

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 правоохранный 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 приставам), 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 напроочь 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. Беньямин 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

Беняминовское божественное насилие, выступая в качестве насилия против правового насилия, освобождает жизнь из его объятий и спасает нас от такой судьбы. Беньямин 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.

Беньямин 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].

Версия #1

Зверобой создал 8 июня 2025 12:20:45

Зверобой обновил 8 июня 2025 12:22:15