцией эгоистического самоутверждения, которая также включает в себя формы самодисциплины во избежание проблемы «одержимости», о которой я говорил в предыдущей главе. Согласно Штирнеру, «одержимость» подрывает автономию, представляя собой лишь ограниченную, одностороннюю форму эгоизма (Штирнер, 2017: 70). Одержимость – это своего рода подчинение фиксированной идее, которая целиком забирает на себя всю субъективность человека. И все же мы не будем здесь ссылаться на какое-то понятие позитивной свободы, поскольку не существует ни рационального, ни нравственного «Я», которому должен соответствовать человек. Существует просто понятие самообладания, или подчинения себе, понимаемое как свобода от желаний, привычек и склонностей (или, по крайней мере,

способность сопротивляться им), которые угрожают нашей автономии. Штирнер пишет: «Я принадлежу себе только тогда, когда не нахожусь во власти чувственности, так же как во власти чего-либо другого (Бога, человека, начальства, закона, государства, церкви и т. д.), а сам овладеваю собою» (там же: 214). Следует отметить, что для Штирнера, вне зависимости от того, является ли угроза автономии внутренней (чувственность) или внешней (такие институты, как закон, государство и церковь), опасность одинакова: институты могут стать внутренней навязчивостью, фиксированными идеями, к подчинению которым мы стремимся, а внутренние страсти и желания всегда находятся под угрозой материализации во внешние системы господства, которые угрожают нас поглотить.

Однако если мы размышляем об автономии в таких терминах, то мы уже, на самом деле, не на территории либерализма. Мы, вместе с Флэтманом, как мне кажется, на ходимся уже на самом пределе этого дискурса. Формы субъективации или самосозидания, которые меня интересуют и которые вдохновлены штирнеровским понятием принадлежности себе, не могут быть сведены к либеральной категории индивида, по крайней мере, не так просто – именно поэтому вместо этого я предложил понятие «сингулярности». Сингулярность предполагает такой способ мышления автономии, который не основывается на сущностной субъективности как на фиксированной идее, чья идентичность и характеристики могут считываться режимами власти, но который, вместо этого, основан на анархической открытости, ведущей к дестабилизации всех идентичностей. Это то, что Райнер Шюрманн понимает как онтологическую ан-архию, т. е. отсутствие конечных оснований, или то, что Штирнер воспринимает как ничто, лежащее в основе любой идентичности, ничто, которое служит отправной точкой для эгоистического самосоздания: «я творческое ничто, то, из которого я сам как творец все создам» (Штирнер, 2017: 29). Нам следует осознать это в правильном постструктуралистском смысле: «Я» – это не сущность, а серия становлений, продолжающийся процесс самоконструирования без четких целей или телоса. С этой точки зрения автономия следует рассматривать не как состояние, к которому можно прийти, так что кто-то становится по-настоящему и окончательно автономным (ибо к чему это может привести, кроме конца субъективности как таковой?), а скорее как ряд агонистических практик, осуществляемых в контексте принуждений и ограничений, как внешних, так и внутренних.

Именно в таком духе следует понимать исследования Фуко о практиках субъективации и самоконструирования в древнегреческой, римской и раннехристианской культурах. Подобные практики самоконструирования, при которых отношение человека к себе и другим подвергалось интенсивному этическому вопрошанию, были практиками не столько индивидуализации, сколько автономии, призванными повысить способности человека к самоуправлению[82]. Отношения между субъектом, истиной и властью – вот что важно для Фуко в этих работах. Все формы власти действуют через определенный режим истины, к которому субъект привязан или, что более важно, привязывает себя сам. Истина, власть и субъективность удерживаются вместе, как мы это проследили в предыдущей главе, посредством актов послушания и подчинения. Однако что произойдет, когда эта связь подчинения будет разорвана? Как непокорный субъект осознает себя как того, кто отвязался и дистанцировался не только от определенной формы власти, но и от определенных актов истины? Фуко пишет: «Именно процесс освобождения от власти должен служить тем, что открывает трансформацию субъекта и того отношения, которое

субъект поддерживает с истиной». (2014: 77). Фуко стремится к определенному отделению «Я» от форм идентичности, которые связывают его с установившимися режимами истины и власти и делают его управляемым: забота о себе в этом смысле как раз и есть уничтожение «Я» и разработка других форм субъективации, «...высвобождение моего “я” из подавляющего меня настоящего» – как сказал Штирнер, описывая процесс восстания. Автономия включает в себя восстание против фиксированной идентичности, за которой она закреплена.

В современных обществах связь между властью, истиной и субъективностью еще более неоднозначна по той причине, что жизнь теперь полностью освоена рынком, который сам по себе является децентрализованной, рассеянной, призрачной фигурой власти. Если, как считал Фуко, рынок сегодня является главным местом веридикции, так что большинство видов человеческой деятельности, в том числе и политика, получают признание только исходя из их рациональности (см. Foucault, 2008), то нам необходимо задуматься над тем, каким образом субъект уходит от этого режима истины и формирует себя по-другому. Неповиновение сегодня означает нечто большее, чем просто нарушение определенных законов. Это скорее ускользание от рыночных и товарных форм существования и изобретение альтернативных способов жизни и видения себя. Чтобы порвать с неолиберальным образом жизни, сегодня требуется нечто большее, чем простое возвращение к социал-демократическим формам перераспределения (хотя и такие элементы тоже могут быть включены) – требуется фундаментальное ускользание жизни от господства *oikonomia*.

Размышляя об автономии в таких терминах, мы с неизбежностью возвращаемся к неоднозначному вопросу воли: воли к неповиновению, воли к разрыву с существующими идентичностями и существующим образом жизни, воли к преобразованию себя. Как я утверждал в предыдущей главе, Фуко, как и Ла Боэси, глубоко озабочен вопросом воли, но не в психологическом смысле, а с точки зрения практики неподчинения и самоконструирования, отвечающих на отношения власти и истины: точно так же, как в какие-то моменты времени мы добровольно подчиняемся определенным отношениям власти и истины, в какие-то моменты мы с ними порываем. Никакого сопротивления не могло бы быть, если бы не было воли сопротивляться и не быть управляемыми[83]. Сфера воли приобретает особую интенсивность и яркость, если понимать ее агонистически в отношении тех форм власти, которые угрожают ей ограничениями и притеснениями и с которыми она борется. Для того чтобы утверждать наличие воли, нам не нужно понятие сущностного, устойчивого субъекта за пределами властных отношений, даже если бы таковой был возможен. Воля есть воля, которая принимается и утверждается, которая освещает темное небо каждый раз, когда субъект не подчиняется власти, действуя и мысля автономно.

