

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 постанархизма, 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.

Версия #1

Зверобой создал 8 июня 2025 12:19:34

Зверобой обновил 8 июня 2025 12:20:39