

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 символическом 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. Джорджо 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.

Версия #1

Зверобой создал 8 июня 2025 12:17:23

Зверобой обновил 8 июня 2025 12:19:15