Аксиома свободы

Вслед за Ла Боэси мы можем сказать, что воля наличествует всегда, даже если она порой неправильно направлена: мы часто волеизъявляем свое собственное порабощение, но это значит лишь то, что и наша свобода в равной степени зависит от нашей воли. Урок, который мы можем из этого извлечь, заключается в том, что непрерывность власти и господства

полностью зависит от непрерывности этой неправильно направленной воли и поддерживается только ею. Власть не имеет своей собственной непрерывности или стабильности, она должна постоянно восстанавливаться и поддерживаться теми, кто ей подчиняется. Но это также приносит радостное осознание того, что свобода – это просто дело иного волеизъявления, отказа от власти, инвестирования в себя и в нашу собственную автономию. Проще говоря, это вопрос разрыва с определенными моделями поведения и шаблонами подчинения, которые поддерживают власть. Как говорит Ла Боэси: «Не нужно ничего отнимать у него [тирана], нужно только ничего не давать ему. Стране не нужно делать никаких усилий для себя, только бы она ничего не делала против себя...» (2008: 44). В этом значении воля зачастую может выражаться в бездействии или в том, чтобы больше не действовать так, чтобы воспроизводить подчинение[84] – это своего рода радикальное «недеяние», которое может быть столь же мощным, как и революционное действие[85].

Ключевым здесь является осознание постоянно присутствующих возможностей свободы. Это подводит нас к тому, что я называю аксиомой свободы: давайте попытаемся понять свободу не как объект, который нужно захватить, не как цель, которой нужно достичь, не политический проект, который нужно реализовать, или режим, который нужно усовершенствовать, а как онтологическую точку отсчета и аксиоматическое условие человеческой деятельности. Опять же, мы начинаем со свободы, а не (обязательно) заканчиваем ей. Никакая ситуация относительной свободы или несвободы, в которой мы находимся, никоим образом не определяет нашу онтологическую свободу[86]. Возможности свободы наличествуют всегда, и, на самом деле, нам следует рассматривать свободу как радикальную основу любых условий господства. В той мере, в какой можно доминировать, можно быть и свободными. Это перекликается с утверждением Жака Рансьера (Jacques Rancière, 1999) о том, что факт неравенства подтверждает свою противоположность – аксиому равенства. Поэтому мне кажется привлекательным понятие принадлежности себе Штирнера как эгоистической свободы, которая никогда не зависит от внешних условий. Раб не свободен от цепей и ударов своего хозяина, но он тем не менее сохраняет чувство принадлежности себе, так что при первой же возможности он может восстать и одолеть своего хозяина: «То, что я потом сделаюсь свободным от его плети, – это только следствие моего предшествовавшего эгоизма» (Штирнер, 2017: 200). Таким образом можно сказать, что до этого момента освобождения существует что-то, что делает его возможным, и это – принадлежность раба самому себе и его ощущение себя в качестве автономного существа, безразличного ко внешним ограничениям.

Следовательно, если постанархизм – это политика автономии, то эта форма автономии должна пониматься не как нравственный и рациональный идеал и не как объективное условие, но как определенная связь человека с самим собой, которую человек возвращает, и которая основана на постоянно присутствующей потенциальности свободы. Это позволяет нам не только сопротивляться власти, но и изобретать альтернативные отношения и самоуправляемый образ жизни, которые больше не несут на себе печать рынка и государства. В этом смысле постанархизм не обязательно должен принимать какую-то конкретную форму и не может быть понят с точки зрения конкретных социальных и политических институтов. Напротив, он должен ассоциироваться с жизненными практиками и экспериментами в жизни, у которых не предполагается никакого окончания. Преимущество такого подхода к автономии состоит в том, что так она не зависит от

реализации определенного типа общества или определенного набора институтов, ведь это связывало бы автономию с некоей «фиксированной идеей», которая в свою очередь всегда рискует быть подвергнута другому виду отчуждения. Автономия – это скорее то, что можно увидеть в практиках и отношениях, которые нас окружают. Задача радикальной политической мысли, как мне кажется, заключается в том, чтобы просто быть настроенным на этот анархизм повседневности. Размышлять о формах и принципах постанархистского общества просто бессмысленно, потому что свобода и автономия возможны в любой ситуации и в любом общественном устройстве, как и формы доминирования, ровно таким же образом, возможны при любом общественном устройстве. Постанархизм сопротивляется собственной тотализации в идеальной общественной форме, в идеальном полисе. Его интересуют только практики автономии[87].

Автономия и демократия

Ранее в книге я обсуждал примеры современных политических практик и форм объединений, которые, по моему мнению, свидетельствуют о новой политике автономии. Режим политики, характерный для движений «Оссиру» или, например, для горизонтальных активистских сетей, предполагает форму самоорганизованного и автономного действия, которое находится за пределами представительных органов власти. В них предпринимается сознательная попытка создать пространство новых форм политического и этического взаимодействия, объединения и, в конце концов, субъективации. Однако я не намерен делать из данных примеров своего рода модели для подражания, наделяя их предписательным характером для всей радикальной политики. Меня лишь интересует потенциал тех практик и форм автономных сообществ и субъективностей, которые они сумели нам предложить.

Однако же с обращением к этим специфическим формам политики с неизбежностью всплывают вопросы, связанные с демократией. Современные движения, такие как «Оссиру», предлагают большое количество примеров демократических инноваций, воспроизводящих партиципаторные формы демократии. Действительно, многие увидели в «Оссиру» и в других современных движениях ответ на демократический дефицит нашего времени, ведь они смогли воспроизвести во всей непосредственности демократический форум с народными собраниями по образцу афинской агоры, где все голоса могут быть услышаны, все мнения и точки зрения должны быть учтены. И у меня, конечно, нет оснований с этим не согласиться, ведь демократическая инновационность «Оссиру» стала одной из самых выразительных и важных особенностей этого движения. «Оссиру» предложило бесконечно более привлекательную и легитимную модель демократической политики, чем все наши обветшалые олигархические представительские процессы вместе взятые. Впервые за многие годы на резком контрасте с вопиющим неравенством и тиранией наших формальных либерально-демократических институтов у нас появилась возможность бегло понаблюдать то, как может выглядеть реальная партисипативная демократия. На самом деле, вполне вероятно, что эти недавние демократические движения и объединения запустили нечто вроде всемирной демократической революции, давшей возможность появиться таким радикальным политическим партиям, как «Подemos» и «Сириза», либо напрямую возникших из этих альтернативных демократических форумов, либо спровоцированных ими. Случаи

сближения некоторых радикальных движений с левыми политическими партиями, выступающими против жестких экономических мер, со всей вероятностью говорят нам о начале другого рода демократического эксперимента, который в сравнении с предлагаемыми на выбор официальными альтернативами в настоящее время можно только приветствовать.

