

Глава 6. Мыслить извне

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

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

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

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

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

Политика автономии

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Волюнтаризм и самоконструирование

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Аксиома свободы

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

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

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

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

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

Автономия и демократия

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Постанархистский горизонт

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

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

Версия #1

Зверобой создал 8 июня 2025 12:24:01

Зверобой обновил 8 июня 2025 12:25:31