Однако, на мой взгляд, автономная и постанархистская политики сегодня не сводятся к демократии. И если в современных движениях мы будем видеть только демократические механизмы, то упустим из виду то, что в них по-настоящему жизненно важно. На самом деле, вместо того чтобы смотреть на новые формы децентрализованного активизма (и в этом отношении мы можем говорить не только об «Оссиру», но и о таких маргинальных сетях сопротивления, как «Anonymous») только лишь с точки зрения их демократических качеств, я предпочитаю видеть в них формы сингуляризации и добровольного неповиновения. Наряду со скрупулезным выполнением демократических процедур, не менее впечатляют их жесты неподчинения и неповиновения перед лицом власти, то, как, в соответствии со штирнеровским пониманием восстания, участники таких форм политики обнаруживают и воплощают в жизнь собственную онтологическую свободу, действуя так, будто власти больше не существует. Другими словами, мы видим здесь выражение своего рода самоутверждения – одновременно коллективного и в высшей степени индивидуалистического. Мы могли бы назвать это политикой принадлежностью себе, в которой суверенитет единичных волеизъявлений и желаний, усиливающийся в результате взаимодействия с другими, утверждает свое полное безразличие в отношении к власти. Мы можем смотреть на это, как на демонстрацию не-существования власти. Подобно тому, как киники, эти протоанархисты, осквернили и подорвали статус афинской агоры своей парресиастической (parrhesiastic) жизнью[88], и как сорелевские пролетарии, захватывающие собственные средства производства, утверждали себя в своей свободе и радостном эгоизме, сингулярности сегодня расчищают для себя автономную плоскость жизни и опыта. Оставляя их демократический потенциал за скобками, нам стоит подумать об «Оссиру» движении, как и вообще о движениях сопротивления сегодня, как об инсценировке этой автономной жизни.

Поэтому нам необходимо хорошенько обдумать взаимосвязь между автономией и демократией. С большой вероятностью мы можем сказать, что демократия является необходимым, но недостаточным условием автономии. Вслед за Корнелиусом Костериадисом (1991), я признаю связь между прямой демократией как формой самоучрежденного общества и политической автономией. Однако я бы также настаивал на том, что демократическая политика, в какой бы форме она ни представала, ни в коем случае не исчерпывает понимания автономии и должна рассматриваться как всего лишь одна из возможных форм автономной политики и этики. Анархисты всегда сходились во мнении, что демократия, даже прямая, может представлять угрозу для автономии личности[89]. Поскольку демократия является формой народного суверенитета, она подразумевает подчинение индивидуума не просто воле большинства, а абстрактной и отчуждающей фиксированной идее, призрачной коллективности, неподвластной индивидууму. Даже если это прямая демократия, она все равно представляет собой тотализирующий режим власти, то есть такую форму государства, которая подчиняет собственную волю человека чужой воле. Как пишет Штирнер: «Обычно государства классифицируют сообразно распределению

в них высшей власти. Если она сосредоточена в одном лице – это монархия, если ею владеют все – демократия и т. д. И так все – дело в высшей власти! Власти по отношению к кому? По отношению к единичному и его “своеволию”» (Штирнер, 2017, 205).

Демократическое всеобщее волеизъявление не обязательно гарантирует автономию человека и, по сути, может легко ей противостоять. Таким образом, демократический суверенитет и автономия представляют собой два совершенно разных принципа. Первый – коллективистский, он растворяет индивидуальность в призрачном теле Народа, который, как правило, воплощает собой символ государственного суверенитета. Второй – сингулярный, воплощает в себе возможность этических и политических различий, которые порой могут идти вразрез с волей Народа. Ницше мог бы увидеть в этом аристократический принцип, сопротивляющийся рабской морали демократического эгалитаризма. Я же предпочитаю видеть здесь, следуя Штирнеру и избегая ницшеанской ностальгии по аристократической культуре, «эгоистический» принцип, доступный всем и не обязательно несовместимый с демократическим равенством, но тем не менее открывающий нам иной горизонт – горизонт этического и политического самопреобразования. Эта идея автономии как этического разнообразия также может помочь нам понять настойчивое требование Сореля, чтобы пролетарии радикально отмежевались от буржуазных ценностей и методов политики и перешли к развитию своих собственных аристократических ценностей героизма и аскетизма. В этом смысле анархизм чаще описывают как аристократию для всех, нежели чем как демократию.

Как и в случае принципа аристократических ценностей, в постанархистской политике мы наблюдаем явное агонистическое измерение: этическое оспаривание внешних отношений господства, так же как и внутренних – борьба с собственными наклонностями к подчинению. Ключевыми темами здесь являются этическая самодисциплина и практики принадлежности себе. Однако мы должны четко понимать, что такой этический агонизм имеет мало общего с понятием агонистической демократии, по крайней мере в том виде, в котором оно разработано такими теоретиками, как Шанталь Муфф. Конфликтное измерение для Муфф обладает решающим значением в понимании политики в противовес совещательным и либеральным концепциям, в которых достижение консенсуса путем следования определенным процедурам и соблюдения рациональных норм является предполагаемым результатом. Но хотя она, как и я, утверждает для себя в качестве онтологической отправной точки непредвиденные обстоятельства общественного устройства, она тем не менее делает из этого совершенно другие политические выводы. Единственным возможным принципом политики для Муфф является суверенное государство, а единственными возможными средствами выражения мнения являются репрезентация и гегемоническое устройство проекта власти (см. Mouffe, 2013). Такая концепция агонистической политики, с моей точки зрения, пренебрегает гораздо более фундаментальной формой агонизма: между автономными движениями и практиками, с одной стороны, и самим принципом государственного суверенитета – с другой. Как я уже говорил, практики самоорганизации, при всех их возможных несовершенствах и проблематичностях, следует рассматривать как попытки построить автономное пространство политической жизни, что уже само по себе является объявлением войны против существующего порядка. Списывать эти жесты и практики со счетов как неполитические, как это делает Муфф, значит отказываться от их истинно агонистического измерения. Итак, постанархизм как форма агонистического анархизма, изымает измерение «политического» из онтологического государственного

порядка, в котором политическое становится регламентируемым и регулируемым (то есть становится синонимом власти), и переносит его в диссидентский мир современных практик и движений, стремящихся от этого порядка автономизироваться. Для меня агонизм неразрывно связан с идеей автономии. Но мы должны перевернуть понимание «автономии политического», выдвинутое Муфф и теми, для кого специфика политики всегда связана с борьбой за суверенную государственную власть. Я бы сказал, что если сегодня в этом и есть какой-то смысл, то он заключается в том, что автономия политического означает политику автономии.

Главная задача радикальной политики сегодня заключается не в разработке более совершенных процедур и каналов демократических дискуссий, она не сводится к тому, чтобы сделать из демократии фетиш. Скорее, это мыслить коллективное вместе с индивидуальным и через него, думать о формах объединения и сообщества, которые не затмевают собой сингулярные проекты принадлежности себе и этического самопреобразования, но, наоборот, сами лишь увеличивают собственное напряжение за счет таких различий. Как я утверждал в главе второй, парадоксальный штирнеровский «союз эгоистов» может дать нам в этом отношении какие-то подсказки или, по крайней мере, может превратить эти вопросы в невозможный, но необходимый горизонт радикальной политики. Что во многих современных движениях кажется мне по-настоящему новаторским (и здесь вновь «Оссиру» является наилучшим примером), так это открытые ризоматические формы объединения, которые они предлагают. Они совершенно отличны от формальных государственных институтов, так же как от политических партий и традиционных профсоюзов – все они остались в прошлом. Современные ризоматические объединения не заинтересованы в том, чтобы добиваться власти или сообщать свои интересы, используя привычные демократические каналы. Поскольку они в большей мере заинтересованы в развитии автономных отношений и практик между сингулярностями, они обладают совершенно другой структурой. Вот почему я не думаю, что грамшианская модель гегемонической политики здесь может быть уместна[90]. Вместо того чтобы пытаться сконструировать новую фигуру «Народа» и взять под контроль государственную власть (проект, который может быть реализован только через посредство представителей, которые в конечном итоге отчуждают «Народ» от его власти), радикальная политика сегодня утверждает суверенное равнодушие к власти.

Постанархистский горизонт

Но что значит быть равнодушным к власти? Это не игнорирование влияния власти, но осознание того, что власть сама по себе не обладает ни целостностью, ни субстанциональностью, что это нечто полое, в терминах Штирнера, это «призрак», и ее господство над нами иллюзорно. Это означает, что удерживать и бояться нечего, и что проект захвата власти является такой же формой самоотречения, как и подчинение ей. Это осознание того, что Власть создана нами и она так же легко может быть нами уничтожена. Это значит действовать так, будто власти больше не существует, и жить в мире, который больше не определяется ее онтологическим принципом. Проще говоря, постанархизм – это форма политики и этики, основанная на равнодушии к Власти.

Эта книга делает ставку на то, что тектонические плиты нашего времени начинают сдвигаться, что знакомые некогда гегемонные институты и принципы (как экономические, так и политические) все больше становятся для нас лишь пустыми и безжизненными фикциями, что великая тайна несуществования Власти с помощью Воли обличается в утверждении возможностей автономной жизни. Конечно, в этом моменте скрывается много опасностей. Не в последнюю очередь такой опасностью является желание восстановить принцип власти, заполнить пустое место, оставленное ею, новым ужасающим разрастанием власти. Ни один радикальный политический проект сегодня не может уберечь себя от такого искушения. В то же время состояние онтологической анархии, которое сегодня проявляет себя все больше и больше, обеспечивает нас открытым горизонтом творческой политической мысли и действия. Задача радикальной политики сегодня состоит не в том, чтобы за этим пустым горизонтом установить новую гегемонию, а в том, чтобы утверждать и культивировать такие формы жизни и практики свободы, которые уже начинают делать его видимым.

Список литературы

Агамбен Дж. Грядущее сообщество. – М.: Три квадрата, 2008. – 144 с.

Агамбен Дж. Оставшееся время. – М.: Новое литературное обозрение, 2018. – 224 с.

Агамбен Дж. Средства без цели: Заметки о политике. – М.: Гилея, 2015. – 148 с.

Агамбен Дж. Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления. – М.: Издательство Института Гайдара, 2018. – 552 с.

Агамбен Дж. Что такое повелевать? – М.: Grundrisse, 2013. – 72 с.

Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. – М.: Европа, 2011. – 256 с.

Арендт Х. О революции. – М.: Европа, 2011. – 464 с.

Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. – 416 с.

Берарди Ф. Душа за работой. От отчуждения к автономии. – М.: Grundrisse, 2019. – 320.

Бей Х. Автономные зоны: Временные и постоянные. – СПб.: CHAOSSS/PRESS, 2020. – 348.

Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург, М.: У-Фактория, Астрель, 2010. – 895 с.

Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М.: Касталь, 1996. – 448 с.

Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. – М.: Ad Marginem, 2018.

Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 уч. году. – СПб.: Наука, 2010. – 448 с.

Фуко М. Мужество истины. Управление собой и другими. – СПб.: Наука, 2014. – 358 с.

Фрейд З. Психология масс и анализ Я. – СПб.: Пальмира, 2018. – 247 с.

Грэбер Д. Фрагменты анархистской антропологии. – М.: Радикальная теория и практика, 2014. – 172 с.

Кант И. Критика практического разума. – М.: Эксмо-Пресс, 2015. – 224 с.

Кропоткин П. Взаимопомощь как фактор эволюции. – М.: НИЦ «Луч», 2011. – 256 с.

- Кропоткин П. Государство и его роль в истории. – Женева, 1904. – 75 с.
- Хардт М., Негри А., Империя. – М.: Праксис, 2004. – 440 с.
- Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – СПб.: Алетейя, 2016. – 160 с.
- Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество. – М.: Водолей, 2011. – 208 с.
- Нанс Ж.-Л. Бытие единичное множественное. – Минск.: Логвинов, 2004. – 272 с.
- Рансьер Ж. Несогласие. – СПб.: Machina, 2013. – 192 с.
- Ролз Дж. Теория справедливости. – Новосибирск.: изд-во НГУ, 1995. – 536 с.
- Рейх В. Психология масс и фашизм. – М.: АСТ, 2004. – 544 с.
- Шмитт К. Понятие политического. – М.: Наука, 2016. – 570 с.
- Сорель Ж. Размышления о насилии. – М.: Фаланстер, 2013. – 304 с.
- Штирнер М. Единственный и его собственность. – М.: РИПОЛ классик, 2017. – 464 с.
- Жижек С. О насилии. – М.: Европа, 2010. – 184 с.
- Badiou, A. (2009) *Logics of Worlds: Being and Event*, 2, trans. Alberto Toscano. London: Continuum.
- Bakunin, M. (1950) *Marxism, Freedom and the State*, trans. K. J. Kenafick. London: Freedom Press.
- Bakunin, M. (1953) *Political Philosophy of Mikhail Bakunin: Scientific Anarchism*, ed. G. P. Maximoff. London: Free Press of Glencoe.
- Benjamin, W. ([1921] 1996) 'Critique of Violence', in *Walter Benjamin 1913–1926, Vol. 1: Selected Writings*, ed. M. Bullock and M. W. Jennings. Cambridge, MA: Belknap Press, pp. 236–52.
- Berardi, F. (2012) *The Uprising: On Poetry and Finance*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Bonanno, A. (1988) *From Riot to Insurrection: Analysis for an Anarchist Perspective against Post-Industrial Capitalism*, <http://theanarchistlibrary.org/library/alfredo-m-bonanno-from-riot-to-insurrection-analysisfor-an-anarchist-perspective-against-post>.
- Bookchin, M. (1982) *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Palo Alto, CA: Cheshire Books.
- Brown, W. (1995) *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Castoriadis, C. (1991) *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, trans. and ed. D. A. Curtis. Oxford: Oxford University Press.

- Caygill, H. (2013) *On Resistance: A Philosophy of Defiance*. London: Bloomsbury.
- Clastres, P. (2010) *Archaeology of Violence*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Dean, J. (2010) *Blog Theory: Feedback and Capture in the Circuits of the Drive*. Cambridge: Polity.
- Dean, J. (2012) *The Communist Horizon*. London: Verso.
- Deleuze, G. (1992) 'Postscript on the Societies of Control', *October*, 59 (winter): 3–7.
- Deleuze, G., and Negri, A. (1995) 'Control and Becoming', in G. Deleuze, *Negotiations*. New York: Columbia University Press, pp. 169–76.
- Ellul, J. (1965) *The Technological Society*, trans. J. Wilkinson. London: Jonathan Cape.
- Flathman, R. E. (1998) *Reflections of a Would-Be Anarchist: Ideals and Institutions of Liberalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Flathman, R. E. (2003) *Freedom and its Conditions: Discipline, Autonomy, and Resistance*. New York: Routledge.
- Foucault, M. (1988) 'Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault' (October 25), in *Technologies of the Self: A Seminar with Foucault*, ed. L. H. Martin, H. Gutman and P. H. Hutton. London: Tavistock, pp. 9–15.
- Foucault, M. (1996) 'What is Critique?', trans. K. P. Geiman, in *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, ed. J. Schmidt. Berkeley: University of California Press, pp. 382–98.
- Foucault, M. (2000a) 'Omnes et singulatim: Toward a Critique of Political Reason', in *Power: Essential Works of Foucault 1954–1984*, ed. J. Faubion, trans. R. Hurley et al. London: Penguin, pp. 298–325.
- Foucault, M. (2000b) 'The Subject and Power', in *Power: Essential Works of Foucault 1954–1984*, ed. J. Faubion, trans. R. Hurley et al. London: Penguin, pp. 326–48.
- Foucault, M. (2000c) 'The Ethics of the Concern for the Self as a Practice of Freedom', in *Ethics: Essential Works of Foucault 1954–1984*, Vol. 1, ed. P. Rabinow, trans. R. Hurley et al. London: Penguin, pp. 281–302.
- Foucault, M. (2014) *On the Government of the Living: Lectures at the Collège de France 1979–80*, ed. M. Senellart, trans. G. Burchell. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M., and Sassine, F. (1979) 'Entretien inédit avec Michel Foucault', <http://fares-sassine.blogspot.fr/2014/08/entretien-inedit-avec-michel-foucault.html>.
- Godwin, W. (1968) *Anarchist Writings*, ed. P. Marshall. London: Freedom Press.

- Graeber, D. (2002) 'The New Anarchists', *New Left Review* 13 (Jan – Feb): 61–73.
- Hessel, S. (2011) *Time for Outrage!* trans. D. Searls with A. Arrikha. London: Quartet Books.
- Illich, I. (1985) *Tools for Conviviality*. London: Boyars.
- Invisible Committee (2009) *The Coming Insurrection*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Kant, I. (1991a) 'Theory and Practice: Part II', in *Political Writings*, ed. H. Reiss. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 73–87.
- Kant, I. (1991b) 'What is Enlightenment?', in *Political Writings*, ed. H. Reiss. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 54–60.
- La Boétie, E. de (2008) *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude*, trans. H. Kurz, ed. M. Rothbard. Auburn, AL: Ludwig von Mises Institute.
- Laclau, E. (2005) *On Populist Reason*. London: Verso.
- Laclau, E., and Mouffe, C. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, trans. W. Moore and P. Cammack. London: Verso.
- Landauer, G. (2010) 'Weak State, Weaker People', *Revolution and Other Writings: A Political Reader*, ed. and trans. G. Kuhn. Oakland, CA: PM Press, pp. 213–14.
- Lazzarato, M. (2014) *Signs and Machines: Capitalism and the Production of Subjectivity*, trans. J. D. Jordan. Los Angeles: Semiotext(e).
- Lechte, J., and Newman, S. (2013) *Agamben and the Politics of Human Rights: Statelessness, Images, Violence*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lefort, C. (1988) *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity.
- Zaccai, E. (2010) 'Sustainable De-growth: Mapping the Context, Criticisms and Future Prospects of an Emergent Paradigm', *Ecological Economics* 69: 1741–7.
- Mouffe, C. (2013) *Agonistics: Thinking the World Politically*. London: Verso.
- Nancy, J.-L. (1993) *The Experience of Freedom*, trans. B. McDonald. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Negri, A. (1999) *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, trans. M. Boscagli. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Newman, S. (2001) *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Newman, S. (2011) *Max Stirner*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Rousseau, J.-J. (1987) 'Discourse on the Origin of Inequality', in Basic Political Writings, trans. D. A. Cress. Indianapolis: Hackett, pp. 25–81.

Schürmann, R. (1986) 'On Constituting Oneself an Anarchist Subject', Praxis International 6(3): 294–310.

Schürmann, R. (1987) Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy, trans. C.-M. Gros. Bloomington: Indiana University Press.

Vaccaro, S. (2013) 'Critique of Static Ontology and Becoming Anarchy', trans. J. Cohn, Anarchist Developments in Cultural Studies 2: 121–37.

Wolff, R. P. (1970) In Defense of Anarchism. Berkeley: University of California Press.

Примечания

1 Бовуар С. де. Зрелость. – М.: Издательство «Э», 2018, с. 279, 285–287 и др.

2 Рябов П. В. Философия постклассического анархизма – terra incognita для историко-философских исследований (к постановке проблемы) // Преподаватель XXI век. № 3, 2009, с. 289–297.

3 Рябов П. В. Петр Кропоткин и Алексей Боровой /Анархизм: от Прудона до новейшего российского анархизма. – М.: Ленанд, 2020. с. 174 (504 с.)

4 Степин В. С. Философия науки. Общие проблемы. – М.: Гардарики, 2006, с. 267–308.

5 Рябов П. В. Философия постклассического анархизма – terra incognita для историко-философских исследований (к постановке проблемы)// Преподаватель XXI век. № 3, 2009, с. 293.

6 May, Todd (1994). The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism. University Park: Pennsylvania State University Press.

7 Call, Lewis (2002). Postmodern Anarchism. Lexington: Lexington Books.

8 Newman, Saul (2001). From Bakunin to Lacan. Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power. Lexington: Lexington Books.

9 Поляков Д. Б. «Идентичность субъекта в философии анархизма». Дис. канд. филос. наук: 09.00.11. Защита: 26.12.2016; утверждение: 10.07.2017. Чита, 2016. – 178 с.; «Постанархизм. Субъект в пространстве власти». – Чита: ЗаБИЖТ, 2019. – 196 с.

10 Некоторые из них были опубликованы в рамках проекта Akrateia.info.

11 Один из главных образов-концептов М. Штирнера в трактате «Единственный и Его собственность».

12 «Kratos» – власть (греч.).

13 От «science» – наука, букв.: власть науки, культ науки (англ.).

14 Кант И. Что такое Просвещение? // URL: http://samlib.ru/w/worotnikow_m_g/kant_aufklaerung.shtml, (дата обращения: 11.01.2021).

15 От «divide» – разделять, фрагментировать (англ.).

- 16 Прозументик К. В. *Siate Inoperosi: поэтика бездействия Джорджо Агамбена* // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. – 2018. – № 4. – С. 7–19.
- 17 Fabbri, Lorenzo. «From Inoperativeness to Action: On Giorgio Agamben's Anarchism», «Radical Philosophy Review», Volume 4, Number 1, 2011.
- 18 Agamben G. *Creation and Anarchy: The Work of Art and the Religion of Capitalism* (Stanford University Press, 2019). – 104 pp.
- 19 См. Agamben G. *Sovereignty and Life*, ed. Matthew Calarco and Steven DeCaroli, trans. Kevin Attell (Stanford: Stanford University Press, 2007). – 151 pp.
- 20 Подробнее см. Рахманинова М. *Власть и тело*. – М.: РТП, 2020, с. 157–163, 203–206.
- 21 «Eigentum» – собственность, но также «своеобразие» (нем.) – наиболее точный перевод с учетом контекста. См. Рахманинова М. Кропоткин и Штирнер: современность как точка встречи полюсов анархизма // Вопросы философии. № 14, 2013, с. 99–111.
- 22 Ключевой пункт антагонизма между классическим марксизмом и анархизмом.
- 23 Williams, Leonard (2010). «Hakim Bey and Ontological Anarchism». *Journal for the Study of Radicalism*. East Lansing: Michigan State University Press. 4 (2): 109–137.
- 24 См. наст. изд., с. 136.
- 25 Ramnath M. *Decolonizing Anarchism. An Antiauthoritarian History of Indias Liberation Struggle*. – Oakland: AK Press and the Institute for Anarchist Studies, 2011, p. 114.
- 26 Varela F., Hayward. *Gentle Bridges: Dialogues Between the Cognitive Sciences and the Buddhist Tradition*. Boston: Shambhala Press, 1992. [Reprinted, 2014, as *Gentle Bridges: Conversations with the Dalai Lama on the Sciences of Mind*.]
- 27 Ryan Ph. *Einstein's Quotes on Buddhism* //URL:
<https://tricycleblog.wordpress.com/2007/10/26/einsteins-quotes-on-buddhism/> (дата обращения: 05.01.2021).
- 28 Ramnath M. *Decolonizing Anarchism. An Antiauthoritarian History of Indias Liberation Struggle*. – Oakland: AK Press and the Institute for Anarchist Studies, 2011, p. 188.
- 29 Ramnath M. *Decolonizing Anarchism. An Antiauthoritarian History of Indias Liberation Struggle*. – Oakland: AK Press and the Institute for Anarchist Studies, 2011, p. 195.
- 30 Там же, pp. 4–15.
- 31 May T. *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. Penn State University Press, 1994, p. 22–24.

32 См. наст. изд., с. 151.

33 Кляйн Н. No Logo. – М.: Добрая книга, 2005. – 616 с.

34 См. наст. изд., с. 197.

35 См. наст. изд., с. 160.

36 См. наст. изд., с. 161.

37 См. наст. изд., с. 161.

38 J-F Lyotard, *The Postmodern Condition: a Report on Knowledge*, trans., G. Bennington and B. Massumi, (Manchester: Manchester University Press, 1991).

39 J. Derrida, *Writing and Difference*, trans. A. Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978).

40 M. Foucault, 'The Subject and Power', in *Power: Essential Works of Foucault 1954–1984*, ed. James Faubion, trans. Roberty Hurley et al. (London: Penguin, 2000), pp. 326–48.

41 G. Deleuze, *Dialogues*, trans., H. Tomlinson (New York: Columbia University Press, 1987), p. 147.

42 M. Foucault, *On the Government of the Living*, Lectures at the College de France 1979-80, ed., M. Senellart, trans., G. Burchell (Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014), p. 77.

43 Штирнер М. Единственный и его собственность. – М.: 2017. – 197 с.

44 G. Landauer, 'Weak State, Weaker People' in G. Kuhn (Ed) *Gustav Landauer: Revolution and Other Writings, a Political Reader* (Oakland, Ca.: PM Press, 2010), pp. 213-214.

45 R. Schürmann, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, trans., C-M Gros (Bloomington: Indiana University Press, 1987), p. 6.

46 Не ведет он, согласно Шюрманну, и к тоталитаризму, или «анархии власти», но, напротив, – к ослаблению самого принципа власти (см. Schürmann 1987: 290–1).

47 Действительно, Сальво Ваккаро утверждает, что анархизм не должен воспринимать себя как философию, базирующуюся на стабильных онтологических основах, ведь подобный застывший порядок истины вторит суверенному принципу государства. Вместо того чтобы укореняться в *arché*, анархизм, в той мере, в какой он неотделим от реальных исторических движений, должен принять более плюралистическую и динамичную онтологию становления (см. Vassaro 2013). Аналогичной позиции придерживается Хаким Бей (1991), чья концепция онтологической анархии определяет Хаос и движение в качестве закона всего существующего.

48 В одном из интервью Фуко говорит: «...такого варианта освобождения недостаточно для того, чтобы определить все варианты практики свободы, необходимые для того, чтобы

освободившийся народ, освободившееся общество и освободившиеся индивиды могли определить для себя допустимые и приемлемые формы их существования или политического строя» (2000, с: 282–3).

49 Здесь я скорее имею в виду формы правого либертарианства, то есть анархизм свободного рынка, а не анархизм в целом.

50 Здесь я отсылаю к формуле, с помощью которой Фуко описывает биовласть: «сила, способствующая жизни или запрещающая ее до смерти» (1981: 138; курсив в оригинале).

51 Я имею в виду работу Хардта и Негри (2001) о множестве.

52 Тактика «черного блока» зародилась в немецком «Автономном движении» в 1970-80-е годы.

53 Я опираюсь на перевод Стивена Байингтона (см. Stirner, 1995).

54 Все выделения в цитатах Штирнера соответствуют оригиналу.

55 Знаменательно, что в своем эссе «Возмутитесь!» (Indignezvous!) (2011) Стефан Хессель, вдохновитель таких радикальных движений, как «Indignados» в Испании и движения «Оссиру», скорее склонен говорить о восстании, чем о революции.

56 Эту идею также развивает Франко Берарди (2012: 133), который смотрит на восстание, или, как он сам говорит, на «бунт», как на форму терапии для некоторых психопатологий, порожденных капитализмом поздней современности.

57 В данном смысле такая форма действия не противоречит концепции невидимости и анонимности, которую я развивал в предыдущей главе.

58 Арендт критиковала Французскую революцию именно за то, что, по ее мнению, она вывела на политическую сцену вопросы выживания и необходимости, являя таким образом засорение собственно политической сферы вопросами голой жизни (см. Arendt, 2009).

59 Смотрите нашу совместную с Джоном Лехте критику арендтовской концепции гражданской жизни (Lechte and Newman, 2013).

60 Жизнь киников, по мнению Фуко, была подлинно суверенной жизнью, автономной от остальных: «...жизнью без примеси, жизнью без подчинения, жизнью полностью независимой...» (2011: 255).

61 Обзор парадигмы «устойчивого антироста» см. в Martínez-Alier et al. (2010). Говоря об антиросте как об автономном образе жизни, я также вдохновляюсь критикой технологической цивилизации Жака Эллюля (см. Ellul, 1965), а также категорией «праздности», выделенной Иваном Илличем (1985) в противовес промышленной производительности и характеризующей автономные практики, навыки и формы самообеспечения в области здравоохранения, образования, транспорта, жилья и сельского

хозяйства.

62 Подобное понимание восстания как отличного от революции также отражено в размышлениях Говарда Кейгилла о сопротивлении: «В качестве политической модели восстание также провоцирует жест неповиновения, но оно делает выбор в пользу непрерывности самого восстания вместо инструментальности и целенаправленности революционной деятельности».

63 К настоящему моменту уже должно быть очевидно, что я не включаю в данную категорию акты «насилия» в отношении собственности, которые в некоторых случаях, таких как, например, вандализм и уничтожение корпоративной и военно-государственной собственности, могут рассматриваться как полностью оправданные.

64 Настойчивый призыв Сореля к рабочим утвердить свой «эгоизм» или, выражаясь по-марксистски, стать классом «для себя», перекликается с философией эгоизма Штирнера, которая, как я уже говорил, не сводится к простой эгоистичности, а скорее говорит об индивидуальной уникальности и автономии.

65 Многие интерпретаторы этого текста Бенямина на удивление недооценивают влияние Сореля.

66 Пока я пишу эти строки, присяжные США решили не предъявлять обвинений полицейским, причастным к убийствам безоружных граждан в Фергюсоне, Миссури и Нью-Йорке – это является очевидным примером узаконенного убийства.

67 Недавнее противостояние между полицией и мэром Нью-Йорка представляет собой интересный случай конфликта между гражданскими и правовыми органами (государство) и их насильственным наростом (полиция), который первые не всегда контролируют.

68 Отсылка к тезису Клода Лефорта о том, что демократические режимы характеризуются символически пустым местом власти (см. Lefort, 1988).

69 Не будем забывать, что немецкое слово Gewalt в названии эссе (Kritik der Gewalt) означает не только насилие, но также власть и силу.

70 Беньямин приводит пример мифической фигуры Ниобы, чьи дети были убиты богами в наказание за ее гордыню. Она превратилась в окаменевший каменный водопад, чей непрекращающийся плач – неиссякаемое свидетельство ее прегрешения. Беньямин говорит здесь о том, что закон – это наша судьба, и только благодаря радикальному заступничеству того, что он называет божественным насилием, у нас появляется хоть какой-то шанс его избежать.

71 Беньямин соотносит божественное насилие с возможностями «революционного насилия», но я полагаю, что восстание является более подходящим термином для формы действия, которую предполагает такое нестандартное понимание насилия.

72 Согласно Шюрманну, принцип анархии, в соответствии с которым действие, или праксис, происходит без определенных причин и без телоса, порождает не нигилизм, а «вдумчивость», более того, он приводит к новому пониманию этики «ответственности». Кроме того, как показывает Шюрманн, принцип анархии в том виде, в каком он оперирует в мысли Хайдеггера, работает на вытеснение форм институционализированного насилия, особенно такого, что воплощено в технике: «Насилие, которого Хайдеггер придерживается перед институционализированным нападением – это ненасилие мышления. Действительно, что такое „ненасильственная“ сила мышления? Делать то, что делает чувствующее присутствие: позволить быть» (Schürmann, 1987: 277). Это позволение быть знаменует переход от насилия к анархии.

73 Здесь я имею в виду определенную фетишизацию политического насилия такими мыслителями, как Ален Бадью и Славой Жижек, которые, похоже, видят в революционном терроре признак политической аутентичности. Жестокие правовые запреты якобинского террора 1793–1794 годов, государственный террор, осуществляемый большевиками, и сверхнасилие культурной революции с ее тлетворными культами личности эти два философа-милитариста считают примерами подлинных политических событий, в сравнении с которыми нынешняя радикальная политическая мобилизация видится им в значительной степени несущественной и поверхностной. См., например, размышления Бадью о революционном терроре как выражении эгалитарного максимума (2009: 25–7). В том же духе Жижек позволяет себе довольно странное толкование понятия божественного насилия Бенъямина, связывая его с якобинским и робеспьеровским террором, то есть, иными словами, именно с той формой государственно-правового насилия, против которой божественное насилие и выступает (см. Žižek, 2008).

74 С точки зрения Бакунина, опасность политических программ марксизма и социализма, стремящихся захватить и использовать государственную власть, заключается в том, что они пренебрегают соблазнами власти, развращающими даже самых идеалистичных и преданных революционеров: «Мы, разумеется, искренние социалисты и революционеры; но если нам дадут власть... мы не будем тем, чем мы являемся теперь» (Bakunin, 1953: 249).

75 Как сказал Фуко в одном из своих интервью: «Моя роль <...> показать людям, что они намного свободнее, чем им кажется» (см. Foucault, 1988: 9–15).

76 «Процесс» Кафки можно отчасти интерпретировать как рассуждение о добровольном подчинении: вместо того чтобы убежать от тисков закона, который не захватывает его насильно, но, напротив, пытается оттолкнуть и ускользнуть от него, Йозеф К упорно пытается найти себе в нем место, и тем самым производит господство закона над собой. Вспоминается также притча Кафки о человеке из деревни, который все ждет и ждет, когда же Дверь Закона примет его, но только для того, чтобы она захлопнулась прямо перед его лицом.

77 Жан-Жак Руссо (1987): «Очень трудно привести к повиновению того, кто сам отнюдь не стремится повелевать».

78 Штирнер фактически приравнивает одержимость к послушанию (см. Stirner, 1995: 80).

79 Это различие между свободным автономным использованием публичного разума в вопросах этического характера и обязанностью тем не менее подчиняться законам и приказам суверена, имеет центральное значение для понимания Просвещения Кантом (см. Кант, 1991).

80 Ролз говорит о наказаниях и санкциях, призванных обеспечить соответствие с «институтами правосудия» (1999: 504). Следует также упомянуть его оговорки относительно гражданского неповиновения и те проблемы, которые возникают в связи с принятием его интерпретации принудительной силы закона (ibid.: 308–12).

81 Флэтман (1998) называет себя «потенциальным (would-be) анархистом», имея в виду, что, разделяя критику анархизма в отношении политической власти, он тем не менее сохраняет либеральный скептицизм в отношении утверждения о том, что люди могут жить без государственных институтов.

82 Шюрманн (1986) связывает исследования Фуко с проектом «анархического самоконструирования»: анархический субъект, в отличие от просто трансгрессивного субъекта, который лишь стремится бросить вызов закону и тем самым его лишний раз утвердить, вместо этого сопротивляется закреплению в современном государстве принципу социальной тотализации, развивая для себя свой собственный жизненный путь и способ действий.

83 В интервью об иранской революции Фуко подчеркнул важность понятия воли для анализа власти и сопротивления ей, так же как и для самоконструирования субъекта: «Мне кажется, что мы не сможем провести эффективный анализ властных отношений, если не включим в него вопрос воли... Я бы сказал, что воля – это то, что находится вне всякого расчета или интереса и даже вне сиюминутных желаний, когда кто-то может сказать: “Я предпочту умереть”. Это смертный приговор. Воля не должна быть иррациональной и не должна опустошать субъект ее желаний. Воля, если хотите, это то, что фиксирует субъект в его собственной позиции. Воля – это чистый акт субъекта. А субъект – это то, что фиксируется и определяется этой волей» (см. Foucault and Sassine, 1979).

84 Действительно, это удивительно, насколько настойчиво власть сегодня добивается нашего участия и нашей коммуникации: от постоянных опросов и фокус-групп до повсеместного использования социальных сетей в политической коммуникации и коммерческом маркетинге. Во всем этом ощущается некоторое отчаяние, поскольку власть, питающаяся бесконечными циклами обратной связи и «мнений», сталкивается со все более безмолвной и безразличной аудиторией – возможно, это обнадеживающий признак того, что люди начинают избегать этой игры узнавания.

85 Джорджио Агамбен говорит о чем-то очень схожем, используя понятие непроизводительности (inoperativity), которое указывает на возможность режима жизни без призвания или профессии, освобожденного от категории «полезности» (с моей точки зрения, это и есть онтологически анархическая жизнь), то есть чего-то, однажды отвоёванного у власти и возвращенного политике, что дезактивирует машину oikonomia (см. Агамбен, 2011: 166, 250-1). См. также работу Агамбена о Святом Павле, в которой он

рассматривает штирнеровское понимание восстания в качестве одной из возможных (а именно – «этико-анархической») негативных артикуляций Павла как «не», понимаемую здесь как отказ от призвания, а точнее, как признание недействительности любых призваний, юридических и фактических идентичностей (Agamben, 2005: 23).

86 Вот почему Жан-Люк Нанси настаивает на том, что свобода не может быть «вопросом». Более того, «свобода мышления требует мышления не идеи, а единичного факта» (1993: 165).

87 До сих пор я не слишком углублялся в обсуждение теорий автономного марксизма и автономизма. Но не потому, что я пренебрегаю важностью этих традиций и движений для современных форм радикальной политики (особенно, что касается прямого действия и отказа от иерархических и репрезентативных форм политики) или многочисленными точками соприкосновения этих теорий с анархизмом и постструктурализмом. Однако моя цель состоит в том, чтобы выработать несколько иной подход к автономной политике, основанный не на понятиях правящего класса и его связи с динамикой капиталистической системы, а на философской концепции онтологической анархии.

88 Когда Фуко говорит о философе-кинике, суть суверенной жизни он формулирует так: «Жизнь в битве и борьбе против себя и за себя, против других и за других» (2011: 283). Маурицио Лаццарато (2014) также развивает тезис Фуко о том, что вопросы субъективации и этического разнообразия, провоцируемые кинической парресией, идут вразрез с принципом демократического равенства.

89 Роберт Пол Вульф (1970: 71) утверждает, что вывод философского анархизма заключается в том, что автономия (которую он тем не менее понимает в кантианском нравственном смысле) в конечном счете непримирима практически ни с какими формами правления и что демократические правительства в этом смысле не обладают большими основаниями или большей легитимностью, чем другие виды правительств.

90 Здесь в основном я имею в виду радикальную демократическую теорию Лаклау и Муффа, для которых центральной задачей демократической политики является гегемонический проект по созданию альянсов между различными идентичностями и интересами с целью заполнить символически пустое место власти (см. Laclau and Mouffe, 1985).